UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CLÁUDIA TOLENTINO GONÇALVES FELIPE

TÓPICAS LIBERTÁRIAS NO PÓS-SEGUNDA GUERRA: NOTÍCIAS DE TODO LUGAR EM UMA ÉPOCA DE INTRANQUILIDADE

CAMPINAS
2019

CLÁUDIA TOLENTINO GONÇALVES FELIPE

TÓPICAS LIBERTÁRIAS NO PÓS-SEGUNDA GUERRA: NOTÍCIAS DE TODO LUGAR EM UMA ÉPOCA DE INTRANQUILIDADE

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutora em História, na área de Política, Memória e Cidade.

Orientadora: JOSIANNE FRÂNCIA CERASOLI

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA CLÁUDIA TOLENTINO GONÇALVES FELIPE, E ORIENTADA PELA PROFA. DRA. JOSIANNE FRÂNCIA CERASOLI.

CAMPINAS
2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Izabel Cristina Barbosa dos Santos - CRB 7078

F335t

Felipe, Cláudia Tolentino Gonçalves, 1985-
Tópicas libertárias no pós-Segunda Guerra : notícias de todo lugar em uma época de intranquilidade / Cláudia Tolentino Gonçalves Felipe. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Josianne Frância Cerasoli.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Anarquismo. 2. Utopia. 3. Universalismo. 4. Solidariedade. 5. Arte. I. Cerasoli, Josianne Frância. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma:

Libertarian topics in post-Second War

: news from everywhere in an age of uneasiness
Palavras-chave em inglês:
Anarchism
Utopia
Universalism
Solidarity
Art
Área de concentração: Política, Memória e Cidade
Titulação: Doutora em História
Banca examinadora:
Josianne Frância Cerasoli [Orientador]
Allyson Bruno Viana
Christina da Silva Roquette Lopreato
Izabel Andrade Marson
Raquel Gomes Gryszczenko
Data de defesa: 18-12-2019
Programa de Pós-Graduação: História

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: https://orcid.org/0000-0001-6861-009X
- Currículo Lattes do autor: http://lattes.cnpq.br/6635612645290887

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado Profissional, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 18 de dezembro de 2019 considerou a candidata Cláudia Tolentino Gonçalves Felipe aprovada.

Profa. Dra. Josianne Frância Cerasoli
Prof. Dr. Allyson Bruno Viana
Dra. Christina Da Silva Roquette Lopreato
Dra. Izabel Andrade Marson
Profa. Dra. Raquel Gryszczenko Alves Gomes

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/tese e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências humanas

Para Heitor, Otávio, Elder, João, Omar, Alexandre e Mariana, sementes de um mundo melhor.

AGRADECIMENTOS

À professora Josianne Frância Cerasoli agradeço pela orientação e pelas sugestões valiosas sem as quais o trabalho não alcançaria o ponto em que chegou. Com sua imensa generosidade e paciência, permitiu-me uma liberdade de ação, fundamental para o meu amadurecimento como pesquisadora.

Às professoras Stella Bresciani e Christina Lopreato, pela leitura da versão parcial da tese: suas indicações foram, sem dúvidas, essenciais para o formato que este trabalho adquiriu em sua versão final.

Aos professores Allyson Bruno Viana, Christina Lopreato, Izabel Marson e Raquel Alves Gomes que, gentilmente, aceitaram o convite para a composição da banca de defesa, na condição de membros titulares; e aos Profs. Drs. Thiago Nicodemo e Virgínia Camilotti, bem como à Dra. Stella Bresciani, na condição de suplentes. É uma grande honra poder contar com a avaliação de pesquisadores que contribuíram com minha trajetória intelectual.

Aos professores da Unicamp, pelo aprendizado.

Ao Daniel Gomes Hatamoto, secretário do Programa de Pós-graduação em História da Unicamp, pelo auxílio prestado nos trâmites burocráticos durante todo o curso.

Aos funcionários do Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa (Unesp); do Arquivo Edgard Leuenroth, da Biblioteca Terra Livre e da Biblioteca Social Fábio Luz pelo auxílio na pesquisa e disponibilização de documentos.

À Allyson Bruno Viana, Christina Lopreato, Pietro Ferrua e Thiago Lemos Silva pelas conversas, trocas de ideias e de materiais que contribuíram para a feitura deste trabalho.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de estudos, processo 160020/2015-8.

Aos colegas e amigos da Universidade Federal de Uberlândia e da Universidade Estadual de Campinas, pela convivência e pelos diálogos.

À Fayga pela amizade e pelo auxílio prestado na impressão da versão final deste trabalho.

Aos meus pais e irmãos, pelo carinho e orações.

Ao Cleber, meu marido, pelo amor e pela partilha intelectual ao longo de todo o percurso acadêmico.

Ao Heitor e ao Otávio, meus filhos, pelo amor, bem como ao Elder, João Pedro, Omar, Alexandre e Mariana, meus sobrinhos, pelo carinho e inspiração.

A Deus, por ter me guiado até aqui.

Rather, however, take courage, and believe that we of this age, in spite of all its torment and disorder, have been born to a wonderful heritage fashioned of the work of those that have gone before us; and that the day of the organization of man is dawning. It is not we who can build up the new social order; the past ages have done the most of that work for us; but we can clear our eyes to the signs of the times, and we shall then see that the attainment of a good condition of life is being made possible for us, and that it is now our business to stretch out our hands, to take it.

William Morris. In: How We Live and How We Might Live (1884)

RESUMO

Este trabalho investiga relações entre estética e política a partir de discursos anarquistas (projetos, jornais, conferências, livros, manifestos etc.) que circularam entre 1945 e 1970 em diferentes partes do globo e mantinham em discussão concepções de utopia, de universalismo, de solidariedade e arte. Por intermédio de extensa pesquisa documental, os discursos libertários foram tomados em meio a linguagens políticas, entendidos como mecanismos de produção de um saber que constituiu/legitimou o anarquismo àquela época. Estes discursos foram estudados a partir de um debate transnacional no qual fronteiras cediam à circulação de narrativas e ideários, ao mesmo tempo em que limites e lugares comuns foram confrontados e desnaturalizados. No primeiro capítulo, o conceito de utopia foi retomado para se compreender os projetos anarquistas e a maneira como eles criticaram a distopia capitalista/liberal e projetaram uma eutopia libertária, atualizando o próprio entendimento da utopia ao situá-la em um horizonte de expectativas verossímil, datado e baseado na paz e na promoção de um constante cessar-fogo. No segundo capítulo tratamos da concepção universalista do pensamento libertário e, simultaneamente, da problemática relativa às fronteiras, compreendendo esse debate como fundamental para analisar o princípio federalista e, por extensão, a ideia de "confraternização universal" no ideário anarquista. O terceiro capítulo tem por objeto a solidariedade, conceito proposto para rivalizar com o individualismo característico do sistema liberal, analisado não somente a partir de princípios teóricos, por meio de conferências, palestras, manifestações contra o fascismo, mas também ações, como a ajuda prestada a refugiados políticos, dentre outras medidas orientadas pela tópica do acolhimento, pelo cuidado dispensado ao outro. A arte, por fim, tema do quarto capítulo, desempenhou o papel de inserir no horizonte do seu público a verossimilhança e a eficácia da utopia, do universalismo e da solidariedade. Por intermédio das práticas artísticas, entendidas em meio à atualização da pauta anarquista no período, seria possível construir um campo de experimentação no qual as ideias libertárias poderiam ser efetivadas, vivenciadas e propagadas, minando os desdobramentos e valores associados à guerra, como trevas, fronteiras e individualismo. Esta concepção de arte, fundamentada na aliança entre estética e vida, não partiu de uma elaboração exclusivamente anarquista, mas foi apropriada pelos militantes como forma de combate à alienação e ao autoritarismo da sociedade vigente. A estética, com seu inesgotável potencial para instruir e incentivar a ação, viria a se tornar uma ferramenta a serviço da sensibilidade libertária.

Palavras chaves: anarquismo; utopia; universalismo; solidariedade; arte.

ABSTRACT

This work investigates relations between aesthetics and politics based on anarchist discourses (projects, newspapers, conferences, books, pamphlets etc.) that circulated between 1945 and 1970 in different parts of the globe and adopted the concepts of utopia, universalism, solidarity and art. Through extensive documentary research, libertarian discourses were taken like political languages, understood as mechanisms for producing a knowledge that constituted / legitimized anarchism at that time. These speeches were studied from a transnational debate in which frontiers gave way to the circulation of narratives and ideas, while limits and common places were confronted and denaturalized. In the first chapter, the concept of utopia was taken up in order to understand anarchist projects and the way they criticized capitalist / liberal dystopia and projected a libertarian eutopia, updating the very understanding of utopia by placing it on a credible expectation horizon, dated and based on peace and the promotion of a constant ceasefire. In the second chapter we deal with the universalist conception of libertarian thought and, at the same time, with the problem of borders, understanding this debate as fundamental to analyze the federalist principle and, by extension, the idea of “universal fraternization” in the anarchist ideology. The third chapter has as its object solidarity, a concept proposed to rival the individualism characteristic of the liberal system, analyzed not only from theoretical principles, through conferences, lectures, demonstrations against fascism, but also actions, such as the aid provided political refugees, among other measures guided by the topic of reception, by the care given to the other. Finally, the art, theme of the fourth chapter, played the role of inserting verisimilitude and the effectiveness of utopia, universalism and solidarity into the horizon of its audience. Through artistic practices, it would be possible to build a field of experimentation in which libertarian ideas could be carried out, experienced and propagated, undermining the unfolding and values associated with war, such as darkness, borders and individualism. This conception of art, based on the alliance between aesthetics and life, did not start from an exclusively anarchist elaboration, but was appropriated by the militants as a way of combating the alienation and authoritarianism of the current society. Aesthetics, with its inexhaustible potential to instruct and encourage action, would become a tool at the service of libertarian sensibility.

Keywords: anarchism; utopia; universalism; solidarity; art.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12

PRÓLOGO 21

ANARQUISMO(S) E AS LINGUAGENS POLÍTICAS 37

CAPÍTULO 1 43

"ILHA" 43

A SEMENTE DA UTOPIA: UM GÊNERO COM OS PÉS NA HISTÓRIA 46

AS UTOPIAS ANARQUISTAS DO PÓS-1945 51

OS PROJETOS UTÓPICOS ANARQUISTAS 55

As utopias anarquistas 58

O capitalismo: uma distopia? 67

A anarquia: uma eutopia? 73

METÁFORAS LIBERTÁRIAS 78

CAPÍTULO 2 82

"LINHA" 82

O COSMOPOLITISMO NA ANTIGUIDADE 83

COSMOPOLITISMO MODERNO 87

Voltaire e a emancipação humana: 87

O cosmopolitismo kantiano: 91

À paz perpétua: 98

INTERNACIONALISMO, NACIONALISMO E PATRIOTISMO NOS SÉCULOS XIX E XX 105

O PRINCÍPIO FEDERALISTA 112

CAPÍTULO 3 120

"PONTE" 120

O CONCEITO DE SOLIDARIEDADE 122

A SOLIDARIEDADE ENQUANTO PONTE NO PÓS-SEGUNDA GUERRA 132

RUINDO FRONTEIRAS 142

UNINDO FORÇAS 153

CAPÍTULO 4 159

“HORIZONTE” **159**

Por uma estética libertária 161

Horizontes que se cruzam 166

Fluxus 182

The Living Theatre 189

Laboratório de Ensaios 196

CONSIDERAÇÕES FINAIS **207**

FONTES **213**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **215**

ANEXOS **221**

Relação de projetos: 221

Relação de jornais: 221

Relação de revistas: 222

Introdução

Em dezembro de 1945, com a rendição dos países do Eixo e o término formal da guerra, foi publicado no jornal *Remodelações*[1] um artigo do anarquista português Souza Passos do qual retiramos o fragmento abaixo:

> Estamos na era atômica, isto é, o homem atingiu a perfeição de captar a energia do próprio sistema do mundo, e conservamos, em contraste com o fatalismo científico, no terreno social, os mesmos conceitos das épocas pré-históricas: não sabemos viver senão como escravos. Escravos de medo, escravos das conveniências, escravos dos dogmas, escravos do amor, escravos do trabalho, escravos do poder, escravos de tudo, até de nós mesmos![2]

Na ocasião, o autor recordou que, para os anarquistas que presenciaram o fim da Primeira Guerra Mundial, o cessar-fogo não poderia garantir paz duradoura. A experiência da Segunda Guerra, para ele, seria a efetivação de um agouro disseminado em textos libertários da década de 1920. Passos afirmou que continuamos escravos da autoridade e do poder e, por esta razão, o pós-guerra não poderia ser concebido, mais uma vez, como uma circunstância histórica caracterizada pela paz, pois o capitalismo permaneceria arquitetando eventos bélicos às escondidas. Um outro aspecto que chamou nossa atenção no texto foi a afirmação de que somos escravos do medo, ideia que parece recorrente nesse momento, especialmente em meio aos críticos da guerra.

Em uma coluna do jornal francês *Combat*,[3] Albert Camus definiu o século XX como "século do medo" e afirmou que os avanços e aprimoramentos das tecnologias, que culminaram na bomba atômica, foram responsáveis pela amplificação desse sentimento. O autor, assim como Souza Passos, enfatizou que o medo se propagava *ad infinitum*, carecendo de problematização. Camus concebeu o medo não como uma ciência propriamente dita, mas como uma técnica que proporcionou a falta de perspectivas em relação ao futuro, a extinção do

---

[1] Jornal anarquista publicado na cidade do Rio de Janeiro, entre os anos de 1945-1947, sob a direção de Moacir Caminha e da anarquista Maria Leda.

[2] PASSOS, Souza. Primavera de ideias. *Remodelações*, Rio de Janeiro, ano I, n. VIII, dez. 1945, p. 01.

[3] *Combat* foi um jornal francês criado durante a Segunda Guerra Mundial. Tratava-se de um órgão de imprensa do movimento de resistência que levava o mesmo nome. Criado em 1941 em oposição ao regime de Vichy, o jornal perdurou até o ano de 1971. Nele, Albert Camus publicou vários artigos críticos. As temáticas eram variadas: a guerra, o assassinato, a violência e a pena de morte são alguns exemplos.

questionamento do presente e a perplexidade perante a morte. A morte tornou-se parte da paisagem e os horrores vivenciados e narrados no século XX, como as guerras e o genocídio, somados a uma geração de homens movidos por verdades absolutas e que tendiam a negar o diálogo e os questionamentos do seu tempo, teriam gerado um mundo do terror. Ao referir-se à necessidade de aniquilamento deste mundo do terror, Camus tentou demonstrar que a ideia de pacificação entre os indivíduos e as nações, considerada por muitos uma quimera, poderia ser alcançada desde que se atentasse para suas possibilidades reais. Sem aderir ao marxismo ou ao capitalismo, que para ele ancoravam-se na ideia de progresso e na crença de que a aplicação de seus princípios deveria levar fatalmente ao equilíbrio da sociedade, Camus ponderou sobre a necessidade de os homens abandonarem posições dicotômicas, como a divisão vítimas/carrascos, e compreenderem as relações humanas em sua complexidade.

A utopia, no caso, foi proposta como uma possibilidade modesta e livre da nostalgia do paraíso terrestre. Trata-se, em linhas gerais, de um enfrentamento à ideia de que os fins justificam os meios. Para Camus as utopias radicais, movidas por verdades absolutas, acabariam destruindo a si mesmas. Ele afirmou que fronteiras, à sua época, seriam inúteis: o que se passava por aqui se fazia sentir em outros lugares. O autor sugeriu que só uma democracia internacional, detentora de leis que teriam alcance universal, e sobre a qual ninguém poderia se colocar, seria capaz de trazer melhorias estruturais. O problema das mortes não seria resolvido antes que a paz e a organização mundial fossem colocadas em questão. Se é para falar de revolução, que ela ultrapassasse as fronteiras e alcançasse a totalidade dos homens: caso contrário, ela comprometeria sua eficácia e duração. Na opinião de Camus, sua época era vítima de uma aceleração constante, e respostas antigas não dariam conta dessa conjuntura. Para ele, é natural que a história continue a correr mesmo quando o espírito medita: no entanto, com a aceleração, o descompasso tende a tornar-se cada vez mais acentuado. É por essa razão que o homem de então continuaria a apostar na nacionalidade e na delimitação de fronteiras, mesmo não ignorando que elas não passavam de mera abstração. Por fim, Camus fez um apelo indicando dois caminhos possíveis: guerra ou utopia. O primeiro estaria ancorado em pensamentos ultrapassados baseados em anacronismos dos quais os homens não queriam se desvencilhar; o segundo remeteria à possibilidade de abandonar esse pensamento e amparar-se em um novo “contrato social”, cujos

pressupostos baseavam-se, essencialmente, na possibilidade de sobrepor a causa mundial à causa nacional, única maneira de tornar a revolução eficaz.

Note-se que temas como universalismo, nacionalismo, solidariedade, autoritarismo, fronteiras geopolíticas, paz, revolução, transgressão e utopia encontram-se, de forma direta ou indireta, ligados às reflexões de Albert Camus disseminadas nos primeiros anos do pós-Segunda Guerra.[4] Esse debate se fez presente nos escritos de vários outros pensadores, como é o caso do escritor, psicoterapeuta e crítico social Paul Goodman (1911-1972). Alguns de seus escritos, publicados em jornais libertários ao longo do ano de 1945, foram reunidos em uma coletânea póstuma (1979) cujo título pareceu-nos bastante sugestivo: *Drawing the Line*. Um pequeno texto seu, publicado em maio de 1945 com o formato de um panfleto, levou o mesmo título. Nele, o autor definiu os libertários como homens que lutavam por uma sociedade livre e, por isso, agiam no seu presente, desenhando as linhas dessa sociedade e redesenhando-as constantemente durante o seu agir. Haveria, segundo Goodman, uma tendência dos homens do seu tempo de desenhar uma linha para além da qual eles se recusavam a cooperar com o próximo. Seria uma espécie de limite, uma fronteira que delimitava a ação e a relação com o outro. A ajuda mútua tenderia, assim, a se tornar cada vez mais rara em uma sociedade capitalista alienada, caracterizada pelo individualismo e por diferentes formas de coerção. A ação libertária, nesse sentido, foi apontada como uma alternativa, uma vez que ela buscava alargar os limites da linha, trabalhando contra a coerção e a naturalização de hábitos preconceituosos e excludentes. Trata-se, para Goodman, da promoção de um trabalho natural (isto é, contrário ao sistema de exploração) de recusa às convenções preestabelecidas e à legitimação de saberes e poderes sem o devido questionamento. Para o autor, homens que não questionam verdades naturalizadas e universais tenderiam a estreitar cada vez mais a linha da cooperação. O homem livre, pelo contrário, mostrava-se avesso a estes limites e questionava elementos e problemas do seu tempo, criando, resistindo, sofrendo e redesenhando constantemente a sua linha em meio às peripécias de seu tempo.

[4] Quando escrevia na coluna “Ni victimas, ni verdugos”, do jornal *O Combat*, Albert Camus ainda não mantinha relações com o anarquismo. Ao final dos anos 1948 o seu amigo anarquista André Prudhommeaux o levou às reuniões do *Cercle des Etudiants Anarchistes* (Círculo de Estudantes Anarquistas), ocorridas na França. A partir de então, Camus passou a declarar-se simpatizante das ideias libertárias. Entre 1949 e 1960 escreveu diversos artigos para jornais e revistas anarquistas, entre eles *Le Libertaire*, *La Révolution Proletarienne*, *Solidaridad Obrera, Reconstruir e Témoins.*

Drawing the Line foi escrito em meio às comemorações, nos Estados Unidos, do *Victory in Europe Day* (08/05), que marcou a rendição formal da Alemanha nazista. Nesse dia, multidões de vários países saíram às ruas comemorando o fim da guerra. Em contrapartida, a alegria pelo fim desse episódio sombrio da história não veio desacompanhada dos anseios, medos e questionamentos que um conflito de tal amplitude estimulou, como sugerimos há pouco. Alguns intelectuais e pensadores não deixaram de registrar suas percepções sobre a violência, o autoritarismo, o terror, a paz, a utopia e vários outros temas que ganhavam cena no debate público. Paul Goodman trouxe à luz questões incômodas, como a legitimação do assassinato durante a guerra, o individualismo que assolava as relações sociais e políticas, a naturalização do uso de saberes e poderes instituídos e a construção de um novo mundo, questões que também estiveram presentes nas reflexões de Souza Passos e Camus. O medo da eclosão de uma nova guerra não vinha desarticulado da alegria do seu fim. Idealizar uma sociedade nova, livre da violência, do individualismo e do autoritarismo passou a ser um exercício para pensadores de diferentes vertentes. Ainda em 1945, Paul Goodman esboçou, junto com seu irmão, o arquiteto e militante anarquista Percival Goodman, três sociedades utópicas, sendo uma delas anarquista. Para utilizar a metáfora de Goodman, os limites da linha (ou o rompimento destes limites) e, portanto, a extensão da ajuda mútua, tornaram-se objeto de discussão e preocupação, e muitos anarquistas enfrentaram o debate por meio de projetos e de textos reflexivos, tentando dar sentido a uma forma alternativa de sociedade.

O trabalho que o leitor tem em mãos partiu da tentativa de compreender como, no pós-Segunda Guerra, os anarquistas se inseriram nesse ambiente crítico e propositivo, articulando em seus escritos formas de se evitar a reincidência de um conflito análogo. Quais foram os argumentos mobilizados para convencer os seus leitores de que a anarquia seria o melhor caminho para a perpetuação da paz mundial? De que maneira eles elencavam a necessidade de rearticulação da sociedade por meio de princípios como a solidariedade e o universalismo? O que a presença discreta dessas temáticas “universais” e “utópicas” na historiografia recente pode apontar a respeito do próprio trabalho historiográfico? Tais indagações poderiam ser significativas para se pautar críticas e questionamentos contemporâneos à modernidade e seus contínuos efeitos?

Parece-nos pertinente conceber a guerra como um lugar-comum, ou seja, como um objeto discursivo longevo capaz de, nesse momento conturbado da história mundial, circular e rodear-se de sentidos particulares. A análise desses sentidos pode nos ajudar a compreender melhor as iniciativas libertárias em prol da perpetuação da paz mundial. A metáfora da linha, portanto, e a possibilidade de redesenhá-la, parece-nos apropriada na medida em que os escritos anarquistas buscaram romper com qualquer retrato estático da sociedade que concebesse a ordem instituída como natural e imutável. Para além de um ideal de futuro perfeito, eles projetavam a anarquia como o *locus* apropriado para lidar com as contingências históricas, um lugar no qual o homem livre seria capaz de conviver com o outro e considerá-lo um igual. As palavras dirigidas contra o Estado, contra o capitalismo, contra o clero e qualquer espécie de hierarquia integravam uma projeção política que deveria criar condições para a manutenção da paz.

Nossa pesquisa voltou-se para a análise de textos anarquistas impressos que circularam entre 1945 e 1970 no Brasil e em outras partes do mundo, justamente para tentar compreender como os libertários mobilizaram categorias que nos parecem centrais como utopia, universalismo, solidariedade e arte para propor caminhos alternativos de mudança frente à barbárie da guerra. Podemos dividir as fontes em categorias: (1) projetos libertários, (2) jornais anarquistas, (3) conferências, (4) livros, (5) manifestos, (6) cartões postais, (7) mapas, (8) charges, (9) fotografias. Os capítulos lidarão com esses discursos de formas distintas. No primeiro capítulo, o conceito de utopia foi retomado para se compreender os projetos anarquistas e a maneira como eles criticaram a distopia[5] capitalista/liberal e projetaram uma eutopia[6] libertária, atualizando o próprio entendimento da utopia ao situá-la em um horizonte de expectativas verossímil, datado e baseado na paz e na promoção de um permanente cessar-fogo.

---

[5] Sobre o significado do termo distopia, Sargent escreveu a seguinte nota: “Distopia ou utopia negativa - uma sociedade inexistente descrita em detalhes consideráveis e normalmente localizada no tempo e no espaço que o autor pretendia que um leitor contemporâneo considerasse pior do que a sociedade em que esse leitor viveu”. Ver: SARGENT, Lyman. Em defesa da utopia. Diógenes, n. 53 (1), 2016, p. 15.
Ver: SARGENT, Lyman. In Defense of Utopia. *Diogenes*, n. 53 (1), 2016, p. 15.

[6] Sobre o conceito de eutopia, Sargent esclareceu: “Eutopia ou utopia positiva - uma sociedade inexistente descrita em detalhes consideráveis e normalmente localizada no tempo e no espaço que o autor pretendia que um leitor contemporâneo visse como consideravelmente melhor do que a sociedade em que esse leitor viveu”. Ver: SARGENT, Lyman. Em defesa da utopia. Diógenes, n. 53 (1), 2016, p. 15.

No segundo capítulo tratamos da concepção universalista do pensamento libertário e, simultaneamente, da problemática relativa às fronteiras, compreendendo esse debate como fundamental para analisar o princípio federalista e, por extensão, a ideia de "confraternização universal" no ideário anarquista. Já o terceiro capítulo tem por objeto a solidariedade, conceito proposto para rivalizar com o individualismo característico do sistema liberal, analisado não somente a partir de princípios teóricos, por meio de conferências, palestras, manifestações contra o fascismo, mas também ações, como a ajuda prestada a refugiados políticos, dentre outras medidas orientadas pela tópica do acolhimento, pelo cuidado dispensado ao outro.

A arte, por fim, tema do quarto capítulo, foi analisada por ter desempenhado o papel de inserir, no horizonte do seu "público", a verossimilhança e a eficácia da utopia, do universalismo e da solidariedade. Por meio das práticas artísticas, entendidas em meio à atualização da pauta anarquista no período, seria possível construir um campo de experimentação no qual as ideias libertárias poderiam ser efetivadas, vivenciadas e propagadas, minando os desdobramentos e valores associados à guerra, como trevas, fronteiras e individualismo. Se esta concepção de arte, fundamentada na aliança entre estética e vida, não foi uma elaboração exclusivamente anarquista, ela foi adotada pelos militantes como forma de combate à alienação e ao autoritarismo da sociedade vigente. A estética, com seu inesgotável potencial para instruir e incentivar a ação, viria a se tornar uma ferramenta a serviço da sensibilidade libertária.

A abordagem transnacional aqui adotada remete à vulnerabilidade da linha que traçamos ao eleger o anarquismo[7] como objeto de estudo, uma vez que trata-se de uma fronteira que cede à circulação de homens e mulheres, de narrativas e, portanto, de lugares-comuns, confrontando qualquer naturalização possível de limites que, num primeiro momento, poderiam parecer naturais. Desenhar a linha remete a escolhas e, especialmente, à manutenção de um regime de verdades. Antes de tratar propriamente dessa expressão, muito cara à filosofia de Michel Foucault, gostariamos de introduzir a noção de racionalidade, que pode ser

[7] Embora utilizemos, ao longo do trabalho, o termo "anarquismo", no singular, sua pluralidade não foi negligenciada. Por outras palavras, buscamos evidenciar, no decorrer da pesquisa, seu dinamismo, os vários discursos existentes (e, muitas vezes, concorrentes). Logo, buscamos considerar sempre a prerrogativa diacrônica e, portanto, o caráter datado dos discursos proferidos em diferentes circunstâncias espaço-temporais.

compreendida como uma regulamentação do comportamento humano através de instituições, de modelos de conduta, de saberes que interferem e surtem efeito sobre o real. A racionalidade é um dispositivo por meio do qual homens governam outros homens, determinando e estimulando comportamentos afinados à vontade dos dirigentes. O poder, que Foucault concebeu não como substância, mas em meio às próprias dinâmicas sociais, vale-se da racionalidade para sustentar um regime de verdades. Este regime, em contrapartida, estabelece relações de obrigação e engajamento, diferenciando o falso do verdadeiro e interferindo nas dinâmicas sociais de modo a sustentar mecanismos, instâncias, técnicas e procedimentos de poder, assumidos como verdadeiros e convenientes. No texto *Omnes et singulatim: por uma crítica da "razão política"*, escrito em 1979, Michel Foucault trabalhou com estes conceitos, embora tenha recorrido a eles para refletir sobre circunstâncias mais recuadas. Ao estudar o pastorado, a razão de Estado e outras iniciativas cujo propósito era elaborar e dirigir condutas, o filósofo afirmou que o poder seria um tipo de relação entre os indivíduos, que a racionalização agia incansavelmente sobre ele e que a resistência não passava de um ato de rebeldia contra as racionalizações que sustentavam um determinado poder. O regime do pastorado, por exemplo, propõe uma forma de exame de consciência que envolve a confissão dos pecados e a transformação da obediência em virtude, elementos inexistentes entre os gregos antigos, por exemplo, que incentivavam o exame de consciência enquanto procedimento de reflexão voltado para o crescimento e o cuidado de si, para aperfeiçoamento da conduta.

No caso dos discursos anarquistas, não nos parece oportuno compreendê-los como falsos ou verdadeiros, mas como elementos de sustentação de regimes e efeitos de verdade. Foucault evitou a dicotomia dominantes/dominados e a análise dos discursos como suportes ideológicos, e aproximou-se da ideia de uma história da verdade, seja ela da loucura, da sexualidade etc. Também aqui pretende-se produzir a história de uma verdade, ou melhor, a história de um regime de verdade no qual se ampararam anarquistas do pós-Segunda Guerra, recorrendo a conceitos que entendemos como pilares desse regime: a utopia, o universalismo, a solidariedade e a arte.[8] Convém reforçar que os escritos anarquistas não apresentam nenhum valor em si, e que seu teor não é verdadeiro nem falso, mas

[8] É importante enfatizar que estes conceitos são constituintes do anarquismo desde o século XIX, não sendo, deste modo, categorias explicativas exclusivas do pós-Segunda Guerra.

fruto de uma racionalidade datada, circunstanciada, que elabora a crítica ao poder e apodera-se de critérios que encadeiam um outro regime de verdade e, portanto, uma nova relação de poder, na medida em que ensejam um determinado comportamento (por exemplo, a ação direta), defendem instituições (como o sindicato livre) e denunciam as falsas premissas da lógica de mercado (e, por inversão, incentivam os preceitos da anarquia).

Ainda com Foucault, convém retomar o conceito de anarqueologia,[9] instrumento metodológico conveniente à análise dos discursos anarquistas. Conveniente porque, a um só tempo, permite evitar uma análise pautada no conceito de ideologia, que nos parece problemático, e incentiva a transgressão ao desnaturalizar qualquer regime de verdade e, por extensão, qualquer manifestação de poder. Trata-se, por outras palavras, de problematizar a verdade, com seus mecanismos de poder, e desnaturalizar o poder, com suas racionalidades e efeitos de verdade. A anarqueologia em Foucault é, de certa forma, uma atitude de recusa, na medida em que dispensa categorias universais autoexplicativas (como a loucura), noções essenciais (como a de natureza humana), mitologias relacionadas às origens (como aquelas incentivadas pelos nacionalismos) e a naturalização de saberes (como a psicologia ou a medicina). Trata-se, de acordo com Nildo Avelino, de uma história que recusa "previamente o direito de obrigação e a força de coação que o verdadeiro pretende sobre os homens".[10] Uma postura crítica, portanto, deve ser tomada: postura caracterizada como "arte da não servidão voluntária e da indocilidade refletida",[11] para utilizar termos de Foucault.

Parece-nos pertinente retomar a ideia de "linha", trabalhada há pouco, e articulá-la à metodologia que se propõe, na medida em que a anarqueologia incentiva um ato de rebeldia frente às verdades instituídas, o que pressupõe o deslocamento da linha e a desmitologização de origens e categorias universais.[12] Há

---

[9] Ver: FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*: Curso no Collège de France, 1979-1980: aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

[10] AVELINO, Nildo. Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 74, 2010, p. 149.

[11] Idem, p. 150.

[12] O universal, como ideário de fundo, permanece na estruturação do conhecimento desde a modernidade, e parece sempre retomado, sob diferentes óticas, como se fosse "real", "neutro", "imparcial", "evidente", e não constantemente construído. Sobre a contribuição da história transnacional na quebra deste ideário, ver: PEREIRA, Mateus Henrique; DOS SANTOS, Pedro Afonso; NICODEMO, Thiago Lima. Brazilian historical writing in global perspective: on the emergence of the concept of -historiography-. History and Theory, v. 54, p. 84-104, 2015.; LOWANDE, Walter

algo de anarqueológico no anarquismo, especialmente no que diz respeito à transgressão, e algo de anárquico na anarqueologia, sobretudo quanto ao desenho da linha, seja ela o limite do apoio mútuo, seja ela a fronteira das verdades instituídas e universais.

Francisco Figueiredo. A história transnacional e a superação da metanarrativa da modernização. *Revista de Teoria da História*. Universidade Federal de Goiás, v. 20, 2018, p. 219-245.

Prólogo

Segundo o poeta e crítico literário George Woodcock, é profícuo associar o anarquismo ao rio descrito pelo antigo filósofo grego Heráclito. Em suas palavras, o anarquismo

> é a um só tempo diversificado e inconstante e, à perspectiva histórica, apresenta a aparência, não de um curso d'água cada vez mais forte, correndo em direção ao mar do seu destino, mas de um fio de água filtrando-se através do solo poroso; formando aqui uma corrente subterrânea, ali um poço turbulento, escorrendo pelas fendas, desaparecendo de vista para surgir onde as rachaduras da estrutura social possam lhe oferecer uma oportunidade de fluir.[13]

Vítima da inconstância, o rio heraclitiano e o anarquismo são formados por diferentes fontes, turbilhões e correntes que ora caminham abaixo da superfície, ora estouram em torrentes e cascatas, mas sempre se movendo entre “certos princípios unificadores”. Esse dinamismo do anarquismo também pode ser compreendido por meio da analogia com a capacidade metamorfoseadora do Deus marinho Proteu. O anarquismo seria, portanto, proteico, pois metamorfoseia-se de acordo com as particularidades do tempo no qual é colocado em prática.

Durante muitos anos, estudos sobre práticas anarquistas foram (e ainda são) realizados por meio de alguns estereótipos (como a ideia de estarem sempre fadadas ao fracasso devido à inadequação ou inviabilidade de suas ideias) e a partir do estabelecimento de fronteiras que delimitam tanto a origem quanto a finalidade das práticas libertárias. Eric Hobsbawm, por exemplo, interpretou o anarquismo como um movimento milenarista, irracional, imutável e, por isso, fadado ao fracasso:

> Como movimiento, parecía pertenecer a la época preindustrial y, en todo caso, a la era anterior a la primera guerra mundial y a la Revolución de Octubre, salvo en España, donde difícilmente cabe pensar que haya sobrevivido a la guerra civil de 1936-1939. Podría decirse que desapareció con los reyes y emperadores a quienes sus militantes habían tratado tantas veces de asesinar. Nada parecía ser capaz de detener, o siquiera de aminorar, su rápido e inevitable declive, incluso en las partes del mundo en que había constituido

[13] WOODCOCK, George. *História das ideias e movimentos anarquistas*, vol. I: a ideia. Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 17.

> alguna vez una fuerza política importante, como en Francia, Italia o Latinoamérica.[14]

No Brasil, a história sobre o (ou do) anarquismo vem sendo escrita de forma bastante heterogênea, e boa parte destes trabalhos se debruça sobre a atuação libertária durante a Primeira República, considerado o período áureo do anarquismo no Brasil. Desde meados do século XX, alguns estudiosos brasileiros afirmaram que o anarquismo não passou de uma "planta exótica" trazida da Europa, que rendeu aos trabalhadores um conjunto de experiências fracassadas ao longo das primeiras décadas da República. Parte-se do raciocínio de que o anarquismo seria um fenômeno genuinamente europeu, que alcançou o Brasil por meio da imigração. Termos como "caos", "desordem" e "fraqueza" foram utilizados para desqualificar o anarquismo e associar o seu suposto "declínio" à criação do Partido Comunista Brasileiro, ocorrida na década de 1920.[15]

Realizados a partir da década de 1960, boa parte destes estudos organizaram sínteses sociológicas e ressaltaram a hegemonia do anarquismo no movimento operário brasileiro nas duas primeiras décadas do século XX, apontando para a criação do PCB como marco temporal que dividiria as duas fases do movimento operário: a primeira caracterizada pela presença do anarquismo como força política atuante e a segunda marcada pela sua extinção e superação, com a disseminação do comunismo (caracterizado, neste discurso, pela sua "força", em razão de sua capacidade de disciplinarização e de organização partidária e sindical) em meio ao operariado. Ainda hoje, encontramos trabalhos que seguem esse tipo de abordagem. Alex Buzeli Bonomo, por exemplo, estudou as possíveis razões do declínio da influência anarquista no movimento operário paulista, relacionando-o à debilidade organizativa e teórica do anarquismo.[16]

A partir dos anos 1980 alguns estudiosos procuraram dinamizar a experiência anarquista no Brasil, discorrendo sobre diferentes formas de atuação libertária. Estes trabalhos enfatizaram questões culturais negligenciadas até então. Aspectos como o perfil da militância anarquista, as greves operárias de grande

---

[14] Ver: HOBSBAWM, Eric. El bolchevismo y los anarquistas. *Revolucionarios*: Ensayos contemporáneos. Crítica: Barcelona, 2010.

[15] Ver: FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social*. São Paulo: DIFEL, 1977; LOPES, Juarez Brandão. *Desenvolvimento e Mudança Social.* Formação da sociedade urbano-industrial no Brasil. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978; RODRIGUES, Leôncio Martins. *Sindicalismo e conflito Industrial no Brasil*. São Paulo: DIFEL, 1966.

[16] Ver: BONOMO, Alex Buzeli. *O anarquismo em São Paulo*: as razões do declínio (1920-1935). Dissertação de mestrado. São Paulo: Pontifica Universidade Católica de São Paulo, 2007.

alcance, a participação feminina no movimento operário e a educação libertária ganharam atenção e demarcaram a revalorização da experiência anarquista no Brasil, ainda que restrita, em sua maioria, à primeira metade do século XX.[17]

Já nos anos 1990, alguns trabalhos buscaram romper com esse limite cronológico. É, por exemplo, o caso do estudo de Rodrigo Rosa da Silva que, a partir da análise de acervos do Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo (DEOPS) e de jornais anarquistas, examinou atividades relacionadas à prática sindical, política e cultural desenvolvidas pelos libertários durante o governo Vargas, desvelando formas de resistência dos militantes libertários frente à repressão varguista.[18] Já o trabalho de João Henrique Oliveira se volta para a contracultura e perscruta as formas de "retomada" do ideal anarquista realizadas pelos militantes na imprensa alternativa entre os anos de 1969 e 1992.[19] Há, também, o estudo de Rafael Viana, que analisa de forma mais ampla as práticas libertárias no Brasil entre os anos de 1945-1964. Viana analisou as tentativas dos anarquistas brasileiros de "recuperação de sua expressividade" junto ao movimento sindical após o auge da atuação libertária nas primeiras décadas do século XX.[20] Por fim, convém mencionar o trabalho de Sergio Augusto Norte, responsável por um estudo sobre as formas alternativas de atuação libertária no Brasil entre os anos 1945-1968. Este autor considera que, neste período, "os anarquistas faziam a sua

[17] Preocupada com aspectos subjetivos e identitários do movimento operário brasileiro, Jacy Seixas situa a estratégia ético-política da ação direta como princípio norteador das identidades e subjetividades políticas do proletariado nas duas primeiras décadas do século XX, ressaltando as relações estabelecidas entre anarquistas, socialistas e sindicalistas. Christina Lopreato desenvolveu um trabalho sobre a greve geral anarquista de 1917 na cidade de São Paulo, debruçando-se sobre a repressão estatal em meio às ações grevistas. Já a formação de uma cultura operária e a importância da presença feminina nesse processo são alguns dos pontos tratados por Margareth Rago. Flávio Luizetto, por fim, discorreu sobre a relação entre a produção literária e a educação libertária no movimento anarquista dando luz às experiências educacionais das escolas racionalistas e dos centros de cultura social no Brasil. Ver, respectivamente: SEIXAS. Jacy Alves de. *Mémoire et oubli. Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil.* Tese (doutorado), Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, 1989; LOPREATO, Christina da Silva Roquette. O *Espírito da Revolta*: A greve geral anarquista de 1917. Tese de doutorado. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1996; RAGO, Margareth. Do Cabaré ao Lar. A utopia da cidade disciplinar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. LUIZETTO, Flávio V. *Presença do anarquismo no Brasil*: um estudo dos episódios literário e educacional - 1900/1920. Tese doutorado. São Carlos: USP, 1984.

[18] SILVA, Rodrigo Rosa da. *Imprimindo a resistência*: a imprensa anarquista e a repressão política em São Paulo (1930-1945). Dissertação de mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2005.

[19] OLIVEIRA, João Henrique de Castro de. *Do underground brotam flores do mal*. Anarquismo e contracultura alternativa brasileira (1969-1992). Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 2007.

[20] SILVA, Rafael Viana da. *Elementos Inflamáveis*: Organizações e Militância Anarquista no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1964). Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2014.

travessia no deserto, derrotados, perseguidos, época em que parecem ter desaparecido".[21]

É preciso reconhecer a contribuição destes trabalhos para a historiografia brasileira, em razão de sua tentativa de superar fronteiras pré-estabelecidas como a datação da atuação libertária no Brasil até os anos 20. No entanto, há alguns aspectos que precisam ser explorados e problematizados. Preocupado em retomar as "intenções"[22] dos militantes anarquistas atuantes no Brasil nos anos 40 e 50, Rafael Viana partiu da hipótese de que eles buscavam "reinserir" sua ideologia na classe trabalhadora após o fim do Estado Novo através da reorganização libertária em seu principal "vetor social" (os sindicatos). Para o autor, entretanto, essa empreitada sofria dificuldades, em razão das novas configurações do pós-guerra no "contexto de suas práticas políticas, mas também nas discussões internas, nas categorias políticas e nos discursos utilizados por seus agentes dentro do campo e no conjunto de suas relações". Neste interim, ele afirmou que houve uma necessidade de transformação da cultura política libertária (majoritariamente de viés organizacionista, desde a Primeira República, ou seja, voltada para uma estratégia de formação de "agrupações ideológicas anarquistas", para atuação nos sindicatos) e, a partir dos anos 1960, os centros de cultura serviram como um novo "vetor social" em substituição aos sindicatos. De acordo com o autor, não haveria, neste período,

> o abandono do espaço sindical e principalmente da classe trabalhadora como o sujeito privilegiado de sua ação ideológica, mas uma abertura tática de determinados espaços (tais como o CCS-SP) com vistas a constituir e retomar a obra sindical ou falando numa linguagem mais ampla retomar uma obra de *classe*. Longe de apenas criar uma nova "ética de existência" os anarquistas de maneira geral, se nutriram de uma forte tradição classista que os formara no período anterior para sua atuação, que via a ação cultural não como sua substituta, mas como um complemento necessário da luta. Podemos afirmar com grande segurança que seu olhar jamais

[21] NORTE, Sérgio Augusto de Queiroz. *Contra Leviatã, Contra a História. A travessia do deserto*: mitos, literatura e imprensa anarquista no Brasil – 1945-1968. Tese de Doutoramento: Universidade de São Paulo, 1994, p. 11.

[22] John Pocock já havia nos alertado sobre os perigos de se encontrar, no texto, a intenção de um autor, entendida como uma espécie de "iniciativa mental", idealizada antes e fora do texto. Para Pocock, as intenções existem somente na medida em que são concretizadas através da escrita e publicação de um texto, ou seja, o "autoconhecimento é retrospectivo" e as intenções são desdobramentos do discurso, e não as bases sobre as quais ele é produzido. POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político.* Organização de Sérgio Miceli; tradução de Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003, p. 27.

> se deslocou totalmente da ação coletiva dos trabalhadores e em consequência, de seu meio sindical, ainda que sua atividade tenha se harmonizado de acordo com as mudanças conjunturais.[23]

Viana recolheu, em publicações da imprensa anarquista situadas entre 1945 e os primeiros anos da década de 1960, indícios de "movimentações sindicais" que, segundo ele, só se tornaram possíveis graças ao ambiente mais democrático entre as ditaduras. Seu objetivo foi comprovar que a atuação anarquista neste período não foi nula em meio às "classes sociais", tampouco limitada a algumas ações culturais. Com o intuito de problematizar as pesquisas que negligenciaram a atuação libertária no país após a década de 1920, mostrando que os anarquistas não desapareceram do cenário político nas décadas seguintes, o autor, no entanto, acabou recorrendo a expedientes que limitaram uma compreensão mais abrangente do anarquismo no Brasil. Partindo de uma análise ideológica e organizacionista do anarquismo (rígida, formal e centralista), ele acabou dividindo sua atuação em momentos de maior ou menor expressividade junto às "classes sociais". Além disso, localizou continuidades e descontinuidades nas manifestações públicas libertárias, frente a conjunturas repressivas ou destituídas de repressão, e analisou a atuação anarquista a partir do caráter de suas organizações formais, como se o anarquismo fosse exclusivamente sustentado por elas, excluindo ou subvalorizando qualquer outro tipo de manifestação.

Sergio Augusto Norte também considerou a existência de momentos-auge da atuação libertária na história brasileira e circunstâncias nas quais essa expressividade foi tão reduzida que o anarquismo quase passou desapercebido, com raras atuações significativas e organizadas. Ele afirmou que o período 1945-1968 foi caracterizado pela derrocada dos libertários frente à força crescente do discurso trabalhista promovido pelo Estado e pela "crise econômica e política do modelo liberal e posterior emergência de governos totalitários e ditaduras populistas", fatores que teriam contribuído com a "perda de inserção social do movimento libertário", e gerado "uma descontinuidade, uma ruptura geracional que só seria recuperada na década de 60".[24] O anarquismo foi analisado estritamente no

---

[23] SILVA, Rafael Viana da. *Elementos Inflamáveis*: Organizações e Militância Anarquista no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1964). Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2014, p. 138-139.

[24] NORTE, Sérgio Augusto de Queiroz. *Contra Leviatã, Contra a História. A travessia do deserto*: mitos, literatura e imprensa anarquista no Brasil – 1945-1968. Tese de Doutoramento: Universidade de São Paulo, 1994, p. 11.

território nacional e qualificado como forte ou fraco de acordo com sua expressividade junto ao movimento operário/sindical e a partir do seu grau de organização em instâncias sociais.

A interpretação do anarquismo como movimento exitoso ou fracassado é fruto, todavia, do olhar dos pesquisadores sobre seu objeto. Vários trabalhos tomaram as ações anarquistas e seus desdobramentos como elementos capazes de medir a expressividade das práticas libertárias no cenário público. A tomar por este raciocínio, o anarquismo teria sido um movimento vivo, contínuo e ativo somente quando assumiu certo protagonismo junto ao operariado e/ou às "classes sociais". Sendo assim, o número de organizações libertárias (vetores sociais) em vigor e a intensidade de suas manifestações públicas e nacionais seriam um indicativo de sua força e expressividade, mais intensas em ambientes democráticos e reprimidas em regimes repressivos. Logo, os anarquistas não teriam condições de repensar sua abordagem, reinventar suas estratégias políticas ou adotar novas medidas frente às adversidades, pois limitar-se-ia às organizações formais.

A análise ideológica das intenções "classistas" dos anarquistas enquanto fundamento de sua ação política parece-nos arriscada, sendo este um procedimento que carece de problematização. A preocupação em encontrar estratégias organizacionistas entre os anarquistas, por exemplo, acaba levando o pesquisador a perder de vista elementos importantes como o estabelecimento de redes[25] que desempenhavam um papel importante dentro do movimento. A divisão da atuação libertária em grandes marcos (auges e declínios, continuidades e descontinuidades) remete a uma análise metodológica de mão única na qual o anarquismo aparece, como indicou Davide Turcato, equiparado a uma fênix que morre e renasce das cinzas (o que explicaria seus altos e baixos). Seria preferível compreender o anarquismo como uma Hidra de muitas cabeças que se expressa de vários modos, em diferentes tempos e lugares.[26] Para tanto, é preciso encarar o anarquismo como

[25] Como afirmou Sirinelli, acreditamos que "todo grupo de intelectuais organiza-se em torno de uma sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver." Desse modo, defendemos a tese de que há em todo grupo de intelectuais a construção de redes e de espaços de sociabilidades, sendo a compreensão destes primordial para a análise da atuação dos intelectuais em seu contexto. Ver: SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, Rene. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Ed. FGV, 1996, p. 248-254.

[26] TURCATO, Davide. Italian Anarchism as a Transnational Movement, 1885–1915. *International Review of Social History*, v. 21, Cambridge, 2007, p. 407-444.

uma trama complexa na qual atores diversos atuam de diferentes formas e em diferentes frentes.

É preciso conceber o anarquismo no plural, em seu dinamismo, fluidez e inconstância. Pensá-lo, por exemplo, como um movimento que busca somente sua reinserção nas "classes sociais" significa admitir que todas as suas ações se pautam nesta finalidade. Propomos, ao contrário, concebê-lo como um conjunto de ações, de escritos, de pulsões, de interações datadas, históricas, em diálogo com o seu tempo, e não como algo apartado de seu momento histórico. Voltando à metáfora da linha, é preciso conceber as manifestações anarquistas em sua pluralidade, sem o intuito de silenciar suas pulsões e deslocamentos, pois fronteiras não são naturais e delimitar tendências é algo útil somente *a posteriori*, quando o movimento é visto sob perspectiva, pelo olhar distanciado do crítico de amanhã. Dizer, por exemplo, que a atuação nos centros de cultura seria uma expressão "menor" do anarquismo, porque não mantinha ligação com o propósito "maior" da atuação sindical, parece-nos uma forma de justificar aquilo que foge à "finalidade última do anarquismo", como se o âmbito cultural, nesse caso, fosse algo secundário.

Quando analisamos o anarquismo como um movimento que busca efetivar determinada finalidade, ele acaba sendo tomado como um fracasso sempre que este fim não é alcançado. Explicações racionalistas são, como nos lembra Turcato, "um atalho que promove explicações fáceis, em vez de dar sentido a um tópico".[27] Assim, tanto aqueles que qualificam a prática libertária como inadequada, "uma planta exótica", como os que tentam libertar o anarquismo desse tipo de qualificação, mas que também partem de uma perspectiva racional-pragmática e/ou ideológica, acabam se apropriando de um mesmo tipo de compreensão: do anarquismo como um fracasso previsível, ou um movimento permanentemente sem êxito. É necessário considerar os aspectos irracionais, isto é, aquilo que foge às regras, aos sistemas que pretendem dar conta do movimento anarquista como um todo. O irracional pode ser entendido como manifestação do fútil, do improviso, da ação impensada, do sentimento, sem um objetivo previamente instituído.

É importante avaliar de que maneira os discursos anarquistas do pós-guerra articularam-se com as circunstâncias que levaram os militantes a agir, buscando analisar sua dinâmica, suas interações, suas articulações, valorizando a

[27] TURCATO, Davide. Making Sense of Anarchism. In: GRAHAM, Robert. *Anarchism*: a Documentary History of Libertarian Ideas, v. 02. Montreal: Black Rose Books, 2007, p. 18.

circularidade de suas ideias e debates e as relações compostas por suas “redes” e suas várias ramificações. Esse tipo de postura implica o abandono de uma análise teleológica e a opção por um estudo do movimento em suas manifestações plurais, sem supor, *a priori*, uma intenção que subjaz suas ações.

Ao ler livros e jornais anarquistas publicados no pós-guerra no Brasil, constatamos o uso constante de palavras como ressurgimento, renascimento, reflorescimento. Analogias feitas com a mitológica fênix, que morre e renasce das cinzas, também são recorrentes: “*A Plebe* também está, de novo, na luta. Como a fênix da lenda, ressurge das próprias cinzas...”.[28] Busca-se ainda na história exemplos de outros movimentos libertadores que renasceram após sua “derrocada” por forças reacionárias, autoritárias, repressivas. Esses termos e expressões foram usados pelos próprios militantes, quando mencionavam a atuação do movimento anarquismo no Brasil entre os anos 1945 a 1970. Por outro lado, há referências à permanência e à potência de um ideal imortal, que perdurava contra as forças do tempo e das intempéries históricas: “Mas a ideia é força e a liberdade o sol que lhe dá a Vida. Os séculos passam e a ideia germina de novo...”. Ressalta-se a convicção presente nos velhos militantes, que permaneceram fiéis aos seus ideais durante suas trajetórias de vida, propagando e insistindo na validade dos princípios anárquicos para a construção de um mundo mais justo e mais humano. A força da juventude que aderiu ao anarquismo também foi assinalada, enfatizando-se que filhos de velhos militantes, assim como novos rostos inflamados pelo ideal libertário, dariam força e impulsionariam a continuidade de uma luta que “não morre”.

Observamos, ainda, que estes dois discursos se fazem presentes em alguns trabalhos acadêmicos sobre o movimento anarquista no Brasil do pós-guerra. Alguns autores buscaram legitimar o reaparecimento do anarquismo no Brasil, mostrando o seu ressurgimento no cenário político; outros tentaram situá-lo como um modo de vida constante que repercute no cotidiano e em todas as instâncias da vida dos militantes anarquistas. Os primeiros, em sua maioria, atestaram suas teorias demonstrando a atuação libertária em vetores sociais como os sindicatos (considerado o vetor de maior importância para os anarquistas), centros de cultura

[28] A *Plebe* foi um jornal anarquista publicado na cidade de São Paulo entre os anos de 1917 e 1951, com intervalos instáveis entre as publicações. A descontinuidade das edições é justificada tanto pelas perseguições políticas e polícias quanto pela falta de verbas para a sua manutenção. Ver: *A PLEBE*. Voltando à luta. São Paulo, ano XXX, n. 01, mai. 1947, p. 01.

etc.[29] Os segundos, por seu turno, valorizaram aspectos como a subjetividade e a ética anarquista e conceberam o anarquismo como um modo de vida capaz de sobreviver às intempéries do tempo ou da história.[30] Há, nesses dois tipos de discurso, uma preocupação em salvaguardar a memória do anarquismo e comprovar a presença do anarquismo no Brasil deste período (tendo em vista a avalanche de trabalhos anteriores que detectaram o desaparecimento do anarquismo no cenário brasileiro da década de 1920.) Em meio a disputas pela memória, buscou-se atestar, ainda, a validade do ideal anarquista, não sendo por acaso que boa parte destes autores tentou desconstruir a visão do anarquismo como uma utopia (no sentido pejorativo do termo) e/ou como um movimento irracional, caótico e desorganizado.

Essas tentativas de preservação da memória dos feitos libertários encontram-se presentes em documentos e na historiografia mais recente sobre o anarquismo no Brasil. Há, contudo, a carência de pesquisas que possam extrapolar esse tipo de abordagem e se ocupar do exame dos discursos, das linguagens políticas, flexionando estes limites, repensando o "desenho da linha". Não é nossa intenção validar as ações anarquistas como fortes ou fracas ou comprovar a pertinência da sua doutrina ou a extensão da vigência desse ideário. A partir da análise do discurso libertário, buscamos compreender a articulação e a circulação dos saberes anarquistas entre os anos de 1945 e 1970, tendo em vista suas relações e diálogos estabelecidos com anarquistas de diferentes partes do mundo. Pretende-se analisar detidamente o discurso libertário, as suas linguagens, flexões e ações. Perscrutamos como o anarquismo formulou um determinado saber, pensado concomitantemente com a prática. Não é o caso de investigar uma suposta "retomada do ideal anarquista", tampouco de sondar os nexos entre o anarquismo e o movimento operário – considerando-se o risco de, com isso, esbarrar nas armadilhas de uma suposta busca por intenções ou em classificações dicotômicas –, mas analisar como eles articulam saberes por meio dos quais buscaram romper fronteiras e universalizar uma conduta pautada em preceitos comuns. Após termos realizado uma análise de jornais e de outros documentos libertários do período, observamos que estas linguagens, bem como os saberes que as respaldam, foram formuladas a partir de um discurso, que por sua vez foi balizado por alguns

[29] Ver: SILVA, Rafael Viana da. *Elementos Inflamáveis*: Organizações e Militância Anarquista no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1964). Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2014.
[30] Ver: AVELINO, Nildo. *Anarquistas*: ética e antologia de existências. 1. ed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004.

conceitos centrais, dentre os quais se destacaram o autoritarismo, a solidariedade, o nacionalismo e o universalismo, conceitos esses que vão ser perscrutados no desenrolar desse trabalho.

Ao longo da pesquisa, nos deparamos com o trabalho de doutoramento de Allyson Bruno Viana, que investigou a presença do anarquismo – seu ideário e práticas – no Brasil entre os anos 1945-1968. Sua pesquisa mostra-se cara à historiografia anarquista brasileira não apenas por romper com a cronologia comumente adotada pelos estudos dessa temática, mas, sobretudo, por sinalizar para uma nova forma de compreensão da atuação libertária no pós-guerra, que não se ligava diretamente e apenas às relações estabelecidas com o movimento operário e sindical. Viana realizou um minucioso trabalho de mapeamento da circulação do "argumento impresso" e de suas formas de desdobramento em um projeto de educação e auto formação anarquista no pós-guerra, assinalando como "os libertários cuidaram de preservar os laços de afinidades entre militantes, por meio de reuniões, da circulação interna de boletins e outros impressos, do intercâmbio postal local e com o movimento libertário de outros países, ou simplesmente exercendo a burla ao instituído e seus poderes repressivos".[31]

O trabalho de Viana é um convite para se pensar o anarquismo por meio de uma ótica livre, igualitária, solidária: um anarquismo ativo que não morre frente às adversidades, mas reinventa suas estratégias de ação. Um anarquismo humano, infronteiriço, formado por homens e mulheres que interagem entre si independentemente de suas origens nacionais e étnicas. Se, por um lado, Viana elaborou um trabalho de fôlego sobre a circulação do "argumento impresso", ele não se deteve, por outro, em aspectos particulares dessa mesma circulação, até porque não era um intuito seu. Nossa proposta não é direcionar às fontes um olhar panorâmico, mas encontrar, nos seus pormenores, aspectos fundamentais do movimento libertário, discorrendo sobre a circulação de lugares-comuns. Os *topoi* também circularam com o formato de "argumentos impressos", mas sua análise carece de um retorno ao seu histórico, ao seu itinerário, de forma que possamos mapear esses conceitos como objetos datados. Nossa proposta é também a de um estudo transnacional, que integre aspectos importantes da prática libertária e da

[31] VIANA, Allyson Bruno. *Anarquismo em papel e tinta*: imprensa, edição e cultura libertária (1945-1968). Tese de doutorado. Fortaleza (CE): Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará, 2014, p. 02.

circularidade de ideias, debates, preocupações em nível nacional e global. Partimos da hipótese de que é arriscado tentar compreender o(s) anarquismo(s) estabelecendo fronteiras que delimitam sua abrangência e circulação. Um anarquista não pode ser definido apenas no campo do ativismo sindical: a sua atuação se estende a várias instâncias simultaneamente e extrapola os níveis local e nacional. Sondar essas instâncias e as redes estabelecidas entre elas é de fundamental importância para lançarmos outro olhar sobre as práticas libertárias.

Quanto às fontes, foi possível evidenciar uma "rede" de práticas discursivas de várias localidades e espacialidades. Projetos, jornais e revistas escritos/publicados/republicados entre 1945 e 1970 permitiram avaliar a circulação de lugares-comuns para além das fronteiras nacionais, muito embora alguns anarquistas escrevessem sobre locais específicos (Brasil, América Latina etc.). As informações sobre as ações libertárias em nível local, regional, nacional e internacional foram igualmente relevantes para os libertários. Não é sem motivo que os jornais anarquistas dedicavam colunas inteiras à descrição de iniciativas anarquistas em outras paragens. Redes podem ser facilmente detectadas por meio dos debates promovidos entre projetos, jornais e revistas, de modo que propagandas e informações sobre outras narrativas e sobre eventos internacionais foram constantemente divulgadas para demonstrar esse aspecto plural e abrangente da iniciativa libertária. A circulação da palavra escrita era, pois, considerada algo valioso. As bibliotecas/arquivos como o CIRA,[32] criadas em vários pontos do mundo, também evidenciavam essa preocupação. Elas possibilitaram uma ampla circulação dos textos libertários. Dos vinte e seis periódicos que consultamos, nove são brasileiros e dezessete são internacionais (disseminados pela França, Venezuela, México, Espanha, Itália, Argentina, Inglaterra e Estados Unidos). Dos projetos libertários, cinco são brasileiros e oito são estrangeiros (escritos na França, Inglaterra, Estados Unidos e Espanha). Por fim, consultamos treze revistas libertárias, todas elas internacionais (publicadas na França, Uruguai, Argentina, Inglaterra e Estados Unidos).

Muito embora vários estudiosos tenham considerado o anarquismo um movimento "menor" da década de 1920 em diante, um número do jornal *A Plebe*

[32] A sigla CIRA refere-se ao *Centre International de Recherches sur l'Anarchisme*, criado em 1957 em Genebra pelo anarquista Pietro Ferrua. O CIRA é uma biblioteca/arquivo que reunia e recebia de várias partes do mundo, inclusive do Brasil, documentos anarquistas em todas as linguagens. Foram criadas filiais da CIRA no Japão, na França e no Brasil.

retomou um cartão postal, distribuído por anarquistas italianos, no qual foram estampados cabeçalhos de jornais anarquistas de projeção internacional, dando a entender que o anarquismo não havia sido eclipsado: seria “uma contestação vigorosa ao pessimismo entorpecente daqueles que dizem que o anarquismo é um movimento sem expressão que vive apenas na mente de uns poucos visionários que andam no mundo da Lua!”. Os articulistas de *A Plebe* contestaram por terem sido deixados de fora, assim como outros jornais libertários de grande envergadura internacional, como o *Ação Direta*. Contudo, afirmaram compreender essa falha, afinal, “não é fácil reunir, quando se pretende fazer um trabalho dessa ordem, todos os elementos existentes espalhados não só por todos os países, mas ainda nos mais longínquos rincões de cada país”.[33]

A preocupação com a circulação de documentos para além das fronteiras nacionais, a divulgação de notícias e a busca sistemática por documentos de diferentes proveniências que pudessem avolumar os arquivos anarquistas estão entre as iniciativas de cunho libertário que não devem ser negligenciadas, pois a própria memória anarquista dependeu desse investimento na circulação. Nosso trabalho buscou demonstrar que esta difusão proporcionou uma ampla rotatividade de tópicas por meio das quais os militantes produziram suas narrativas, criaram centros de cultura, organizaram espaços de sociabilidade, encenaram peças teatrais etc.

[33] *A PLEBE.* Imprensa Anarquista de todo mundo. São Paulo, ano XXXIII, n. 31, fev. 1951, p. 01.

Imprensa Anarquista de todo mundo. In: *A Plebe*. São Paulo, ano XXXIII, n. 31, fev. 1951, p. 01.

Nossa intenção é ir além de uma análise estritamente nacionalizada do conhecimento histórico sobre as práticas libertárias no Brasil. Uma análise transnacional deve, necessariamente, levar em conta interações que ultrapassam qualquer fronteira geográfica, pois implica circulação de pessoas, de símbolos, de ideias, de conceitos. Purdy, ao referir-se à análise transnacional, chamou nossa atenção para a necessidade de compreender os processos históricos em seu sentido transversal, concebendo as fronteiras como limites fluídos, móveis.[34] Os próprios anarquistas consideram o internacionalismo como fundamental para o movimento libertário. Isso pode ser observado na maneira como valorizam a solidariedade, o intercâmbio de informações, livros, periódicos e cartas, o acolhimento de militantes de outras nacionalidades em seu meio, a articulação de

[34] Ver: PURDY, Sean, A história comparada e o desafio de uma transnacionalidade. *Revista de História Comparada*, v. 6, n. 1, 2012.

grupos e organizações internacionais. Sobre isso é elucidativa a seguinte passagem de um artigo escrito por Edgar Leuenroth no jornal carioca *Ação Direta*:[35]

> o movimento libertário considera a humanidade como constituindo uma única família, tendo o mundo como pátria comum. Não dependendo do homem a escolha do lugar de seu nascimento, tanto ele vive para satisfação de suas necessidades e preferências nas frígidas regiões polares como nas tórridas dos trópicos. Está historicamente demonstrado não terem as fronteiras origem natural e que, sofrendo alterações constantes no decorrer dos séculos, têm servido para dividir os povos, alimentando as prevenções, desavenças, animosidades e ódios que dão motivos às guerras, causadoras, como a última, dos grandes males que atormentam a humanidade. Não se pode negar a natural afeição pela terra onde se nasce e cresce, onde se forma um lar, alimentando laços familiares e de amizades, onde se aprende a estudar e a trabalhar, onde se ama, luta e diverte (...). Entretanto, esse sentimento afetivo ao próprio meio-ambiente não justifica a prevenção e muito menos a animosidade contra povos de outras partes (...). O convívio da humanidade entrelaça-se através de todos os mares e continentes, desprezando as fronteiras criadas de acordo com as conveniências daqueles que disputam o domínio do mundo. Nem as barreiras alfandegárias, nem o crivo das censuras reacionárias impedem o regime da cooperação e das permutas, que se intensifica cada vez mais, para satisfação das atividades econômicas, profissionais e técnicas, cientificas e artísticas, esportivas e recreativas, bem como político-sociais (...). Os libertários são, por isso, **internacionalistas**, isto é, pugnam para unir a humanidade numa comunidade única, fraternizada em populações autônomas, formadas por livre determinação, influenciadas por imperativos naturais e reunidas, pelos laços do livre federalismo, desde a pequena comuna rural até o distrito, o município e a zona, através de regiões e continentes.[36]

No fragmento em questão, o autor se referiu à existência de fronteiras criadas por conveniência e de regimes de cooperação que trafegavam entre essas mesmas fronteiras, o que demonstraria sua artificialidade. O empenho internacionalista afronta esse artifício na medida em que remete à sua fragilidade, espécie de obstáculo à formação de uma comunidade única baseada em "imperativos naturais". Parece-nos, portanto, que um estudo voltado para o projeto libertário deve levar em consideração a composição transnacional de sua própria filosofia. Mas como fazê-lo?

---

[35] Publicado inicialmente no final da década de 1920, o jornal *Ação Direta*, dirigido pelo anarquista José Oiticica circulou na cidade do Rio de Janeiro no pós-Segunda Guerra entre 1946 a 1958.
[36] LEUENROTH, Edgard. A propósito do surto nacionalista. *Ação Direta*, ano 12, n. 124, jan.-fev. de 1958, p. 01.

Nos últimos anos, notamos que historiadores norte-americanos se ocuparam das relações anarquistas transnacionais. É o caso, por exemplo, do trabalho de Davide Turcato que, a partir das atividades e escritos do militante Errico Malatesta, analisou o anarquismo italiano como um movimento transnacional, desvelando sua presença em diferentes partes do globo, em especial nos Estados Unidos.[37] Há também o estudo realizado por Constance Bantman em seu livro *The French Anarchists in London, 1880-1914: Exile and Transnationalism in the First Globalisation*. Nele, a autora tratou do exílio político e do ativismo transnacional de quinhentos anarquistas de língua francesa que viveram em Londres durante a era vitoriana, estudando suas interações sociais e políticas e a maneira como interagiram com grupos de exilados e com a sociedade que os acolheu. Tais interações, afirma Bantman, teriam contribuído com a formação de pequenas redes transnacionais, fundamentais para o desenvolvimento e divulgação internacional do sindicalismo e da propaganda antiguerra ao final da década de 1910.[38] Kenyon Zimmer, por sua vez, em *Immigrants against the State: Yiddish and Italian Anarchism in America*, estudou como a interação de imigrantes anarquistas de diversas etnias atuantes nos Estados Unidos no início do século XX levou à formação de uma identidade coletiva transnacional.[39]

Encontramos, ainda, alguns estudos como o da historiadora espanhola María Migueláñez Martínez, que perscrutou na década de 1920 uma intensa atividade propagandística por parte dos anarquistas que pretendiam vencer as fronteiras nacionais, colocando em circulação agentes, bens, símbolos e ideias libertárias. Sua preocupação fundamental foi estudar o que ela chamou de "anarquismo latino-americano", procurando suas singularidades em relação ao anarquismo europeu. A autora constatou a posição privilegiada ocupada por Buenos Aires à época, no que se refere à construção de redes anarquistas, e deu a ler o quanto o adensamento da comunicação entre os anarquistas dos dois lados do Atlântico foi importante para o fortalecimento do movimento.[40]

---

[37] TURCATO, Davide. *Making sense of anarchism*: the experiments with revolution of Errico Malatesta, Italian exile in London, 1889–1900. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
[38] BANTMAN, Constance. *The French Anarchists in London*, 1880-1914: Exile and Transnationalism in the First Globalisation. Liverpool: Liverpool University Press, 2013.
[39] ZIMMER, Kenyon. *Immigrants against the State*: Yiddish and Italian Anarchism in America. Champaign: University of Illinois Press, 2015.
[40] MARTÍNEZ, María Migueláñez. Anarquistas en red. Una historia social y cultural del movimiento libertario continental (1920-1930). *9º Encontro Nacional da ANPHLAC*, Universidade de Goiás, 2010.

Em artigo publicado em 2015, Federico Ferretti, docente da Universidade de Genebra, estudou a recepção de Reclus na Itália e na América do Sul a partir de duas personagens: Luigi e Luce Fabbri. O autor apreendeu ambos como sendo intérpretes da geografia e do pensamento político de Reclus, e preocupou-se fundamentalmente com a importância das redes anarquistas internacionais. Por outras palavras, ele tratou da circulação internacional dos saberes ao considerar o anarquismo como um movimento transnacional tendo em vista a relação entre geografia e anarquismo.[41]

No Brasil, por sua vez, encontramos alguns trabalhos de grande relevância como o da historiadora Caroline Poletto, que estudou desenhos anarquistas anticlericais presentes em periódicos espanhóis, argentinos e brasileiros publicados nas três primeiras décadas do século XX. Sua abordagem é internacionalista (tal como os periódicos que estuda propõem), pois busca dar conta dos intercâmbios e das redes que ampararam estas publicações e amplificaram a comunicação e as trocas em nível global.[42] Já o trabalho do sociólogo Clayton Peron Franco de Godoy voltou-se para a dinâmica de formação do ativismo anarquista entre 1892 e 1908 na cidade de São Paulo, levando em consideração suas "dimensões transnacionais". O autor considerou estas dimensões fundamentais para uma compreensão mais detida das estratégias assumidas pelos anarquistas ao longo destes anos. O estudo sobre anarquismo, para o autor, deve ser menos "nacional": não deve se voltar exclusivamente para os fundamentos do Estado-nação, como se as dinâmicas do movimento fossem desdobramentos de uma estrutura político-econômica, tampouco para a incorporação de ativistas estrangeiros, o que novamente faz perder de vista seu caráter "relacional", solidarista, transnacional. O conceito de "rede", adotado pelo autor, se volta para os intercâmbios e relaciona o âmbito local e o âmbito transnacional. Ao optar pela cidade de São Paulo no período referido, Godoy alegou que se tratava de um "ponto de largos circuitos" do anarquismo transnacional.[43]

---

[41] FERRETTI, Federico. A recepção de Elisée Reclus na Itália e na América do Sul por Luigi e Luce Fabbri (1903-2000). *Terra Brasilis* (Nova Série), 5, 2015.

[42] Ver: PELETTO, Caroline. Angelo las Heras: fragmentos de um anarquista e de seus desenhos combativos. *Aedos*, Porto Alegre, v. 7, n. 17, 2015, p. 287-302; POLETTO, Caroline. Em busca de uma trajetória do visível: desenhos anarquistas e anticlericais ao redor do mundo. *XXVIII Simpósio Nacional de História*, Florianópolis, 2015.

[43] GODOY, Clayton Peron Franco de. *Ação Direta*: Transnacionalismo, visibilidade e latência na formação do movimento anarquista em São Paulo (1892-1908). Tese de doutorado. Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2013.

O transnacionalismo, a partir dessa chave de leitura da anarqueologia, pode ser concebido como uma atitude de transgressão, na medida em que rompe com a naturalização de fronteiras que os próprios anarquistas buscavam destruir. Sendo assim, o transnacionalismo pode ser pensado como um horizonte possível de transgressão, na medida em que confere ao anarquismo algo que sua própria filosofia pressupõe: a diluição e desnaturalização dos limites, o redesenhar da linha para além das fronteiras através das quais o anarquismo comumente foi/é enquadrado.

Anarquismo(s) e as linguagens políticas

Em nosso estudo buscamos mapear os lugares de contato entre os anarquistas do Brasil e de outros lugares do mundo: trata-se aqui não apenas de espaços físicos nos quais ocorreram encontros de âmbito local e internacional, mas também das comunidades discursivas. Entendemos por comunidades discursivas os grupos que possuem diferentes afinidades, tais como gêneros discursivos, hábitos, experiências, costumes. A comunicação entre os membros destas comunidades pode ocorrer pessoalmente e através de ferramentas como, por exemplo, jornais e projetos. Desta forma, os grupos podem ou não pertencer ao mesmo espaço geográfico. As comunidades discursivas compartilham objetivos, instrumentos de comunicação e de troca de informação, linguagens (jargões, vocabulário), juízos, experiências. Elas se distinguem das comunidades de fala que, por sua vez, referem-se a indivíduos que ocupam um determinado local e se relacionam presencialmente.[44]

As comunidades discursivas também compartilham lugares-comuns. De certa maneira, estes *topoi* fundamentam e conferem sentido aos discursos. Além disso, eles não respeitam limites geográficos, circulando/amparando os saberes e atravessando limites por intermédio dos discursos. Os lugares comuns são nômades

[44] Sobre o conceito de comunidades discursivas, ver: SWALES J. M. *Genre Analyzis: English in Academic and Research Settings.*Cambridge: Cambride University Press, 1990. Swales pontuou seis características fundamentais das comunidades discursivas: 1. Possuem um conjunto compartilhado de objetivos em comum; 2. Possuem mecanismos de intercomunicação entre seus membros sejam eles interpessoais ou paralela entre seus membros; 3. Possuem mecanismos participativos para o oferecimento de informações e de seu retorno; 4. Possuem um ou mais gêneros discursivos como apoio comunicativo sobre suas metas e objetivos. 5. Possuem uma rede específica de léxicos e contextos como jargões, vocabulário, juízos; 6. Possuem membros com maior conteúdo relevante e de experiência discursiva.

e/ou expatriados. Militantes exilados levam consigo discursos, saberes. Quando acolhidos em período de exílio, transmitem estes saberes e, com eles, lugares-comuns. Em se tratando dos anarquistas, esta circulação (de pessoas, de saberes, de experiências, de valores) ganha importância ímpar.

Há ainda que se ressaltar a importância de não se considerar as relações entre os anarquistas como uma via de mão única, na qual seria possível identificar origens de ideias e se conceber um processo de irradiação delas. Ao contrário, partimos da hipótese de que as ideias podem ser constantemente reformuladas de um contexto para outro. Como asseverou Barbara Weinstein ao estudar a história das relações e da circulação de conhecimentos entre os Estados Unidos e a América Latina,

> o exato ponto de origem de um certo conceito ou prática (às vezes irrecuperável) é menos importante do que os contextos da sua circulação, implementação e apropriação. Assim, por exemplo, a "modernidade" deixa de ser a propriedade exclusiva, com marca registrada, dos Estados Unidos, ou algo "encomendado" ou "imposto" à América Latina. Pelo contrário, certas figuras e grupos em toda parte do Novo Mundo contribuíram aos discursos da modernidade (embora nem todos tivessem a mesma capacidade para materializar o mundo moderno) e esta noção procura extinguir a antiga e mais persistente dicotomia 'El Norte Moderno/El Sur Tradicional'.[45]

Weinstein atentou para a importância da "circulação cultural": a constante reformulação de ideias, de propostas e de práticas culturais que circulam de um contexto e de um local para outro. Tal abordagem implica, de um lado, em "uma maior atenção aos processos, às redes e aos fenômenos de todo tipo que atravessam as fronteiras da nação sem implicar a homogeneização; de outro, o transnacional nos permite ir além da identificação de particularidades ou especificidades num contexto nacional."[46] Trata-se, em outras palavras, do transbordamento de limites impostos por análises estritamente nacionalizadas do conhecimento histórico. Isso, todavia, não implica dizer que questões nacionais devam ser desconsideradas ou apagadas, mas sim complicadas. No caso do anarquismo, longe de medir sua atuação como fraca ou forte ou de simplesmente de limitarmo-nos a distinguir suas pulsões particulares e gerais, o nosso objetivo é

[45] WEINSTEIN, Barbara. Repensando a história das relações Estados Unidos-América Latina: de dominação política a circulação cultural? *Revista Textura*: Canoas, n. 8, 2003, p. 18.
[46] WEINSTEIN, Barbara. Pensando a história fora da nação: a historiografia da América Latina e o viés transnacional. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n.14, jan./jun. 2013, p.23.

perscrutar a circulação, zonas de contato e intercâmbios de ideias deixando entrever a alta permeabilidade das fronteiras artificiais. Esse tipo de postura contribui para a não nacionalização das ideias libertárias como objeto de análise, o que nos ajuda a evitar a construção de estereótipos que qualifiquem o anarquismo, por exemplo, como inapropriado às regiões não europeias, uma “planta exótica em terras brasileiras”. É importante, ainda, frisar que a análise transnacional do anarquismo não implica na sua compreensão como algo estanque e uniforme, praticado da mesma forma em todos os lugares. Tampouco queremos dizer que ele mantinha práticas completamente distintas em cada nação e região, mas é fundamental considerar as semelhanças, as diferenças, as zonas de contato, a circulação e os intercâmbios. O anarquismo não pode ser compreendido apenas a partir de expressões isoladas de grupos locais, embora não queiramos dizer com isso que análises locais não devam ser levadas em conta, pois ele também é formado pelas redes de contato estabelecidas em âmbito regional e global e pelas trocas de saberes, de ideias, de experiências entre os indivíduos que o formam. O anarquismo no Brasil e em outras partes do mundo não pode ser equiparado e generalizado. Sabemos que ele é plural e possui particularidades próprias em cada país e região, e até mesmo no interior de um mesmo grupo. Há, no entanto, preocupações, princípios, debates e interesses que são comuns. Acreditamos que as pesquisas que se atentam para as interações entre as várias dimensões – individual, local, regional, nacional e global – são a chave para uma compreensão mais ampla da história do anarquismo.

Há, portanto, a urgência de estudos que não relativizem ou imponham fronteiras que os próprios anarquistas buscaram suplantar repetidas vezes. Mas como realizá-los? Inicialmente, é necessário deixar de supor que as divisões geopolíticas são naturais e apreender o anarquismo, inclusive do ponto de vista das metodologias e estratégias de pesquisa, em sua dimensão “universalista”, enquanto movimento cosmopolita. Os anarquistas não lutavam apenas em sua terra natal, mas por todos os lugares pelos quais passavam e pelos quais poderiam passar. Em segundo lugar, é preciso conceber a escrita libertária como desarticuladora de fronteiras (territoriais, nacionais, culturais) na medida em que visa ampla difusão e integração. A circulação constante de pessoas e da palavra impressa entre diferentes partes do globo acontece ao longo de toda a história do movimento anarquista.

Os jornais e revistas, por seu turno, são um importante veículo de ideias em nível nacional e internacional do anarquismo. Em diferentes lugares do globo, as ideias libertárias foram discutidas por meio da imprensa. Ela circulava de país em país, tornando constante a troca de informações e debates entre anarquistas de diferentes nacionalidades. Do mesmo modo, o intercâmbio transnacional dos militantes anarquistas possibilitava viver em diferentes lugares, aprender diferentes línguas e, assim, alguns militantes podiam fazer traduções do material recebido e divulgar entre seus pares, seja através de conversas, palestras, ou até mesmo por meio da publicação de livros e de sessões especiais nos jornais sobre o movimento anarquista internacional.

Neste trabalho, tentamos compreender "o que faziam" os anarquistas entre os anos de 1945 a 1970. Pocock afirmou: "é difícil isolar ou explicar o presente como uma pureza prática imediata, pois a linguagem o caracteriza como um discurso carregado de insinuações do passado".[47] Isso significa, por um lado, entender a linguagem ou determinado(s) discurso(s) como precedentes a determinado discurso, o que não quer dizer que seus usos sejam os mesmos. Ou seja, velhas palavras poderiam ser mobilizadas para dizer novas experiências, criando dinâmicas e atos de fala. Mas isso apenas é perceptível a partir do cotejamento de seus usos. Pocock propõe a noção de "lance" para nos ajudar a entender como um historiador deveria proceder perante os discursos. O autor responsável por determinada narrativa estava fazendo alguma coisa quando a projetou: cabe a nós compreender a situação prática em que se encontrava este autor, seus argumentos, a ação ou norma que ele defendia ou invalidava. A complexidade desse "lance", portanto, diz respeito à complexidade das linguagens então empregadas. Por esta razão, Pocock adotou o termo "multilíngue" para caracterizar estes discursos. Como analisar o discurso político de outrora, sabendo da existência de tantas variáveis que o condicionam? Pocock sugeriu uma possibilidade de caminho: "enfrentar a tarefa de se mover entre uma exploração da estrutura do texto como um artefato de existência sincrônica e uma exploração de sua ocorrência e *performance* como um incidente em um *continuum* diacrônico de

[47] POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político.* Organização de Sérgio Miceli; tradução de Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003, p. 37.

discurso".[48] O autor esclareceu que não se trata de usar uma e outra, mas de propor um modelo de análise que parta, simultaneamente, de ambas.

A tomar pela epígrafe deste trabalho, que recuperou um fragmento de William Morris, lidar com a linguagem (e, também, com a anarquia) remete necessariamente a uma herança supostamente capaz de lançar luzes sobre as trevas, os tormentos e as desordens do tempo presente, constituindo-se como legado. Por este motivo, as abordagens diacrônica e sincrônica permitem visualizar singularidades e pluralidades, apresentando os lugares-comuns por meio de seus fluxos e influxos históricos. Não existe anarquismo fora da linguagem que o comunica, e esta linguagem que o informa constitui seu discurso de legitimação. De acordo com João Adolfo Hansen, lugar-comum nem sempre significou "ideia de senso comum repetida como clichê". Até o século XVIII, como se sabe, as mais diversas artes eram pensadas/produzidas por intermédio da imitação. Não se tratava de repetição do que já havia sido dito/escrito, mas do uso de argumentos genéricos para a produção de um novo discurso. Este argumento, no caso, é um lugar (*topos* em grego, ou *locus*, em latim), partilhado coletiva e anonimamente, de modo que seu uso não era apenas legítimo, mas recomendado. O bom uso destes lugares-comuns é que possibilitava a existência de bons discursos.[49]

Myriam Revault d'Allonnes, em seu livro *Le dépérissement de la politique*, toma o "desaparecimento" da política como sendo um lugar-comum corrente nas sociedades modernas e contemporâneas. Este suposto desaparecimento, relacionado à iniciativa sem sucesso de dominar as "fragilidades" das relações humanas, estaria relacionado a uma tentativa de encontrar para a política um sentido racional, deixando de lado o que há de contingencial (e, por que não, de irracional) no âmbito do político. O que a autora buscou realizar, portanto, foi a desconstrução e crítica a esta concepção. Tal como Hansen, d'Allonnes diferenciou o *topos* do clichê, chamando nossa atenção para o aspecto "comum" destes argumentos, que foram compartilhados coletivamente por meio da circulação de palavras, opiniões, teorias, preconceitos etc. A maneira como lidou com seu objeto de pesquisa, isto é, traçando uma genealogia da tópica do desaparecimento da política, parece-nos apropriada não apenas por demonstrar a artificialidade dos

[48] Idem, p. 55.
[49] A concepção retórica de lugar-comum foi desenvolvida aqui muito sumariamente. Para outras informações, ver: HANSEN, João Adolfo. Lugar-comum. In: MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando (orgs.). *Retórica*. São Paulo: Annablume; IEB, 2012, p. 159-177.

lugares-comuns, mas também por desdobrar os argumentos que lhe oferecem fundamento.[50]

Alguns dos conceitos que circularam por intermédio da imprensa anarquista podem ser compreendidos como lugares-comuns, pois foram evocados repetidas vezes, nem sempre para dizer as mesmas coisas, ou seja, não foram mobilizados como clichê, mas como argumento partilhado coletivamente e evocado em situações ou discursos específicos. O livro *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*, de Stella Bresciani, trata de lugares-comuns a partir da chave metodológica identificada há pouco. A autora analisou, por exemplo, o solidarismo em Oliveira Vianna, que utilizou o termo como oposto de "individualismo", e atribuiu um papel de destaque ao sindicato, que ajudaria a atenuar e, posteriormente, extinguir o "espírito individualista". Para tanto, era preciso eliminar uma espécie de solidariedade muito recorrente entre os brasileiros: a de tipo parental, que é muito restrita se comparada à almejada "solidariedade social".[51] Sendo assim, um mesmo lugar-comum não conduz necessariamente às mesmas reflexões, pois os autores se apropriam dele a partir de situações e análises nem sempre convergentes.

O discurso libertário, portanto, reúne um conjunto de conceitos mais ou menos recorrentes que podem dizer/significar coisas diversas, e é justamente para esta polissemia do conceito que pretendemos voltar nossa atenção. Neste caso, o discurso não deve ser entendido como algo estanque ou fechado, pois os conceitos são dinâmicos e circulavam tal como os lugares-comuns. Para ditar o tom do debate anarquista, fazia-se necessário assimilar outros debates, mesmo que fosse para evidenciar o quão fora do tom estavam. É desta maneira que pretendemos lidar com os discursos libertários: como um mecanismo de produção de um saber e de uma linguagem por meio da qual o anarquismo se constituía àquela época, inserido em um debate transnacional. Como se pode ver, nossa preocupação não se volta propriamente para supostas "intenções", mas para desdobramentos da linguagem política que utilizavam determinados conceitos para propor uma forma de prática social.

---

[50] Ver: D'ALLONNES, Myriam Revault. *Le dépérissement de la politique:* généalogie d'un lieu commun. Paris: Aubier, 1999, p. 7-19.

[51] BRESCIANI, Maria Stella Martins. *O charme da ciência e a sedução da objetividade*: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 391.

CAPÍTULO 1
“Ilha”

Em 15 de junho de 1946, o anarquista Edgard Leuenroth publicou um artigo no jornal *Ação Direta* no qual explorou alguns fragmentos de seu projeto utópico de transformação da sociedade brasileira. Partindo da afirmação de que a Segunda Guerra Mundial, resultado do “choque de ambições e da exploração do homem pelo homem” no sistema capitalista, teria estremecido as bases nas quais se assentavam a organização de todas as sociedades do globo, o militante advertiu que um novo conflito dessa magnitude levaria inevitavelmente à ruína completa da humanidade.[52] Tendo em vista o perigo iminente, Leuenroth ponderou que, para alguns, melhorias de caráter imediato seriam suficientes para manter o “edifício” em pé; para outros, apenas uma transformação completa nas suas bases e estruturas poderiam impedir um desabamento. O anarquista advertiu que de nada adiantaria a realização de conferências e tratados pela paz entre os representantes das nações do pós-guerra, pois seriam medidas provisórias e inúteis. A seu ver, apenas a construção de uma nova sociedade, a anarquia, poderia promover uma paz duradoura entre os povos:

> O rancho de pau-a-pique em que vivemos ameaça desabar ao impulso de uma ventania mais forte dos varjões de leste. Os esteios roídos pelo cupim exigem substituição, as goteiras da coberta reclamam uns molhos de sapé precisando-se, ainda, tapar, com punhados de barro os buracos das paredes e socar terra nos desníveis do chão-batido. É preciso pô-lo em condições de nos dar morada por mais algum tempo, enquanto cuidamos da mudança. A planta da casa grande já está sendo ultimada, para que não se retarde a sua construção. Será um grande e belo edifício ensolarado, com amplas janelas, por onde entrará muito ar e muita luz. Terá cômodos espaçosos, forrados e assoalhados, e, ainda, uma dispensa farta. Ao mobiliário se juntarão o rádio, a televisão e a geladeira, e, na sala do lado, não faltaria uma estante de livros. Apressemos-lhe a construção, a tempo do rancho não nos cair em cima.[53]

[52] É importante ressaltar que a problemática da guerra sempre foi objeto de discussão dos anarquistas em diferentes tempos e lugares, não sendo, pois, uma exclusividade do período estudado. Nesse sentido, parece-nos pertinente compreender como ela foi tratada no pós-segunda Guerra, quais os sentidos que lhe foram atribuídos em meio à perspectiva de projeção da anarquia (uma sociedade universalista, harmônica, antiautoritária e firmada sob a ética do acordo e respeito mútuos).

[53] LEUENROTH, Edgard. O problema brasileiro sob o ponto de vista dos anarquistas. *Ação Direta*, ano I, n. 9, jun. de 1946, p. 1.

Neste fragmento, Leuenroth enumerou os benefícios da utopia anarquista. Nela, as mazelas e sofrimentos próprios da sociedade capitalista seriam abolidos por completo; a luz se perpetuaria, pondo fim à escuridão. Para tanto, a planta da casa, ou melhor, o projeto utópico da anarquia, foi anunciado como uma necessidade e uma garantia na edificação dessa nova ordem social. Imaginar, escrever, projetar os fundamentos, a organização e o funcionamento da anarquia era, para o autor, uma urgência nos tempos sombrios então vivenciados. Se o sistema sobre o qual se vivia estava falido, arruinado, não restava outra saída a não ser transformá-lo. Projetar novas formas de vida e de convivência entre os homens no pós-guerra era uma preocupação não apenas de Edgard Leuenroth, mas de vários outros anarquistas ao redor do mundo.

Neste capítulo, nosso intuito não é mapear todas as projeções utópicas anarquistas que circularam no meio libertário ao longo do pós-Segunda Guerra. Retomamos alguns escritos na medida em que puderam nos auxiliar na compreensão de três condutas aparentemente centrais: (1) a maneira como os militantes retomaram o passado para atribuir-lhe sentidos, seja para censurar os experimentos capitalistas e as guerras, seja para elogiar formas de pensar ou agir de alguma maneira afinados à filosofia libertária; (2) a forma como constituíram o presente como momento oportuno para tomar iniciativas que, aos poucos, prepariam o advento de uma sociedade baseada na anarquia; (3) o modo como projetaram um futuro verossímil com base em aspectos do seu presente e a partir de concepções pretéritas, avessas à guerra, ao capitalismo, ao Estado e a outras instituições e ideias entendidas como retrógradas quando se toma como parâmetro os princípios libertários. Por outras palavras, os militantes geralmente interpretaram o passado, compreenderam o presente e projetaram o futuro com base num compromisso para com a história e, simultaneamente, para com a humanidade. É por essa razão que nos parece pertinente retomar o conceito de utopia nas próximas páginas: não para enrijecer o pensamento libertário, mas para dar conta da maneira como a utopia, neste caso em particular, não apenas supõe, mas confere lugar privilegiado à narrativa e à consciência históricas.

Na edição de agosto de 1962, o jornal *O Libertário*[54] recorreu a uma citação do anarquista pacifista Jean Van Lierde que gostaríamos de retomar:

> Só a não-violência revolucionária pode impedir o suicídio coletivo da humanidade. Podereis tratar-nos de utopistas, a utopia é o nome que se costuma dar às ideias que amanhã serão realidades da vida. Podereis dizer-me que estou errado. Pois bem, assim mesmo, eu prefiro me enganar nesta utopia, sem assassinar ninguém, que ter razão em meio de cemitérios e de ruinas (grifo nosso).[55]

Em meio à destruição em massa promovida pelas guerras, Van Lierde considerou a não-violência revolucionária como um caminho para a edificação de uma sociedade pacificada. A utopia, no caso, foi concebida como um projeto de transformação do presente vivido. Longe de representar uma quimera, ela foi apontada como um porvir. Algo parecido foi dito em 1947, no jornal *Ação Direta*: na ocasião, Dr. Satã, pseudônimo de Roberto das Neves, afirmou que normalmente o anarquismo é concebido como uma utopia por parte dos "filhos ilegítimos de Karl Marx no órgão nazisoviético". Em contrapartida, Dr. Satã disse que "a utopia é o ponto-de-partida de todo progresso e o germe de um melhor futuro". Em seguida, arrematou insistindo que "as utopias de ontem são as realidades de hoje, do mesmo modo que as utopias amaldiçoadas e escarnecidas de hoje serão as realidades fecundas e belas de amanhã".[56] Em outro número do *Ação Direta*, também de 1947, Raul Vital falou que o anarquismo "não é utopia": todas as ideias "avançadas", segundo o autor, "têm sido consideradas como utopias antes de serem adotadas". Por fim, mobilizou mais uma vez o lugar-comum há pouco aludido: "A utopia de hoje é a realidade de amanhã".[57] O que aparentemente soa contraditório (afirmar que não se trata de utopia para, em seguida, dizer que é utopia na medida em que esse conceito remete a uma realidade verossímil projetada no amanhã) alude a dois sentidos comumente associados à utopia: um pejorativo e outro construtivo. No decorrer deste capítulo, vamos tratar desses dois sentidos com mais vagar.

Para compreender de forma mais precisa de que maneira os projetos libertários poderiam ser concebidos como utópicos, é necessário realizar uma breve análise do conceito. Antes, porém, cabe reforçar que essa associação foi uma

---

[54] Jornal paulista publicado entre os anos 1960 a 1964 sob a direção do anarquista Pedro Catallo.
[55] LIERDE, Jean Van. War Resistance. *O Libertário*, São Paulo, ano II, n. 10, ago. de 1962, p. 1.
[56] SATÃ, Dr. Não apoiado! *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano II, n. 39, ago. de 1947, p. 3.
[57] VITAL, Raul. Não nos confundam. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano I, n. 30, fev. de 1947, p. 1.

iniciativa nossa, e não dos anarquistas. Logo, ela foi pensada enquanto procedimento analítico por meio do qual poderíamos nos aproximar desses projetos e compreender melhor os discursos que eles sustentam. Sendo a anarquia uma utopia do presente prestes a se concretizar no amanhã, apesar das críticas abundantes e do descrédito que recai sobre ela no presente de enunciação desses projetos, parece-nos interessante estudar a maneira como retomaram a história e encontraram nela precedentes para uma filosofia libertária, justificando uma empreitada no presente com vistas em um futuro "fecundo" e "belo". É nessa projeção "utópica" de uma sociedade libertária que a tópica da guerra ganha sentido e torna-se um objeto privilegiado de estudo. Estamos falando de um momento que ainda experimentava as consequências da Segunda Guerra Mundial e no qual buscava-se alternativas para a não repetição das atrocidades e violências então testemunhadas. Num momento sombrio da história, portanto, foram criadas "ilhas" ou locais que funcionavam como cenário de exercício da liberdade, da universalidade, da solidariedade, o que tornaria a utopia não somente uma projeção, mas também uma prática que se queria propagar pelos quatro cantos do globo até que, ao final, não houvessem mais "cantos", mas uma única ilha: a anarquia.

A semente da utopia: um gênero com os pés na história

> A utopia não é mais que uma pequena semente sepulta na terra, mas destinada a germinar em um futuro melhor.[58]

O que é utopia? O conceito foi cunhado por Thomas Morus para dar título a seu "romance filosófico", em 1516. De lá para cá, foram-lhe atribuídos sentidos variados e até mesmo antagônicos. Há quem conceba a utopia como um ideal político, social e/ou religioso de difícil/improvável realização. Outros consideram-na uma manifestação de romances fantasiosos, imaginários ou fictícios projetados por intelectos criativos. Estudiosos assinalam, todavia, que apesar da longa duração do conceito, não houve um consenso quanto ao seu significado, existindo discordâncias fundamentais que dificultam sua definição. Há, entretanto, alguns problemas que precisam ser elencados quando o intuito é compreender o gênero utópico.

[58] FIRPO, Luigi. Para uma definição de utopia. *MORUS* - utopia e renascimento, n. 2, 2005, p. 237.

Em primeiro lugar, gostaríamos de salientar um equívoco decorrente da associação imediata entre utopia e um ideal de perfeição. De acordo com Lyman Sargent, uma sociedade perfeita remeteria a algo acabado, completo, sem possibilidade de modificação futura e, portanto, apartado da história, pois livre das contingências. Para ele, a utopia é como uma fotografia capaz de captar um momento no tempo. A projeção desses futuros carrega consigo aspectos vivenciados por seus autores e deixa sempre portas entreabertas para a criação do novo por meio da ação humana. Mudanças desprovidas de radicalidade são esperadas nas sociedades utópicas, o que demarca seu caráter histórico e humano.[59]

Em termos etimológicos, há que se considerar que o “u” da palavra utopia pode assumir um duplo significado: como “ou” (não) em sua transliteração de negação, e “eu” (bem, bom) como aférese do prefixo, de significado invariavelmente positivo. Em Morus, a *ou-topia,* o não lugar, representa o pensamento crítico: é um estado negativo que não tem fim em si mesmo, e que necessita do estado positivo (a *eu-topia)* para tornar-se algo projetual, a “boa sociedade”, um “vir a ser”. Nesse sentido, a dimensão crítica encontra-se estreitamente ligada à dimensão projetual, ou seja, a *ou-topia* não pode se dar sem a *eu-topia* e vice-versa. De acordo com Cosimo Quarta,

> a duplicidade semântica do "u" inicial induz a configurar a utopia como o "lugar do bem", a "sociedade virtuosa e feliz" (eu-topia) que "não tem lugar" (ou-topia). Só que aquele "não lugar" não se identifica com o puro "não ser", com o nada, mas é antes um "não haver", algo que "não é", apenas em linha de fato. Trata-se, em outros termos, de um *não ser aqui e agora,* que, contudo, não impede que possa ser algures e no futuro.[60]

Essa alegação coloca em xeque a compreensão da palavra utopia como substantivo que designa sonho irrealizável, fantasia, quimera, insensatez, ideal inverossímil, improvável e/ou fictício. Para Quarta, a riqueza semântica do termo cunhado por Morus foi desconhecida e banalizada por gerações de críticos que tendiam a ignorar o caráter histórico da obra. No primeiro livro da *Utopia* é possível vislumbrar a dimensão crítica, que se constitui de um exame severo das instituições

---

[59] Ver: SARGENT, Lyman. What is a Utopia? *MORUS* - utopia e renascimento, n. 2, 2005, p. 153-160.
[60] QUARTA, Cosmio. Utopia: gênese de uma palavra-chave. *MORUS* - utopia e renascimento, n. 3, 2006, p. 49.

e costumes da Inglaterra do século XVI. Já no segundo livro, encontra-se a parte projetual da obra, que também contém elementos de crítica em meio à descrição da ilha. A obra de Morus

> nasce, de fato, da aguda consciência, que é ao mesmo tempo crítica e ética, dos males sociais e da vontade de superá-los. E é precisamente desta vontade de bem que se origina o projeto de uma sociedade fundada sobre a liberdade, sobre a justiça, sobre a igualdade, sobre a paz.[61]

Ao salientar o caráter crítico, ético e, portanto, histórico da *Utopia* de Morus, Quarta deixa entrever a relevância da consciência humana no processo criativo de elaboração do pensamento utópico. Utopias são, a seu ver, parte e uma necessidade do porvir humano. Sendo assim, a utopia só pode ser compreendida se encarada como um projeto cuja característica nuclear seria voltar-se para um futuro imaginado que nega aspectos do presente de enunciação. Nesse caso, não se trata mais de algo inverossímil ou impossível, mas de uma projeção, de uma iniciativa histórica que contradiz aspectos do presente, compreendidos como dispensáveis e/ou insuficientes. Há que se pensar que o elogio é sempre uma censura às avessas, ou seja, o elogio dirigido a um futuro possível indica, simultaneamente, uma crítica aos males que acometem o presente, acompanhada de preceitos éticos e morais que visam a melhoria da sociedade. Nesse sentido, Quarta argumentou que toda utopia deve ser compreendida como um processo histórico que a humanidade, no curso de sua jornada, de geração em geração, desenvolve e reelabora, para suprir suas carências, suas necessidades.

O famoso livro de Morus carrega consigo as experiências decorrentes de grandes viagens, como aquelas empreendidas por Colombo, Vasco da Gama e Américo Vespúcio. A própria narrativa de viagem é um gênero discursivo que ganhou notoriedade em razão das empresas ultramarinas. Como nos lembra Frank Lestringant, o mundo desenhado pelas viagens marítimas é um "mundo-arquipélago", no qual a ilha surge como "elemento privilegiado de uma geografia maleável, cuja forma e desenho são passíveis de infinitas reconstruções, que obedecem a projetos políticos particulares".[62] O mundo estava sendo lentamente

---

[61] Idem, p. 51.

[62] LESTRINGANT, F. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia. *MORUS* – utopia e renascimento, n. 3, 2006, p. 156.

cartografado, o que abalava antigos mitos, mas também alimentava expectativas quanto ao que haveria de ser encontrado. O tempo do qual estamos tratando assentava-se em projeções milenaristas, o que, de um lado, sugeria a possibilidade de se encontrar o paraíso terrestre e, de outro, reconhecia a iminência do fim dos tempos, noção corrente e alimentada pelas tradições judaico-cristãs. Em sua *História do Medo no Ocidente*, Jean Delumeau sugeriu que a busca pelo paraíso terrestre estava associada aos medos que se agravaram no decorrer do Renascimento. Segundo o autor, era hegemônica a impressão de que ele estaria situado no Oriente, localização que poderia ser confirmada através das representações cartográficas da época. Os relatos de viagem teriam aumentado o prestígio das narrativas míticas, pois as travessias ultramarinas e o mapeamento de um novo continente teriam reforçado os anseios milenaristas e a busca pelo paraíso terrestre.[63]

Laura de Mello e Sousa, no livro *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, afirmou que, a partir das grandes navegações, o Diabo (e, portanto, o mal) foi transferido para locais cada vez mais distantes do "centro", ocupado pela Europa cristã. Ao deparar-se com o novo continente, duas versões tornaram-se concorrentes: a primeira, detectável, por exemplo, na carta de Caminha, concebia a terra dos papagaios como possível paraíso terreal. Sérgio Buarque de Holanda trabalhou com essa versão no livro *Visão do Paraíso*. Outra visão, reforçada especialmente pelos jesuítas, associou as novas terras a um habitat diabólico, que carecia de intervenção católica para a conversão dos homens ali encontrados.[64] É sob efeito desse imaginário e dos relatos que o representaram que a *Utopia* apareceu, sendo, portanto, indissociável tanto da perspectiva messiânica relativa ao Novo Mundo quanto das projeções imaginárias que ampararam essa literatura.

Não é por acaso que Morus situou a Utopia no Oceano Atlântico Meridional, um lugar até então pouco conhecido e explorado. Ele atualizou a geografia, a política e a história ao projetar um novo lugar e uma outra forma de organização social. Não podemos nos esquecer de que a utopia nasce como gênero literário em um século no qual o cristianismo oferecia respostas a todas as coisas.

---

[63] Ver: DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

[64] Ver: SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; HOLANDA, Sergio Buarque. *Visão do Paraíso*: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

Neste sentido, era necessário descrever um lugar feliz no qual a mensagem cristã ainda não tinha chegado. A esse respeito, Luigi Firpo afirmou que a ideia-guia que nasce do gênero utópico é

> construir mundos nos quais o homem possa resolver os próprios problemas, sempre novos e diversos, assim como de ora em diante toda geração possa governar-se segundo cânones definidos apenas pela razão, isto é, com as forças exclusivas do homem, com sua própria capacidade de análise, de proposta, de debate, de conciliação dos interesses e das tendências, com o objetivo de criar uma comunidade terrena governada pelas leis humanas, isto é, rigorosamente racionais. Isto pressupõe um mundo isolado, quase sob uma redoma de vidro, e segregado de tudo aquilo que constitui a civilização do Ocidente: uma civilização substancialmente cristianizada.[65]

Com efeito, essa característica torna-se fundamental para a conceituação do genero utópico. A utopia constrói-se necessariamente pela negação do presente vivido e pela vontade do homem de construir uma história alternativa e nova.[66]

O sociólogo e filósofo Zygmunt Bauman, ao discorrer sobre o significado do termo utopia, afirmou que ele desempenha um papel de transcendência. Trata-se de um constante choque entre presente e futuro, impulsionador do processo histórico rumo ao devir. Bauman elencou uma série de funções das utopias na promoção do pensamento humano: relativização do presente e quebra da continuidade histórica, uma vez que, a partir de uma atitude crítica, examina-se fragilidades de contextos pré-estabelecidos e expõe-se o campo das possibilidades; são programas constituídos por aspectos da cultura e partem da experiência e da observação do tempo presente para o desenho das ânsias de seus contemporâneos; elas nunca são neutras e carregam posições e leituras de mundo dos seus autores e dos grupos dos quais fazem parte; enfim, longe de ser um projeto arbitrário, ilusório e impraticável, as utopias amparam-se na construção da história humana, pois representam desejos de um vir a ser que dizem muito sobre os homens e as sociedades nas quais eles foram cunhados. Por outras palavras, e para resumir o que Bauman afirmou, as utopias não são nem verdadeiras, nem falsas: são verossímeis, datadas, possíveis. Elas não se encontram à parte, situadas

---

[65] FIRPO, Luigi. Para uma definição da "Utopia". *MORUS* - Utopia e Renascimento, v. 2, 2015, p. 233.
[66] Ver: TROUSSON, Raymond. Utopia e utopismo. *MORUS* - Utopia e Renascimento, v. 2, 2005, p. 128.

fora do tempo: muito pelo contrário, elas encontram-se no e são fruto do tempo.[67] Tendo em vista estas considerações, convém perscrutar ao longo desse capítulo particularidades de utopias libertárias que circularam no meio anarquista entre os anos 1945 a 1970.

As utopias anarquistas do pós-1945

Em um artigo publicado no *Yale Law Journal* em dezembro de 1947, o sociólogo americano David Riesman fez a seguinte declaração: “um renascimento da tradição do pensamento utópico parece-me uma das importantes tarefas intelectuais de hoje”.[68] Para o autor, o fim da Segunda Guerra Mundial teria instaurado um mundo de desencanto: frente a esse panorama, os intelectuais precisavam profetizar a restauração da paz por meio de um pensamento utópico que projetasse novos planos comunitários. Tal empreitada, segundo ele, havia sido recentemente realizada pelos irmãos anarquistas Percival e Paul Goldman no livro *Communitas*,[69] que apresenta três projetos comunitários para a sociedade americana do pós-guerra, sendo um deles ancorado no descentralismo libertário de Piotr Kropotkin e no comunalismo de Gustav Landauer. A obra utópica dos irmãos Goldman representava, para Riesman, uma resposta aos horrores do século XX, na medida em que ensaiava um modo de viver anárquico em um mundo autoritário e violento.

Em busca de respostas e de caminhos que impedissem a repetição de traumas há pouco testemunhados, a utopia revestiu-se, no pós-guerra, de uma importância ímpar para os libertários. Em outubro de 1969, por exemplo, o cientista político Lyman Tower Sargent reforçou a seriedade da utopia enquanto caminho para a transgressão anárquica. Ele enfatizou, na revista inglesa *Anarchy*, ser de extrema relevância para os libertários a escrita e o estudo de utopias, pois elas delineiam aspectos do pensamento de seus autores dentro de um espaço relativamente breve, possibilitando um maior alargamento da compreensão dos ideais libertários. Para além de uma literatura irreal ou imaginária, Sargent destacou

---

[67] Ver: BAUMAN, Zygmunt. *Socialism*: the active utopia. London: Routledge, 1976.
[68] RIESMAN, David. Some observations on community plans and utopia. *Yale Law Journal*, New Haven, 1947, v. 57, p. 173.
[69] GOODMAN, Paul; GOODMAN, Percival. *Communitas:* Means of Livelihood and Ways of Life. Chicago: University of Chicago Press, 1947.

seu caráter histórico, político e social. As utopias, segundo ele, carregariam elementos tanto do presente vivido quanto do futuro desejado, podendo servir de orientação para transformações no mundo presente.[70]

Para os anarquistas não seria suficiente pensar a utopia como impossibilidade ou fantasia. É o que relata, por exemplo, José Oiticica em seu projeto *A Doutrina Anarquista ao Alcance de Todos*, escrito em 1925 e publicado em 1947:

> Também, há 30 anos, era utopia o aeroplano e mais que utopia o projeto de se falar a centenas de léguas, sem fios. Todas as formidáveis invenções modernas, o navio a vapor, a locomotiva, o gramofone, o telefone, o telégrafo, a radiotelegrafia, a eletricidade, os submarinos etc., são ex-quimeras realizadas em um século apenas".[71]

Ricardo Mella disse algo similar, ao afirmar que Copérnico, Galileu, Newton, Colombo etc. ainda passariam por utopistas, caso suas ideias não tivessem se confirmado.[72] Esse é um lugar-comum recorrente não apenas nas utopias anarquistas, mas também em diversos escritos libertários que buscaram reaver o sentido positivo do conceito.

Dentre os textos sobre utopia publicados no pós-guerra, o livro *Caminhos da Utopia*, do filósofo austríaco Martin Buber, escrito na primavera de 1945, foi um dos que tiveram maior circulação no meio libertário. Vários jornais e revistas libertárias de todo o mundo indicaram-no como leitura obrigatória. Assim como Riesman, Buber assinalou a importância das utopias como condição para a existência da humanidade. Elas são, para ele, um movimento constante para o futuro, um vir a ser projetado a partir da experiência e da avaliação das necessidades práticas da sociedade. Michael Löwy, ao referir-se ao projeto utópico de Buber, demonstrou como o título da obra demarca a acepção do autor quanto ao significado da utopia:

> A imagem que ele escolheu para descrever o caminho em direção à utopia não é aquele de uma via férrea percorrida por um trem rápido, uma via já demarcada por duas barras de aço rígidas, sobre as quais a locomotiva da história avança inexoravelmente. Trata-se ainda

[70] SARGENT, Lyman Tower. An Anarchist Utopia. *Anarchy*, 104, out. de 1969, p. 316-320.
[71] OITICICA, José. *A doutrina anarquista ao alcance de todos*. São Paulo: Achiamé, 2011, p. 74.
[72] MELLA, Ricardo. La Nueva utopía. *Certamen Socialista*, 1889, s/p.

> menos de uma autoestrada cimentada, sobre a qual avançam, numa velocidade atordoante, veículos modernos e eficientes. Trata-se de caminhos modestos, no plural, através dos quais os indivíduos, os grupos humanos, procuram sua direção, sobre as montanhas ou na floresta. Os caminhos são com frequência inexistentes, de modo que a direção é traçada pelo passo dos próprios viajantes, à medida em que, titubeando, eles avançam.[73]

Para Buber, utopias são "desdobramentos de possibilidades, latentes na vida comunitária da humanidade".[74] Não é por acaso que ele fez uso da metáfora da linha, assim como Paul Goldman, para assinalar a importância de se traçar e retraçar as linhas de demarcação das relações sociais, políticas e econômicas de acordo com as demandas da sociedade. A utopia buberiana é marcada pela defesa de uma reestruturação social que dispensa elementos centralistas, rígidos e autoritários. Nela, as relações entre os indivíduos devem ser sempre dinâmicas, flexíveis e ancoradas no apoio e no respeito mútuos. A seu ver, a imagem desenhada no espaço utópico deve ser composta de linhas sem pontos fixos. As relações entre o indivíduo e a comunidade são constantemente redesenhadas e reinventadas de acordo com as contingências e necessidades.[75]

O livro de Buber fornece um reexame do ideal utópico e ressalta o valor dessa aspiração para a humanidade. Partindo de um levantamento sobre o pensamento socialista moderno, com base em autores como Fourier, Saint-Simon, Owen e Proudhon, o autor atestou que Marx empregou o conceito de utopia de forma pejorativa, condenando o socialismo utópico como algo ilusório e irrealizável, destituído da cientificidade do materialismo histórico. Para Buber, a dialética marxista não era suficiente para resolver os problemas sociais, pois partia de um esquema de casualidades e verdades deterministas. As propostas libertárias, por outro lado, forneciam caminhos profícuos para transformação da sociedade. Tal

---

[73] LÖWY, Michael. Messianismo e utopia no pensamento de Martin Buber e Erich Fromm. *Revista WebMosaica*. Porto Alegre, v. 1, n. 1, jan.-jun. de 2009, p. 76.
[74] BUBER, Martin. *Paths in Utopia*. Boston: Beacon Press, 1958, p.14.
[75] Ver: BUBER, Martin. *Paths in Utopia*. Boston: Beacon Press, 1958.

como o anarquista Gustav Landauer,[76] Buber defendia a ideia de que a revolução deveria tornar-se um elemento constitutivo da ordem social através do alastramento de novas formas de relações comunitárias, ancoradas no diálogo, na solidariedade e no respeito mútuo.[77] A utopia seria, portanto, um processo dinâmico, e não a elaboração de um projeto rígido e estático de sociedade. Ela teria como objetivo alcançar um intercâmbio harmonioso entre o homem, a sociedade e a natureza, sendo, desse modo, uma "revolução permanente" que buscava constantemente novos caminhos para aperfeiçoar uma realidade imperfeita. Longe de aspirar um modelo atemporal, o projeto em questão considerava fundamental uma adaptação à contingência e, portanto, à história.

O tradutor libertário Daniel Brilhante de Brito, em artigo escrito em 1951 nas páginas do *Ação Direta*, tratou das noções preconcebidas associadas à palavra utopia. Segundo o autor, para além da acepção pessimista que pensa a utopia como quimera ou fantasia irrealizável, há uma conotação positiva, apropriada pelos anarquistas. No caso, são utópicas todas as revoluções ou movimentos transformadores e/ou libertadores, na medida em que concretizam um novo estado de coisas. Trata-se de um processo permanente de adaptações e readaptação do homem às instabilidades do meio geográfico e social. Como insiste o autor,

---

[76] Gustav Landauer (1870-1919) foi um dos principais teóricos do anarquismo na Alemanha no final do século XIX e início do século XX. Era um defensor do comunalismo e do pacifismo. Tornou-se amigo íntimo de Martin Buber em 1900, quando juntou-se ao grupo literário *Neue Gemeinschaft* (Nova Comunidade). O pensamento de Landauer teve forte influência sobre Buber. Inspirado em pensadores como Étienne de la Boétie, Landauer afirmava que o estado capitalista não poderia ser "esmagado", muito pelo contrário: o estado viveria dentro de cada ser humano, sendo essa uma condição, uma relação entre os homens, um modo de comportamento arraigado na sociedade. A sua destruição, nesse sentido, só poderia ocorrer quando passássemos a nos comportar de maneira diferente, quando nos auto-emancipasse. O anarquista apregoava a necessidade de reestruturação da sociedade de baixo para cima, condenando a prática de atos violentos e terroristas. Apostava, assim, na criação de cooperativas pacíficas e de resistência passiva ao Estado, e não na rebelião armada. Também defendia a criação de comunidades rurais e urbanas voluntárias para que o homem pudesse "construir a nova sociedade dentro da casca da velha". Aos poucos essas comunidades se expandiriam e tornar-se-iam uma inspiração para que outros homens se desviassem do sistema capitalista e do Estado tornando a anarquia a única estrutura social possível. Ver: HORROX, James. Gustav Landauer. Disponível em: https://theanarchistlibrary.org/library/james-horrox-gustav-landauer-1870-1919. Acesso em outubro de 2018.

[77] Buber valorizava o companheirismo, a ajuda mútua, a cooperação e a convivência harmônica como elementos fundamentais para a construção de uma nova ordem social às margens do Estado. Emmanuel Lévinas, um dos maiores críticos da obra de Buber, acreditava, todavia, que o filosofo não levava em conta a questão ética nas relações entre os homens. Enquanto para Buber a relação entre o eu-tu deve basear-se na reciprocidade, para Levinas essa relação deve ser assimétrica e vertical. A horizontalidade apagaria, a seu ver, as diferenças entre o eu e o tu, enquanto a verticalidade seria capaz de preservar a diferença do outro, a alteridade. Para Levinas o totalitarismo ontológico da filosofia burberiana resultaria inevitavelmente em um totalitarismo político. Ver: LEVINAS, Emmanuel. *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976.

> numa sociedade anárquica não vemos o absoluto, mas o perfectível; o anarquismo não é, propriamente, uma finalidade, é um meio de elaboração constante de novas formas, cada vez mais ricas e fecundas, de vida social; meio esse manifestado numa organização de caráter dinâmico, mutável e de constante vir-a-ser.[78]

Brito colocou em xeque a ideia de que o anarquismo seria uma doutrina estática, finalista ou absoluta. Ao contrário, seu objetivo nuclear seria o de romper com cristalizações, deixando aos próprios homens a gerência de seus problemas, e não às instituições. A utopia adquire, assim, o papel de alavanca do movimento contínuo da sociedade. Esse tipo de discussão sobre a utopia é muito recorrente em jornais e revistas anarquistas do pós-guerra.[79] Boa parte dessas discussões tentaram mostrar que a anarquia não seria uma utopia no sentido negativo, como no caso de um texto de Germinal publicado em novembro de 1946, no qual afirmou que, longe de ser uma ilusão destrutiva, a utopia é uma propulsão construtiva da vida social.

> Toda revolução, com efeito, é a substituição de uma utopia (ideal) por uma topia (permitam-me o termo, sinônimo de ordem social). Na história, sempre se depara esta sequência: uma topia gerando uma utopia; esta cresce, triunfa e se faz topia; gera outra utopia que se alarga até vencer, firmando-se em topia, e assim por diante.[80]

O ideal utópico foi encarado, nesse caso, como uma necessidade, uma condição para a revolução social. Revolução destituída de ideal seria, para ele, o mesmo que um levante, uma revolta ou uma insurreição. Sendo assim, também aqui a utopia aparece como condição para a evolução/transformação da sociedade.

Os projetos utópicos anarquistas

Entre o ano de 1945 a 1970 circularam no meio libertário vários projetos utópicos de caráter anarquista. Desde o século XIX, todavia, os libertários

[78] BRITO, Daniel Brilhante. Nossa utopia. *Ação Direta*, ano VI, n. 73, 1951, p. 04.
[79] Encontramos mais de trinta artigos que versam sobre a temática da utopia nos jornais e revistas anarquistas consultados ao longo da pesquisa. A título de exemplo, ver: DAS. Planificación del futuro. *Accion Libertaria* - Órgano de la Federación Libertaria Argentina (F. L. A.), Buenos Aires, 1965, ano XXXI, n. 919, p. 07; OCANA Floreal. En la anarquia. *Tierra y Liberdad*, México, 1965, ano XV, n. 167, p. 03; MORONI, Alberto. Motivi di attualità. *Volontà*, Genova, 1968, ano XXI, n. 04, p. 193-196; FABBRI, Luce. Em cada passo, tornar a meta uma realidade. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, 1968, ano XII, n. 133, p. 01.
[80] GERMINAL. A Revolução Social. *Ação direta.* Rio de Janeiro: ano I, n. 24, nov. de 1946, p. 01.

assinalaram a importância de se construir novas formas de vida e convivência entre os homens.[81] Sendo assim, a escrita de projetos utópicos poderia ser concebida como um instrumento de explanação das mudanças almejadas pelos militantes.[82]

Registramos, ao longo de nossa busca, mais de dez projetos anarquistas publicados em diferentes partes do globo entre 1945-1970. Selecionamos, todavia, sete deles, que a nosso ver tiveram significativa visibilidade na imprensa libertária brasileira e mundial: *Les anarchistes et le probleme social*, publicado pela Fédération anarchiste em 1945;[83] *Análise e Síntese Libertária*, escrito por Antônio Lisenko, pseudônimo de Ênio Cardoso, em 1963;[84] *Eu creio na humanidade* e *Cooperativas sem lucros*, escritos respectivamente em 1949 e 1958 por Pedro Ferreira da Silva;[85] *Qual a solução para o Brasil?*, organizado para publicação na década de 1960 por Edgard Leuenroth;[86] *La Nueva utopia* de Ricardo Mella, datado de 1889 e

[81] A primeira utopia libertária de que se tem notícia foi escrita pelo francês Joseph Déjacque durante os anos 1858-1859 no jornal anarquista *Le Libertaire*, publicado na cidade de Nova York. Intitulada "El humanisferio", trata-se da projeção de uma utopia anárquica constituída como um estado universal. Anos mais tarde, em 1890, William Morris publicou a segunda utopia anarquista. Apesar de o autor nunca ter se identificado claramente como anarquista, libertários do seu tempo, e mesmo depois dele, consideraram "*News from Nowhere*", como uma obra prima de definição dos arranjos de uma sociedade ácrata. Ver: DÉJACQUE Joseph. *El humanisfério*. Madri: Ediciones Tuero, 1990; MORRIS, William. *News from Nowhere.* Boston: Roberts Brothers, 1890.

[82] Importante ressaltar, todavia, que nunca houve uniformidade entre os anarquistas quanto à pertinência em se publicar utopias anárquicas. Enquanto para alguns a utopia era uma construção mental rígida, para outros ela é concebida como uma orientação necessária no processo de construção conjunta da anarquia pelos homens.

[83] Panfleto elaborado em 1945 por militantes anarquistas franceses ligados à Fédération Anarchiste da França após o fim da Segunda Guerra Mundial. Dentre seus autores estava Roger Caron Henri Bouyé André Senez, Vogue, Babouot Émile Jean-Louis Lefevre e Giliane Berneri. O texto foi publicado na integra no jornal anarquista francês *Le Libertaire* no ano de 1945. Após apresentar uma reflexão crítica sobre os fundamentos da sociedade capitalista vigente, os autores projetam uma sociedade anarquista para a França ancorada no federalismo proudhoniano.

[84] Além de uma versão impressa em forma de brochura, boa parte de seu conteúdo foi publicado nas páginas do *Ação Direta* e baseou-se em reflexões de artigos sobre a anarquia publicados na revista *Reconstruir*, publicação argentina que contou com a participação de nomes de peso quando o assunto é anarquismo, tais como J. Gonzalez Malo e Jacob Prince. Apesar do texto de Cardoso não sinalizar a localidade em que é imaginado, o anarquista Pietro Ferrua, seu companheiro de militância política, afirmou que a anarquia projetada por Cardoso deveria abranger toda a América Latina.

[85] *Eu creio na Humanidade* (1949), escrito por Pedro Ferreira da Silva, discorre sobre episódios aparentemente simples, corriqueiros, dos quais o autor retira máximas morais cujo teor poderia orientar a conduta humana rumo a uma sociedade espiritualmente mais elevada, capaz de refrear guerras e instaurar a paz. *Cooperativa sem lucros* (1958), do mesmo autor, também publicado nas páginas do jornal *Ação Direta*, detém-se na possibilidade de criação de cooperativas livres da especulação e do comércio. A cooperação, no caso, é entendida como arma revolucionária que estimularia a solidariedade e a ajuda mútua. Compreendemos os dois livros como um conjunto que reverbera a sociedade anarquista projetada pelo autor. Nos dois textos, vislumbra-se um caminho lento e gradual rumo à anarquia.

[86] Edgard Leuenroth reuniu alguns artigos publicados em jornais libertários (entre 1946 a 1963) com o intuito de publicar um livro no findar da década de 1960, mas faleceu antes de poder finalizar o projeto. Seu título, *Qual a solução para o problema do Brasil?*, indica que sua preocupação mais imediata é o Brasil, muito embora o conteúdo do projeto indique a possibilidade de expansão do ideal libertário para outras paragens.

organizado para republicação no Brasil em 1969;[87] *Preanarquia* de Randolfo Vella, publicado na Itália em 1931 e republicado no Brasil no ano de 1963;[88] *La societé Libertarie* de Georges Bastien, publicado em língua francesa em 1926, mas vertido para português em 1949 na forma de excertos no jornal *Ação Direta.*[89] A retomada de uma utopia ou sua republicação, no caso, dizem muito sobre a validade e duração dos lugares-comuns que faz circular, o que sugere uma pista interessante.

Os projetos em questão adotaram alguns lugares-comuns que ajudam a compreender a concepção utópica de sociedade projetada pelos autores: a) formulação de sínteses e introdução de conceitos com o intuito de aproximar o leitor dos fundamentos da anarquia; b) a proposta de um caminho lento e gradual para sua concretização, concomitante a um trabalho de conscientização ético-política; c) desconstrução do *modus operandi* capitalista; d) a elaboração de mecanismos, como seria o caso das cooperativas ou do sindicato, aptos a facilitar as ações revolucionárias; e) a adoção do federalismo como modo de organização e estruturação da sociedade; f) a eleição do livre acordo e do respeito mútuo como mecanismos éticos-políticos. Escritos e/ou republicados após a Segunda Guerra, ao longo de aproximadamente 16 anos, os projetos mencionados, quando analisados em conjunto, poderão ajudar-nos a entender como esses lugares, esses *topoi*, foram requisitados para dar a ler uma solução social no período do pós-guerra: solução que focaliza ora particularidades do país onde foi escrita, ora elementos universais.

Para estudar mais detidamente essas obras, dividimos nossa reflexão em três partes: na primeira, analisamos a maneira como os autores desconstruíram as

---

[87] Este projeto foi escrito e apresentado em 1889 no II Certame Socialista de Barcelona, no qual questionava-se a mitificação de conceitos como pátria, fé e amor em detrimento aos direitos naturais e à emancipação humana. A Espanha tinha vivido nesse ano os efeitos da guerra hispano-americana e os anarquistas, por sua vez, questionavam a dominação sobre Cuba assim como a exaltação nacionalista espanhola. O texto em questão teve várias reedições publicadas posteriormente, sendo uma delas barrada em 1969 no Brasil em detrimento do acionamento do AI-5. Os anarquistas relacionados à Editora Proa de Porto Alegre preparavam uma edição comentada de um livro de Ricardo Mella, que conteria *La Nueva Utopia* e outros textos do autor, sob o título: *Forjando un mundo libre*.

[88] O projeto de Vella inspirou-se na experiência makhnovista e elaborou uma maneira de, gradualmente, eliminar o Estado, a propriedade privada e a moeda, oferecendo a possibilidade de uma reeducação moral e enfrentamento à desigualdade social. Escrito em 1931 ele foi republicado no Brasil em 1963 pela Editora Mundo Livre e divulgado nas páginas de *O Libertário* como leitura obrigatória.

[89] Na apresentação do livro, Bastien pondera que apesar de seu projeto ser firmado no pensamento de teóricos clássicos do anarquismo como Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta e Faure, as particularidades da sociedade do seu tempo não foram deixadas de lado na elaboração de um programa social claro e preciso. Mais do que um receituário pronto e acabado, o autor afirma que sua intenção é orientar caminhos possíveis para a construção de uma sociedade firmada na liberdade, na justiça e na fraternidade entre os homens.

ideias de uma revolução imediata, destituída de estágios intermediários na construção da anarquia, e de um otimismo pueril que levaria a projetar na humanidade virtudes inexistentes. Na segunda parte, encaramos a crítica ao capitalismo presente nesses projetos como a construção de uma distopia, de uma sociedade prejudicial, egoísta e incapaz de incentivar ações virtuosas. Por fim, avaliamos a maneira como os autores edificaram o caminho libertário, concebendo-o como uma eutopia ou como uma desconstrução da distopia capitalista. Nosso intuito, portanto, como dissemos, não é realizar uma análise detida das características de cada projeto aqui apresentado: trata-se mais de uma tentativa de compreensão de como a escrita destes textos respondem a questões de seu tempo, associadas a tópicas importantes como a guerra e a paz.

As utopias anarquistas

Por que os projetos de cunho libertário parecem inatingíveis pela grande maioria dos leitores, a ponto de concebê-los como utópicos (no sentido pejorativo)? Uma resposta possível foi sugerida por Pedro Ferreira[90] em *Eu creio da Humanidade: o livro que eu não queria escrever* (1949). O livro em questão divide-se em oito partes, cada uma reunindo um conjunto de breves artigos. É possível notar que grande parte desses artigos retoma historietas das quais partiu o autor para tirar pequenas lições, supostamente universais. Trata-se de um registro que se afina à tópica de Cícero da "história mestra da vida", na medida em que parte de exemplos práticos para ajuizar o leitor, assumindo um ponto de vista pragmático. Por outras

[90] Perseguido pelo governo salazarista, o anarco-sindicalista português Pedro Ferreira da Silva refugiou-se na França em 1926 e, logo em seguida, mudou-se para o Brasil. Em Portugal, ele foi um dos responsáveis pela publicação do semanário *A Comuna*, editado na cidade do Porto. Convém mencionar que é o mesmo periódico do qual participava o militante anarquista português Roberto das Neves, antes de sua vinda para o Brasil no início dos anos 1940. No Brasil, Pedro Ferreira associou-se aos anarquistas cariocas e paulistas e, ao final da ditadura varguista, começou a participar efetivamente do periódico *Ação Direta* (1946-1959), publicado no Rio de Janeiro. Aproveitou o espaço que lhe foi destinado para escrever textos críticos sobre o salazarismo, o sindicalismo e o cooperativismo. Apesar de desempenhar a função de contador, Pedro Ferreira dedicou-se ao jornalismo e escreveu poemas e livros nas áreas de literatura, crítica social e economia. Dentre suas principais obras, destacam-se: *Eu creio na Humanidade* (1949); *Três enganos sociais: férias, previdência e lucro* (1953); *Cooperativa sem lucros: uma experiência anarquista dentro da sociedade capitalista* (1958). Interessa-nos, particularmente, a primeira e a última das obras mencionadas: são duas coletâneas de artigos, publicados inicialmente em jornais libertários, que edificam um projeto revolucionário que se iniciaria por intermédio da cooperativa, entendida como uma arma de luta contra a exploração capitalista e como um caminho para a construção de uma sociedade libertária. No caso de *Cooperativa sem lucros*, o autor reuniu uma série de discussões realizadas no *Ação Direta* entre os anos de 1947 a 1958.

palavras, a história é encarada como escola e episódios aparentemente insignificantes poderiam, segundo o autor, trazer consigo ensinamentos fundamentais. A maneira como Ferreira mobilizou os exemplos[91] demonstra, por outro lado, uma tentativa de ampliar ao máximo a recepção de seus textos, muito embora não abra mão da erudição, que é evidente.

Para Ferreira o meio social, ao fazer subsistir o sistema capitalista, responsável pela promoção dos maiores massacres da história, incentivava o egoísmo, o rancor, a guerra, tornando uma quimera a existência de um meio igualitário pautado no apoio mútuo. No decorrer de sua argumentação o autor retomou, metaforicamente, alguns sentidos da utopia, na sua acepção positiva, construtiva. Ele afirmou que não seria possível transformar, repentinamente, a sociedade, pois os homens não se adaptariam a mudanças tão drásticas. O melhor seria "a transformação gradativa, lenta mas segura".[92] Sua reflexão não se pauta em uma fórmula final por meio da qual o mal deixaria de existir e o homem viveria em estado de felicidade plena. Talvez, mais modesto, não pretendesse mais do que delinear um horizonte, que tornar-se-ia cada vez mais próximo se o homem se permitisse vencer os limites de seu tempo e vislumbrasse a possibilidade de um sistema cujo meio seria propício à virtude e um empecilho ao vício.

Pedro Ferreira também é autor de *Cooperativa sem lucros* (1958), que reúne mais de trinta pequenos artigos. O nexo entre eles foi referido no subtítulo do livro: *uma experiência anarquista dentro da sociedade capitalista*. A linguagem adotada nesse trabalho é ainda mais amena e acessível, abrindo mão das figuras de linguagem que abundam em *Eu creio na humanidade*. A disposição desses artigos assume mais claramente ares de "projeto", uma vez que instrui sobre aspectos particulares do funcionamento do que seria uma "cooperativa sem lucros". Há vários elementos de contato entre os dois livros, a começar pela opinião de que a anarquia não se desenvolveria imediatamente, carecendo de estratégias intermediárias que

---

[91] Os exemplos são abundantes, mas gostaria de mencionar ao menos um, para que o leitor compreenda a analogia, feita há pouco, entre história e escola: os indivíduos, para o autor, deveriam viver contando com aquilo de que necessitam e contribuir com o bem público trabalhando para produzir, também, um patrimônio comum. Para tanto, ele cita o caso de Manuel "Talento", um homem que voltou da guerra sem condições de conseguir trabalhar. Ele pedia caridade, mas não aceitava dinheiro: somente comida, bebida e outros artigos necessários à sobrevivência, sem acumular sacolas ou armazenar. Ao final da anedota, Pedro Ferreira afirma que se tratava de um homem detentor de notável grandeza, capaz de dar lição a "falsos apóstolos da caridade e da ambição disfarçada". SILVA, Pedro Ferreira da. *Eu creio na humanidade*. Rio de Janeiro: Edição do autor, 1949, p. 81.

[92] Idem, p. 148.

pudessem educar os homens, tornando os princípios libertários atrativos e cativantes. A questão a se perguntar é: de que maneira a cooperativa atenderia esse propósito?

Pedro Ferreira retomou a ideia de que a revolução não poderia ser repentina, mas adotou uma nova analogia: “O fato é que a sociedade é um edifício formado de material ruim. Ora, não pode haver edifício bom com material ruim, e matéria ruim não pode fazer edifício bom”.[93] O autor continuou insistindo na impossibilidade de uma mudança abrupta e radical, já que a retirada do homem de um edifício ruim e sua introdução num edifício bom não mudaria, imediatamente, o homem.

> Temos que preparar os caminhos para a Anarquia, preparar os homens para a Anarquia. As modificações devem operar-se o indivíduo em todos os terrenos e por todos os modos. Os meios de vida, de conforto, de cultura, estes, sim, hão de ter a virtude de transformar o trabalhador.[94]

Mais uma vez, são os meios que retêm potencial transformador e capacidade de retirar do homem o que ele tem de melhor a oferecer.

A cooperativa, nesta visão, atende à princípios do anarquismo como o de lutar contra o egoísmo e, especialmente, contra o lucro. Ela seria, portanto, um dos estágios necessários para a reformulação do processo mental capaz de “fazer com que o homem crie, em volta de si, o ambiente anarquista”.[95] O cooperativismo seria um meio de “desenvolver o espírito associativo, a solidariedade, a confraternização e a ajuda mútua, dando ao mesmo tempo aos seus seguidores aquela sensação de independência que é a melhor semente da liberdade”.[96] Trata-se de um instrumento eficaz, de uma arma revolucionária, mas não de uma solução final, já que a cooperativa não poderia abolir, por exemplo, a moeda, que o autor entende como um “mal necessário” nesse processo de adaptação. Pedro Ferreira retomou a discussão sobre a natureza humana, mas dessa vez afirmou que as “tendências e impulsos naturais” levam o homem à sociabilidade,[97] ou seja, há, intrínseco no

---

[93] SILVA, Pedro Ferreira da. *Cooperativas sem lucros*: uma experiência anarquista dentro da sociedade capitalista. São Paulo: Entremares, 2017, p. 38.
[94] Idem, p. 38.
[95] Idem, p. 46.
[96] Idem, p. 46-47.
[97] Idem, p. 107.

homem, uma “necessidade de cooperação”.[98] A cooperativa seria um meio ou instrumento por meio do qual a sociabilidade poderia ser estimulada, já que ela traz para a sociedade benefícios no terreno econômico (ao proporcionar preços mais baixos), educacional (ao ensinar o respeito pelo interesse coletivo e deitar por terra a guerra dos preços e o incentivo à concorrência), moral (ao incentivar o respeito pelo semelhante), social (ao dar motivo para o cultivo das relações) e profissional (quanto o trabalho e a técnica passam a ser o alvo do aperfeiçoamento, e não o volume de trabalho e a mais-valia).

A revolução não poderia ser repentina, porque os homens precisam passar por um processo de adaptação: essa ideia de Pedro Ferreira foi compartilhada, também, por Randolfo Vella, autor do livro *Preanarquia*, escrito em 1931 e publicado no Brasil somente em 1963. Logo de início, Vella esboçou os fundamentos do ideal anárquico, resumindo-os em cinco tópicos: abolição do Estado e de seus instrumentos de coerção (política, magistratura, exército etc.), eliminação da propriedade privada e da moeda, repartição das fontes e dos meios de produção, segundo a máxima “A cada um segundo as suas necessidades”, abolição das fronteiras e das guerras, irmandade de todos os povos. Em seguida, ele perguntou: “abolido o Estado e a propriedade privada, pode tornar-se realidade de um momento para outro, e integralmente, a anarquia?”. Para o autor, haveria a necessidade de um preparo prévio: a pré-anarquia, no caso, seria uma “ponte” que ligaria o autoritarismo e a desigualdade do presente à forma igualitária e libertária do futuro. Ela ocuparia, assim, papel análogo ao do cooperativismo proposto por Pedro Ferreira, tratando-se de um instrumento de educação e sensibilização do homem.

A ideia de que o meio contribui com o desvirtuamento do homem aparece no opúsculo de Vella, especialmente quando tratou da criminalidade. No caso das medidas modernas, o autor criticou a apreensão da criminalidade como manifestação de impulsos antissociais e a ideia de que a pena seria o único remédio capaz de contê-la, devendo ser sempre proporcional à responsabilidade de seu agente. A pena existiria como maneira de corrigir o delinquente e compensar moralmente a parte lesada. Há, no caso, uma maneira hobbesiana de encarar a correção como instrumento eficaz no sentido de amedrontar e refrear a delinquência. O anarquismo, pelo contrário, encarava a criminalidade como produto de uma

[98] Idem, p. 108.

sociedade que nega a muitos os meios necessários para a sua existência. Além disso, sua existência encontra-se atrelada a ambientes que se convertem em foco de delitos e a uma educação presa a dogmas que produzem superstições e trazem prejuízo à sociedade. Seguramente, o pensamento anárquico não nega efeitos de ordem psíquica. A convivência pré-anárquica retira a pena que a sociedade moderna defende, pois se o criminoso age pelas causas supracitadas, torna-se "vítima da ordem criada pela sociedade, a qual deixa intacta a causa da delinquência para bater no delinquente". A ideia de indenização moral da parte lesada, por sua vez, não passaria de "vingança privada dos povos bárbaros passada para as mãos da sociedade".[99] No caso de ocorrer crimes em uma sociedade pré-anárquica, os seus autores seriam internados em institutos de reeducação ou, em se tratando de casos patológicos, em institutos de cura, que dependeriam dos avanços da ciência para aprimorar os diagnósticos e tratamentos. A propriedade privada, da qual o capitalismo depende para manter-se, seria a causa central da criminalidade, já que é a concentração de capital e a decorrente miséria social que desencadeia as ondas de crime.

Quando propõe a organização de institutos de reeducação e cura e, ainda, comissões de justiça e grupos de vigilância, Randolfo Vella deixa claro que não esperava uma mudança repentina, já que o meio conformou e limitou a liberdade humana, tornando a anarquia uma espécie de quimera. Assim como Pedro Ferreira, Vella não se mostrou otimista a ponto de cogitar uma revolução total que pudesse reorientar de imediato os homens. A metáfora da ponte, que ele adotou ainda no início do livro, deixa claro que medidas provisórias anteciparão a anarquia, e aprimoramentos serão necessários ao longo do caminho. Em ambos os casos, o anarquismo não é entendido como modelo atemporal, muito pelo contrário: é aproximando-se da história e valendo-se dela que o homem teria condições de compreender o dinamismo da existência e a proficuidade da empreitada libertária.

Edgard Leuenroth tratou a criminalidade mais ou menos com os mesmos termos: concebida como um "problema social", o crime possivelmente seria eliminado simultaneamente à derrocada do sistema provocador das desigualdades sociais no qual uma minoria gozava do trabalho de uma maioria sujeita a privações. Para o autor, algumas medidas seriam necessárias para erradicação da

[99] VELLA, Randolfo. *Preanarquia*. Tradução de A. Pinto. São Paulo: Edição de Carlos Aldegheri, 1963, p. 32.

criminalidade: organização do trabalho de modo que ele seja executado menos como uma obrigação penosa, e mais como um veículo capaz de proporcionar igualdade de condições e bem-estar compatível às possibilidades coletivas; criação de um ambiente social propício à instrução, à cultura e à convivência harmônica entre suas partes; existência de organizações criminalistas, médicas e educacionais encarregadas de executar as iniciativas necessárias para prevenção e combate à criminalidade. Edgard Leuenroth insistiu na ideia de uma "reintegração" do indivíduo à sociedade, e não de sua reclusão para benefício comunitário, como se ele fosse detentor de uma natureza "anormal". Embora concebesse a ideia de que havia, no Brasil e no mundo, a urgência de transformação da sociedade nos moldes libertários, Leuenroth não acreditava numa mudança repentina: tal como Pedro Ferreira, o autor apostava sobremaneira no papel das cooperativas, que seriam uma espécie de ponte para a anarquia.[100]

Ricardo Mella, em *La Nueva Utopia* (romance utópico no qual descreveu uma sociedade anarquista imaginada no Mar Cantábrico, situado ao leste da Espanha), falou de um "despertar", metáfora recorrente no universo libertário que atribui ao homem um estado de inércia, de apatia, de letargia, que o projeto utópico teria condições de vencer. Esta vitória seria decorrente de muitos embates, de resistência massiva por parte daqueles que se mostravam contrários à degeneração do homem. Os vícios e uma mentalidade ancorada na servidão seriam substituídos por uma ordem moral nova, incentivadora de ações igualmente novas, livres da relação patrão/empregado, de leis que assistiam somente os detentores de riquezas, de tutores eclesiásticos, de defensores armados etc. Em sintonia com os projetos trabalhados até o momento, a "Nova Utopia" é produto de um trabalho lento, levado à cabo por "várias gerações".

Retomando uma tópica já analisada nos outros projetos, Mella afirmou que o desaparecimento da causa do crime na nova sociedade levaria à extinção do agressor. Por outras palavras, com um sistema capaz de garantir o bem-estar geral, apto a incentivar a virtude, não haveria por que subsistir a criminalidade. A casa de correção, estrutura "sem antecedentes no sistema do mundo antigo", estaria ali para ajudar àqueles que precisassem, vítimas de desequilíbrios físico, intelectual e/ou

[100] Essa afirmação pode ser comprovada a partir da leitura de artigos publicados por Leuenroth na imprensa anarquista, especialmente na década de 1960, sobre a importância do cooperativismo e do solidarismo na construção da anarquia. Ver: *O LIBERTÁRIO*: São Paulo, 1960-1964.

moral. Desses fenômenos, nenhuma sociedade poderia se ver livre por inteiro, pois, na concepção do autor, mesmo a natureza às vezes quebra a regularidade de suas leis, trazendo perturbações, carecendo de correção para o reordenamento social:

> Que há atritos, desgostos, diferenças, sem dúvida. A "Nova Utopia" não é uma cidade dos anjos, mas dos homens. Mas aqueles que estavam faltando no sistema foram anulados pela revolução? Não havia mais em número e diferenças mais profundas, discordâncias? Não é dado ao homem suprimi-los, mas evitá-los e remediá-los. A liberdade pode muito bem substituir esse organismo inútil e, mais do que inútil, prejudicial. Todas as vantagens estão do seu lado. O que importa se você não pode evitar ou eliminar alguns dos inconvenientes sugeridos pela própria natureza?[101]

A casa de correção, portanto, seria capaz de avaliar a condição particular de cada paciente com base na ciência e, em seguida, encontrar maneiras de curá-lo e, assim, reintegrá-lo à sociedade.

Necessário lembrar que a “Nova Utopia” não retrata uma sociedade perfeita ou completa, uma vez que envolve o relacionamento humano. Para Mella, não há a existência de um pacto único e permanente, mas uma diversidade de contratos mais ou menos gerais e variáveis, que podem ser rescindidos ou anulados. O aperfeiçoamento não é considerado um meio através do qual se chegaria a um fim, supostamente perfeito: é um estado, uma condição que leva em consideração a contingência, a flexibilidade, o dinamismo social. Por isso, as federações deveriam investir igualmente no desenvolvimento agrícola, industrial, científico e artístico, desenvolvimento esse que deveria se basear sempre na reciprocidade, no mutualismo e na solidariedade. Mesmo quando discorreu sobre cada setor, a “Nova Utopia” apareceu como universo orgânico.

> Venham, sombras negras do passado, para arrebatar essa nossa conquista! Volte a mergulhar nos horrores da preocupação e do fanatismo! Vinde destruir esta grande obra da mais imperecível de todas as revoluções! Aquele mundo prometido em regiões etéreas por aqueles interessados em manter o cativeiro aqui embaixo, não

[101] “Que hay rozamientos, disgustos, diferencias, indudablemente. La «Nueva Utopía» no es una ciudad de ángeles, sino de hombres. ¿Pero acaso faltaban aquéllos en el sistema anulado por la revolución? ¿Acaso no eran más en número y más profundas las diferencias, los disentimientos? No es dado al hombre suprimirlas, sino evitarlas y remediarlas. La libertad bien puede reemplazar a ese organismo inútil, y más que inútil perjudicial. Están de su parte todas las ventajas. ¿Qué importa si no puede evitar o eliminar algunos de los inconvenientes sugeridos por la naturaleza misma?”. MELLA, Ricardo. La Nueva utopia. II Certamen Socialista, 1889, s/p.

> nos seduz mais. Seu melhor mundo, trapaceiros da humanidade, nos foi dado pela mesma revolução que os destruiu.[102]

Por fim, o autor declarou: "*Nuestro presente ha roto por completo com vuestro passado*". Aqui ele embaralhou as temporalidades: quando afirmou que o presente rompeu com o "velho mundo", estava, de fato, dizendo ao leitor que seu futuro poderia romper com as mazelas de seu presente. É nessa chave de leitura que ganha sentido o convite dirigido pelo narrador: "¡Utopistas de ayer, que esforzados perecisteis por vuestra idea, venid y contemplad vuestros sueños realizados!". Os utopistas de ontem (no caso, situados no presente do leitor) deveriam visitar o futuro que concretizou seus sonhos. Trata-se de mais um lugar-comum afirmar que toda realização grandiosa e inaugural foi, em determinado momento, uma pretensão julgada absurda por seus contemporâneos.

Ênio Cardoso, em *Análise e Síntese Libertárias*, assim como os autores que já mencionamos, afirmou que os libertários não teriam condição de oferecer soluções totais ou revoluções messiânicas: apenas soluções dinâmicas e transitórias. No entanto, há algo constante: os valores éticos, que seriam, na sua opinião, universais. O ser humano, para ele, "não é suscetível de transformação brusca, imediata, porquanto pesa-lhe todo um condicionamento psicológico".[103] Contra os sete valores éticos universais defendidos pelo Estado (deísmo, belicismo, eclesiasticismo, autoridade, centralismo, capitalismo e estatismo), o autor propôs outros sete, de natureza libertária: humanismo, pacifismo, laicismo, liberdade, federalismo, socialismo libertário e antiestatismo. Logo, considerar o dinamismo da história não impede que se estabeleça critérios universais por meio dos quais os homens poderiam agir, e esses critérios foram determinados neste caso em particular, a partir de uma crítica àquilo que a sociedade defendia. O problema fundamental, para Ênio Cardoso, é que o progresso científico não seguia acompanhado de um progresso ético, e isso fez voltar àquilo que Pedro Ferreira disse no início de seu livro *Eu Creio na Humanidade*: se o homem não converter as experiências traumáticas da guerra em lições, tirando delas valores éticos

---

[102] "¡Venid, negras sombras del pasado, a arrebatarnos esta nuestra conquista! ¡Venid a sumimos de nuevo en los horrores de la preocupación y el fanatismo! ¡Venid a destruir esta obra grandiosa de la más imperecedera de todas las revoluciones! Aquel mundo prometido en regiones etéreas por los interesados em mantener el cautiverio de aquí abajo, ya no nos seduce. Vuestro mundo mejor, embaucadores de la humanidad, nos lo ha dado la misma revolución que os ha destruido". Idem.
[103] LISENKO, Antônio. *Análise e Síntese Libertária*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, 1963, p. 7.

consistentes, novas experiências de natureza análoga advirão, necessariamente, pois a "entidade moral" que sustenta as colunas do Estado permanecem incólumes, fazendo com que o homem continue sendo uma "máquina produtora de trabalho e prazeres alheios".[104]

Cardoso, assim como Pedro Ferreira e Vella, acreditava na necessidade de mobilização da moeda e, inclusive, na arrecadação de fundos para a manutenção de uma sociedade libertária, ao menos em um primeiro momento. Ao final do seu projeto, ele alegou: "precisamos de dinheiro para combater a própria instituição monetária".[105] Assim, o ideal permanece como horizonte, como projeto verossímil, ainda que sua consecução, da maneira como foi descrito, se mostrasse improvável no momento de sua redação:

> O anarquismo é uma filosofia de vida, é uma filosofia da liberdade, é uma filosofia dinâmica cujo limite matemático para o qual ela tende é a perfeição humano-social; o que equivale a dizer que esta perfeição jamais será atingida; pois a concebemos sempre como entidade de natureza estática, quando na verdade se trata de uma entidade de natureza dinâmica, mutável, evolucionista e maleável, valendo apenas para cada um dos diversos e infinitos instantes subsequentes da vida humana".[106]

Não se trata, portanto, de uma utopia em seu sentido pejorativo, mas de um projeto carregado de imperfeições que almeja a perfeição ciente de não poder alcançá-la. Enquanto "filosofia da liberdade", a anarquia é tomada como um caminho; a perfeição, por outro lado, suporia algo estático, imutável, fora do âmbito da contingência. A partir desse tópico, foi possível retomar elementos capazes de romper com a ideia de que a anarquia remeteria a situações de desordem ou se basearia em princípios pueris supostamente pautados em uma revolução abrupta, imediata. Parece-nos, ao contrário, que os projetos incentivavam uma educação ético-política e a promoção de meios (como as cooperativas) capazes de estimular virtudes silenciadas pelo Estado ou pelo sistema capitalista. É por essa razão que, no tópico seguinte, convém retomar a maneira como desenham a caricatura do capitalismo a tomam como uma realidade distópica.

---

[104] Idem, p. 9.
[105] Idem, p. 25.
[106] Idem, p. 24.

O capitalismo: uma distopia?

De que maneira o capitalismo tornou-se o *locus horrendus* do pensamento libertário? O anarquismo foi proposto como uma filosofia de vida alternativa porque concebia o capitalismo como um sistema que patrocinava a morte. A experiência bélica seria uma de suas manifestações, como afirmou Pedro Ferreira. Para o autor, ao invés de mobilizar energias para o bem comum, o homem buscava repetir o sofrimento natural, como "se o engenho dos homens quisesse medir-se com as forças da natureza, desencadeando meteoros artificia e criando flagelos".[107] A guerra, portanto, não seria fruto de um desatino, de loucura, já que havia cálculos e planejamentos por detrás dela. Ela seria, enfim, um "mal de que há lições a tirar. Uma desgraça que poderá trazer algum bem, se não afrouxar a vigilância dos espíritos sedentos de justiça e de igualdade" (p. 12).[108] O problema, diz ele, é que o homem buscava evitá-la mantendo os velhos sistemas. Mas se foram os velhos sistemas que fizeram a guerra, como poderiam garantir a paz?

> A repetição das guerras desmente sempre um dos argumentos que os políticos e homens de governo costumam usar para justificá-las. Quando exigem o sangue do povo e o sacrifício das nações, prometem que será para construir um mundo de paz. Estranha paz, a que tem de ficar suas raízes na luta fratricida! E a verdade é que, sob esse ponto de vista, as guerras têm-se mostrado inúteis. Porque até hoje, nenhuma guerra foi a última.[109]

Pedro Ferreira insistiu, ainda, na existência de um trabalho voltado não para a concorrência, mas para a cooperação. Esse trabalho não encara a moeda como finalidade, mas a produção, que traz benefício coletivo. "A sua educação, viciada pelos processos comuns ao Estado e ao capital, está em absoluta discordância com os interesses de uma sociedade fraternal e igualitária".[110] Sendo assim, o salário não é a "mola natural" do trabalho, mas uma condição transitória, pois trata-se de uma "instituição genuinamente capitalista", de "um elemento econômico decorrente do trabalho e não um objetivo a conquistar por meio do trabalho. Devemos considerar este como a obrigação principal, em vez de cumpri-lo

[107] SILVA, Pedro Ferreira da. *Eu creio na humanidade*. Rio de Janeiro: Edição do autor, 1949, p. 11.
[108] Idem, p. 12.
[109] Idem, p. 91.
[110] Idem, p. 34.

como simples meio de acesso ao salário".[111] Há que se reforçar, portanto, uma "consciência social de produzir", pois "no trabalho industrializado pelo capitalismo, o objetivo é ganhar; no trabalho cooperativista, o objetivo é produzir".[112] Para Ferreira o estabelecimento de uma sociedade pacificada, fraternal e igualitária dependia da transformação da relação estabelecida com o trabalho na sociedade capitalista. Na anarquia a exploração e o lucro não teriam espaço, uma vez que ela se ancorava no apoio e no respeito mútuo; logo as guerras (fruto da ganância e de desejos de poder) também não existiriam.

Antes de descrever as características da anarquia, Ricardo Mella também discorreu sobre os males da sociedade capitalista: ele o fez, todavia, a partir da descrição de um "antes", de um momento anterior à "Nova Utopia", que acomodava uma pequena aldeia de pescadores que não conheciam qualquer tipo de bem-estar. Neste momento, os homens encontravam-se privados de alimentos, trabalhavam em demasia, temiam o desconhecido e mantinham-se afundados num mar de ignorância. Além disso, falsos filantropos pregavam a caridade, mas enriqueciam-se às custas daqueles verdadeiramente ativos na sociedade; os homens aptos ao trabalho eram levados para outras paragens, deixando desamparada a aldeia; tributos onerosos eram cobrados regularmente; o padre mantinha os homens conformados à ignorância da qual eram vítimas.

Ao invés de conceber a utopia libertária como um futuro próximo, como um vir a ser, o autor retratou a anarquia no presente e, assim, teve condições de lançar a distopia capitalista num passado já superado. O leitor, portanto, contempla no passado que a narrativa desenha a sua situação presente, e no presente da narrativa um futuro promissor a ser conquistado. Ricardo Mella optou por iniciar seu projeto utópico pintando uma distopia, recorrendo a um universo alegórico: acusou a hipocrisia dos homens endinheirados que sustentavam uma falsa caridade para gozar de seus privilégios; o sistema econômico, baseado em impostos altos que só faziam amplificar a desigualdade social; a Igreja, disseminadora de superstições e dogmas responsáveis pelo embrutecimento intelectual.

Para além da condenação do sistema capitalista como um mal destruidor da sociedade, os anarquistas associam ao poder do Estado a causa maior dos males existentes. Em *Les anarchistes et le probleme social*, a Fédération anarchiste

[111] Idem, p. 35.
[112] Idem, ibidem.

se posicionou alegando que o Estado seria o maior inimigo público do povo por ser o princípio norteador da ordem social vigente. O Estado seria o responsável pela regulação das relações entre os indivíduos ao fortalecer o domínio do homem pelo homem a partir do princípio da exploração. Nesse sentido, o aniquilamento do sistema capitalista não poderia vir desacompanhado do aniquilamento do Estado. A construção de uma nova ordem social, a anarquia, só seria possível quando os homens se atentassem para a desnecessidade do Estado enquanto instituição voltada para a regulação de suas vidas.[113]

Georges Bastien, em *La Société libertaire*, afirmou que os anarquistas eram caracterizados como os destruidores sistemáticos de toda a ordem social contemporânea. As autoridades política, moral e econômica, segundo ele, amparavam umas às outras e, por isso, caso uma delas resistisse ao processo revolucionário, as outras acabariam ressurgindo.

> Se se quer construir uma casa no lugar de outra, e se não se dispõe de outro terreno, é imprescindível, em primeiro lugar, que se deite por terra a velha casa. Ora, visto que o globo terráqueo está quase todo em posse dos privilegiados, que conservam a humanidade inteira sob seu jugo, é óbvio que somente sobre as ruínas das instituições atuais poderemos erguer a sociedade libertária do futuro.[114]

Partindo de um raciocínio análogo sobre a necessidade de se destruir para construir, Edgard Leuenroth validou a anarquia como único modelo de ordem capaz de assegurar o bem-estar social. Segundo o autor, a "ordem" vigente, por basear-se na desordem, deveria ser condenada e destruída, para possibilitar a construção de uma nova ordem, baseada na harmonia social e na liberdade. Para Leuenroth, o estabelecimento dessa nova ordem seria possível a partir da destruição completa da ordem existente. No caso, todos os bens sociais seriam conservados para serem utilizados "de acordo com os interesses da coletividade brasileira e de cada um de seus membros – e não em proveito da ambição de ganho de uma minoria parasitária que domina soberanamente os destinos da sociedade".[115] A justiça social seria a base dessa nova organização e, por esta razão, na anarquia não haveria a prática de violências e de injustiças, pois estes sintomas seriam

[113] Ver: FÉDÉRATION ANARCHISTE. *Les anarchistes et le probleme social*. Paris: Fédération anarchiste. Groupe Fresnes-Antony, 1978 [1945].
[114] BASTIEN, Georges. A sociedade libertária. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano IV, n. 55, p. 04.
[115] LEUENROTH, Edgard. *Qual a solução para o problema do país?* Manuscrito sem data, p. 19.

próprios da sociedade capitalistas (lugar da degeneração dos homens e da perpetuação de vícios como a cobiça e o egoísmo). A violência só fazia sentido na anarquia se utilizada para a defesa e proteção da sociedade contra forças externas e opositoras, como no caso dos "reacionários capitalistas".[116] Algo semelhante foi afirmado pela *Fédération anarchiste* em seu projeto:

> quando falamos de destruição, não devemos ser interpretados como apregoadores da perda da vida de seres humanos (...) O que deve ser destruído são instituições, não homens ou coisas. Dito de outro modo, nosso ponto de vista é formal: o respeito pela personalidade e pela vida humana deve guiar todos os atos individual ou coletivos.[117]

Em nenhum dos projetos analisados nesse estudo encontramos a defesa da prática da violência como mecanismo revolucionário propício à destruição da sociedade vigente ou à construção da anarquia. A violência só foi considerada uma prática legítima se utilizada para a defesa da anarquia após sua constituição, em caso de ataques realizados por invasores. Para ocorrer a revolução, a transformação da sociedade vigente deveria se dar através do alastramento gradual do associativismo e da cooperação entre os homens. Tal façanha seria conquistada pelos sindicatos, cooperativas, centros de cultura e qualquer outro espaço de sociabilidade libertária. Nestes espaços, a educação anárquica ocorreria simultaneamente à sua prática.[118] Acreditava-se, pois, que com o tempo os homens reconheceriam na anarquia o único modo de vida possível e necessário.

Ainda sobre a facticidade do poder do Estado na vida social, Edgard Leuenroth afirmou que o Estado "é um órgão parasitário, surgido por meio da violência e da astúcia, para ser um instrumento governamental de domínio e sucção".[119] Leuenroth argumentou que se o Estado não surgiu antes da sociedade, nem mesmo simultaneamente a ela, não há lógica nos discursos que o concebem como indispensável para a organização social. O militante asseverou que em todos os campos da produção e da distribuição, por exemplo, quem movimentava e garantia o seu funcionamento eram os próprios trabalhadores. Ao Estado e aos

---

[116] Idem, p. 19.
[117] "quand nous parlons de destructions, il ne faut pas entendre par là des suppressions de vies humaines (...). Ce qui est à détruire, ce sont les institutions, et non les hommes ou les choses. Et d'aileurs, notre point de vue est formel: le respect de la personnalité et de la vie humaine doit guider tous les actes individuels ou collectifs". FÉDÉRATION ANARCHISTE. *Les anarchistes et le probleme social*. Paris: Fédération anarchiste. Groupe Fresnes-Antony, 1978 [1945], p. 29.
[118] Discutimos melhor esse aspecto no quarto capítulo deste trabalho.
[119] LEUENROTH, Edgard. *Qual a solução para o problema do país?* Manuscrito, s/d, p. 27.

patrões caberia apenas a tarefa de açambarcamento, de lucro a partir do esforço e do trabalho do povo. Neste sentido, em seu projeto, Leuenroth afirmou não ser viável qualquer regime que proclamasse o direito absoluto do Estado enquanto solução para os problemas enfrentados pela sociedade brasileira. O militante foi enfático ao afirmar que

> apenas com a substituição periódica de governantes do País de suas unidades federativas jamais o problema será solucionado, e muito menos atribuindo-se a determinadas pessoas, por mais acertada que seja a escolha, elevadas ao cume da administração pública de organizarem a vida coletiva da população brasileira de modo a lhe ser proporcionada a situação de bem-estar que a sua vida laboriosa lhe assegura como irrecusável direto. O mal reside nas bases da organização da sociedade e nelas é que é preciso atuar em busca da solução necessária e urgente.[120]

Com a abolição do Estado e o aniquilamento do sistema capitalista, Leuenroth propôs que a sociedade brasileira se organizasse a partir de uma nova ordem que tivesse "a igualdade como base, a liberdade como meio e a solidariedade como fim".[121] Entre os teóricos clássicos do anarquismo, encontramos a mesma crítica feita ao poder do Estado. Bakunin, por exemplo, orquestrou uma instigante discussão sobre a desnecessidade do Estado para a harmonia social:

> Uma revolta radical contra a sociedade seria tão impossível para o homem como a revolta contra a natureza (...) Não se passa o mesmo com o Estado; e não hesito em dizer que o Estado é o mal, mas um mal historicamente necessário, tão necessário no passado como o será, mais tarde ou mais cedo, a sua extinção completa, tão necessário como foram a bestialidade primitiva e as divagações teológicas dos homens. O Estado nada tem a ver com a sociedade, ele é senão uma forma histórica tão brutal como abstrata. (...) O Estado é uma instituição histórica e transitória, é uma forma passageira da sociedade.[122]

O autor afirmou que a natureza autoritária do Estado provocava a revolta por parte da sociedade que, por sua vez, "por não se impor formalmente, oficialmente, autoritariamente, mas sim, naturalmente",[123] possuía uma ação mais poderosa sobre o indivíduo do que aquela exercida pelo Estado. "Ela cria e forma todos os indivíduos que nascem e que se desenvolvem em seu seio. Ela transmite-

[120] Idem, p. 14.
[121] Idem, p. 31.
[122] BAKUNIN, Mikhail. *O conceito de liberdade*. Porto: Res-limitada, 1975, p. 15.
[123] Idem, p. 16.

lhes lentamente (...) toda a sua natureza material e moral; ela individualiza-se, por assim dizer, em cada um."[124] Bakunin alegou que a lei natural que deveria reger a vida dos indivíduos era a solidariedade:

> a influência natural que os homens exercem uns sobre os outros... é a própria base, material, intelectual e moral, da solidariedade humana. O indivíduo o, produto da solidariedade, isto é, da sociedade, submetido às suas leis naturais, pode bem, sob a influência de sentimentos vindos de fora, e principalmente de uma sociedade estrangeira, reagir contra ela até um certo grau, mas ele não saberia desligar-se dela sem se unir a um outro meio solidário e sem receber aí novas influencias. Pois para o homem, a vida afastada da sociedade e de todas as influências humanas, o isolamento absoluto, é a morte intelectual, moral e até material. A solidariedade não é o produto, mas a mãe da individualidade, e a personalidade humana não pode nascer e desenvolver-se senão na sociedade humana.

Para Bakunin a solidariedade seria a primeira lei humana, sendo procedida pela liberdade. Ambas se interpenetram e são inseparáveis, constituindo a essência da humanidade. "Assim a liberdade não é a negação da solidariedade; pelo contrário ela é o seu desenvolvimento, e por assim dizer, a sua humanização."[125] No pensamento de Bakunin a liberdade não existe fora do meio social, ou seja, o indivíduo precisa viver em sociedade de forma natural para que a liberdade pudesse existir. O anarquista argumentou que, quando se reivindicava a liberdade dos homens, reivindicava-se não a sua libertação do meio social, mas a abolição das "influências artificiais, privilegiadas, legais, oficiais" que eram impostas aos homens:

> A única autoridade grande e toda poderosa e ao mesmo tempo natural e racional, a única que nós podemos respeitar, será a do espírito coletivo e público duma sociedade fundada na igualdade e na solidariedade, assim como na liberdade e no respeito humano e mútuo de todas os seus membros. Sim, eis uma autoridade nada divina, totalmente humana, mas diante da qual nós nos inclinaremos com todo o coração, com a certeza de que, longe de escravizar, ela emancipará os homens.[126]

Percebemos nos projetos utópicos anarquistas o mesmo movimento traçado por Bakunin. Georges Bastien, por exemplo, afirmou que a solidariedade era um princípio unificador dos homens em uma sociedade livre do centralismo estatal.

---

[124] Idem, p. 16.
[125] Idem, p. 17.
[126] Idem, p. 19.

A anarquia, no caso, seria edificada a partir de um pacto de solidariedade entre todos os seus habitantes. Ao firmar esse pacto, os homens se sentiriam responsáveis uns pelos outros, pois a sua liberdade dependeria da garantia da liberdade do outro, para que todos, obedecendo aos mesmos direitos e deveres, se comportassem como iguais. A necessidade de um Estado regulador da vida social numa sociedade anárquica aparecia frente a esse pacto algo infrutífero e desnecessário. Aos próprios homens, irmanados em uma sociedade de iguais, caberia a regência de suas vidas.[127] Edgard Leuenroth também entendia a solidariedade como uma lei natural que deveria reger os indivíduos em sociedade. Para que um indivíduo pudesse usufruir de sua liberdade, ele precisaria assegurar a liberdade de forma geral, sem restrições. Leuenroth criticou as leis artificiais, entendendo-as como desnecessárias à harmonia social.[128]

Quanto à estrutura administrativa da nova sociedade, Leuenroth baseou-se no federalismo. Considerando que todo indivíduo necessitava da coletividade para o desenvolvimento de suas potencialidades, o autor afirmou que "a sociedade deve ser a associação de unidades atuantes e autônomas, livremente solidarizadas, (...), agindo na comunidade na base do livre acordo e da ajuda mútua".[129] Em outro momento, Leuenroth explicou: "partindo de baixo para cima, do simples para o complexo, orientando-se pelo respeito à integridade da autonomia da unidade no conjunto"[130], a sociedade socialista libertária brasileira seria fruto do entrosamento de todos os seus elementos. Observa-se, pois, que a crítica à sociedade vigente servia como esteio para a proposição da sociedade completamente nova que se desejava criar. A anarquia, no caso, aparecia como antípoda da organização social, política e econômica experimentada até então sob a égide do capitalismo e da autoridade.

A anarquia: uma eutopia?

A guerra, enquanto tópica discursiva, aparece comumente de duas formas: genericamente ou para referir um episódio singular. Ênio Cardoso, por exemplo, elaborou suas reflexões tomando como referência a Segunda Guerra

[127] BASTIEN, Georges. p. 20-21.
[128] No segundo capítulo discutimos com mais propriedade a tópica da solidariedade.
[129] LEUENROTH, Edgard. *Qual a solução para o problema do país?*. Manuscrito, s/d, p. 36.
[130] Idem, ibidem.

Mundial, experiência que deveria ser objeto de reflexão para assegurar a eficácia da experiência libertária. É por essa razão que ele propôs a criação de um departamento de estudos pacifistas, com desenvolvimento de técnicas não violentas de luta social e de maneiras de levar esclarecimento ao povo, e também de uma revista voltada para o tema da paz.

A tópica da guerra, nos projetos utópicos aqui estudados, gravita entre ponderações particulares sobre os efeitos devastadores das guerras mundiais e reflexões mais genéricas voltadas para os conflitos bélicos como sendo males promovidos pelo homem ao longo da história. No entanto, na impossibilidade de reverter os efeitos de guerras já ocorridas, os projetos tendem a ressaltar a experiência bélica como episódio de manifestação de valores obsoletos, vis, cruéis, fruto de um sistema corrompido e esgotado. Fica evidente, portanto, que episódios particulares e reflexões filosóficas mais universais sobre a guerra atendem a uma mesma proposta: associá-la ao capitalismo ou aos princípios que o regem.

Todo esse processo parece respeitar àquilo que disseram os teóricos sobre as características fundamentais de uma utopia: criticar uma sociedade ou prática específica (caso da Segunda Guerra) e propor um modelo ético de comportamento (que tende ao universal, como no caso das reflexões mais amplas sobre a harmonia social).

A anarquia foi encarada como o antípoda do capitalismo. Alguns anarquistas deixaram isso claro, como é o caso de Ênio Cardoso, que apresentava a anarquia sem precisar modelos predeterminados de organizações libertárias, assumindo a dinamicidade da humanidade. Apesar disso, há algumas balizas ou pilares fundamentais sem os quais o projeto torna-se impraticável. Política e geograficamente, a estrutura social seguiria, do mais simples ao mais complexo, a seguinte composição: (1) Federação local (que substituirá as cidades e seus respectivos territórios municipais e seria administrada por um Conselho Local de Coordenação); (2) Federação regional (soma de duas ou mais federações locais de uma determinada região, administrada por um Conselho Regional de Coordenação); (3) Federação Continental (soma de duas ou mais federações regionais de um determinado continente, administrada por um Conselho Continental de Coordenação); (4) Confederação Ecumênica (duas ou mais Federações Continentais, administrada por um Conselho Confederal Ecumênico de Coordenação). Como unidade orgânica e funcional das atividades libertárias, a

federação local seria composta cultural e administrativamente por duas juntas coordenadoras: uma genérica ou universal, e outra específica ou particular. As duas juntas formam o Conselho Local de Coordenação. A junta de coordenação universal seria composta dos seguintes órgãos: (1) secretaria de administração; (2) secretaria de finanças; (3) secretaria de cultura geral; (4) secretaria de imprensa e propaganda. A junta de coordenação específica seria composta pelos (1) departamento de estudos éticos; (2) departamento de estudos pedagógicos; (3) departamento de estudos pacifistas; (4) departamento de estudos econômicos; (5) departamento de estudos financeiros; (6) departamento de estudos políticos; (7) departamento de estudos jurídicos; (8) departamento de estudos sindicalistas.

Em linhas gerais todos os projetos que exemplificam a forma de organização política e administrativa de uma sociedade anarquista partem desse mesmo raciocínio: uma orientação horizontal, de agrupamentos simples para agrupamentos compostos, amparada sempre na autonomia das partes e na unicidade do todo.

Para Ênio Cardoso, por exemplo, o homem seria a base da instituição libertária e a Federação Local seria um “divisor comum” das organizações. Os homens se organizariam, espontaneamente e por afinidade em grupos, e grupos afins se organizariam em agrupações. Cada libertário integraria um único grupo, e cada grupo integraria uma única agrupação. Os assuntos de interesse genéricos seriam inicialmente discutidos dentro dos grupos libertários de afinidades específicas, e em seguida os debates chegariam às Agrupações Libertárias de afinidades universais. Chegando-se em uma conclusão, esta seria levada ao Conselho Local de Coordenação, para execução do acordo. O Conselho Local de Coordenação é um órgão de vinculação e execução da Federação local, sem caráter deliberativo. Seus componentes, escolhidos anualmente, são eleitos em Congressos Libertários. “A prática constante do federalismo nas relações orgânicas e funcionais da Federação Local, permite efetiva participação de todos os seus integrantes nas suas deliberações”.[131] Com esse funcionamento, elimina-se personalismos e incentiva-se o acordo e apoio mútuos.

Destrinchando o modelo organizativo da sociedade libertária proposto por Edgard Leuenroth, vemos também a explanação de uma modelo federativo

[131] LISENKO, Antônio. *Análise e Síntese Libertária*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, 1963, p. 21.

organizado de baixo para cima, do simples para o composto. Em primeira instância estariam as agremiações de atividades ("profissionais, técnicas, científicas, culturais, artísticas, assistenciais, recreativas, esportivas etc."). Em todas as regiões do país seriam formadas diversas agremiações destas modalidades. O conjunto de agremiações de cada região formariam as comunas (ou municípios). De acordo com Leuenroth, "caberá a cada comuna a gestão dos trabalhos relativos ao setor de sua localização". Estas deverão se entrosar entre si para a ampliação das suas atividades por meio das federações.

A proposta de Leuenroth de organização federativa da sociedade brasileira partia das comunas. Estas seriam responsáveis pela resolução de todos os problemas e necessidades das zonas de sua localização. É oferecida a ela uma larga autonomia para a resolução dos problemas que lhe forem peculiares. Em substituição ao centralismo do sistema capitalista, Leuenroth afirmou que o sistema federalista poderia garantir a liberdade e o bem-estar de todos: "patenteia-se, assim, as vantagens oferecidas pelo sistema federativo – natural e maleável – em substituição do centralismo – arbitrário e limitador".[132] As comunas estariam assentadas no "princípio da administração das coisas e não na ação governamental sobre o indivíduo".[133]

A autonomia sobre a qual discorreu Leuenroth permitiria a prática do livre acordo entre as partes na resolução de todas as questões referentes aos interesses de cada localidade. Para tanto, seria criado em cada comuna um conselho comunal: "os moradores, em sua condição de munícipes, escolherão os delegados (em números a determinar) junto ao conselho comunal, sendo adotada a representação por núcleos de moradores – distritos, subúrbios ou bairros, de conformidade com as exigências de cada localidade".[134] Tais delegados teriam mandatos condicionados e anuláveis e exerceriam a função de lançar em debates assuntos e questões de interesse da comunidade. Quando necessário, ponderou o autor, poderiam ser organizados plebiscitos para a resolução de problemas deliberados pelos próprios conselhos comunais.

---

[132] LEUENROTH, Edgard. *Qual a solução para o problema do país?* Manuscrito, s/d, p. 38.
[133] Idem, ibidem.
[134] Idem, p. 39.

O interessante na proposta de Leuenroth é que, por mais que as comunas tivessem total autonomia, haveria entre elas um princípio aglutinador: a ajuda mútua.

> Assim como os indivíduos não podem bastar-se a si mesmos para a satisfação de suas múltiplas necessidades, tendo, por isso, de agir em cooperação com seus pares, na convivência da comunidade – o mesmo sucede com as comunas, cujos interesses se interdependem, devendo, consequentemente, movimentar-se num entrelaçamento de atividades entre umas e outras, na base do livre acordo e da ajuda mútua, afim de atender a satisfação das necessidades recíprocas, no campo da produção e do consumo, do abastecimento em geral, mediante o processo de permutas, bem como da assistência, dos serviços públicos, etc., sendo tudo isso feito através das respectivas federações.[135]

É apenas com a prática da ajuda mútua entre as comunas que se poderia garantir sua plena realização. Com a ligação das comunas, formando federações de vários graus, e a ligação destas federações entre si no seio de uma confederação nacional, se daria corpo à *República socialista libertária brasileira*, república formada por meio do entrosamento de todas atividades locais, regionais e nacionais. Este federalismo comunal proposto por Leuenroth assemelha-se sobremaneira ao método organizativo da anarquia proposto pela Fédération anarchiste. A organização da sociedade libertária também seria feita pelas confederações de comunas municipais, regionais e nacionais. E todas as decisões tomadas seriam efetuadas através de assembleias e conselhos comunais, realizados de acordo com as demandas e necessidades dos seus habitantes.[136]

Os projetos cumprem três movimentos simultâneos: retratam uma distopia baseada no sistema econômico capitalista e em um modelo de organização política estatal e hierarquizado, que conta com a presença de instituições que cultuam e disseminam a ignorância, como seria o caso da Igreja; desenham os caminhos da revolução, apelando ora para instituições promotoras do apoio mútuo, como as cooperativas e os sindicatos, ora para iniciativas ético-políticas que, gradualmente, despertariam nos homens virtudes “adormecidas” graças ao meio corrompido no qual vivem; projetam um modelo de organização capaz não de extinguir por completo os vícios, mas de trazer mecanismos que possam lentamente

---

[135] Idem, p. 41.
[136] Ver: FÉDÉRATION ANARCHISTE. *Les anarchistes et le probleme social*. Paris: Fédération anarchiste. Groupe Fresnes-Antony, 1978 [1945].

varrer do cenário formas sociais de agir contrárias ao bem-comum, baseadas no autoritarismo, na guerra, na violência, na competição, na alienação e em outros comportamentos encarados como desdobramentos de um meio autoritário que incentiva o egoísmo. As dinâmicas estabelecidas entre passado, presente e futuro trazem à tona uma maneira complexa de se encarar a história, que comumente oscila entre dois polos: um caracterizado pela distopia, e outro pela eutopia. Entre ambos, há um caminho no qual elementos dos dois extremos se associam de forma tensa e tênue. De um lado, destaca-se um campo de experiências do qual é possível retirar lições, exemplos; de outro, um horizonte de expectativas projetado a partir de princípios datados e contrários à distopia do presente. Parece-nos que essa maneira de encarar os projetos utópicos anarquistas ajuda a pensá-los como respostas datadas, levantadas num presente que tentava organizar suas inquietações em torno de determinadas medidas provisórias, transitórias, incompletas. Ao mesmo tempo, ela nos tira de um lugar confortável, pois traz consigo as suspeitas de uma interpretação demasiado coerente produzida *a posteriori*. A questão, portanto, é menos se o anarquismo integrava/liderava ou não o movimento operário ou se assumia posição de protagonista no cenário que se desenhava, e mais a forma como ele reinventava a militância e se posicionava frente a questões de seu tempo como a guerra por exemplo, extrapolando inclusive os limites geopolíticos ao fazer circular ideias e projetos entre militantes de diferentes partes do globo.

Metáforas libertárias

Para finalizar, gostaríamos de retomar algumas metáforas mobilizadas pelos autores dos projetos para tecer uma última reflexão sobre a utopia, pensando particularmente em seu desdobramento libertário: “linha”, “ponte”, “ilha”, “horizonte”. Antes de operar nesse universo, é preciso discorrer sobre o que entendemos por metáfora. De acordo com Paul Ricoeur, trata-se de uma figura capaz de fornecer “informação intraduzível” e, concomitantemente, oferecer “um *insight* da realidade”. Depreende-se dela, portanto, um aspecto semântico ligado à imaginação e ao sentimento, não se tratando propriamente de uma dimensão psicológica, mas de um efeito pretendido/construído pelo discurso. Poder-se-ia falar de um efeito “ecfrásico”,

isto é, de um potencial imagético da metáfora, que lança diante dos olhos os sentidos efetuados por ela.[137]

Quando os escritos libertários retomaram a ideia de linha, por exemplo, foi para remeter a algo oposto à estrutura sólida, como a de um muro. A linha, nos textos anarquistas analisados, supõe dinamismo, contingência, diálogo. Aos autores em questão, pareceria absurdo supor uma utopia capaz de atingir uma forma acabada e definitiva, que teria a solidez de uma visão estereotipada e, portanto, pouco afeita àquilo que é fluido e proteico. À flexibilidade libertária, portanto, contrapõe-se a rigidez do autoritarismo e o edifício corrompido do capitalismo.

A ponte, por sua vez, foi requerida para quebrar com a hipótese de uma revolução radical e imediata. Mais uma vez, trabalha-se com a contingência, com a temporalidade, pois depreende-se das lições históricas a necessidade de adaptação do homem às novas circunstâncias então em voga. Isso vai de encontro à maneira como Pedro Ferreira, por exemplo, tirava de eventos simples do dia-a-dia valores universais que passavam desapercebidos graças a uma educação liberal e a uma propagação dos fundamentos universais do capitalismo. A ponte, portanto, pode ser entendida como um recurso capaz de ligar dois pontos desarmônicos: é no decorrer da "travessia", por meio da solidariedade, do apoio mútuo, do respeito ao outro, que o homem poderia livrar-se do "meio", do "cenário" que faz reverberar os princípios do capitalismo. A ponte foi entendida como um caminho que culmina na anarquia. O cooperativismo, o sindicato, os centros de cultura poderiam ser encarados como pontes, como instrumentos de experimentação da anarquia capazes de amplificar a "sensibilidade" dos homens e, simultaneamente, fazer ruir hábitos e a mentalidade capitalistas que, outrora, pareciam naturais.[138]

Quanto à metáfora da ilha convém fazer uma breve digressão. Na *Odisseia*, ela já aparecia como *locus* privilegiado de criaturas imaginárias, como Ciclopes e Lotófagos. À época dos descobrimentos, a ilha era não somente um lugar em potencial para se encontrar o "paraíso terrestre", mas também o habitat de animais fantásticos e povos destituídos de cultura e costumes cristãos. Inicialmente, a ilha reveste-se de uma geografia maleável, suscetível de inúmeras apropriações, inclusive para atender a demandas políticas, como no caso de Thomas Morus. Ela

[137] Ver: RICOUER, Paul. O processo metafórico como Cognição, Imaginação e Sentimento. In: SACKS, Sheldon. Da Metáfora. São Paulo: Editora da PUC-SP & Pontes, 1992, p. 145-160.
[138] No quarto capítulo tratamos como a arte reverberou-se no pós-guerra como uma destas pontes para a anarquia.

seria o invólucro físico de sistemas políticos, de valores morais e de iniciativas que sensibilizam na medida em que sua formulação oferece não apenas *insights* da realidade, como também propõe algo de intraduzível, não apenas porque apartada da experiência empírica, mas também porque dependente da imaginação.

Diferentemente da época em que o mundo ainda se encontrava, em grande parte, desconhecido, como no tempo da colonização portuguesa, com o anarquismo a ilha não se encontra mais no além-mar: ela está aqui mesmo, servindo-se de cenário para uma distopia. Não se trata, portanto, de uma metáfora espacial, de um deslocamento para outras paragens livres da corrupção capitalista, mas de uma metáfora temporal, que situa a anarquia no mesmo cenário (uma ilha fluida, sem quaisquer fronteiras e que se adapta constantemente às contingências históricas), mas projetado sempre no amanhã. É assim que os projetos anarquistas buscavam evidenciar a necessidade de construção de pontes, da criação de condições flexíveis e dinâmicas para a elaboração de linhas cujo desenho, sempre feito e desfeito, permitiria um alargamento constante da ilha, da existência libertária.

O “horizonte”, por fim, remete necessariamente às metáforas supracitadas: trata-se de uma linha, de um lugar que, à distância, parece estabelecer uma ponte, uma fusão entre o céu e a terra ou entre o céu e o mar. Esta linha move-se na medida em que o observador avança em sua direção. Também é possível conceber a utopia como um horizonte a ser alcançado, uma projeção a ser materializada. Por meio da arte, tema que será tratado no quarto capítulo, os artistas/militantes buscavam inserir, no horizonte do seu “público”, a verossimilhança da ilha, da linha e da ponte libertárias. Por outras palavras, a arte tornaria possível a experiência de se alcançar o horizonte, pois proporcionaria aos partícipes a experimentação de ideias libertárias. Com ela, portanto, a ilha tornar-se-ia um local efetivo, as fronteiras seriam rompidas e as pontes seriam estabelecidas

Voltemos, então, à questão da metáfora: sua capacidade de oferecer um *insight* da realidade permite a elaboração de uma crítica àquilo que sustenta a distopia; por outro lado, a “informação intraduzível” que dela se depreende postula e desenha (surtindo, portanto, um efeito ecfrásico) o outro dessa mesma distopia. As metáforas libertárias, dessa forma, retratam a alteridade ao fundamentarem-se num campo de experiências corrompido pelo capital e representarem um horizonte eutópico: a metáfora do horizonte encontra-se aqui justamente para sugerir que há uma orientação, um caminho, mas um itinerário indefinido, sempre inacabado,

sujeito às peripécias, à contingência. A metáfora, quando associada à utopia, não pressupõe somente um desvio baseado na semelhança (ou seja, não se trata apenas da substituição de uma expressão por outra com a qual guarda algum grau de analogia): ela é a condição de existência da utopia enquanto um vir a ser; é o recurso que permite sobrepor ao modelo distópico vigente a eutopia libertária.

CAPÍTULO 2
“Linha”

O anarquista francês Perez Guzman, depois de definir o conceito de utopia como um porvir vislumbrado por homens que buscavam um mundo melhor, afirmou que a utopia libertária seria uma potência que proporcionaria a comunhão universal entre todos os povos.

> A potência criativa do ideal derrubará um dia as barreiras erguidas pela diferença de raça e nacionalidade e executará o grande trabalho de todos os seres que se juntam em um abraço estreito e solidário; e, então, todos nós viveremos em "ANARQUIA".[139]

Publicado em 1961 no jornal mexicano *Tierra y Libertad*,[140] o artigo em questão sustentou que a paz, tão almejada em um mundo assolado pelo terror das guerras, só poderia ser alcançada com a eliminação das fronteiras políticas, étnicas e sociais que dividiam os homens. O discurso de Guzman vai de encontro às reflexões de teóricos e pensadores anarquistas que buscavam a efetivação prática da anarquia. Afinal, como uma sociedade amparada na liberdade, na igualdade e na solidariedade poderia constituir-se quando os homens optavam pela divisão e pela discórdia? Como afrouxar a linha das convenções, das fronteiras e da relação com o outro em uma sociedade individualista? Como confrontar os nacionalismos, os patriotismos e, portanto, a imposição de limites capazes de impedir a adesão a um projeto comum?

Por reconhecer as singularidades e diferenças entre os povos que integravam a humanidade, os anarquistas defendiam a liberdade plena, a igualdade de direitos e deveres e a solidariedade como princípio aglutinador das diferenças. Orientados pelo respeito, pela empatia e pelo reconhecimento do outro como um igual, eles insistiam na construção de uma sociedade mundialmente harmônica, fraterna e pacífica. Vejamos como, em seus escritos do pós-Segunda Guerra, eles

---

[139] “La creadora potência del ideal derribará algún dia las barreras divisoras levantadas por la diferencia de raza y nacionalidad, y realizará la magna obra de que todos los seres se mancomunen en estrecho y solidário abrazo; y entonces todos los seres viviremos en "ANARQUIA"”. GUZMAN, Perez. Idealistas y Positivistas. *Tierra y Libertad*. México: ano XVIII, n. 217, jun. 1961, p. 02.

[140] Publicado como mensário por refugiados espanhóis na cidade do México, o jornal *Tierra y Libertad* foi um importante órgão da imprensa anarquista internacional no pós-Segunda Guerra.

defenderam o cosmopolitismo, o internacionalismo e o universalismo como filosofias de vida compatíveis com a construção da utopia libertária.[141]

O cosmopolitismo na Antiguidade:

No dia 20 de maio de 1949, Roberto das Neves publicou no jornal *Ação Direta* um poema intitulado *As duas grandezas*.[142] Baseado em anedotas reunidas nas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, o poema em questão retrata um diálogo entre duas personagens: Diógenes, filósofo cínico, e Alexandre, rei da Macedônia. De forma cômica, o cínico se apresenta ao rei como sendo "Diógenes, o cão". Como se sabe, atenienses (ou coríntios) atribuíram a ele o epíteto de cão em razão de sua vida desprovida de luxo: conta-se que ele habitava um tonel ou barril e detinha um espírito soberano e incorruptível. Trata-se, aliás, de um epíteto que ele próprio

[141] Em um vocábulo presente no dicionário político organizado por Norberto Bobbio, encontramos a seguinte diferenciação entre os três conceitos: se o cosmopolitismo contesta certas divisões territoriais e políticas (pátria, Estado, nação), o universalismo, definido como uma luta contra o individualismo e o particularismo, não se afina imediatamente ao cosmopolitismo, já que não pressupõe o fim de estruturas como pátria, Estado e nação. Já o internacionalismo combate os limites impostos pelas fronteiras que delimitam a "nação", especialmente os socialismos, que lutam por uma estrutura comunal de alcance universal. Os conceitos, como se pode ver, permitem aproximações, mas não uma fusão imediata. Já em um verbete sobre internacionalismo escrito por René Valfort e publicado em uma enciclopédia anarquista de 1934, o autor contrapõe nacionalismo e internacionalismo, mas não há uma contraposição necessária entre internacionalismo e patriotismo. Ele afirma que muitos internacionalistas "se proíbem de serem cosmopolitas ou antipatriotas". O internacionalismo, portanto, seria um conjunto de "doutrinas e movimentos que favorecem a aproximação política, moral e econômica dos povos e defende o estabelecimento de um sistema organizado de solidariedade entre as nações". Esse conceito, portanto, não implica o fim das nações, mas a existência de uma política solidária entre elas. Não se trata do desaparecimento de todas as diferenças nacionais, mas da "irmandade dos povos". Na sequência, ele é ainda mais claro, dizendo que o cosmopolita considera o patriotismo um sentimento moralmente ruim, apregoando o antinacionalismo e o antipatriotismo. O internacionalista, por sua vez, se oporia ao nacionalismo e ao antipatriotismo, pois busca conciliar o patriotismo dos nacionalistas e o humanitarismo dos cosmopolitas. Seria necessária, portanto, uma "Liga das Nações". Por se tratar de uma enciclopédia anarquista, o autor admite o internacionalismo tão somente se a Liga das Nações fosse transformada em uma Federação, na qual os Estados abdicariam de sua soberania. O verdadeiro internacionalismo, portanto, deveria substituir a competição pela cooperação plena. Todavia, parece-nos que os anarquistas não se detiveram na diferenciação entre cosmopolitismo, internacionalismo e universalismo, e adotaram frequentemente os três termos como análogos nas fontes consultadas. Optamos assim por sondar o ideal de confraternização universal nos escritos libertários a partir das aproximações com discursos que versaram acerca do cosmopolitismo e internacionalismo, tendo como mote a ideia de "irmandade entre os povos". Para tanto, adotamos o termo universalismo como categoria explicativa do ideal libertário de pacificação e união universal entre todos os povos do globo. Sendo essa uma categoria explicativa nossa e não dos anarquistas. Ver respectivamente: Ver: GIUSEPPE, Ricuperati. Cosmopolitismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 293-301; VALFORT, Rene. Internacionalismo. In: FAURE, Sebastian. *Encyclopédie anarchiste*. Disponível em: http://www.encyclopedie-anarchiste.org/. Acesso: outubro de 2018.

[142] NEVES, Roberto das. As duas grandezas. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano IV, n. 55, maio de 1949.

assumiu: “balanço a cauda alegremente para quem me dá qualquer coisa, ladro para os que recusam e mordo os patifes”.[143] É muito provável que Roberto das Neves tenha lido as *Vidas* e incorporado em seus escritos essa e outras anedotas. No poema supracitado, o rei macedônio fala de sua posição soberana, enumera suas posses e conquistas e busca corromper o espírito do filósofo. Em determinado momento, ele alega: “bebo o Chipre em taças de ouro”. Diógenes replica: “e eu bebo água pela mão”. Neves inspira-se em outra anedota na qual o filósofo lança fora seu copo ao ver um menino beber água com as mãos em concha: “Um menino me deu uma lição de simplicidade!”,[144] ele afirma. Alexandre, nas trilhas da glória que outrora moveu Aquiles, buscou ludibriar alguém a quem pouco importava fama ou poderes: ofereceu-lhe um palácio, mantos de ouro e seda ou qualquer outra coisa que desejasse. No entanto, a única vontade de Diógenes era usufruir do sol, pedindo licença ao rei, que estava à frente do seu tonel. Ao final, após despedida (para alívio de ambas as partes), os dois recorreram ao mesmo adjetivo para rotular o outro: miserável. O interessante, no caso, é que o termo, em sua dupla conotação, remete a dois tipos de soberania: um baseado no poder temporal, no luxo e nas riquezas, e outro amparado na *autárkeia* ou autossuficiência, implicando domínio das paixões e abdicação do luxo. Neves deixou clara a dicotomia entre as duas personalidades: enquanto um era altivo, o outro era implacável e regido apenas pela sua própria vontade. Diógenes não reconhecia nenhuma autoridade e reivindica para si o usufruto de um bem universal, uma vez que, sob o sol, não havia nenhum tipo de propriedade particular.

Antes de prosseguir, gostaríamos de mencionar o texto *O que é pátria*, publicado no ano de 1947 no *Ação Direta*, que descreveu um diálogo entre Roberto das Neves e o tenente-coronel Salvação Barreto, chefe da Comissão de Censura de Salazar. Neves relatou que Barreto, para justificar o confisco de um livro seu cujo tema era o “amor da humanidade”, alegou que o termo “humanidade” era uma abstração revolucionária que colocava em questão a “pátria”. Quando o autor perguntou o que o censor entendia pelo conceito de pátria, ele respondeu: “uma comunidade de raças, de religião, de interesses, de recordações e de língua. Por outras palavras, é um conjunto de seres humanos que vivem livremente sob as

[143] LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 167.
[144] Sobre as anedotas envolvendo Diógenes, ver: SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 219-236.

mesmas leis". Roberto das Neves, em seguida, descontruiu cada termo utilizado pelo tenente-coronel para afirmar que "pátria" era um conceito abstrato, mas não humanidade. Para tanto, ele retomou o sentido etimológico do termo, que, do latim *patri*, remete à terra onde nasceram, residem ou jazem os nossos pais. Na política, o conceito teria sido alargado para abranger um território "definido por fronteiras fixadas arbitrariamente pela ambição e a sorte elástica das armas dos conquistadores". Em seguida, ele propôs novo alargamento do conceito, para que possa contemplar o planeta em sua totalidade, a "pátria planetária", a "pátria humana". Esse teria sido, do ponto de vista de Roberto das Neves, o sonho de "grandes homens de todos os tempos" como Diógenes, que se jactava de ser "cidadão do Universo", Cristo, que não fazia distinção entre judeus, samaritanos e estrangeiros, Vítor Hugo, Einstein, dentre outros. Após toda essa argumentação, o censor o chamou de "herege" e dispensou-o.[145]

Poder-se-ia estabelecer vários nexos entre os dois diálogos sumariamente apresentados, mas interessa-nos especialmente um: a ideia de arbitrariedade do poder, que se manifesta primeiramente na definição da propriedade. Neves tomou a propriedade apenas enquanto posse de toda humanidade. Assim como Diógenes, ele negou qualquer tipo de autoridade e se reconheceu como um "cidadão do mundo" (*kosmopolitês*), defendendo a constituição de uma sociedade cosmopolita. Etimologicamente, o termo é uma associação de dois conceitos gregos: cosmos e pólis. A "cosmópolis", portanto, seria uma pólis que abrangeria todo o cosmos sem a delimitação de espaços territoriais ou políticos.

Diógenes não foi o único a esboçar uma iniciativa de caráter cosmopolita na Antiguidade, embora, até onde se sabe, tenha sido o primeiro filósofo ocidental a assumir o posto de cidadão do mundo. De acordo com o verbete presente na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,[146] atualizado em 2013, o cosmopolitismo cínico carrega consigo um sentido negativo. Diógenes, por exemplo, insistia que não devia nenhum tipo de serviço especial a Sinope, sua cidade natal. Por outras palavras, ele negou qualquer espécie de responsabilidade "nacional", tampouco

[145] Ver: NEVES, Roberto das. O que é a pátria. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano II, n. 42, outubro de 1947.
[146] Ver: KLEINGELD, Pauline e BROWN, Eric. *Cosmopolitanism*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Acesso em maio de 2018. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism.

preocupava-se com o bem comum ou com a soberania de um suposto Estado-mundo. Roberto das Neves, ao incorporar as anedotas protagonizadas por Diógenes em seu poema e no diálogo travado com o tenente-coronel salazarista, supôs e defendeu o bem comum que, de acordo com o verbete, estaria ausente na filosofia cínica.

No mesmo verbete alegou-se que o Estoicismo, em pleno século III a. C., teria sido a primeira corrente filosófica a se apropriar do conceito de cosmopolitismo de forma positiva. Filósofos como Zenão e Crisipo acreditavam que a bondade requeria compromisso com o bem-estar alheio, possível de ser concretizado através, por exemplo, da política (embora nem todos pudessem exercer atividades desse gênero). Outra forma de ajudar o próximo seria por meio do ensino das virtudes, princípio nuclear dos estoicos.[147] São justamente esses aspectos que apareciam, eventualmente, nos periódicos anarquistas do pós-guerra: no ano de 1966, por exemplo, o militante mexicano Félix Alvarez Ferreras identificou em Zenão um dos maiores expoentes do anarquismo na Antiguidade, por ter proclamado a igualdade e a liberdade com o intuito de restaurar as inclinações da natureza humana e estabelecer a "harmonia universal".[148] Em outro artigo, presente no periódico libertário *Solidaridad Obrera*, Gastón Leval evocou igualmente o estoicismo para remeter a formas ancestrais de combate à desigualdade econômica, à exploração do homem pelo homem e ao Estado.[149] Ambos partiram da ideia de que a eliminação dos obstáculos criados por um sistema político-econômico corrompido tornaria possível uma harmonia cósmica ou a reprodução de princípios universais

[147] Conforme o verbete, o estoicismo romano carrega algumas particularidades, ao tornar-se menos exigente por estender a cidadania a todos capazes de fazer uso da razão (e não exclusivamente àqueles que convivem com o cosmo e seguem suas leis). Entretanto, a "cidadania local" é enfatizada, na medida em que as obrigações fundamentais se voltam para Roma. Trata-se de um cosmopolitismo estoico moderado, na medida em que há uma identificação entre "pátria" romana e cosmópolis. Limitar o alcance da ajuda que se pode prestar ao cosmos, nessa perspectiva, não compromete o ideal cosmopolita, já que não é possível ajudar todas as pessoas na mesma proporção. A persuasão exercida pelo cosmopolitismo estoico explica-se, em parte, pelo sucesso dos feitos de Alexandre, o Grande, que fomentou o contato entre as cidades e limitou sua autoridade tradicional/local, e pela ascensão do Império Romano, que uniu o Mediterrâneo e colocou-o a mercê de um poder político centralizado. No entanto, seria errôneo afirmar que o cosmopolitismo surgiu como uma reposta à queda da *polis* ou como pretexto à ascensão do império romano, pois exagera-se ao supor a "queda" da *polis* e equivoca-se ao assumir que ele surgiu com o Império Romano, uma vez que o antecedeu. Apesar disso, o verbete ressalta que o império tornou os pensadores mais receptivos ao ideal cosmopolita e, portanto, à filosofia estoica.

[148] FERRERAS, Félix Alvarez. Por el camino del anarquismo. *Tierra e Libertad*, ano XXII, n. 282, 1966, p. 1.

[149] LEVAL, Gastón. Sobre el anarquismo - ¿Actitud individual o doctrina social? *Solidaridad Obrera*, Paris, ano XVI, n. 801, 1960, p. 4.

que deveriam ser restaurados. Por fim, em outros momentos, utiliza-se o termo "estoico" tão somente como adjetivo para remeter àqueles capazes de se submeter à dor e de suportá-la com ânimo firme.[150]

Alguns anarquistas estudaram e adotaram o ideal ético do estoicismo como fundamento de sua filosofia. É o caso, por exemplo, do anarquista individualista francês Han Ryner, pseudônimo de Jacques Élie Henri Ambroise Ner (1861-1938), que amparou suas reflexões, em grande medida, nas filosofias estoica, epicurista e cínica. Em seus escritos, definiu o individualismo como uma doutrina moral desprovida de dogmas ou de qualquer outra determinação externa: tratar-se-ia de um modo de vida. O ensaio *Petit manuel individualiste* (1903), dentre outros, baseava-se no estoicismo grego e, especialmente, nas obras de Epiteto. Seus escritos foram retomados nos anos do pós-guerra em periódicos como *Tierra y Libertad*, *Solidaridad Obrera*, *O Libertário* e L'Adunata dei Refratari.[151]

Cosmopolitismo moderno

Voltaire e a emancipação humana:

Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino organizaram, no ano de 1983, um *Dizionario di politica*, no qual consta um verbete, já citado, sobre cosmopolitismo, escrito pelo historiador italiano Giuseppe Ricuperati. A princípio, recuperou-se o sentido etimológico do termo para aludir à negação de divisões territoriais e políticas (pátria, nação, Estado). Para o autor do verbete, parece oportuno discorrer sobre o conceito diferenciando-o de universalismo, que compreende qualquer doutrina "antiparticularista" e "anti-individualista", o que não se contrapõe claramente às ideias de pátria, nação e Estado; e de internacionalismo, que indica uma unidade jurídica supranacional, "mesmo que em uma das suas últimas e mais significativas acepções históricas (o internacionalismo socialista) questionasse claramente as organizações políticas nacionais".[152]

---

[150] ANÔNIMO. Ele se foi! *Ação Direta*, ano 11, n. 119, jul. de 1957, p. 1.
[151] FONTAURA. Raiz filosofica del anarquismo. *Tierra e Libertad*, México, ano XXIII, n. 303, mar. de 1968, p. 1; GUSSEM. Han Ryner, filósofo cínico. *Solidaridad Obrera*, Paris, n. 649-45, 1957, p. 1; DAY, Hem. Han Ryner e a objeção de consciência. *O Libertário*, São Paulo, ano III, n. 18-19, 1963, p. 3; MASCII, J. Han Ryner. *L'Adunata dei Refratari*, New York, v. XLII, n. 18, 1963, p. 4.
[152] GIUSEPPE Ricuperati. Cosmopolitismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 293.

Ao tratar da relação entre cosmopolitismo e Iluminismo, Giuseppe Ricuperati mencionou Voltaire. Embora não discorra sobre o conceito em seu *Dictionnaire philosophique* (1764), Voltaire analisou o vocábulo "pátria", mas para tentar desmistificar o conceito, mostrando os limites do "amor à pátria". De acordo com o verbete, ele revelou-se triste pelo fato de que, muitas vezes, "para ser bom patriota", se fazia necessário "tornar-se inimigo do resto dos homens".[153] Assim, chegou à conclusão de que desejar a grandeza do próprio país seria desejar a ruína dos vizinhos, pensamento que o levou à seguinte conclusão: "O homem que desejasse que a sua pátria não fosse nem a maior nem a mais pequena, nem a mais rica nem a mais pobre, seria um cidadão do mundo".[154]

De acordo com John Gray, em texto que trata de Voltaire e de seu cosmopolitismo, este filósofo "compartilhava com o Cristianismo vastas esperanças de emancipação para a humanidade – e severa intolerância para com o que quer que se atravessasse no caminho de suas ambições universais".[155] Para Voltaire, a filosofia seria o caminho da emancipação humana, por meio da qual seria possível eliminar as superstições e incentivar a obtenção de saber e de riquezas para o avanço rumo a uma civilização universal. No entanto, pautando-se na filosofia epicurista, não poderia conceber, como fizeram Kant e Hegel, o sofrimento como meio de alcançar o bem maior. De acordo com John Gray, os iluministas se apegaram à ideia de que os objetivos humanos são os mesmos por toda parte, diferindo unicamente por causa de diferenças culturais e lacunas de conhecimento facilmente superáveis. No entanto, há algo que deve ser levando em consideração:

> [...] se a história for uma superposição de culturas, racionalmente incompatíveis em muitos aspectos capitais; se os valores de diferentes épocas e povos nem sempre podem ser alinhados numa única escala, sendo afinal de contas divergentes e incompatíveis; se o próprio conhecimento humano não pode ser unificado, mas permanecerá sempre eivado de descontinuidades e lacunas, então uma civilização universal, fundada na razão, é uma impossibilidade".[156]

---

[153] Idem, p. 298.
[154] Idem, p. 299.
[155] GRAY, John. *Voltaire*: Voltaire e o iluminismo. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 8.
[156] Idem, p. 23.

Para Voltaire, haveria uma vida boa adequada a todos os seres humanos, independentemente de suas culturas. Sendo assim, apresentava uma convicção inabalável de que o bem é um só, universal e harmonioso. Para a proposta de um ponto de vista cosmopolita, isto é, que conta com a possibilidade de uma civilização universal, é preciso partir do pressuposto de que os homens apresentam os mesmos objetivos, ainda que, para alguns, eles não sejam evidentes. Caso contrário, os males seriam irremediáveis, porque não existiriam elementos que possibilitassem a emancipação humana. Como a mácula do pecado original não era mais convincente em meio a esses filósofos que olhavam com desconfiança para a dogmática cristã, seria preciso encontrar um fundamento para a existência do mal: Kant amparou-se na ideia de um progresso contínuo promovido pela natureza, difícil de ser percebido em sua completude, mas que se deixava entrever em episódios nucleares da história, como no caso da Revolução Francesa; Voltaire, que nutria antipatia pela visão otimista que se pautava na ideia de que o mundo presente é o melhor dos mundos possíveis, insistiu que o acúmulo de conhecimento seria o caminho para a felicidade e o bem-estar, o que poderia ser confirmado em quatro momentos históricos únicos: o tempo de Alexandre, a época de Augusto, a Florença do Renascimento e o século de Luís XIV.

Esse combate à superstição travado por Voltaire encontrou eco em várias discussões realizadas em jornais anarquistas, como no caso de um artigo publicado no *Ação Direta* no ano de 1949. Trata-se de um excerto extraído de uma carta dirigida ao Instituto Japonês de Esperanto, escrita pelo esperantista Eugène Lanti, pseudônimo de Eugène Adam, na qual foi realizada uma crítica ferrenha ao nacionalismo/patriotismo enquanto resultado da educação:

> Estais certamente convencidos de que o amor à pátria é algo absolutamente natural. Não o negaria, se a palavra "pátria" houvesse conservado o seu significado original: o local em que nasceram e foram enterrados nossos pais e nossos antepassados. Esse local, porém, é demasiado pequeno e de nenhum modo pode confundir-se com toda a nação. O nacionalismo ou patriotismo (eu uso sempre os dois termos como sinônimos) nada mais é do que o resultado da educação. Nasce na escola e é, depois, cultivado pela imprensa e pelos livros. De cada criança poderemos fazer, como nos aprouver, um patriota — francês, alemão, ou japonês — do mesmo modo que é passível fazer da mesma criança um cristão, um budista ou um maometano. E, tendo feito esta verificação, pode-se asseverar que de qualquer criança poderíamos fazer também e do mesmo modo um cidadão do mundo. De onde se conclui que o anacionalismo ou

> cosmopolitismo não é uma teoria tão fantasista, como certamente pensais.[157]

As palavras de Lanti vão de encontro à narrativa de Voltaire na medida em que a emancipação do homem, com base na superação de superstições e preconceitos, só se daria por intermédio do conhecimento. O patriotismo e o nacionalismo foram apontados como criações fantasiosas, responsáveis pela geração de desentendimentos desnecessários entre os homens e pela promoção de guerras, dificultando o estabelecimento de uma civilização universal. Em sentido análogo o excreto abaixo, extraído de uma das obras de Voltaire, e publicado em *Ação Direta*, realiza uma crítica à deflagração das guerras e ao patriotismo:

> *Miserável médico das almas, gritais durante cinco quartos de hora sobre algumas picadas de alfinete e nada proferis sobre a doença que nos despedaça! Filósofos moralistas, queimai vossos livros! 'Enquanto o capricho de alguns homens fizer legalmente trucidar milhares de irmãos nossos, a porção do gênero humano consagrada ao heroísmo será o que de mais horrendo haverá em toda a natureza. Que vêm a ser e que me importa a humanidade, a beneficência, a modéstia, a temperança, a brandura, a sabedoria, a piedade, enquanto meia libra de chumbo, atirada a seiscentos passos, me espatifa o corpo e eu morro aos vinte anos em tormentos inenarráveis, entre cinco ou seis mil moribundos ? enquanto meus olhos, que se\ abrem pela última vez, vêem a cidade onde nasci destruída a ferro e fogo e os últimos sons que meus ouvidos ouvem são gritos de mulheres e crianças expirantes sob ruínas, tudo isso por pretensos interesses de um homem que não conhecemos?* Isso dizia Voltaire (François Marie Arouet) por volta de 1764 (primeira edição do Dicionário Filosófico) isto é, há quase duzentos anos. Se revivesse hoje, êle nada modificaria, certamente, desse texto contra a guerra, salvo aquela meia libra de chumbo atirada a seiscentos passos (que brincadeira de criança!) e aqueles seis mil moribundos (café pequeno I) que êle trocaria por milhões. Quer isso dizer que, nesses dois séculos, o homem (apesar da Igreja e das democracias) em vez de melhorar, piorou.[158]

Em outro artigo, publicado em 1957 na revista francesa *Noir et Rouge*, encontramos uma discussão semelhante. O autor, que assinou o texto com as iniciais J. P., após colocar em xeque a ideia de “amor à pátria” como uma invenção que servia a interesses de dominação dos Estados, afirmou que uma consciência global, uma economia verdadeiramente internacional e uma organização planetária

---

[157] LANTI, Eugène. Cosmopolitismo e passaporte. *Ação Direta*. Rio de Janeiro, ano IV, n. 57, jul. de 1949, p. 02.
[158] *Ação Direta*. Fala Voltaire. Rio de Janeiro, ano IV, nº 62, dez., 1949, p. 01.

só seriam alcançadas quando nos livrarmos de todos os preconceitos responsáveis pela alegação da suposta superioridade ou inferioridade política, econômica ou cultural de outras nações. J. P. afirmou ainda que a busca pela igualdade entre os povos de diferentes nações e sua expansão pacífica em termos universais deveria ser a principal tarefa política dos homens na luta contra as guerras no mundo e em favor de uma harmonia cósmica.[159]

Numa edição de 1947 do *Ação Direta*, deparamo-nos com fragmentos do livro *Educação e Ensino*, de Adolfo Lima. No artigo em questão, faz-se uma defesa da "Escola Moderna", baseada num ensino racional que visa a "emancipação" intelectual do homem. Note-se, portanto, que seu papel é análogo ao da filosofia na reflexão de Voltaire, pois é o caminho para se fazer desaparecer não somente o preconceito religioso, mas tudo aquilo que alimenta guerras fratricidas, a exploração do homem pelo homem, a escravidão da mulher etc. O intuito, portanto, seria a destruição dos fatores que conduziam à desarmonia humana, como ignorância, maldade, orgulho e outras "chagas sociais". A razão, tal como em Voltaire, aparece aqui como caminho para uma sociedade igualitária entre todos os povos do mundo, feliz e livre dos grilhões da superstição.[160]

A associação entre Voltaire e o anarquismo, embora possível, não é imediata, já que o filósofo francês não criticou a propriedade privada, não se mobilizou contra a desigualdade social. No entanto, ele foi retomado pelos anarquistas em escritos de combate à guerra, ao patriotismo e ao catolicismo e em favor da confraternização universal. Ambos apostaram na razão como caminho para a emancipação do homem e no bem como algo universal e harmonioso, o que de certo modo leva-nos a retomar a ideia estoica da existência de uma harmonia cósmica a ser recuperada/preservada.

O cosmopolitismo kantiano:

As discussões sobre cosmopolitismo, na Modernidade, encontravam-se intimamente associadas às reflexões sobre a natureza humana. O verbete de Stanford, a princípio, discorreu sobre o cosmopolitismo humanista, decorrente do estudo e da imitação dos antigos. Erasmo de Roterdã, por exemplo, recorreu à ideia

[159] J.P. Solidité des structures étatiques nationales. *Noir et Rouge*, Paris, n. 07-08, 1957, p. 107.
[160] ANÔNIMO. O racionalismo que precisamos. *Ação Direta*, ano 2, n. 42, out. de 1947, p. 1.

de cosmopolitismo para defender o ideal de uma paz mundial, apregoando que os seres humanos seriam naturalmente propensos à sociabilidade e à vida em harmonia. Como a humanidade encontrava-se dividida em diferentes estados e povos, deveria existir uma tolerância político-religiosa. Com o Iluminismo, o pensamento cosmopolita tornou-se mais frequente, o que se justifica por vários fatores: (1) avanço do capitalismo e do comércio mundial; (2) imperialismo com alcance cada vez mais amplo; (3) incidência de viagens pelo mundo; (4) renovado interesse pela filosofia helênica; (5) surgimento da noção de direitos humanos. Nas circunstâncias do século XVIII, um cosmopolita se reconhecia como tal quando não se mostrava subserviente a uma autoridade religiosa e/ou política específica, desfazendo-se de preconceitos culturais e evitando lealdades particulares. No entanto, havia outro sentido, mencionado na *Enciclopédia*, associado a homens sem residência fixa, ou seja, que se sentiam em casa em todos os lugares. Rousseau, ao que parece, foi crítico do cosmopolitismo, assim como Johann Georg Schlosser. Criticavam essa versão de homem sem residência, destituído de nação ou incapaz de amar a própria pátria.

Convém retomar, com alguns pormenores, a filosofia kantiana, por ser ela muito representativa de um cosmopolitismo moral possivelmente inspirado na filosofia estoica mencionada há pouco. A *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) foi o primeiro opúsculo de Kant que tratou especificadamente de filosofia da história.[161] Logo no início do livro, Kant afirmou a existência de leis naturais universais e da liberdade de vontade, dizendo que só seria possível perceber o curso regular da história se não nos detivermos na confusão e irregularidade das ações dos sujeitos individuais, mas no conjunto da espécie, em seu contínuo desenvolvimento. Fica nítido, portanto, que os homens participariam inconscientemente de uma finalidade da natureza, que só seria perceptível caso nos atentássemos para a teleologia natural que guia a história da espécie humana. É neste sentido que Kant se propôs a encontrar o “fio condutor” da história.

[161] De acordo com Allen Wood, a filosofia da história kantiana apresenta dois objetivos: descobrir alguma coisa racionalmente compreensível nas ocorrências aparentemente acidentais que compõem a história e relacionar tal entendimento aos nossos objetivos e esperanças práticas.[161] O opúsculo supracitado remete a um projeto teórico que pretende fundamentar as investigações empíricas da história humana. Trata-se, portanto, de princípios *a priori* que regulam as contingências empíricas e proporcionam a liberdade humana, entendida como forma de livrar os homens da servidão aos instintos animais. Ver: WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 138.

Para pensar a questão do cosmopolitismo na filosofia da história de Kant, é necessário percorrer, ainda que rapidamente, as proposições que compõem sua *Ideia*.[162] Em linhas gerais, podemos resumi-las da seguinte maneira: (1) a humanidade tende a se desenvolve conforme uma finalidade que lhe é externa, através da razão; (2) por ser o único animal racional, o homem tem condições de refrear os instintos, modelando suas predisposições; (3) o antagonismo, ou melhor, a "insociável sociabilidade"[163] é um recurso utilizado pela natureza para incentivar o progresso contínuo da humanidade; (4) o homem apresenta, simultaneamente, a tendência a isolar-se e a de associar-se; (5) a natureza instiga o egoísmo e a vaidade como forma se semear a discórdia necessária para o aprimoramento da espécie; (6) é preciso alcançar uma sociedade civil capaz de administrar universalmente o direito;[164] (7) o homem é um animal que tem "necessidade de um senhor";[165] (8) os Estados devem cessar o estado de guerra, que é hostil em relação ao progresso humano, para possibilitar a existência de uma federação de nações que, a partir de leis pautadas em uma vontade unificada, poderia garantir a segurança e o direito;[166] (9) o plano da natureza realiza-se ocultamente ao longo da história da espécie humana e tende à constituição política perfeita, que pode ser

[162] KANT, I. *Ideia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*. Rio de Janeiro: WMF Martins Fontes, 2010.

[163] A sociabilidade insociável, nos termos de Allen Wood, pode ser vista como aquela que instiga os três objetos das paixões sociais, inclinações estas difíceis de se controlar por meio da razão: a opinião (busca pela honra), o medo (busca pelo poder) e o interesse (busca por riquezas). É preciso salientar que a insociável sociabilidade, para Kant, é produto da sociedade e que a natureza emprega esta propensão para promover o desenvolvimento das predisposições da espécie humana. Embora a insociável sociabilidade seja algo necessário para o progresso da espécie humana, é preciso limita-la para que não haja, pelo contrário, um impedimento deste mesmo progresso. Por outras palavras, é preciso conseguir, por exemplo, proteção à vida e à propriedade, elementos fundamentais para se assegurar a paz e a justiça. Ver: WOOD, Allen W., *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 145.

[164] Para tanto, seria preciso uma constituição civil perfeitamente justa e a existência de um Estado político capaz de, através da coerção, proteger os direitos e propriedades e, assim, limitar a liberdade dos homens. Trata-se, como se pode ver, da imposição de um artifício capaz de refrear a insociável sociabilidade, com diretrizes baseadas em princípios racionais ideais que as pessoas são capazes de reconhecer e obedecer. Ver: idem, p. 146.

[165] Isso porque o homem tende a abusar de sua própria liberdade sempre que pode e só um senhor poderia restringir sua vontade particular em prol de uma vontade universalmente válida. Como se pode ver, não há uma solução perfeita, afinal este senhor também é homem, o que quer dizer que também é vítima de impulsos e de suas vontades particulares, ainda que seja um grande representante da justiça. Sendo assim, o ideal seria a existência de conceitos exatos da natureza de uma constituição possível, grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e uma boa vontade predisposta a aceitar a constituição em questão.

[166] Não se trata de eliminar todo perigo, sob risco de adormecer as forças da humanidade, que poderiam se entregar à preguiça. As guerras, no final das contas, constituem antagonismos e, através deles, é possível estabelecer novas relações entre os Estados, ou seja, é uma condição para o aperfeiçoamento, para o progresso.

"acelerada" através da razão.[167] Essas máximas, embora sucintas, podem resumir a filosofia da história kantiana esboçada em sua *Ideia*.[168]

Vários desses tópicos foram retomados nos periódicos anarquistas. Poder-se-ia principiar pela "sociabilidade insociável", tema que nos leva ao caráter construtivo atribuído, inclusive, a eventos bélicos. Em 1968, Berthélemy da Ligt escreveu no jornal *Dealbar*[169] um artigo sobre a violência e a guerra. Logo no início, o autor admitiu ser impossível "desconhecer o relativo papel benfazejo da violência e da guerra na história da humanidade", que tornou possível toda sorte de civilização. A guerra, "essa abominável crueldade, provocou inumeráveis vezes o belo e o sublime". Nesse ponto, o autor alegou que sociólogos burgueses, como Marx e Proudhon, estavam de acordo. No entanto, o autor chamou nossa atenção para o caráter histórico, e não biológico, da guerra. Por outras palavras, a guerra não seria consequência da natureza humana como tal, mas de circunstâncias sociais, econômicas e políticas, que aparecem e desaparecem num determinado momento. A guerra favoreceu toda espécie de paixões e apetites, mas os homens primitivos teriam sido pacíficos antes de belicosos. A princípio, a guerra teria contribuído com a unificação da humanidade, favorecido o comércio, as artes e as ciências. O autor cogitou a existência de uma "violência vertical", que se manifesta especialmente na luta de classes. O Estado existiria, no caso, para monopolizar a violência. A "violência horizontal", por sua vez, tende a se voltar contra o inimigo externo: seria o caso das guerras religiosas, por exemplo. Para Ligt, chegou-se num ponto em que a civilização moderna se tornou tão "refinada" que o mundo encontrou condições para

---

[167] Note-se, portanto, que não se trata de uma teleologia cujo caminho é ditado independentemente dos homens e de sua intervenção: uma mobilização consciente da razão poderia acelerar a finalidade da natureza e ajudar o homem a atingir um estágio de maioridade, o que é moralmente justificável, como aponta a nona e última proposição.

[168] Allen Wood se dá conta da existência de duas teses diferentes e independentes que subjazem a filosofia kantiana: a primeira é teórica e, através dela, pretende-se atribuir sentido à história humana como um processo que envolve uma teleologia inconsciente e não-intencionada da natureza, cujo fim último é o desenvolvimento de suas predisposições, através da criação de uma constituição civil justa e perfeita e de uma ordem internacional pacífica entre os Estados.[168] A segunda tese é moral, e afirma que, como seres humanos, temos o dever de trabalhar juntos na construção de uma constituição civil perfeita, administrando a justiça, e na busca pela paz perpétua entre os Estados. A teleologia natural, portanto, não acarreta nenhum dever moral de cooperação com ela, ela não nos impõe nada, não nos obriga a nada, pois ela própria o faz. Sendo assim, há a necessidade de se estabelecer um nexo entre as teses teóricas e práticas, de modo que os homens cooperem moralmente com a finalidade natural da história, que se direciona rumo à perfeição da constituição civil e da paz perpétua. Por outras palavras, se a finalidade natural (teleológica) conduz em direção a uma constituição civil ideal e à paz perpétua, cabe a nós abraçar o dever moral de colocar a constituição ideal e a paz perpétua entre os fins de nossas ações. Ver: idem, p. 148-149.

[169] Jornal libertário publicado pelos anarquistas envoltos ao Centro de Cultura Social de São Paulo entre os anos 1965 a 1968.

aumentar o poder devastador da guerra, de modo que as forças destrutivas estão prevalecendo sobre as forças construtivas, desfazendo o equilíbrio de outrora. E, no entanto, mesmo essas guerras tomaram proporções construtivas ao favorecer a união das classes desfavorecidas, o movimento feminista etc. Além disso, com elas, apareceu a ideia de humanidade, o que posteriormente fez surgir uma alta intuição e um profundo sentimento de solidariedade e de consciência mundial e humana.

O percurso da humanidade, portanto, respeitaria a três premissas: (1) violências geram violências, assim como guerras geram guerras; (2) impérios vastíssimos se destruirão mutuamente, de modo que a guerra, a fome e a peste assolarão a terra como nunca; (3) o sistema de violência vai se desmoronar e a paz, tão intensamente esperada, especialmente pelas classes sofredoras, finalmente vingará. O autor chegou à conclusão de que a violência continuava sendo recorrente e não deixou de trazer consequências importantes para nosso meio, mas nem por isso mostra-se favorável à promoção da guerra como algo natural.[170]

No entanto, aceitar os avanços decorrentes do antagonismo não implica apregoar a necessidade da guerra, já que ela seria um dos vários desdobramentos desse mesmo antagonismo. Uma empreitada contra a guerra foi efetuada por Pedro Ferreira em *Eu creio da Humanidade: o livro que eu não queria escrever.* O autor afirmou, logo nas primeiras páginas, a dificuldade em se crer na humanidade, e achou compreensível o fato de várias pessoas se renderem "passivamente à crueldade dos fatos".[171] Para ele, o mundo é mau e os homens poderiam ser capazes de torná-lo bom, mas optam por não o fazer. A crença na humanidade, portanto, parte da ideia de que há como reverter o quadro dramático do pós-guerra, uma vez que o mal reside no mundo, e não no homem. A reflexão de Pedro Ferreira parece pautar-se no pensamento kantiano, especialmente quando intuiu a possibilidade da marcha da humanidade rumo à perfeição. No entanto, só seria possível um avanço dessa natureza se os homens se atentassem para as experiências dramáticas de há pouco, pois o sistema que patrocinou as guerras continuava operante, gerando "as mesmas injustiças, a mesma desigualdade, o mesmo espírito de domínio e opressão".[172] Foi ao admitir um fatalismo que Ferreira aproximou-se de Kant: "admito o fatalismo das lutas, das convulsões, para

[170] LIGT, Berthélemy de. A violência e a guerra através da história. *Dealbar*, ano II, n. 12, 1968, p. 3.
[171] SILVA, Pedro Ferreira da. *Eu creio na humanidade*. Rio de Janeiro: Edição do autor, 1949, p. 16.
[172] Idem, p. 17.

chegarmos à felicidade coletiva".[173] Essa forma de encarar o "progresso" faz lembrar a "insociável sociabilidade" kantiana, ou seja, a maneira como as convulsões retiram a humanidade de um estado de inércia, promovendo avanços significativos em conformidade com a vontade da natureza. Para Ferreira, no entanto, a "evolução da natureza humana" só ocorreria a partir do momento em que esse fatalismo fosse vencido por meio da inteligência, do raciocínio, que eliminaria as superstições e a resignação. Ele intuiu, portanto, uma "marcha progressiva para o alto, para o bem, para a perfeição",[174] apesar da confluência de forças positivas e negativas, de quedas e recuos, de avanços e tropeços. Afirmou, ainda, que a grande arma contra a opressão seria a educação, e sua maior fonte seria a vida, que "apresenta fenômenos que devemos interpretar, extraindo de seus ensinamentos a norma de nossa própria existência".[175] A ideia de vida enquanto escola faz-se presente nesse momento: "ela nos ensina tudo que dela quisermos aprender. Ela nos ensina, sobretudo, a distinguir o bem e o mal".[176]

Além disso, Pedro Ferreira discorreu sobre a natureza humana. Embora cogitasse a possibilidade de existir em seu íntimo inclinações ruins, o autor afirmou que o meio seria fundamental para o estímulo dos instintos bons e para a contenção dos ruins:

> É necessário que prevaleça a força da verdade, e para isso os homens simples serão auxiliados pelo esclarecimento da razão. Tal como o advogado hábil que maneja os argumentos de modo a convencer o auditório de uma teoria inteiramente contrária àquela que momentos antes fizera aceitar como incontestável, os pessimistas encontram numerosos fatos dos quais se deduz a existência de uma espécie de maldade latente nos homens. Não nego certa inclinação para o mal, e pode ser que dentro do ser humano estejam abrigados muitos sentimentos cuja animalidade, se a deixarem desenvolver-se ou lhe derem pretexto para se revelar, pode fazer-nos descrer das possibilidades de uma existência elevada, sem rancores, sem ódios, sem rivalidades brutais. Mas assim como as bactérias só se desenvolvem num elemento favorável, também os instintos mórbidos precisam de um ambiente viciado para exercerem a sua ação. O meio influi poderosamente no caráter das pessoas, e muitos criminosos seriam homens de virtude se lhes tivesse faltado o ambiente para o crime".[177]

---

[173] Idem, ibidem.
[174] Idem, p. 19.
[175] Idem, p. 23.
[176] Idem, ibidem.
[177] Idem, p. 24-25.

A reflexão de Pedro Ferreira leva-nos a entrever uma natureza paradoxal, que deixa transparecer de forma mais decisiva aquilo que o meio incentiva. Note-se que o autor retomou uma discussão que se mostrou assídua na época do Iluminismo e, ao mesmo tempo, deslocou o seu enfoque: sua preocupação não foi tanto a de conhecer a inclinação do homem, mas de discorrer sobre os meios que poderiam estimular o que há de melhor nele. “Muitos homens estão presos ao fatalismo da sua condição de miséria porque não souberam ainda tirar da vida as lições de todos os dias”.[178]

Quanto à possibilidade da federação de Estados referida por Kant, caminho esse que permitiria a promoção da paz, parece-nos oportuno a retomada do artigo “O Estado é a Guerra”, de 1949, no qual Germinal afirmou que Estados são grupos armados, e a existência de fronteiras e de armamentos é justamente o que conduz à guerra e, de forma alguma, poderia conduzir à paz. Ele disse que enquanto acreditarmos no Estado como a personificação do bem, da vontade universal, o criador da justiça e o protetor do direito, então mesmo que todos estivessem desarmados e fosse proibido o manuseio de um mero canivete, os patriotas ainda assim começariam a guerrear com paus e garrafas, para defender os absurdos do Estado. A existência de grandes exércitos e a redução dos armamentos seriam ineficazes para assegurar o fim das guerras: “A ideia de assegurar a paz por meio de pactos ou pela redução de armamentos é tão errada como a ideia de armar-se para evitar a guerra”.[179]

Uma federação de Estados seria uma contradição, pois o Estado e a federação, o poder e o livre acordo, são coisas que se excluem. “A paz mundial só se deve basear no acordo livre de homens livres, ou, em outras palavras, a federação não deve ser uma federação de estados, e sim uma federação de federações”. O desejo de paz, portanto, não deveria partir dos “milagres da força”, nem da confiança em impérios, federações de Estados e parlamentos internacionais; antes, dever-se-ia destruir o despotismo econômico e político: se “quisermos edificar o palácio da paz, é necessário removermos, primeiro, o entulho que cobre o alicerce sob o qual estão sepultados a Razão, a Liberdade e a Consciência Humana”.[180]

---

[178] Idem, p. 27.
[179] GERMINAL. O Estado é a Guerra. *Ação Direta*, ano IV, n. 56, 1949, p. 1.
[180] Idem, p. 1.

Também para Rafael Malaguerra, o antagonismo promovia a corrosão da sociedade na medida em que legitimava sua divisão em classes. Em um artigo de 1949 do *Ação Direta*, o autor afirmou que querer uma sociedade dividida em classes e livre de antagonismos é o mesmo que "pretender que a onça, em lugar de devorar a ovelhinha, lhe desse beijos atrás da orelha e fosse, depois, nutrir-se de abacaxi e pevides".[181] Se o Estado é uma instituição garantidora da cisão da humanidade em grupos antagônicos, só a anarquia, na concepção do autor, seria capaz de viabilizar o fim do Estado e, consequentemente, a superação dos antagonismos, única forma de garantir a manutenção da paz mundial.

Para Kant, o homem, por meio do uso da razão, seria capaz de superar seus instintos e garantir a existência de uma sociedade civil apta para administrar universalmente o direito. No entanto, os anarquistas comumente associam ao Estado justamente uma condição que foge à razão e que permite dar vazão a iniciativas instintivas de uma minoria privilegiada. É o caso de M. Garcia, que, num artigo de 1948, pretendeu esboçar uma definição de Estado. Para o autor, essa instituição seria uma "tábua de salvação" dos parasitas sociais; um instrumento por meio do qual as classes dominantes poderiam dar vasão aos seus "apetites insaciáveis". As desigualdades social e econômica, no caso, foram apontadas como condição de existência do Estado, que conservava no seu âmago um regime baseado na manutenção de privilégios. O parasitismo social foi encarado, no caso, como um "peso morto no equilíbrio da economia da sociedade humana", pois nada produz e torna-se um elemento "perturbador e insociável". O Estado, para Garcia, seria um obstáculo à força emancipadora das coletividades, um mecanismo que alimentava guerras com base em interesses imperialistas atrelados aos domínios do capital.[182]

À paz perpétua:

Em *À paz perpétua* (1795), já no contexto pós-revolucionário, Kant elaborou um ensaio sobre a paz, mostrando-se favorável ao sistema republicano e ao cosmopolitismo. Sua questão fundamental pode ser resumida da seguinte maneira: como organizar as nações em uma federação, sem que perdessem sua

[181] MALAGUERRA, Rafael. Pio 12, Herege n. 1. *Ação Direta*, ano IV, n. 57, jul. 1949, p. 4.
[182] GARCIA, M. A concepção do Estado. *A Plebe*, São Paulo, ano 32, n. 19, 1948, p. 1.

identidade ou autonomia, de forma a evitar guerras e resolver os conflitos com base em uma lei universal? Seu livro divide-se em duas seções e um apêndice: a primeira seção é a elaboração de seis artigos preliminares para a concretização da paz perpétua entre os Estados; a segunda seção é composta por três artigos definitivos sobre a promoção da paz perpétua e dois suplementos; o apêndice, por fim, reúne dois textos sobre a possibilidade de articulação entre política e moral com base no conceito transcendental de direito público.

No que se refere à primeira seção, os artigos censuram diferentes procedimentos: (1) ocasiões nas quais há uma intenção de guerra por detrás de um tratado de paz, o que tornaria este tratado uma suspensão de hostilidades, mas não um garantidor da paz; (2) a concepção do Estado como patrimônio para ser adquirido, comprado, doado ou trocado; (3) a manutenção de exércitos permanentes, por tratar-se de uma instrumentalização do homem e de uma constante ameaça de guerra; (4) a dívida pública enquanto sistema de crédito que opõe potências umas contra as outras; (5) a interferência, com base na força, na constituição e no governo de outro Estado, corrompendo sua autonomia; (6) falta de limites no caso de Estados que encontram-se em guerra (como o emprego de assassinos, envenenadores, incentivo à traição etc.), o que impediria o estabelecimento da paz futuramente.[183]

A segunda seção, como já foi dito, é iniciada com três artigos definitivos que expõem um conjunto de máximas: (1) o estado de paz deve ser instituído por não corresponder ao estado de natureza, que é definido pela permanente ameaça de guerra; (2) a constituição civil em cada Estado deve ser republicana, o que pressupõe a liberdade dos membros de uma sociedade (como homens), a dependência de todos a uma legislação comum (como súditos) e a igualdade de todos (como cidadãos);[184] (3) o direito internacional deve fundar-se em um

[183] De acordo com Kant, estas seis leis proibitivas podem ser divididas em dois grupos: as de tipo estrito (cuja validade independe das circunstâncias), caso dos artigos 1, 5 e 6, e as que autorizam intervenção subjetiva em função das circunstâncias, admitindo-se o adiamento de sua execução (artigos 2, 3 e 4).

[184] Como as escolhas em uma constituição republicana dependem do consentimento dos cidadãos, cada um vai pesar os custos da guerra, o que favoreceria a promoção da paz. Quanto às formas de Estado, Kant divide-os segundo a diferença das pessoas que detêm o poder de Estado supremo (três formas de soberania: autocracia, com o príncipe, a aristocracia, com a nobreza, e a democracia, com o povo) ou segundo o modo de governo do povo por se chefe (duas formas de governo: republicano e despótico). Na forma republicana de governo, o executivo é uma instância separada do legislativo, o que não acontece no despotismo, em qual há a execução autocrática do estado de leis que ele

federalismo de Estados livres;[185] (4) o direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal.[186] O primeiro suplemento do livro argumenta sobre a possibilidade da paz perpétua baseada em uma filosofia da história. Essa filosofia indica que a natureza cuidou para que os homens pudessem viver em todas as regiões da terra, dispersando-os por meio da guerra e obrigando-os a estabelecer relações mais ou menos legais.[187] Já o segundo suplemento e o apêndice alegam que os políticos deveriam seguir as máximas dos filósofos na condução dos assuntos do Estado, submetendo suas políticas aos princípios do direito.[188]

Seria cansativo e desnecessário discorrer, com detalhes, sobre a longevidade da tópica da guerra, mas convém ao menos deixar o leitor ciente de que ela existiu e persistiu como lugar-comum até os dias atuais, com variações consideráveis e datadas. Os livros e periódicos anarquistas que consultamos costumam retratar a guerra como consequência das escolhas humanas, e não como elemento constituinte de uma suposta "energia cósmica" antagônica. É o caso, por exemplo, do artigo "Guerra y... Universo", publicado por Eugenio Relgis em 1958 no jornal *Solidaridad Obrera*. Depois de discorrer sobre o desajuste entre a harmonia cósmica e a desarmonia social, o autor afirmou que o homem comumente comporta-

---

mesmo propôs. Para Kant, a democracia é necessariamente um despotismo e, por isso, a menos adequada. Já a monarquia seria o mais recomendável, contanto que pautada no regime republicano.

[185] Para tanto, Kant afirma que os povos e Estados devem ser encarados como homens individuais, o que torna necessária uma constituição similar à civil, através da qual cada povo ou Estado poderia ficar seguro de seu direito. Através dessa constituição, seria possível a formação de uma "liga de povos", o que não é o mesmo que "estado de povos", sendo esta uma expressão contraditória, pois cada Estado contém a relação de um superior (legislador) e um inferior (povo), e cada Estado deve ser respeitado em sua "individualidade". Apenas os selvagens, para Kant, preferem a liberdade insensata à racional, que pressupõe uma coerção legal. Só essa coerção conseguiria suplantar a maldade da natureza humana. A liga de paz, nesse sentido, seria um contrato dos povos entre si, para evitar as guerras dali em diante.

[186] O termo hospitalidade, nesse caso, pressupõe o ato de receber sem hostilidade o estrangeiro e o direito de posse comunitária da superfície da terra. A inospitalidade, para Kant, é contrária ao direito natural. O direito cosmopolita, no caso, seria o complemento do código não escrito, tanto do direito de estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral, veículo da paz perpétua.

[187] A natureza assim opera independentemente do nosso querer, isto é, ela não nos impõe o dever de fazer qualquer coisa, ela o faz. No caso, a constituição republicana seria a única plenamente em conformidade com os direitos dos homens, uma vez que a natureza quer que o direito tenha o poder supremo. Note-se, portanto, que a natureza é a responsável pela dispersão dos homens, mas também une os povos por intermédio do direito cosmopolita, que é contrário à situação de guerra.

[188] O segundo suplemento trata da possibilidade de buscar instrução junto aos filósofos (súditos) em segredo; o apêndice, por fim, trata do desacordo entre política e moral, e neste momento Kant é categórico ao diferenciar o "político moral" (alguém que toma os princípios da prudência de Estado de modo que possam subsistir juntamente com a moral) e o "moralista político" (que forja uma moral conveniente à vantagem do homem de Estado). Somente o político moral se atêm ao imperativo categórico, isto é, apega-se à máxima que se segue: "age de tal forma que tu possas querer que tua máxima deva tornar-se uma lei universal". Apenas uma associação federalista, para Kant, poderia permitir essa consonância entre moral e política.

se como uma “besta satânica” profanadora da natureza e capaz de perverter a humanidade, promovendo ódio, destruição e matança. Isso porque ele se deixa afetar por equivocadas abstrações sociais, políticas ou nacionais. A guerra, portanto, apresenta-se inteiramente desajustada em relação à “solidariedade cósmica” e, no entanto, se não fosse essa mesma “dignidade universal”, as guerras teriam sido ainda mais horrendas. “Se não podemos aceitar a guerra como uma manifestação biológica inevitável em nossa existência terrena, só podemos rejeitar com desgosto a insinuação da ideia de uma disputa universal”.[189] Nossos erros, portanto, são humanos, e não universais. O autoextermínio, efetuado com base em falsas premissas como, por exemplo, o amor à pátria, seria, portanto, desdobramento de imaginação pervertida que indispõe a humanidade em relação à solidariedade cósmica.

Na primeira parte do livro *A doutrina anarquista ao alcance de todos*,[190] Oiticica também fez alguns apontamentos sobre como as escolhas e ações humanas determinam o tipo de sociedade que se vive. Para o autor, a felicidade de uma sociedade equivale à diminuição da prática do mal e à elevação da prática do bem. Oiticica explica que o mundo é composto por um jorro de energias naturais como o calor, a luz, a gravidade etc. O conjunto dessas energias naturais não é nem boa, nem ruim para o homem, porém os seus efeitos podem ser favoráveis ou desfavoráveis. “O problema vital do homem como o de qualquer ser, cifra-se em aproveitar, no mundo, as energias favoráveis ao seu organismo e anular ou desviar as energias desfavoráveis”.[191] A prática do bem ou do mal em uma sociedade seria relativa à forma como o homem conduzia estas energias. Para Oiticica, as causas da infelicidade humana seriam de duas ordens: natural e artificial. As de ordem natural (os próprios fenômenos desfavoráveis do universo) nem sempre seriam possíveis de ser anuladas ou dribladas pelo homem. As intensidades e extensão das causas naturais podem ser amenizadas com as descobertas e invenções promovidas pela ciência. As artificiais, por sua vez, seriam decorrentes da má organização social, como no caso da escravidão, da miséria e da prostituição. O

[189] RELGIS, Eugenio. Guerra y... Universo. *Solidaridad Obrera*, Paris, n. 698-56, ago. de 1958, p. 2.
[190] Texto escrito em 1925 durante a estadia do anarquista na prisão, porém sua primeira publicação data do ano de 1947, quando foi amplamente divulgado nas folhas dos principais jornais anarquistas da época. Ver: OITICICA, José. *A doutrina anarquista ao alcance de todos*. São Paulo: Achiamé, 2011.
[191] Idem, p. 30.

homem poderia se desviar ou anular estes males por meio da aniquilação de uma causa única da qual seria proveniente: a propriedade.

> Esse direito de monopólio da terra obtido por compra, herança, doação, guerra etc. parece-nos natural e justo porque estamos, há milhares de anos, a ele habituados; porém facilmente avaliaremos a monstruosidade que isso é (...). A terra é (...) dom gratuito da natureza e ninguém deveria apossar-se dela, nem retalha-la para explorar o trabalho dos demais homens. Essa é a injustiça fundamental da organização vigente e contra a qual os anarquistas se rebelam, demonstrando que, dessa injustiça, derivam todas as outras injustiças. O anarquismo declara que a apropriação das terras por um indivíduo, como a apropriação das águas, do ar ou da luz é um roubo feito aos outros homens, uma extorsão criminosa, o erro inicial de todas as desordens sociais.[192]

O regime econômico mundial seria, para Oiticica, um verdadeiro paradoxo: “mais tem quem menos trabalha ou menos tem quem mais trabalha”.[193] Questiona-se, assim, a legitimação da propriedade (inclusive dos meios de produção que conferem direitos aos patrões de lucrar com o esforço físico e mental dos trabalhadores). O autor coloca em xeque, também, a legitimidade da autoridade que lhe é subjacente (o direito de uns prosperarem e outros não), da concorrência econômica (deturpadora da natureza humana de colaboração) e do Estado (instituição que legitima a autoridade). No que se refere ao Estado, Oiticica advertiu:

> como órgão da defesa dos proprietários contra os proletários e de regularização da concorrência entre possuidores, assume o Estado sete feições: a feição econômica, a feição financeira, a feição política, a feição militar, a feição jurídica, a feição pedagógica e a feição religiosa.[194]

A partir de um estudo dessas sete feições assumidas pelo Estado, Oiticica tentou explicar as causas da infelicidade da sociedade brasileira. Sobre a feição econômica assumida pelo Estado, Oiticica afirmou que ela é caracterizada pelo direito particular ao capital[195] garantido pelo Estado a um indivíduo, um grupo de indivíduos ou ao próprio Estado, com a exclusão dos demais. Em uma sociedade

---

[192] Idem, p. 33.
[193] Idem, ibidem.
[194] Idem, ibidem.
[195] O autor compreende por capital “toda energia acionada para captar energia útil”. Explica o autor: “uma sociedade onde o capital é particular denomina-se capitalista. O anarquismo propõe uma sociedade onde o capital seja comum a todos. Quer pois uma sociedade comunista”. Ver: Idem, p. 36.

capitalista o capital é transmissível: ele pode ser vendido, trocado e dado a qualquer um. Isso, segundo o autor, gera a acumulação, permitida e assegurada pelo direito. Tal situação reforça a desigualdade entre os indivíduos. Quanto à feição financeira, Oiticica explicou que ela permite todas as transações realizadas com o capital, como é o caso da agiotagem, da inflação e da cobrança dos impostos. Sobre a feição política do Estado, o autor afirmou que ela é feita a partir da centralização: o Estado se organiza a partir de uma pirâmide, na qual os trabalhadores permanecem na base e no vértice encontra-se o rei, o imperador, o presidente, o chefe de Estado etc. Essa pirâmide pode ser estruturada a partir de diferentes tipos de governo, como a autocracia, a monarquia, o parlamento e a democracia. Em todos eles, prevalece o caráter da centralização política.

Oiticica classificou a feição militar como uma forma de violência organizada: é o que assegurava a propriedade. Ela é baseada na disciplina e ancorada na autoridade. A feição jurídica (o direito) é outra forma utilizada pelo Estado para a garantia da ordem estabelecida. Ela não é algo natural, mas um artifício utilizado para assegurar a manutenção da propriedade. Quanto à feição pedagógica, o autor asseverou sobre as artimanhas utilizadas pelo Estado para a aceitação e perpetuação das injustiças e preconceitos. As escolas, instituições mantedoras desta feição, formariam os indivíduos para aquilo que o Estado espera que eles sejam: escravos do capitalismo.[196] Sobre a feição religiosa, afirmou-se que é ela quem (em comunhão com a Igreja) auxilia o Estado, convencendo os indivíduos da importância da propriedade e da obediência aos superiores. Ela permite, segundo Oiticica, a idolatria cívica e religiosa, pois o Estado moderno, apesar de se intitular leigo, permanece intrinsecamente ligado à Igreja e a seus preceitos.

Assim como afirmou no início de suas reflexões, Oiticica asseverou que o grande mal da sociedade seria a existência da propriedade:[197]

---

[196] É comum entre os anarquistas a associação dos homens que vivem sob o sistema capitalista à qualificação de “escravos”. Trata-se da ideia de que o capitalismo aprisiona a mente e o coração dos homens impedindo-os de viver em liberdade e de desenvolver todas as suas habilidades físicas e intelectuais. Não é sem razão que, em vários dos seus escritos, o militante Edgard Leuenroth, por exemplo, faz menção à necessidade de uma “alforria derradeira” em prol da libertação dos homens do julgo do capitalismo e da edificação da anarquia no Brasil.

[197] Proudhon afirmou que a estruturação de uma nova sociedade dependeria do princípio de equilíbrio da propriedade (o mutualismo). O autor explica o seu pensamento da seguinte forma: “A propriedade criada pela revolução, já não se pode compreender como instituição política, causadora de equilíbrio para o Estado, garantia de liberdade, de boa administração; ela considera-se por força do hábito, como privilégio, prazer, aristocracia... exploração das massas ... Ela institui a corrupção como

> Ora, numa sociedade sem propriedade particular não pode haver possuidores, não pode haver proprietários e, sendo assim, não há mister de um órgão defensor dos possuidores. Desaparece o duplo fim da autoridade, desaparece, pois, a autoridade e desaparece o Estado.[198]

Para o autor seria desnecessária a existência de leis numa sociedade anárquica, pois não haveria a propriedade privada:

> Com efeito, o aparelho político, em sociedade anárquica, não tem razão de ser, pois os parlamentos, fabricadores de lei, nenhuma serventia terão. As leis são, precisamente, meios de defesa dos possuidores ou regulamentação da concorrência. Em sociedade anárquica, as leis são inúteis. Haverá, quando muito, planos de serviços, decisões por acordo mútuo etc., mas nunca leis obrigatórias, iguais para todos, defensivas de direitos quaisquer. Assim, o parlamento, o poder legislativo seria absurdo em regime anárquico. Do mesmo modo, absurdo seria o poder executivo, cuja função é executar as leis, e o poder judiciário encarregado de interpretar as leis e salvaguardar os direitos de propriedade.[199]

Como dissemos, o tema da guerra gravita entre ponderações particulares sobre os efeitos devastadores das guerras mundiais e reflexões mais genéricas voltadas para os conflitos bélicos como sendo males promovidos pelo homem ao longo da história. No entanto, na impossibilidade de reverter os efeitos de guerras já ocorridas, os anarquistas tendem a ressaltar a experiência bélica como episódio de manifestação de valores obsoletos, vis, cruéis, fruto de um sistema corrompido e esgotado. Fica evidente, portanto, que episódios particulares e reflexões filosóficas mais universais sobre a guerra atendem a uma mesma proposta: a de associá-la ao capitalismo ou aos princípios que o regem. Discussões promovidas pelos libertários, portanto, retomam uma questão que esteve presente nos escritos de Kant, e endossam, até certo ponto, a possibilidade de promoção da

---

sistema, ... ela é escrava das grandes companhias. Cabe agora às classes operárias compreender o seu destino e determinar, consequentemente, a sua ação. Propriedade-Estado, tais são os dois polos da sociedade... A verdade, quanto a mim, é que se a propriedade é um absoluto, o Estado é também um absoluto... que estes dois absolutos são chamados a viver um em face do outro... É da oposição destes absolutos que brota o movimento político, a vida social...” E prossegue o autor: “A revolução será... a reintegração do povo na propriedade das suas forças coletivas. (...) Em primeiro lugar, a propriedade... deve opor-se a si mesma, tender a limitar-se... a equilibrar-se. A ação da propriedade sobre si própria... será então este o nosso primeiro meio.” Proudhon aponta para o mutualismo como a forma mais apropriada para se organizar a sociedade. Ver: PROUDHON, Pierre Joseph. *A nova sociedade*. Coleção substância, Porto: Rés-Editora, v.10, p. 66-67.

[198] OITICICA, José. *A doutrina anarquista ao alcance de todos*. São Paulo: Achiamé, 2011, p. 76.

[199] Idem, p. 76-77.

paz entre todos os homens, havendo, todavia, diferenças importantes, sobretudo no que diz respeito ao papel do Estado na promoção da paz.

Internacionalismo, nacionalismo e patriotismo nos séculos XIX e XX

Antes de discorrer sobre a acepção anarquista acerca do nacionalismo/patriotismo dos séculos XIX e XX, faz-se necessário uma breve digressão histórica sobre o surgimento e desdobramentos destes conceitos no tempo. Em artigo publicado na *New Left Review* em 2002 e traduzido para o português em 2005, Perry Anderson se propôs a fazer um breviário do internacionalismo, cujo sentido aproxima-se do conceito de cosmopolitismo, mas não se confunde com ele. O autor situou no século XVIII a gênese do sentimento moderno de nacionalismo, período esse no qual estouraram duas grandes revoluções: a rebelião das colônias norte-americanas contra a Grã-Bretanha e a derrubada do absolutismo francês. Esses episódios ocorreram antes da Revolução Industrial, isto é, num momento em que o capital continuava "basicamente comercial e agrário". Tratava-se de um golpe contra os costumes da tradição em prol de uma "vontade coletiva consciente", por meio de um racionalismo característico do Iluminismo. Prescrevia-se, nesse momento, um ideal de futuro, que se encontrava em aberto. Uma das características fundamentais desse "patriotismo" foi seu universalismo, uma vez que tendia a reunir todos os homens em torno de direitos "naturais". O conceito de "humanidade", da maneira como o entendemos, foi forjado nessa época. O universalismo pressupunha uma harmonia entre interesses de nações civilizadas, numa luta contra a superstição e a tirania. Essa ideia, como se viu, foi trabalhada por Kant, ao afirmar que a rivalidade entre príncipes era o fator que culminava em guerras, e que a difusão das constituições republicanas não traria motivos para que os Estados continuassem a lutar entre si. Sendo assim, os ideais de patriotismo e de cosmopolitismo marchavam juntos, não havendo contradições entre esses conceitos. Perry Anderson afirmou que, por volta da década de 1830, o patriotismo e o cosmopolitismo de cunho iluminista haviam sido derrubados pela corrupção de seus ideais na expansão militar de Napoleão. Nessa época, o nacionalismo se tornou uma expressão da aspiração das classes proprietárias, que pretendiam formar seu próprio estado em um mundo cada vez mais dominado pela Revolução Industrial. Baseado no romantismo europeu, poetas e romancistas

introduziram um culto ao passado medieval ou pré-moderno de seus próprios países (o autor mencionou Bélgica, Alemanha, Itália, Polônia, Hungria), em uma operação intelectual inversa à do patriotismo racionalista que o precedeu. Um grande representante dessa tendência teria sido o filósofo Herder. O mundo mental do nacionalismo romântico, para Perry Anderson, não era mais cosmopolita, mas ao valorizar a diversidade cultural como tal, ele tacitamente defendia um tipo diferenciado de universalismo. Anderson citou a “Primavera dos Povos” de 1848 como um dos êxitos desse nacionalismo romântico. As formas de internacionalismo que corresponderam ao nacionalismo romântico iriam encontrar seu lar simbólico na Primeira internacional dos Trabalhadores. Houve uma passagem das lutas nacionais para as internacionais e das lutas internacionais para as sociais, nas barricadas de 1848-49, a exemplo de Giuseppe Garibaldi.

A partir do final da década de 1860, a forma dominante de nacionalismo no Ocidente teria mudado abruptamente, com o abandono do nacionalismo romântico pelas classes proprietárias. À época, o capital tornava-se cada vez mais concentrado nas grandes empresas, que buscavam o controle monopolista dos mercados internos e/ou pressionavam anexações coloniais. Baseando-se no darwinismo social e na linguagem positivista presente na definição de nação, cada vez mais étnica, passou-se a pregar a hostilidade direta a outras nações e povos como forma de “sobrevivência do mais apto”, discurso imperialista da superioridade. Para Perry Anderson houve uma transferência das tensões sociais dos antagonismos de classe para antagonismos nacionais, lembrando que se tratava de uma época de conquista colonial, cuja lógica pautava-se na ideia de evolucionismo. A fonte dominante de internacionalismo nessa fase poderia ser encontrada na Segunda Internacional dos partidos socialistas. “Essa é a primeira vez que percebemos uma forma de internacionalismo diretamente oposta ao tipo dominante de nacionalismo”, afirmou o autor, que assinalou um equívoco ao apreender essa Internacional como movimento mais impressionante do que a anterior, sendo que os “novos proletários da época eram tipicamente definidos por uma constelação de características cuja simetria era estruturalmente menos propensa a resistir às doutrinas do estado do que aquelas dos artesãos europeus na metade do século”. Eles não possuíam seus próprios meios de produção e lhes faltavam os níveis de cultura e tradição de combatividade dos antigos artesãos. O resultado foi uma aceitação mais profunda do imperialismo, com suas projeções de

uma comunidade imaginária (conceito que tomou emprestado de Benedict Anderson, seu irmão), em grandes segmentos dessa classe.

Se, de um lado, o conflito interimperialista enterrou as pretensões da Segunda Internacional, o fim da Primeira Guerra mais uma vez redefiniu as formas ascendentes tanto do nacionalismo como do internacionalismo. Com as crises financeiras, o capital moveu-se em direção a formas ainda mais avançadas de concentração. O fascismo, em seus diferentes formatos, baseado em formas de irracionalismo moderno, definiu a nação como comunidade biológica, como raça superior. Esse movimento pretendia conter os levantes populares, silenciando manifestações de expressões de cunho socialista, e alimentava uma motivação baseada na compensação e na vingança, como possibilidade de revanche perante os resultados da Primeira Guerra. O internacionalismo trabalhista, em direção oposta, incentivou uma nova radicalização, em 1917, com a revolução socialista russa. Tratava-se de uma intenção internacionalista, já que não incluía referência territorial ou nacional em seu nome (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas). Deu-se então a criação da Terceira Internacional. Quando Stalin propôs o socialismo soviético, teria proposto uma nova forma de nacionalismo.

Em seguida, Perry Anderson vai tratar do pós-Segunda Guerra: até esse momento, as formas dominantes de nacionalismo foram sempre uma expressão das classes proprietárias, ao passo que, do século XIX em diante, as formas correspondentes de internacionalismo foram uma expressão das classes trabalhadores. Após 1945, esta dupla conexão (capital/nacional, trabalhismo/internacional) caiu por terra. O nacionalismo “se torna predominantemente uma causa popular, das massas exploradas e destituídas, em uma revolta intercontinental contra o colonialismo ocidental e o imperialismo. O internacionalismo, com um mesmo golpe, começa a mudar de lado – assumindo novas formas nos quadros do capital. Essa seria uma mudança fatídica”. O novo tipo de nacionalismo tornou-se anti-imperialista e suas principais zonas geográficas foram a Ásia, África e América Latina. No que se refere ao capital, “com o final da Segunda Guerra Mundial os Estados Unidos ocuparam uma posição dentro do mundo capitalista que nenhum outro país jamais havia desfrutado. Alemanha, Japão e Itália foram derrotados e estavam em ruínas, o Reino Unido e a França, empobrecidos e enfraquecidos”. O capital descobriu seu internacionalismo através dos EUA. A existência de um bloco comunista tornou necessária a existência de

uma potência única e hegemônica, que coordenaria internacionalmente seus interesses.

Em meio às transformações do conceito de internacionalismo ocorridas ao longo da história e sintetizadas por Perry Anderson, é necessário acrescentarmos a maneira como os anarquistas compreenderam a relação entre nacionalismo e internacionalismo. Na apresentação de um dossiê sobre o nacionalismo publicado em 1957 na revista libertária francesa *Noir et Rouge*, encontramos a seguinte definição de nacionalismo:

> O que é o nacionalismo? É a exaltação do particularismo, o ódio organizado e o desprezo de tudo o que é estrangeiro. Enquanto o anarquista é universalista, possui uma consciência global não nacional, aberta ao que é o homem em todas as suas formas.[200]

Do ponto de vista libertário, é possível perceber uma incompatibilidade entre anarquismo e nacionalismo. De acordo com Paul Rolland, o nacionalismo seria um fenômeno psicológico que atuava no âmbito das paixões humanas. Ele alegou que, com o desenvolvimento do capitalismo e do estado-nação, quebrou-se a estrutura de um meio comunitário, próprio das sociedades feudais e medievais, na qual cada indivíduo sentia-se parte de uma família, uma tribo, um clã, e partilhava um sentimento de solidariedade. O mundo moderno, entretanto, teria gerado uma ruptura que deu ao homem um sentimento de liberdade, a partir do qual ele não reconheceria mais a necessidade do outro, do seu vizinho, para a sua sobrevivência, uma vez que o Estado se tornaria o seu tutor. O Estado passaria a "garantir" a segurança e o bem-estar de todos os seus membros, que se sentiriam como parte em uma mesma comunidade, e qualquer descontentamento seria então atribuído ao outro, ao estrangeiro. O outro passou a ser encarado com hostilidade, uma vez que não integrava o mesmo rebanho e, portanto, suspeitava-se de cada ato e comportamento seu, pois podia ser um inimigo do Estado arquitetando a sua destruição. Rolland asseverou que, com esse raciocínio, passa-se a acreditar que, quanto mais poder o Estado tiver, mais ele poderá garantir a harmonia social. Assim, as guerras entre nações passam a ser compreendidas como atos necessários não só para a defesa, mas também para a ascensão do Estado. O autor encerrou sua reflexão dizendo que o Estado era o responsável pelas divisões e conflitos entre os

[200] *NOIR ET ROUGE*. Diretor: Christian Lagant. Paris: 1956-1970.

homens, ao colocar em xeque princípios naturais como a solidariedade e o apoio mútuo, requisitos essenciais para a construção de um mundo fraternal e humano.

O anarquista Rudolf Rocker elaborou uma crítica similar ao poder do Estado e ao sentimento nacionalista em seu livro *Nacionalismo y cultura.*[201] Para Rocker, o nacionalismo patriótico seria filho da autoridade, do poder. Tratar-se-ia de uma criação ardilosa do Estado, com o intuito de garantir sua existência. Utilizando-se de um sentimento natural, inato aos homens que vivem em sociedade, o Estado teria, na sua concepção, se apropriado de algo positivo, tornando-o negativo. Em suas palavras, "una nación no es nunca más que la consecuencia artificiosa de las aspiraciones políticas de dominio, como el nacionalismo no ha sido nunca otra cosa que la religión política del Estado moderno".[202] Rocker sustentava que toda conexão social entre os homens seria uma criação natural, formada harmonicamente de baixo para cima com base em necessidades comuns e no acordo mútuo, com o intuito de garantir a conveniência geral. Em uma via inversa, toda organização estatal seria um mecanismo artificial, imposto aos homens de cima para baixo com o objetivo de se defender e garantir os interesses particulares de minorias sociais privilegiadas. Criou-se, assim, a ideia de unificação territorial através da diferenciação com o outro: um sentimento que, em sua origem, servia para unir os homens e gerar a harmonia social em meio a diferenças passou a ser utilizado como princípio de demarcação de poder territorial capaz de justificar conflitos e guerras.

> A coerção não une; a coerção divide os homens, pois carece do impulso interno de todos os laços sociais: o espírito, que reconhece as coisas, e a alma, que apreende os sentimentos do próximo porque se sente relacionado a ele. Ao sujeitar os seres humanos à mesma coerção, eles não se aproximam; pelo contrário, o distanciamento entre eles é criado e o instinto de egoísmo e isolamento é nutrido. Os grupos sociais são consistentes e cumprem sua missão somente quando confiam na voluntariedade e emanam das necessidades dos seres humanos. Somente nessas condições é possível um estado de coisas no qual a solidariedade social e a liberdade pessoal do indivíduo se fundam tão intimamente que não podem mais ser separadas como entidades distintas.[203]

---

[201] ROCKER, Rudolf. *Nacionalismo y cultura*, 2013 [1936]. Disponível em: https://es.theanarchistlibrary.org/library/rudolf-rocker-nacionalismo-y-cultura.pdf. Acesso em: nov. de 2018. O texto em questão teve ampla circulação no meio anarquista no pós-Segunda Guerra, sendo indicado como leitura em jornais anarquistas de diferentes partes do mundo.

[202] Idem, p. 260.

[203] "La coacción no une; la coacción separa a los hombres, pues carece del impulso interior de todas las ligazones sociales: el espíritu, que reconoce las cosas, y el alma, que aprehende los sentimientos del semejante porque se siente emparentada con él. Al someter a los seres humanos a la misma

Essa crítica contra o sentimento nacionalista criado pelo Estado encontra-se presente em vários escritos libertários do pós-Segunda Guerra. Vejamos a discussão promovida por Souza Passos no artigo “Nacionalismo e anarquismo”, publicado no jornal *O Libertário* em junho de 1962. De acordo com este anarquista, o sentimento de apego à terra natal seria algo não só justificável, como admissível:

> O fato de o indivíduo nascer, passar a sua infância, criar-se em determinado ambiente ligado aos seus antepassados por recordações, sofrer ou gozar ao contato de coisas que lhes são familiares, amar e ser amado, tudo isto concorre para que se afeiçoe ao lugar de nascimento, que o ame e respeite! É natural também que os seus sentimentos de bem querer se alarguem na medida das proximidades do lugar onde nasceu, abrangendo, primeiro, a casa depois a rua, a seguir toda a localidade até atingir as povoações vizinhas que vai conhecendo ou das quais ouve falar, e nessa expansão de recordações chegue a abranger todo o país e os países que lhe ficam próximos. Como a sua capacidade de querer é ilimitada, chega mesmo a alcançar, num grande abraço fraternal, toda a humanidade. (...) Por esse processo afetivo extravasa o seu amor por todos os países através das fronteiras geográficas, de acordo com as sensações que lhes vão sendo proporcionadas ligadas a cada povo: a leitura de um livro que o impressionou mais profundamente, a vista de um quadro célebre, a execução de melodias típicas da música popular que caracteriza psicologicamente as tradições dos povos que possuem realidade étnica e costumes definidos.[204]

Trata-se, segundo o autor, de um sentimento natural, inato a todos os homens que vivem em sociedade, um desdobramento das relações amistosas, baseadas no respeito e no apoio mútuos. Entretanto, para Passos, não seria natural que esse sentimento se limitasse apenas às pessoas que dividem um mesmo espaço geográfico, a nação. O nacionalismo e o patriotismo modernos foram encarados como limitadores do amor ao próximo, um sentimento inato ao homem que lhe permitia amar e respeitar indivíduos de diferentes países, já que todos formariam um mesmo conjunto: a humanidade. A separação dos homens por

---

coacción no se les acerca unos a otros; al contrário, se crean distanciamientos entre ellos y se alimenta el instinto del egoísmo y del aislamiento. Las agrupaciones sociales sólo tienen consistencia y llenan su cometido cuando se apoyan en la voluntariedad y emanan de las propias necesidades de los seres humanos. Sólo en tales condiciones es posible un estado de cosas en que la solidaridad social y la libertad personal del individuo se fusionan entre sí tan estrechamente que no se pueden separar ya como entidades distintas”. Idem, p. 323.

[204] PASSOS, Souza. Nacionalismo e anarquismo. *O Libertário*, São Paulo, ano II, n. 8, jun. de 1962, p. 2.

fronteiras geográficas, políticas e sociais foi compreendido como um empecilho para o que se denominou como “verdadeira fraternidade universal”, uma relação natural e positiva entre homens de diferentes raças, credos, culturas e línguas.

> Obedecendo, primeiro, aos ditames da própria raça, depois, aos das raças de que descendem outros indivíduos da mesma espécie, o homem vai formando um grande círculo de afeições que se apegam a tudo o que o cerca: animais, objetos, um mundo vasto de simbolismo em que palpitam emoções que o fazem cantar ou chorar, sentir e viver motivos de arte e poesia. Este é o sentimento de patriotismo que os anarquistas compreendem e respeitam. Se partirmos do princípio de que todos os homens, nas respectivas pátrias, têm o mesmo conceito elevado do amor às coisas que formam o conjunto de suas recordações, chegaremos à conclusão de que os sentimentos deles, como os nossos, merecem respeito; e se quisermos que os nossos sejam respeitados, devemos tratar com respeito as coisas que eles estimam. Estabelece-se assim um princípio de respeito mútuo que, aliado a outras faculdades do apoio mútuo e da solidariedade, formam as bases do internacionalismo na convivência humana.[205]

Para Passos, o Estado, em sua ânsia por poder e dominação, fez estremecer as relações internacionais lançando as nações em diversos conflitos, como no caso das duas grandes guerras mundiais e a guerra fria. O nacionalismo e o patriotismo exacerbados foram, na sua opinião, estimulados, de forma que os homens puderam compreender as guerras como uma forma de defesa de suas pátrias. Tal artimanha deturparia os sentimentos de empatia e de solidariedade inatos aos homens e tão necessários para a mobilidade da linha que os integram como partes constituintes de uma mesma sociedade.

Ainda no dossiê de *Noir et Rouge* sobre o nacionalismo que referimos a pouco, encontramos outra discussão relevante feita por J. Presly. O anarquista ponderou que, frente aos movimentos anticoloniais e antimperialistas ocorridos após a Segunda Guerra Mundial, verifica-se uma tentativa revolucionária de vários povos no sentido de livrar-se das amarras que sustentavam a dominação de uns países sobre os outros. Esse movimento vai de encontro à incompatibilidade da união e federação entre diferentes Estados nacionais, característica esta que seria imanente ao sentimento, implementado na era moderna, de compreensão do outro sempre como o inimigo. A associação de estados foi compreendida como um risco para a perda de privilégios, do seu direito absoluto sobre o seu povo. Assim, ideias

[205] Idem, ibidem.

internacionalistas foram descartadas sempre que associadas ao risco de diminuição do poder do Estado. Um mundo fraternizado e pacífico tornou-se, pois, uma utopia (no sentido negativo do termo). Nesse sentido, o autor afirmou que apenas os libertários conseguiriam promover a realização desse sonho através do federalismo, uma tarefa política urgente e necessária para a construção de uma sociedade universalista, fraterna e humanizada.

O princípio federalista

No artigo intitulado *Ideal de confraternização universal – universalismo e nacionalismo*, Edgard Leuenroth teceu algumas considerações importantes sobre o modo como os anarquistas desejavam organizar federativamente todos os países do mundo. Considerando que a divisão da humanidade em fronteiras seria a causa das discórdias e conflitos beligerantes entre os povos, Leuenroth concebeu o federalismo como o melhor mecanismo de organização estrutural para as sociedades do mundo:

> Os libertários são, universalistas, isto é, pugnam para unir a humanidade numa comunidade única, fraternizada em populações autônomas formadas por livre determinação, influenciadas por imperativos naturais e reunidas pelos laços do livre Federalismo, desde a pequena comuna rural até o distrito, a zona e o município, através de regiões e continentes.[206]

Sua proposta não levava ao desprezo pelo seu país, mas incentivava uma luta para libertá-lo do domínio e poder do Estado. Com o aniquilamento do Estado os homens poderiam reger a si próprios e se organizarem em um regime de equidade social, formado por unidades autônomas, confederadas entre si, a partir dos princípios do respeito e do apoio mútuo. Desse modo, todos os países do mundo viveriam sob o signo da harmonia e da paz, não havendo mais espaço para conflitos como as guerras ou para qualquer tipo de dominação do homem sobre o homem.

Para entendermos com mais propriedade o ideal universalista proposto pelos libertários, faz-se necessário retomamos algumas reflexões sobre o princípio

---

[206] LEUENROTH, Edgard. Ideal de confraternização universal – universalismo e nacionalismo. *Dealbar*, São Paulo, ano I, n. 07, set. de 1967, p. 01.

federalista. Comecemos por Pierre Besnard, anarquista que publicou, logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, um estudo intitulado *Le fédéralisme libertaire*[207], com o intuito de responder questões básicas, tais como: o que é federalismo? Qual a sua origem? Quais são suas características? Para o autor, existiam dois sistemas sociais concorrentes: o federalismo e o centralismo. Ambos se opunham total e irremediavelmente. Logo de início, Besnard afirmou que pretendeu fugir a duas armadilhas, a dois equívocos históricos: o primeiro apreendia o centralismo como algo que sempre existiu. O segundo, por sua vez, partia do pressuposto de que o federalismo nunca funcionou em termos práticos. Para desconstruir esses argumentos, o autor afirmou que o federalismo foi forjado na Idade Média, mais precisamente em Florença, por volta do século XI. Essa comuna italiana teria sido uma "cidade sindical e cooperativa". O sistema teria alcançado seu auge por volta de 1250, mas declinou à época da descoberta da América, alcançando seu término com a criação da unidade territorial francesa, por parte de Luis XIV, e da inglesa, encabeçada por Cromwell no século XVII. O centralismo moderno, portanto, teria nascido nesse momento, movido por uma política estatista, imperialista e colonialista. À nível econômico-financeiro, o centralismo passou por uma crise na primeira metade do século XX, acentuada com o crack da bolsa de valores de Nova York e com a guerra que lhe sucedeu. A nível político, ele fomentou os regimes totalitários. A nível social, gerou desempregos, decorrentes da grande paralisia das atividades da economia mundial, que levou ao fechamento de grandes mercados. Do ponto de vista de Besnard, a guerra seria o sinal mais evidente da insuficiência do sistema centralista.

O federalismo foi concebido como o único sistema capaz de assegurar a paz entre homens e nações, sendo um modelo de organização racional das relações humanas, com uma justiça social que alcançaria os níveis administrativo, econômico e social. Se o centralismo é ditatorial, o federalismo seria democrático, começando e terminando no homem. Ele funciona de baixo para cima e preocupa-se com o interesse geral, contrariamente ao centralismo. À flexibilidade e coerência do federalismo opõe-se o sistema rígido e baseado na força do centralismo. Se, no federalismo, o homem é tomado como um ser pensante que interfere diretamente nas escolhas que serão tomadas, no centralismo ele não passa de um número de

[207] BESNARD, Pierre. *Le fédéralisme libertaire* éd. Ce qu'il faut dire, Paris, 1946.

uma série, de um “autômato”, um robô submetido às intenções do topo. No primeiro caso, o homem só delega direitos a agentes, individuais ou coletivos, depois de discussões e acordos, podendo substituí-los a qualquer momento. No segundo, ele não teria esse poder.

No que se refere aos objetivos, o federalismo tende à solidariedade de interesses, expressos e previamente defendidos pelos interessados. O intuito é promover uma sociedade o mais livre possível. Ele busca conciliar liberdade individual e coletiva, através especialmente da função sindical, administrativa e social. Estabelece-se um “contrato social” que apregoa o abandono de pouco para se receber mais. Em síntese, no regime federalista, a liberdade e os direitos de cada um são consagrados pela liberdade e os direitos de todos. Para Besnard, esse seria um “movimento natural” que o centralismo impedia de acontecer.

Tal como Besnard, Proudhon, considerado o pai do anarquismo, teceu em seus escritos considerações importantes sobre o federalismo. Para ele, não adiantaria imaginar um sistema ideal a partir das experiências passadas, pois “a sociedade não pode corrigir-se senão por ela própria”;[208] entretanto, era “preciso estudar a natureza humana em todas as suas manifestações, nas leis, religiões, costumes, economia política; extrair desta massa enorme... princípios gerais, que servem de *regras*”.[209] Trata-se da procura de princípios e elementos que caracterizam esta sociedade. Quando perguntado sobre qual seria o princípio fundamental, orgânico, regulador e soberano das sociedades, Proudhon respondeu: a justiça, “essência da Humanidade”.[210] A justiça, no caso, além de atributo inato, seria uma ideia adquirida, comunicada ao indivíduo pela sociedade.[211] É a ideia de justiça que orienta o trabalho voltado para o âmbito social, e não somente para o indivíduo, o que o fez refutar a ideia de “naturalidade” da propriedade privada e, consequentemente, a “centralidade” do Estado/Nação.

A justiça, em Proudhon, pressupõe a valorização da teoria do mutualismo: “A palavra francesa *mutual*, *mutualidade*, *mutação*, que tem por sinônimo *recíproco*, *reciprocidade*, vem do latim *mutuum*, que significa empréstimo... e, num sentido mais

---

[208] PROUDHON, Pierre-Joseph. *A Nova Sociedade*. Tradução de António Carlos de Oliveira Dessa. Portugal: Edições Rés, 1970, p. 9.
[209] Idem, ibidem.
[210] Idem, p. 15.
[211] Ver: ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro. Proudhon e o Federalismo. In: GAMA, Manuel. *Proudhon no Bicentenário do seu Nascimento*. Universidade do Minho: Centro de Estudos Lusíadas, 2009, p. 12-16.

lato, troca...".[212] A teoria da mutualidade é um "sistema de garantias" que transformam "as formas antigas das nossas sociedades civis e comerciais". "Em lugar de pedir crédito ao capital e proteção ao Estado", diz Proudhon, o mutualismo submete o capital e o Estado ao trabalho.[213] Seguem suas palavras:

> Com efeito, há mutualidade quando, numa indústria, todos os trabalhadores, em vez de trabalharem para um empresário, que lhes paga e guarda o seu produto, se resolvem a trabalhar uns para os outros, e concorrem assim para um produto comum, de que repartem o lucro.[214]

No caso, Proudhon estava pensando principalmente na associação em relação às exigências da produção, ou seja, no âmbito da economia. Ao pensar o mutualismo na esfera política ele introduziu a questão do federalismo.

> Federação, do latim *foedus*, genitivo *foederis*, quer dizer pacto, contrato, tratado, convenção, aliança etc., é uma convenção pela qual um ou mais chefes de família, uma ou mais comunas, um ou mais grupos de comunas ou Estados, obrigam-se recíproca e igualmente uns em relação aos outros para um ou mais objetos particulares, cuja carga incumbe especial e exclusivamente aos delegados da federação.[215]

Qualquer ordem política, para Proudhon, se fundamentava em dois princípios contrários: a autoridade e a liberdade. Estes dois princípios permaneceriam em luta perpétua, e o movimento político caracteriza-se pela oscilação decorrente desta luta. Mesmo o federalismo deveria lidar com esses dois princípios. A federação restringiria os atributos da autoridade central sendo, assim, um modelo contrário à hierarquia ou à centralização administrativa e governamental. Ela necessitaria de um contrato entre as partes envolvidas. Esse contrato de federação, "cuja essência consiste em reservar sempre mais para os cidadãos que para o Estado, para as autoridades municipais e provinciais que para a autoridade central, poderia sozinho pôr-nos no caminho da verdade".[216] É ele que efetuaria o

---

[212] PROUDHON, Pierre-Joseph. *A Nova Sociedade*. Tradução de António Carlos de Oliveira Dessa. Portugal: Edições Rés, 1970, p. 69.
[213] Idem, p. 68-69.
[214] Idem, p. 69.
[215] PROUDHON, Pierre-Joseph. *Do Princípio Federativo*. Tradução de Francisco Trindade. São Paulo: Nu-Sol; Imaginário, 2001, p. 90.
[216] Idem, p. 98.

equilíbrio entre os dois princípios que mencionamos há pouco: autoridade e liberdade.[217]

Em outras palavras, para Proudhon, a federação seria uma organização sócio-política capaz de garantir a liberdade individual e social, sem sufocar a espontaneidade e permitindo que o homem se tornasse partícipe do mecanismo social, e não apenas um súdito do capital. Ela foi pensada como contrária à sociedade hierarquizada, e divide-se em municípios (grupo local e menor unidade da federação: as comunas). A relação mutualista entre os municípios justificaria a existência de confederações (provinciais, regionais, nacionais). A tendência, portanto, é que a sociedade se tornasse mais complexa sem perder sua "horizontalidade", ou seja, sem propor uma centralização que tornassem infrutíferos os princípios federalistas. Note-se, portanto, que o mutualismo foi pensado não só no âmbito econômico, como também no político. A dinâmica da federação estaria na diversidade e na autonomia das unidades federadas.

Não se trata mais de um Estado soberano, mas de várias soberanias locais que, no entanto, não deixariam de alimentar relações com outras comunas. Proudhon advertiu que o Estado, entendido como unitário, impõe a centralização política contra a diversidade e pluralidade social. A ideia de associação dos trabalhadores (economicamente) e da federação (politicamente) propõe, ao contrário, a descentralização.

Inspirados nas definições de Proudhon, os anarquistas elaboraram diversos modelos de sociedades anarquistas federalistas. Nos projetos utópicos anarquistas que trabalhamos no primeiro capítulo, por exemplo, há a descrição dessas sociedades. Em geral, todos seguiram os princípios básicos da horizontalidade do federalismo proudhoniano, acrescentando informações detalhadas sobre sua organização prática e seu funcionamento. Besnard, por exemplo, alegou que o federalismo deveria ser capaz de trabalhar em diferentes níveis: econômico, administrativo e social. O primeiro seria a expressão de necessidades reais, de possibilidades de manutenção da vida. A administração seria desdobramento desse atendimento à vida, e o social se mostraria como expressão do econômico e do administrativo. O autor deixou claro que não se tratava de uma

[217] "No sistema federativo, o contrato é mais do que uma ficção: é um pacto positivo, efetivo, realmente proposto, discutido, votado, adotado, e que se modifica regularmente por vontade dos contratantes". PROUDHON, Pierre-Joseph. *A Nova Sociedade*. Tradução de António Carlos de Oliveira Dessa. Portugal: Edições Rés, 1970, p. 130.

hierarquia ou classificação, pois o funcionamento seria simultâneo e deveria ser pensado em todos os planos: local, regional, nacional e internacional.

No verbete anarquista sobre internacionalismo da década de 1930 que mencionamos no início desse capítulo, o autor afirmou que, para a constituição de uma sociedade federalista internacional, as relações tecidas entre as sociedades que a compunham em nível local, regional e nacional deveriam se estender não apenas no nível político como também no econômico, moral e intelectual. Para tanto, haveria que se manter as particularidades culturais de cada região, e seria preciso incorporar certos conhecimentos como sendo necessários, como a língua internacional, um código moral universal etc. Fala-se, portanto, de um código internacional de propriedade, de um código internacional moral, de um código de direito internacional, de uma polícia internacional, tudo isso para proporcionar uma "liga" de povos que impediria guerras futuras e garantiria a paz.[218]

Sondando jornais anarquistas do pós-Segunda Guerra, encontramos diversas referências ao federalismo. B. Cano Ruiz, por exemplo, em *El anarquismo en el pensamiento actual*, afirmou que o aspecto do pensamento proudhoniano de maior impacto no anarquismo foi o federalismo. Em reação a um centralismo inumano, o autor afirmou que, para Proudhon, os homens teriam uma necessidade natural de viver em comunhão com os seus semelhantes. Essa comunhão traduzia-se no reconhecimento da justiça, ou seja, da igualdade de direitos e deveres entre os membros do grupo no qual o homem fazia parte, e do reconhecimento de direitos e deveres de grupos diferentes do seu. Nesse sentido, o respeito, a ajuda mútua e a solidariedade tornar-se-iam princípios naturais e aglutinadores dos diferentes grupos humanos que formam a humanidade. Tais ensinamentos de Proudhon, segundo Ruiz, seriam a base da compreensão dos anarquistas sobre o viver em sociedade. O federalismo proudhoniano está, a seu ver, tão intimamente ligado ao anarquismo que sem ele não há anarquismo possível.[219]

Em outro artigo publicado no jornal *Ação Direta*, o federalismo foi definido da seguinte forma: ligação de agrupamentos autônomos na sociedade por meio de combinações livres, sem uma autoridade centralizadora. Ele seria o meio de

---

[218] Ver: VALFORT, Rene. Internacionalismo. In: FAURE, Sebastian. *Encyclopédie anarchiste*. Disponível em: http://www.encyclopedie-anarchiste.org/. Acesso: outubro de 2018.
[219] RUIZ, Cano. B. El anarquismo en el pensamiento actual. *Tierra y libertad*. México, ano XVII, n. 203, mar. de 1960, p. 01.

organização mais apropriado para a vida do homem em sociedade.[220] Encontramos ainda diversas associações entre o federalismo e a organização de instâncias como os sindicatos e cooperativas. Quetzal, por exemplo, insistiu, no jornal *Ação Direta*, na necessidade de as organizações sindicais se tornarem a expressão viva da vontade soberana de seus componentes, estruturando-se no viés federalista. O federalismo, no caso, foi definido como a antítese do centralismo, sendo os resultados também diametralmente opostos, começando por tirar todo o poder das comissões para dar-lhes um caráter puramente administrativo, não podendo tomar resoluções que contrariassem a vontade soberana das assembleias sindicais. Além disso, o federalismo teria a virtude de despertar o interesse dos trabalhadores por sua organização e fazê-los compreender que a solução dos problemas, mesmo os mais elementares, dependia do apoio individual e coletivo de todos os membros da organização. Quando o conjunto passasse a interessar-se pelas discussões dos mais diferentes problemas, a organização sindical ganharia a vitalidade de que necessitava para poder enfrentar com êxito os inimigos da classe. A prática da vida sindical, nos moldes federalistas, foi apontada como um exercício para o viver na anarquia. Este seria o princípio que regeria a estruturação de qualquer sociedade libertária.[221]

Como se pode ver, é possível encontrar lugares-comuns capazes de atribuir sentido à anarquia; lugares que, da Antiguidade ao século XX, circularam e atribuíram sentido a diferentes maneiras de se pensar. É evidente que essas aproximações devem ser cautelosas, até porque o lugar é comum justamente porque pode ser mobilizado para sustentar argumentos plurais, inclusive antagônicos. O federalismo, enquanto proposta de dimensão universal, e a solidariedade e o apoio mútuo, compreendidos como princípios naturais, foram mobilizados para sustentar a filosofia libertária. Muito embora as reflexões promovidas pelos libertários sobre cosmopolitismo, universalismo, internacionalismo fossem plurais, haveria um pano de fundo em comum: foram mobilizadas tanto para o combate a aspectos da sociedade vigente (como o centralismo, o estabelecimento de fronteiras geopolíticas, o uso da ideia de patriotismo enquanto critério para a exclusão do outro) quanto para a promoção da anarquia, seja por meio do cultivo de

[220] Pergunte o que quiser. *Ação Direta*, ano IV, n. 62, 1949, p. 3.
[221] QUETZAL. Por um Sindicalismo Revolucionário: algumas considerações necessárias. *Ação Direta*, ano II, n. 41, 1947, p. 3.

princípios como a solidariedade e respeito mútuo, ou mesmo enquanto mecanismo regulador da organização e funcionamento da nova sociedade. Enfim, em consonância com o capítulo anterior, parece-nos que há uma insistência na necessidade de se modificar o ambiente para que, assim, as características benéficas do homem pudessem se desenvolver, uma vez que encontram-se silenciadas pelo capitalismo e pelo centralismo, sistema que, em sua configuração mais radical, desdobra-se no fascismo e em outros modelos autoritários capazes de corromper princípios como a liberdade, a igualdade e a solidariedade, dificultando ou impossibilitando a plasticidade da linha.

Em síntese, os anarquistas colocaram-se contra os nacionalismos e os patriotismos, enquanto mecanismos criadores de fronteiras artificiais de manutenção do centralismo, e de incitação ao ódio contra o "outro", o estrangeiro. Por outro lado, afinaram-se ao princípio cosmopolita e colocaram o homem na situação de cidadão do mundo, preocupado com a causa alheia e, portanto, com o bem comum. O universalismo poderia ser constatado na luta contra o individualismo, fundamento da agenda liberal e resultado do sistema econômico capitalista. A solidariedade e o apoio mútuo, princípios que serão tratados com mais vagar no capítulo seguinte, foram encarados como avessos ao centralismo. Este, na companhia do patriotismo e do nacionalismo exacerbados, seria o responsável pela geração de preconceitos, desigualdade, exclusões, guerras etc.

Às vezes encarada como um mal necessário, mas na maioria das vezes entendida como algo a ser evitado, a guerra apareceu como desdobramento do centralismo. Logo, rompendo-se com esse cenário, seria possível promover a paz sobre a qual Kant escreveu, muito embora não tivesse rompido com o Estado, com a hierarquia ou com o centralismo quando escreveu sobre ela em 1795. No entanto, como pudemos notar, vários lugares-comuns presentes em seus escritos encontram-se também nas narrativas libertárias, ainda que com sentido diverso, até porque, em ambos os casos, a paz era o objetivo a ser perseguido e a guerra um episódio a ser evitado (ou, se possível, extinto). Acompanhar o circuito dos lugares-comuns ajuda, portanto, a compreender as especificidades da discussão promovida e a maneira como essas especificidades são historicamente orientadas.

CAPÍTULO 3
“Ponte”

No dia 21 de dezembro de 1944, à época da Batalha das Ardenas, um dos conflitos mais sangrentos da Segunda Guerra Mundial, o jornal anarquista francês *Le Libertaire*[222] reapareceu após quatro anos de inatividade, incentivando os libertários, franceses ou não, na luta contra o domínio e a repressão fascista. Em sua nota de abertura, os articulistas afirmaram que, mesmo com o término da guerra, os males de natureza econômica, política e moral não seriam eliminados de imediato. A guerra, levada às últimas consequências, mostrava as fraturas, divisões e conflitos decorrentes da falta de humanidade, de respeito e de solidariedade entre os povos. O federalismo libertário, sobre o qual discorremos no capítulo anterior, foi encarado como o único sistema capaz de superar os estigmas da guerra e estabelecer pontes para confrontar o individualismo e aceitar as diferenças. Fundado na liberdade, na igualdade e, sobretudo, na prática da solidariedade, ele foi anunciado como base de uma paz duradoura, e não de um reles e provisório cessar-fogo.[223]

Na filosofia clássica anarquista, o equilíbrio entre os princípios da liberdade, igualdade e solidariedade foi pensado como fundamento de uma sociedade harmônica e justa. Não é sem razão que escritos de Proudhon, Bakunin, Malatesta e Reclus, entre outros teóricos, foram constantemente retomados por diferentes narrativas libertárias. Em maio de 1949, por exemplo, o jornal *A Plebe*[224] republicou um fragmento de Malatesta no qual ele afirmou que a sociedade, no estado em que se encontrava, era resultado de lutas seculares que os homens travaram entre si, negligenciando as vantagens da cooperação e da solidariedade. Os homens, segundo o autor, enxergaram em seus semelhantes um inimigo e, por isso, optaram pelo individualismo e, portanto, por não atribuir importância às necessidades e interesses alheios. Nasceu, assim, a prática da opressão e da exploração de uns sobre os outros e, com ela, uma rede de lutas infindáveis. Na perspectiva malatestiana, as guerras, rebeliões, lutas raciais e repressões

[222] Criado em Nova York no ano de 1858 por Joseph Déjacque, o jornal anarquista francês *Le Libertaire* circula até os dias de hoje.
[223] LE LIBERTAIRE. *Le Libertaire reparait*. Ano L, n. 01, dez. 1944, p. 01.
[224] Jornal anarquista publicado na cidade de São Paulo entre 1917 a 1951 com algumas descontinuidades.

conseguiram sobrepujar o amor ao próximo e alimentaram o ódio, a desconfiança e o medo. Sendo assim, apenas com a adoção da máxima “um por todos e todos por um” poder-se-ia inventar um mundo diferente daquele vivenciado até então.[225]

As reflexões de Malatesta podem nos ajudar a compreender a interligação, presente na filosofia libertária, entre os princípios da liberdade, igualdade e solidariedade. A solidariedade pressupõe o respeito e a consideração pelo outro em uma sociedade que privilegia a liberdade plena e a igualdade entre os indivíduos. Para os anarquistas, todos os homens deveriam ser livres e usufruir dos mesmos direitos, mas sem recorrer ao individualismo desenfreado, próprio dos tempos modernos, que poderia ser substituído pelas práticas da solidariedade, da cooperação e da ajuda mútua.

Em uma entrevista de 1963 concedida pelo anarquista Edgard Leuenroth a um programa de TV da cidade de São Paulo, referida no jornal *O Libertário*, o entrevistado sintetizou bem essa questão. Quando questionado sobre o significado e relevância do anarquismo, o militante tratou da correspondência entre os seus três princípios básicos, enfatizando a importância da solidariedade:

> O anarquismo não se fecha, não está enquadrado em nenhum esquema preestabelecido a servir de roteiro para a conduta humana. É a própria vida! E como tal, vai até onde o sentido da liberdade o possa conduzir. Sim, porque a essência da Anarquia é liberdade e responsabilidade. Livre para compreendermos a responsabilidade, responsáveis para não desvirtuamos o sentido da liberdade. É assim que entendemos o anarquismo. Filosofia aberta a todos os reis, mendigos, sábios e ignorantes (...) E na Anarquia, liberdade e responsabilidade têm funções correlatas. Se a liberdade é condição essencial para o estabelecimento da Anarquia, a responsabilidade exerce o sentido crítico, ético e estético do anarquismo. Ambos se completam na função de conduzir as atitudes humanas. A incompreensão das nossas ideias por parte daqueles que não as aceitam é o resultado de muitos milênios de autoritarismo e submissão. Os indivíduos habituaram-se a uma porção de coisas erradas e em desacordo com a própria natureza, que, mesmo as mais claras linhas de visão se confundem nas suas lentes de observação superficial. E quando não podem negar a leveza das nossas concepções; quando, compreendendo afinal que tudo quanto tem o anarquismo é de seu próprio interesse e visa dar às suas existências a plenitude da vida a que todos aspiram — liberdade e bem-estar para todos — limitam-se a dizer: — É muito bonito, mas é impossível! Não passa de um sonho vivido durante a inconsciência de nossas vidas adormecidas, quando o subconsciente anda à-toa pelos mundos siderais... Mas se a Anarquia é poesia, é riso, é alegria

[225] MALATESTA, Errico. Programa anarquista. *A Plebe*, ano XXXII, n. 22, mai. de 1949, p. 02.

> de viver, o anarquismo é realidade, é luta, sacrifício, o anarquismo é um movimento em marcha para o futuro. Um movimento de ideias, de ação, de luta para a conquista de um mundo melhor onde não mais haverá guerras provocadoras da viuvez e da orfandade, destruidoras de tudo que a capacidade humana constrói para atender às suas necessidades; onde os seres humanos, irmanados pela compreensão e organizados na prática da solidariedade, possam, finalmente, viver a vida como ela deve ser vivida: dentro da concepção da arte, da ciência, do amor e da beleza![226]

Segundo Leuenroth, o anarquismo primava pelo desenvolvimento de homens responsáveis que pudessem interceder pela sociedade em que viviam, prontos para agir em prol do bem-estar social. Nesta entrevista e em outros escritos, o egoísmo e o individualismo, tão comumente censurados na imprensa libertária, foram apontados como promotores de discórdias, conflitos e guerras entre os povos. Nega-se o isolamento e propõe-se, no seu lugar, a construção de pontes, única maneira de tornar a anarquia (ilha) possível e o universalismo (linha) uma prática. Para dar prosseguimento às reflexões, parece-nos indispensável retomar o conceito de solidariedade, sem deixar de considerar sua polifonia ao longo dos séculos XIX e XX.

O conceito de solidariedade

Embora tenha sido inventado no século XIX, o conceito de solidariedade pode ser aproximado do termo latino *solidus* (sólido, consistente, firme, constante, seguro). Além dessa função adjetiva, há ainda o substantivo *solum* (fundamento, apoio) e os verbos *solidare* (consolidar, tornar sólido) e *solidescere* (fazer-se sólido, consolidar-se). Embora a associação não seja imediata, poder-se-ia inferir que a solidariedade, através da cooperação, permitiria consolidar algo (amizade, companheirismo etc.). No entanto, é possível encontrar algum parentesco com outros termos latinos que guardam com ela alguma equivalência, a começar pela *amicitia*, que remete à amizade, afeição, simpatia, aliança, pacto. Há também a *caritas*, que poderia ser traduzida como amor, ternura, amizade, caridade. No verbete consultado foi possível encontrar uma associação estreita entre os conceitos

[226] LEUENROTH, Edgard. O anarquismo exposto na TV de São Paulo. *O Libertário*. São Paulo, ano III, n. 16-17, fev.-mar. de 1963, p. 04.

de *caritas* e pátria (são retomados alguns autores para sustentar a analogia, como Cícero e Virgílio).[227]

A *fides*, por sua vez, remete a um vasto conjunto de significados: fé, lealdade, fidelidade, dever, honestidade, conservação, promessa, juramento, garantia, ajuda, assistência, socorro. Além disso, cobre outros sentidos, como autoridade, autenticidade, prova, testemunho, certeza, evidência, realidade, verdade, fato. Esse conceito, portanto, se aproxima da *amicitia* no que se refere ao pacto (juramento, promessa, garantia etc.) e à ideia de "sólido", de consolidação de laços de lealdade, de fidelidade. *Fides* também se aproxima de *misericordia*, pois remete à compaixão, piedade, ajuda, assistência. Já o termo *pietas*, recorrente na caracterização de Eneias, protagonista da *Eneida*, como herói *pius*,[228] pode ser relacionado a noções como fidelidade, lealdade, piedade, devoção, amor à pátria, amizade, bondade, dedicação, clemência, benignidade, indulgência, simpatia etc. De certa maneira, *pietas* se aproxima de todos os conceitos referidos, especialmente no que se refere ao amor à pátria e à simpatia para com o outro, seja ele um amigo ou um estrangeiro. A hospitalidade, por exemplo, era uma atitude amplamente esperada de um indivíduo *pius*. Não é por acaso que Zeus, no universo grego, e depois Júpiter, no contexto romano, vão ser reconhecidos como divindades defensoras dessa virtude. Um pacto forte entre homens ou uma devoção intensa à pátria, ou ainda a simpatia ou bondade para com o próximo podem ser pensadas como atitudes consistentes, sólidas, firmes ou seguras.[229]

A ideia de simpatia, que reúne os conceitos de *amicitia*, *caritas*, *misericordia*, *fides* e *pietas*, remete-nos aos apontamentos de Adam Smith presentes na *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759). De início, o autor afirmou: "por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de

---

[227] Ver: SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português, redigido segundo o plano de L. Quicherat*. 7ª ed. Rio de Janeiro: H. Garnier, s/d.

[228] De acordo com Paulo Sérgio de Vasconcellos, o adjetivo *pius*, proveniente de *pietas*, é um epíteto recorrentemente atribuído a Eneias porque "indica o estrito cumprimento dos deveres para com os deuses, a família e o Estado, cumprindo a vontade de Júpiter, em consonância com o destino". Ver: VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. Apresentação. In: VIRGÍLIO. *Eneida de Virgílio*. Tradução de José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. XII.

[229] Os vocábulos latinos foram consultados no já citado dicionário: SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português, redigido segundo o plano de L. Quicherat*. 7ª ed. Rio de Janeiro: H. Garnier.

assistir a ela".[230] Smith não refutou, de todo, a tese de Hobbes segundo a qual o indivíduo, em estado de natureza, seria egoísta. No entanto, acrescentou que há também algo de fraternal no comportamento do homem, o que faz com que se interesse pela sorte alheia. Na definição que propôs Smith, a simpatia foi compreendida como um "operador", um mecanismo da moral, na medida em que seu detentor seria capaz de se imaginar no lugar do outro e, mais do que isso, olhar-se através do olhar do outro.[231]

Marie-Claude Blais afirmou que, ao final do século XVIII e em decorrência do fim do Antigo Regime, as afiliações cooperativas e/ou hereditárias foram colocadas em questão. Sendo assim, era preciso encontrar um outro preceito capaz de justificar a manutenção dos laços sociais. Embora possa parecer que a solidariedade não passasse de um desdobramento lógico dessa carência, a autora mostrou-nos que a gênese do conceito foi plural. No início do século XIX, Saint-Simon viria a defender a sociedade como um "corpo organizado" no qual os órgãos não poderiam sobreviver independentemente. As ideias de associação e cooperação, reforçadas pelo desenvolvimento das ciências naturais, prepariam o terreno para a promoção da solidariedade. Simultaneamente, havia a retomada da tradição judaico-cristã, que pode ser pensada a partir da tópica do "corpo místico". Ambas as perspectivas, ao que parece, buscaram enfrentar o problema do individualismo, seja pautando-se na perspectiva da "fisiologia social", seja através da secularização da concepção de corpo místico, tão cara à Igreja católica ao longo do Medievo. Na década de 1840, Pierre Leroux viria a propor a substituição da caridade cristã pela solidariedade humana: a pretensão, segundo Blais, era fugir de duas vertentes em voga à época: do individualismo dos economistas e do coletivismo socialista.

Para dar a conhecer a polissemia do conceito, a autora afirmou que pensadores contrarrevolucionários da envergadura de um Joseph de Maistre também recorreram à categoria para sustentar seus propósitos, bem como os economistas, que pensavam a solidariedade como um caminho para conciliar o

---

[230] SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida de uma dissertação sobre a origem das línguas (1759). Tradução de Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 5.

[231] Sobre a simpatia em Adam Smith, ver: BRESCIANI, Stella. A compaixão na política como virtude republicana. BREPOHL, Marion; CAPRARO, Andre M.; GARRAFONNI, Renata S. (org.). *Sentimentos na história*: linguagens, práticas, emoções. Curitiba: Editora UFPR, 2012, p. 115-152.

trabalho individual de cada indivíduo e a prosperidade social decorrente de todo o labor. Logo, na primeira metade do século XIX, o conceito poderia referir uma condição sentimental (o amor pelo semelhante, um interesse pela sorte alheia), uma concepção factual/natural (a sociedade é um corpo vivo e a solidariedade seria a manifestação sadia de suas partes), ou uma perspectiva normativa (as leis da natureza seriam capazes de guiar-nos rumo à organização coletiva).

O filósofo Charles Renouvier tornou a solidariedade a base de seu sistema legal, propondo a conciliação entre liberdade e solidariedade. De acordo com o autor, ao viver em conformidade com a lógica solidária, o homem reconheceria sua responsabilidade para com o próximo, de modo que não lhe pareceria absurdo valer-se da própria liberdade para interceder pelo outro. Augusto Comte teria seguido de perto essa reflexão, adotando-a como fundamento de um regime jurídico ideal. A reciprocidade, no caso, foi encarada como um imperativo já que o indivíduo nasce portando uma dívida para com a sociedade que o antecede.[232]

A tomar pelo que diz o *Dicionário HOUAISS*, o termo "solidaridade" apareceu em língua portuguesa por volta do ano de 1840. "Solidariedade" surgiu um pouco mais tarde, em 1858, e mantém ligação com a filosofia solidarista francesa. Como vimos, ele foi adotado por Augusto Comte, pelo socialista Pierre Leroux, pelo filósofo Léon Bourgeois, autor do livro *La Solidarité: essai d'une philosopie de la solidarité* (1870), e pelo economista Heinrich Pesch. Émile Durkheim também recorreu ao conceito quando diferenciou a "solidariedade mecânica" ou por semelhança, que seria resultante de uma ordem social ou coesão entre os membros de um grupo, no qual a "consciência coletiva" ocuparia um lugar fundamental, e a "solidariedade orgânica" ou por diferenças, na qual predomina a "consciência individual" e, portanto, uma coesão que se pauta nas diferenças existentes entre os indivíduos. No ano de 1900, Fouillée discorria sobre a necessidade de substituição do sistema de exclusão pelo "sistema de cooperação e de solidariedade" (*système de coopération et de solidarité*), novo "organismo moral dos povos civilizados".[233]

De acordo com Stella Bresciani, entre os intelectuais franceses, a Sociologia se afirmara através dos conceitos de solidariedade e tradição. Ambos

---

[232] Ver: BLAIS, Marie-Claude. Solidariedade. *Telemachus*, n. 33, 2008, p. 9-24.
[233] Apud. BRESCIANI, M. S. M. *O charme da ciência e a sedução da objetividade*: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 367.

permitiram a articulação de uma crítica ao individualismo, encarado como desdobramento da Revolução Francesa e do livre exame da consciência incentivado e propagado pelo protestantismo. Além disso, a Sociologia também se opunha a aspectos centrais dos socialismos marxista e anarquista. Fouillée foi uma personagem fundamental na medida em que inspirou autores como Léon Duguit, um dos teóricos da doutrina solidarista francesa. Isso porque, à sua época, a França passava por uma situação delicada, seja em decorrência da recessão econômica dos anos 1880, seja como desdobramento da ameaça dos monarquistas, de um lado, e do movimento operário, de outro. Para dar conta de uma nova maneira de encarar a sociedade, os sociólogos propuseram, dentre outras coisas, a anterioridade da sociedade em relação ao indivíduo, assumindo um caráter reformista para afastar do horizonte o fantasma da revolução. É por essa razão que Bresciani discorreu sobre uma "terceira via", isto é, uma maneira de superar os antagonismos patrão-operário e capital-trabalho por meio de medidas apaziguadoras, supostamente eficazes contra a "crise de moralidade" que acometia a sociedade francesa, na perspectiva de Fouillée.

O reformismo, no caso, deve ser pensado como um meio termo entre o liberalismo individualista e o movimento operário socialista. Para Fouillée, além de assegurar a promoção da solidariedade, a Sociologia poderia fornecer uma maneira objetiva de se evitar qualquer partido, seja ele individualista ou socialista. Trabalha-se, no caso, com a noção de comunidade, amparada no modelo do cristianismo primitivo. Inspirados no contrato social de Rousseau, os teóricos do solidarismo levavam em consideração, entretanto, não somente a soberania do povo, mas também a dívida que o homem teria para com a sociedade, por ser incapaz de viver apartado dela. Há, por outras palavras, uma herança do passado ao redor da qual deveríamos ficar unidos, assumindo um compromisso em relação ao futuro: um compromisso que nos afastaria do individualismo liberal, das doutrinas socialistas e, também, da caridade cristã e de uma vertente mais conservadora do catolicismo. O que ofereciam, então, os solidaristas?

> (...) uma proposta ética dos direitos do homem, com a qual esses doutrinadores pretendiam tecer uma rede solidária entre os indivíduos, soldando-os no sentimento social; tratava-se de uma moral de natureza laica que, segundo eles, seria indispensável à democracia. Entrevendo a possibilidade de oferecer uma alternativa antiindividualista ao socialismo, seus teóricos conferiam legitimidade

> à questão proletária e buscavam neutralizar os riscos da luta de classe por meio das associações, voluntárias ou não.[234]

Qual seria o papel do Estado? A tomar pela perspectiva de Duguit, por exemplo, a sociabilidade seria um impulso espontâneo (o que faz recordar a concepção de simpatia de Adam Smith), cabendo ao Estado promover a solidariedade social, elaborando mecanismos para satisfazer as necessidades comuns dos cidadãos. Por meio da síntese entre individualismo e coletivismo, pretendia-se "ultrapassar o conflito entre os direitos individuais subjetivos e a soberania do Estado, também subjetiva", para unir "governo e governados para servirem mutuamente a solidariedade social".[235] A lei da solidariedade, portanto, na medida em que antecedia o Estado, não poderia ser sobrepujada por ele. Caberia a essa instituição garantir a segurança social e o bem-estar público, distribuindo empregos e assistência àqueles que, por diferentes motivos, mostravam-se incapazes de trabalhar.

A autora mostrou, ainda, a maneira como certos lugares comuns aos solidaristas franceses circularam no Brasil por meio, por exemplo, dos escritos de Oliveira Vianna, que não apenas criticou severamente o individualismo, assegurando a anterioridade dos grupos em relação ao indivíduo, como também encarava a solidariedade como um pré-requisito na promoção da coesão social. Bresciani mencionou um artigo que o autor escreveu em 1943 no qual concebia o sindicalismo como um procedimento eficaz quando o intuito era promover e desenvolver as bases da solidariedade. O Estado deveria garantir, portanto, algo que já existia "em latência" entre os brasileiros, mas que não poderia se desenvolver por meio do improviso: organizações sindicalistas, espírito corporativo, hábito de cooperação, nada disso, ele insiste, nasce do improviso, mas "do tempo". Bresciani chegou mesmo a deparar-se com um lugar-comum que refere a superioridade das conveniências particulares em detrimento dos interesses de ordem coletiva, algo que constatou a partir de Vianna, mas também de Sérgio Buarque de Holanda. Interessante frisar, no entanto, que não apenas reformistas radicais da envergadura de Oliveira Vianna retomaram a noção de solidariedade, mas também membros do

---

[234] BRESCIANI, Maria Stella Martins. *O charme da ciência e a sedução da objetividade*: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 381.
[235] Idem, p. 383.

reformismo socialista saídos da Segunda Internacional e de vertentes do pensamento anarquista.

Proudhon afirmou que, após a eliminação da autoridade e da coerção, atributos que corrompem a natureza humana, o desenvolvimento dos indivíduos se daria de maneira espontânea e plena. O indivíduo, portanto, necessitava da coletividade para alcançar a plenitude do seu ser, do mesmo modo que a coletividade carecia de indivíduos independentes para se desenvolver.[236]

Bakunin discorreu igualmente sobre a naturalidade da solidariedade ao contradizer um dos preceitos hobbesianos, afirmando que "o resultado da lei é sempre a escravidão".[237] Hobbes, como se sabe, escreveu que a lei evitaria que o homem se tornasse escravo de suas paixões. Para Bakunin, seria preciso levar em consideração

> a solidariedade natural e fatal que une todos os homens. Cada um de nós pode constatar esta lei, todos os dias, sobre si mesmo e sobre todos os homens que ele conhece. Mas, se esta força social existe, por que ela não foi suficiente, até hoje, para moralizar, humanizar os homens? Simplesmente porque, até o presente, essa força não foi, ela própria, humanizada; não foi humanizada porque a vida social, da qual ela é sempre a fiel expressão, está fundada, como se sabe, sobre o culto divino, não sobre o respeito humano; sobre a autoridade, não sobre a liberdade; sobre o privilégio, não sobre a igualdade; sobre a exploração, não sobre a fraternidade dos homens; sobre a iniquidade e a mentira, não sobre a justiça e a verdade. Por consequência, sua ação real, sempre em contradição com as teorias humanitárias que ela professa, exerceu constantemente uma influência funesta e depravadora. Ela não oprime pelos vícios e crimes: ela os cria. Sua autoridade é consequentemente uma autoridade divina, anti-humana, sua influência é malfazeja e funesta. Quereis torná-la benfazeja e humana? Fazei a revolução social. Fazei com que todas as necessidades se tornem realmente solidárias, que os interesses materiais e sociais de cada um se tornem iguais aos deveres humanos de cada um. E, para isso, só há um meio: destruí todas as instituições da desigualdade; estabelecei a igualdade econômica e social de todos, e, sobre esta base, elevar-se-á a liberdade, a moralidade, a humanidade solidária de todos.[238]

Por outras palavras, a solidariedade é natural e social (o que faz lembrar a noção de solidariedade em Proudhon): natural porque comum a todos os

---

[236] Para mais informações, ver: OLIVEIRA, Leila Floresta. *Educação Libertária*: paradigmas teóricos e experiências pedagógicas. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação de História da Universidade Federal de Uberlândia, 1997.
[237] BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*, p. 54. Disponível em: http://biblinde.110mb.com. Acesso em: outubro/2018.
[238] Idem, p. 32-35.

homens, ganhando o estatuto de “lei”, mas é, também, uma “força social”, na medida em que só é percebida nas relações entre os homens, e não individualmente. Bakunin, então, perguntou-se: se ela é natural, por que não é capaz de resolver os problemas humanos? A resposta foi imediata: porque ela não foi “humanizada”. Ou seja, se ela é expressão da vida social, e a vida social encontra-se “desumanizada”, suas propriedades ficam obscurecidas. A revolução social, portanto, ofereceria condições para a humanização e, simultaneamente, para a manifestação da solidariedade, concebida como parte constitutiva do homem, que só é experimentada em todo o seu potencial se as condições sociais assim o permitirem.

Tratando das ideias de bem e de mal, Kropotkin afirmou que é bom aquilo que geralmente é útil à sociedade, sendo ruim o seu inverso. Ele retomou Darwin para demonstrar que a solidariedade possibilitaria a sobrevivência da espécie. No caso, ela é comum ao animal (racional ou não), e, quanto mais próxima do estado de hábito, maior a possibilidade de sobrevivência e de vitória sobre as outras espécies.[239] De acordo com este anarquista, o erro de Adam Smith, ao desenvolver sua teoria sobre os sentimentos morais, foi o de não perceber que o sentimento de simpatia e identificação com o outro se estendia também aos animais.[240] Para Kropotkin, a sobrevivência das espécies, assim como o seu progresso, estariam associadas à prática da solidariedade, um traço existente em todas as espécies animais que vivem em sociedade e que garante o desenvolvimento de duas qualidades: a coragem e a livre iniciativa, quesitos fundamentais para sua vitória e “progresso”.

> Quanto mais sinta cada membro da sociedade a sua solidariedade com qualquer outro membro da mesma, melhor se desenvolvem, em todos, estas duas qualidades que constituem os principais fatores da vitória e de todo o progresso – a coragem, por um lado e a livre iniciativa do indivíduo por outro. E pelo contrário, quanto mais essa sociedade animal, ou qualquer pequeno grupo de animais, perde esse sentimento de solidariedade (...) mais os outros dois fatores do progresso – a coragem e a iniciativa individual – diminuem; acabam por desaparecer e a sociedade caída na decadência, sucumbe perante seus inimigos.[241]

---

[239] Ver: LOPREATO, Christina Roquette. Sobre o pensamento libertário de Kropotkin: indivíduo, liberdade, solidariedade. *História & Perspectivas*, Uberlândia, (27 e 28), 2003, p. 557-572.
[240] Ver: KROPOTKIN, Piotr Alexeevich. *A moral anarquista*. Tradução de José Luis de Sousa Pérez. Lisboa: Edições Sílabo, 2009, p. 75-82.
[241] Idem, pp. 80-81.

O sentimento de solidariedade, quando recorrente, poderia permitir ao homem sua libertação e emancipação, pois pressupõe o respeito e a consideração pelo outro. Para Kropotkin, todos os homens deveriam ser livres e portadores dos mesmos direitos, pois apenas se satisfazem a partir da realização social, de modo que a preservação e o bem-estar da sociedade são fundamentais para a sua felicidade, como indicou Christina Lopreato:

> É, portanto pela cooperação e pelas relações recíprocas que se dá o aprimoramento do indivíduo. A reciprocidade implica no princípio de igualdade de condições, ou seja, na justiça social, tão cara ao(s) anarquismo(s). Numa sociedade de iguais, cada indivíduo, soberano de si, governa a si mesmo, o que pode ser traduzido, a nível social, pela máxima "não queremos ser governados ... não queremos governar", O reconhecimento do outro como seu igual está na base da moral de Kropotkin, que assegura não ser necessária a coerção numa sociedade de iguais.[242]

Em Malatesta, a solidariedade não era um princípio natural ao homem. Para ele, a prática da solidariedade dependia unicamente da vontade dos indivíduos livremente associados:

> Quando se diz que a liberdade de um indivíduo acha, não o limite, mas o complemento na liberdade dos demais, se expressa em forma afirmativa um ideal sublime, talvez o mais perfeito que se possa destacar na evolução social; porém, se com isso se pretende afirmar um fato positivo, atual, ou que se poderia atuar-se depois de destruir as instituições presentes, muda-se simplesmente a realidade objetiva por concepções ideais de nosso cérebro. [Já que a realidade] prova que muitas vezes nossa liberdade acha um limite na liberdade dos demais.[243]

As indicações de Avelino sobre a importância da vontade no pensamento malatestiano explicam melhor sua posição:

> Os diálogos de Malatesta não visam construir uma teoria, nem uma norma ou demonstrar o bem; sua concepção anarquista é avessa a isso, ele não subordinou o anarquismo a nenhuma teoria filosófica ou científica. Para ele, o anarquismo é uma atitude antiautoritária e de solidariedade social, um alvo a realizar por uma vontade criadora e para a qual a finalidade da propaganda é a persuasão; aqui o sujeito ético é peça fundamental, pois de sua vontade depende a atitude anarquista. Vê-se relativizada uma certa idealização das massas,

[242] LOPREATO, C. R. Sobre o pensamento libertário de Kropotkin: indivíduo, liberdade, solidariedade. *História & Perspectivas*, Uberlândia, (27 e 28), 2003, p. 60.
[243] MALATESTA, Errico. *Escritos revolucionários*. Brasília, Novos tempos, 1989, p. 21.

> própria a Bakunin. No voluntarismo malatestiano, o apelo é do 'individuo' ao 'individuo'; vê-se igualmente um caminho oposto trilhado por seu velho amigo Kropotkin, para quem 'toda sociedade que romper com a propriedade particular, ver-se-á forçada, no nosso entender, a organizar-se em comunismo anarquista'.[244]

Malatesta apostou na propaganda. Ela, por meio da educação, tenderia a despertar no homem a atitude ética referida por Avelino. A anarquia, portanto, não nasceria naturalmente como resultado da destruição do Estado e da propriedade, mas só se tornaria possível por meio da vontade dos indivíduos. Malatesta compreendeu a vontade como a força criadora de uma "sociedade de homens que cooperam voluntariamente para o bem de todos".

No primeiro número da revista *Renovación*, publicado no ano de 1916, Ricardo Mella publicou um artigo intitulado *De la solidaridad*. Depois de discorrer sobre os antagonismos existentes na sociedade e de assegurar a proximidade de uma revolução baseada na igualdade, o autor analisou o conceito de solidariedade, entendido como uma solução frente ao egoísmo que já se encontrava arraigado nas práticas sociais. Para ele, a situação bélica em seu presente (o autor escreveu em meio à Primeira Guerra Mundial) exigia a manifestação do espírito de conservação individual, pois os interesses eram demasiadamente antagônicos para haver uma cooperação sincera. O ambiente, ele disse, caracterizava-se por um ódio arraigado, forte o suficiente para suprimir qualquer gesto de "compaixão caritativa". No entanto, nesse mesmo ambiente, manifestações solidárias e fraternas se intensificaram, porque o homem passa a notar que conservação individual e conservação coletiva não poderiam existir apartadas, pois ambas são desdobramentos de um princípio de persistência universal.

Há, no caso, um entrelaçamento entre ideias e sentimentos: ambos se desenvolvem concomitantemente, retroalimentam-se. Para que isso ocorra, seriam necessários a remoção de obstáculos sociais e o estabelecimento de novas condições de existência, propícias ao exercício da solidariedade, da cooperação. Na sequência, Ricardo Mella assegurou que não esperava uma mudança repentina, como que por "arte de magia", uma vez que o programa do socialismo revolucionário é amplo e não depende de uma derrota instantânea da ordem atual das coisas. A

---

[244] AVELINO, Nildo. Errico Malatesta – revolta e ética anarquista. *Verve*. Revista do Núcleo de Sociabilização Libertária do Programa de estudos pós-graduados em Ciências Sociais da PUC: São Paulo, n. 04, 2003, p. 258.

obra da revolução seria “trabalhosa e larga”. Segundo o autor, o socialismo anarquista seria “*obra del tiempo, tanto más lenta cuanto menores sean las disposiciones de los hombres para el ejercicio de la libertad y de la igualdad*”. A solidariedade, portanto, longe de ser um desdobramento imediato, foi concebida como fruto de concertos parciais entre indivíduos e coletividades. Mais uma vez, Mella insistiu na necessidade do exercício, da repetição, para tornar habitual uma determinada maneira de se proceder.

A solidariedade, portanto, foi encarada como um fim, uma meta que daria princípio a um mundo novo em que, “*ante el espíritu creciente de abnegación, retrocederán todos los egoísmos primitivamente animales y socialmente tradicionales*”. Antes de esperar a realização do propósito, portanto, os homens deveriam “pavimentar o caminho do porvir”. A ideia da ponte, de um caminho a ser preparado para se efetuar mudanças sociais profundas, foi apresentada aqui como condição para o cultivo da solidariedade, da cooperação. O hábito se consolida com base na prática, e a prática decorre de um ambiente propício, livre dos egoísmos primitivos. Em meio ao ambiente hostil da guerra, desenha-se o inverso da “Nuova Utopia”: um presente arruinado pelo conflito bélico e um futuro potencialmente outro, ancorado nos princípios da justiça, da liberdade e da solidariedade.

A solidariedade enquanto ponte no pós-Segunda Guerra

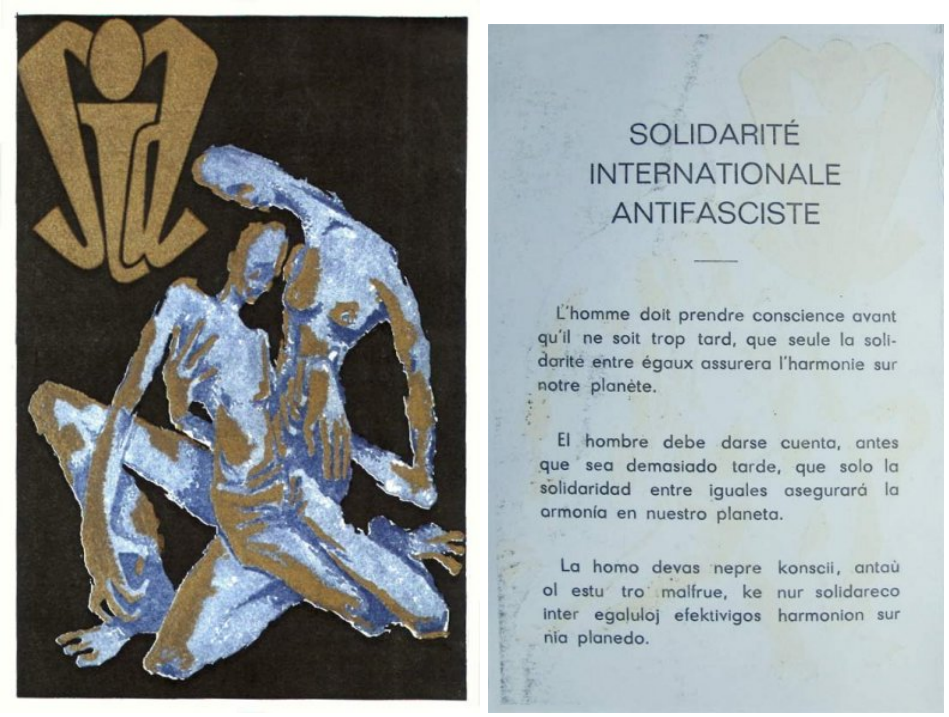
Ao final do ano de 1944 reapareceu, na França, a sessão da S.I.A. (Solidariedade Antifascista Internacional). Tal ressurgimento ganhou lugar de destaque nas páginas do jornal *Le Libertaire*. Consagrada pelo seu trabalho de auxílio e solidariedade para com os exilados e perseguidos políticos durante a guerra civil espanhola, a S.I.A., que contava com seções espalhadas em vários outros países como Argentina e Uruguai, tornar-se-ia agora no pós-Segunda Guerra uma entidade não apenas das “vítimas do fascismo e do imperialismo multiforme, independentemente de suas tendências sindicais, políticas ou filosóficas",[245] mas também um espaço para a divulgação de ideias libertárias e de promoção da solidariedade enquanto prática necessária e garantidora de uma sociedade de homens livres aptos a reconhecer o outro como um semelhante. O respeito e o amor

[245] Ata de criação em 1937.

ao próximo foram apontados como princípios promotores do viver junto, uma garantia para o aniquilamento não só das guerras, mas, também, da exploração e do domínio do homem sobre o homem.[246]

No início dos anos 1950, a S.I.A. já contava com mais de dez sessões espalhadas em diferentes países do globo. Bulgária, Bélgica, Estados Unidos, Venezuela, França e Holanda estão entre os países nos quais a organização teve maior expressão. Em diferentes jornais anarquistas encontramos notas de referência, de defesa e de pedidos de auxílio para as sessões da S.I.A. em todo o mundo. A arrecadação de dinheiro e donativos era fundamental para a manutenção das ações da entidade que assegurava não apenas abrigo para exilados e perseguidos políticos, como organizava edições de jornais e atividades culturais. No ano de 1948 a S.I.A. francesa iniciou a venda de calendários ilustrados e informativos com finalidades financeira e cultural. Os calendários foram anunciados para venda em vários órgãos da imprensa anarquista como *Ação Direta*, *Le Libertaire*, *Solidaried Obrera*[247], *Cultura Proletária*[248], *Tierra Y Liberdad*, dentre outros.[249] A venda de cartões postais também foi adotada como mecanismo de arrecadação e divulgação do ideal libertário:

[246] LE LIBERTAIRE. *Le Libertaire reparait*, ano L, n. 01, dez. 1944, p. 04.
[247] Jornal anarquista criado em 1907 e vinculado ao sindicato anarquista espanhol CNT-AIT.
[248] Jornal anarquista publicado em Nova York por refugiados espanhóis entre 1927 a 1953.
[249] Registramos a publicação de 22 calendários no recorte temporal que compreende nossa pesquisa. De 1948 a 1969 os calendários versaram sobre temas variados como a valorização da ciência enquanto mecanismo de auxílio e melhoramento da qualidade de vida de todos os homens; a paz em contraponto à guerra; a diversidade de terras, povos e raças; reprodução de obras e biografias de pintores de diferentes partes do mundo; entre outros.



Cartão Postal: SIA, Solidariedade Internacional Antifascista, Toulouse, França, 1960.

Na capa do cartão acima o símbolo da S.I.A. foi figurado de acordo com o propósito da entidade: as letras S, I e A encontram-se entrelaçadas em um abraço fraternal. A união das três letras forma um coração que não se fecha, mas se ramifica em diferentes direções. Abaixo, encontra-se a ilustração de um homem e uma mulher perseguidos pelo fascismo espanhol, com os semblantes marcados por uma profunda tristeza, mas que se amparam mutuamente. No verso do cartão deparamo-nos com um mesmo fragmento escrito em francês, em castelhano e em esperanto: “O homem deve se conscientizar, antes que seja tarde demais, que só a solidariedade entre iguais garantirá a harmonia em nosso planeta”. Como se pode ver, a S.I.A., no pós-Segunda Guerra, considerou a solidariedade um princípio fundamental para a atuação libertária tanto no presente quanto na construção do futuro desejado.

A importância conferida à solidariedade apareceu, também, em diversas outras ações, organizações e discursos libertários ocorridos entre os anos de 1945 e 1970. Isso pode ser observado na passagem abaixo de Gigi Damiani, publicada em dezembro de 1947 no jornal *A Plebe.* Damiani descreveu a filosofia anarquista da seguinte forma:

> O ponto de vista comum em torno do qual todos os anarquistas estão de acordo, porque reagrupa todas as tendências do anarquismo, por mais variadas que sejam, é aquele que conduz à mesma meta e que se caracteriza no fato de se manter o movimento anárquico com uma feição que o distingue de todos os outros movimentos político-sociais: a concepção de um futuro para a humanidade que exclua todo princípio de autoridade, de domínio e de exploração do homem pelo homem. O anarquismo pode ter tendência individualista, comunista e genericamente socialista; cristão primitivista; referir-se ao marxismo da primeira hora; ser ativista, revolucionário, educacionista; pode aceitar ou repelir o fator violência, especializar-se no maltusianismo ou no vegetarismo; mas no seu complexo tende a uma única finalidade; a independência moral e física do Indivíduo, reforçada e não diminuída pela pratica da solidariedade entre todos os seres humanos, próximos ou distantes.[250]

Princípio comum a todas vertentes libertárias, a prática da solidariedade apareceu como um elemento aglutinador em uma sociedade formada por homens livres e iguais. Nela, não haveria espaço para os autoritarismos e para o domínio do homem sobre o homem. Seria, pois, contraproducente uma sociedade anárquica na qual cada um agisse em prol de seu próprio benefício. A liberdade de cada um seria mediada pela liberdade do outro. Ferir os limites e se tornar obstáculo às necessidades do outro seriam atitudes irresponsáveis que colocariam em xeque toda a harmonia social. O respeito ao outro e a ajuda mútua seriam, pois, elementos imprescindíveis na coexistência pacífica entre os homens. Antes, porém, de ser considerada uma obrigação, a solidariedade foi anunciada como uma prática espontânea em uma sociedade esvaziada de qualquer autoritarismo e exploração.

Em um artigo situado na edição de 1953 do periódico *L'Adunata dei Refrattari*,[251] deparamo-nos com a discriminação das "bases fundamentais do Anarquismo". Em linhas gerais, o anarquismo foi apresentado como a negação de qualquer tendência autoritária, não podendo desse modo ser concebido como uma luta pela emancipação de uma classe específica. A associação com outros homens aparece como uma questão crucial para a sua sobrevivência, pois ele não consegue satisfazer suas necessidades materiais e morais senão em sociedade. Nesse sentido, o outro, ao invés de ser encarado como um inimigo, foi compreendido como um semelhante. A cooperação adquire, assim, um caráter não só de necessidade, mas também de prazer. Longe de suprimir a autonomia do homem, o viver e o estar junto foram encarados como uma escolha para a manutenção dela. Assim, contribuir

[250] DAMIANI. Gigi. Anarquismo e anarquistas. *A Plebe*, ano XXXI, n. 11, dez. de 1947, p. 04.
[251] Jornal itálo-estadudinense de caráter anarquista fundado em 1922 circulou até 1971.

com o bem-estar de seus semelhantes, respeitando seus limites, direitos e necessidades, foi apreendido não como uma obrigação, mas sim como uma atitude voluntária e prazerosa. Ao final do artigo o Estado (e a autoridade que ele representa) foi equiparado a um inimigo para a constituição de uma sociedade universalmente livre e fraterna. Promotor de guerras e de discórdias entre os homens, ele seria responsável pelo aniquilamento da prática da solidariedade e, portanto, da harmonia entre os homens.[252]

Na reflexão acima, extraída do jornal americano, é possível notar que, diferentemente da concepção solidarista francesa, o anarquismo não apenas partiu do pressuposto de que o Estado é incapaz de assegurar a solidariedade, como chegou a afirmar que ele seria o responsável pela impossibilidade de tornar a prática solidária uma norma social, já que incentivava a guerra e a desigualdade social. Se, como os solidaristas, eles afastaram-se do individualismo e, consequentemente, do liberalismo econômico, por outro, se aproximaram do "fantasma" que assombrava os franceses do século XIX: a revolução. A ideia de construção de uma sociedade anárquica passa, necessariamente, pela concepção de que sem a solidariedade essa busca não passaria de uma quimera, um sonho irrealizável.

Para demonstrar que a solidariedade não era simplesmente uma imposição para a garantia da anarquia, encontramos nos documentos consultados diversas reflexões que afirmam ser este um princípio voluntário e espontâneo. De outubro de 1967 a fevereiro de 1968, Edgard Leuenroth, por exemplo, publicou quatro artigos voltados para o tema da solidariedade. Em "Solidarismo na vida social brasileira",[253] ele discorreu sobre a consequência do "automatismo despersonalizador" de seu tempo, que leva os homens a se prenderem a uma rotina, circunscrevendo em demasia sua visão do conjunto e não lhes permitindo ver a tendência natural à solidariedade que animaria a criatura humana:

> Tudo se vai fazendo, todos os misteres vão sendo executados sob a pressão do imperativo da necessidade, da obrigação, de compromissos imediatos de ordem econômica, técnicas, profissionais, sociais, familiares etc, sem que estas atividades automatizadas exijam que a atenção se detenha no exame do objetivo exato do que se faz, do alcance dos resultados das labutas, e, principalmente, do aspecto social do entrosamento de todas as

[252] Dichiarazioni di Civitavecchia. *L'Adunata dei Refrattari*. Nova York: vol. 32, n. 14, 1953, p. 2.
[253] LEUEHNROTH, Edgard. O solidarismo na vida social brasileira. *Dealbar*, São Paulo, ano II, n. 8, out. de 1967, p. 02.

> atividades. Se não fosse essa a norma de vida de nossos dias, se as labutas do dia a dia não absorvessem as atenções, limitando-lhes o campo de observação, todos teriam a possibilidade de verificar que todas as atividades, formando núcleos organizados, se entrelaçam numa natural e espontânea entrosagem, para a movimentação de todos os setores de vida da sociedade em suas múltiplas modalidades — à margem do Estado, embora envolvidas pelos entraves de sua burocracia.[254]

Leuenroth citou vários exemplos de iniciativas solidárias dos brasileiros realizadas à margem do Estado ou sem qualquer vínculo com organizações que possuam fins lucrativos. A solidariedade, portanto, sendo natural, encontrava-se presente em iniciativas de diferentes campos como na educação, na cultura, atividades esportivas e artísticas. Segue alguns exemplos:

> Nos estabelecimentos de ensino, os estudantes mantêm seus grêmios, cuja finalidade é a ajuda mútua em múltiplas modalidades, cabendo aos centros acadêmicos também o patrocínio dos interesses estudantis. Há também as agremiações de antigos alunos que servem para mantê-los em contato com suas passadas atividades escolares. Em alguns dos grandes centros escolares do País existem as Casas dos Estudantes, que têm a sua finalidade indicada por sua denominação. Como todas as demais iniciativas, esta também é obra direta dos interessados, isto é, dos próprios estudantes. Como elemento coordenador de suas atividades no mundo das letras, os escritores têm associações de âmbito nacional, estadual e locais, havendo também agremiações da mesma natureza em estabelecimentos de ensino e em outros ambientes. São numerosos os grêmios literários existentes não somente nos grandes centros, como também em pequenas localidades. Mantidos por organizações populares e por entidades especialmente constituídas para esse fim, há muitos ateneus e centros de cultura, que promovem, conferências, debates e outras iniciativas de caráter educacional. Existem também bibliotecas fundadas por organizações trabalhistas e de outras atividades, ou por iniciativa de populações de cidades, de subúrbios e de bairros.[255]

No artigo “O solidarismo na vida social brasileira”[256], publicado no ano de 1967, Leuenroth continuou a investigar a obra de cooperação espontânea e livre sem objetivos de remuneração para a execução de serviços, como é o caso do mutirão, velho sistema de ajuda mútua tradicionalmente adotado na vida rural. Ele relatou casos de ajuda mútua não só dentro do país, mas também além das

---

[254] Idem, ibidem.
[255] Idem, ibidem.
[256] LEUEHNROTH, Edgard. O solidarismo na vida social brasileira. *Dealbar*, São Paulo, ano II, n. 10, dez. de 1967, p. 4.

fronteiras, concretizando-se em organizações de existência permanente, em cujas atividades incluíram a realização de exposições periódicas e de congressos nacionais e internacionais. Já em "O solidarismo nas relações humanas",[257] Leuenroth tratou das iniciativas que, lançadas também como passatempo (*hobby*), tornam-se valiosos elementos de relações humanas, destacando-se em sua atuação a prática de atos significativos de "elevado solidarismo social". Estaria nesse caso o movimento esperantista:

> O desenvolvimento dos elementos de transporte, de dia a dia mais rápidos, e dos elementos de comunicações cada vez mais fáceis e seguros, as relações entre os povos de todos os quadrantes da Terra tornam-se mais freqüentes e intensas. Resta, entretanto, um embaraço a vencer — a diversidade de idiomas, que são inúmeros, além dos diversos dialetos usados em várias regiões de um mesmo país, dificultam as possibilidades dos entendimentos entre as criaturas, separadas apenas pela diversidade de língua. É por isso que vem de longe o movimento em prol do estabelecimento de um idioma internacional. Em consequência dessa obra em favor da adoção de uma língua comum teta surgido vários idiomas preparados para esse fim, destacando-se dentre eles o Esperanto, o mais adotado, que está conseguindo difundir-se por todo o mundo. Mantendo uma rede de organizações espalhadas por toda a parte, dispondo de publicações e cursos, o Esperanto já tem sido incluído no currículo do ensino oficial, sendo também adotado como veículo para relações comerciais e de outras atividades. Nos congressos internacionais esperantistas é usado exclusivamente o Esperanto entre os congressistas, oferecendo um espetáculo emocionante presenciar-se o convívio de gente de todas as raças e cores, usando os trajes característicos de suas terras, entendendo-se perfeitamente, em estreita fraternidade. Através do Esperanto travam-se relações e se estabelecem amizades que não têm em conta fronteiras, crenças ou princípios os mais divergentes. O Esperanto tornou-se um veículo de solidarismo. No Brasil o esperantismo tem bastante desenvolvimento, mantendo organizações e publicações.[258]

O autor ainda discorreu sobre vários outros exemplos que demonstram como a solidariedade opera enquanto articuladora de relações amistosas e livres de preconceitos entre os envolvidos. Tais relações permitiriam ao homem conviver com o outro como seu semelhante e não como um inimigo. A solidariedade, no caso, foi desenhada como um princípio desarticulador de fronteiras geopolíticas, uma ponte promotora da paz entre os povos.

---

[257] LEUENROTH, Edgard. O solidarismo nas relações humanas. *Dealbar*, São Paulo, ano II, n. 11, jan. de 1968, p. 3.
[258] Idem, p. 03.

Encontramos ainda nos jornais anarquistas do pós-Segunda Guerra consultados uma tentativa de diferenciação entre a solidariedade libertária e a caridade cristã. Esta última foi geralmente associada à ideia de "boa conduta", considerada um mecanismo de controle exercido pelo clero para manter à sua mercê homens que não teriam de onde tirar seu sustento. Há no jornal *A Plebe* um artigo de Liberto Lemos Reis intitulado "Caridade, não: justiça!", no qual foi elaborada uma crítica à "caridade burguesa", que só existia em razão da desigualdade, da miséria e da pobreza. Trata-se, para ele, de um ineficaz paliativo que não enfrentava os problemas estruturais e, além disso, incentivava a continuidade do capitalismo.[259] Nem sempre, todavia, a caridade carregava consigo um significado negativo: em 1953, no jornal *Ação Direta*, em uma carta dirigida a um bispo, José Gomes Cardoso, depois de recuperar algumas passagens da Sagrada Escritura, definiu a caridade como um instrumento que proporcionava ao próximo "os meios dele criar para si um mundo melhor, onde a inteligência unida ao trabalho e ao coração, possa extinguir a miséria, o desamparo e a ignorância".[260] Faz-se, entretanto, uma crítica à Igreja, que erigia templos, mas deveria estar construindo casas para os desabrigados. Observamos que, mesmo quando o conceito adquiriu sentido positivo, foi para descontruir seu sentido "clerical", entendido como ineficaz. Na ótica de Brandão, a Igreja seria o "melhor negócio do mundo", que patrocina atividades sem interesse coletivo mascaradas sob a "hipócrita capa da caridade". O anarquista estabeleceu, assim, um vínculo entre a Igreja, "câncer improdutivo", e o capitalismo, um sistema considerado incompatível com os princípios libertários.[261]

Os anarquistas italianos ligados ao jornal *L'addunuta d refratari* falaram de uma "*carità pelosa*", que não se restringia à Igreja, mas que normalmente era associada a ela. Trata-se de uma caridade interessada, incapaz de ter um alcance amplo, pois não passava de paliativo para ludibriar os menos favorecidos às custas de uma maior intensificação da desigualdade social.[262]

Para aludir de maneira ainda mais precisa à diferença entre solidariedade e caridade, da maneira como estabeleceram os anarquistas, gostaria de retomar um poema de Bezerra da Cunha intitulado "Sonhando...", publicado em 1961:

---

[259] LEMOS, Liberto. Caridade, não: justiça! *A Plebe*, ano 32, n. 19, São Paulo, out. 1948, p. 2.
[260] CARDOSO, José Gomes. Carta a um bispo. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano VII, n. 88, 1953.
[261] BRANDÃO, Jorge. Igreja: o melhor negócio do mundo. *Dealbar*, São Paulo, ano I, n. 3, 1966, p. 4.
[262] Ver: *L'ADUNATA DEI REFRATARI* . Cataclismi e soccorsi. Ano XLV, n. 24, dez. de 1966, p. 01.

Sonho um Mundo-Sonhador.
Um Mundo cheio de sonho...
Onde não chegue o pavor
Do Mundo-velho tristonho.

Eu sonho um Mundo-Fulgor...
Pois este Mundo-tristonho
Cresta a Ideia... Mata o Sonho...
Leva o Prazer... Traz a Dor...

Sonho um Mundo-Multicor...
Mundo-Solidariedade,
Sem essa Rivalidade
De Raça, de Crença, e Cor.

Sonho um Mundo-Acolhedor...
Um Mundo sério e risonho...
Onde não chegue o medonho
Predomínio do Terror...

Eu sonho um Mundo onde a Dor
Se afaste da Humanidade,
Dada a generalidade
Da adoção da Lei do Amor!

Eu sonho um Mundo-Labor
Que dispense a Caridade,
Pois onde existe Equidade
Não tem acesso o Favor!

Eu sonho um Mundo-Valor,
Onde não falte.... nem sobre...
Sem haver rico e nem pobre,
Sem escravo e nem Senhor!

Eu sonho um Mundo-Primor,
De permanente alegria...
Em meio à supremacia
Da Cultura e do Labor!

Sonho um Mundo-Encantador...
Mundo de um Modelo Novo,
— Os seus Povos — um só POVO
— Uma só Lei — a do AMOR!

Enfim, um Mundo-Incomum...
Sem Rixas e sem Engodos...
No qual — Um seja por Todos
E Todos — sejam por Um!...[263]

No poema, a solidariedade aparece como remédio capaz de combater a rivalidade em termos de raça, credo e cor. Por isso, fala-se de um “Mundo-

[263] CUNHA, Bezerra da. Sonhando... *O Libertário*, São Paulo, ano I, n. 3, 1961, p. 2.

Multicor". Já a caridade é dispensada, pois pretende-se a instituição de um "Mundo-Labor" no qual a equidade torna-se regra, e o favor, desnecessário. A associação entre a caridade e o favor não é sem propósito, pois o ato de favorecer implica a existência da desigualdade, já que ninguém carece de favor em uma sociedade caracterizada pela equidade. Note-se, ainda, que a ideia de um só povo, referida na penúltima estrofe, contraria a ideia de pátria e sustenta tanto o cosmopolitismo quanto o internacionalismo, pois pressupõe a abolição de fronteiras e a existência de uma lei comum: no caso, a lei do amor. Aliás, o lema dos três mosqueteiros, mencionado nos últimos dois versos, remete justamente a um mundo sem guerras (rixas e engodos), justamente porque esse "Mundo-Incomum" é um mundo outro, anarquista, sem pobres ou ricos, sem escravos e senhores.

No poema "O povo", de autoria de Martins Fontes, revela mais uma vez o contraste entre caridade e solidariedade:

> O povo és tu, sou eu: nós somos povo.
> E bendigamos a perfeita graça
> De pertencer à multidão, à massa.
> Diante da qual me inclino e me comovo.
>
> Dela é que há de surgir o mundo novo.
> E partícula dessa populaça,
> Sinto que a prepotência me espedaça,
> Mas do posto em que estou não me demovo.
>
> Esqueço a Torre de Marfim da lenda.
> E, a clarinar, me envolvo na contenda,
> Ressangrando às pedradas e aos apodos.
>
> Nada de caridade ou de piedade,
> Mas de união ou solidariedade,
> Sendo todos por um, sendo um por todos.[264]

Como se pode ver, o poema de Martins Fontes encerra-se de forma análoga àquele de Bezerra da Cunha: com o lema dos mosqueteiros, cunhado por Alexandre Dumas. Antes, porém, o autor colocou, de um lado, a caridade e a piedade e, de outro, a união e a solidariedade, como campos antagônicos. O "mundo novo" que ele referiu, surgido da "multidão", da "massa", que rompeu com a Torre de Marfim, com o isolamento que impedia o envolvimento em meio à "contenda", seria capaz de proporcionar a união e a solidariedade implicadas no

[264] FONTES, Martins. O povo. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano 13, n. 129, 1958, p. 2.

lugar-comum dos mosqueteiros. A caridade e a piedade, por outro lado, remetem ao velho mundo, com homens isolados em suas torres de marfim, apartados da contenda e patrocinadores não da solidariedade, mas de uma falsa caridade: a *carità pelosa* referida há pouco.

Ruindo fronteiras

A solidariedade foi um tema candente nas reuniões, encontros, conferências e congressos anarquistas do pós-guerra, seja em âmbito nacional ou em âmbito internacional. Entre os dias 14 e 21 de abril de 1957, por exemplo, ocorreu, em Montevidéu, a Primeira Conferência Anarquista Americana. Nela compareceram delegações anarquistas do Brasil, da Argentina, do Chile, do Uruguai e de Cuba.[265] A conferência foi organizada pela Comissão Continental de Relações Anarquistas (CCRA), que congregava "todos os grupos anarquistas do continente americano"[266] e tinha como objetivo estudar a situação econômica, social, política e cultural da América. O documento que descreve esta conferência afirma que tal estudo partia de uma baliza essencial do pensamento libertário: a compreensão do homem como um ser livre e histórico, que age em busca da satisfação de suas vontades, mas sempre em consonância com os direitos do próximo. Buscava-se, deste modo, compreender em que medida a sociedade permitia (ou não) que o homem se realizasse em sua plenitude, além de apontar para os entraves e caminhos para a sua realização.

> Os anarquistas querem liberdade, paz e solidariedade entre os homens. Diante da dura realidade, reafirmamos nossa atitude convidando os homens a construir, por si mesmos, essa paz e liberdade, superando fatores materiais, preconceitos e dogmas, interesses mesquinhos e autoritarismos que se opõem a elas. Diante do propósito suicida de dividir irredutivelmente o mundo em dois blocos igualmente autoritários e desumanos, opomos a ele nossa atitude anarquista, fraterna e solidária. Perante a corrida tola rumo à

[265] Os anarquistas dos Estados Unidos, da Bolívia, do Haiti, do México, de Santo Domingo, do Panamá e do Peru não compareceram, mas enviaram propostas, projetos e sugestões de temas a serem debatidos.

[266] A CCRA era uma extensão da Comissão de Relações Internacionais Anarquistas (CRIA), estabelecida na Europa em 1948. A CRIA congregava grupos anarquistas dos seguintes países: Alemanha, Argélia, Argentina, Austrália, Bolívia, Brasil, Bulgária, Canadá, Chile, China, Colômbia, Coréia, Cuba, Equador, Espanha, Estados Unidos, França, Guatemala, Holanda, Índia, Inglaterra, Israel, Itália, Iugoslávia, Japão, México, Marrocos, Panamá, Peru, Portugal, Suíça, Tunísia, Uruguai e Venezuela. Ver: CORRÊA, Felipe. *Surgimento e breve perspectiva histórica do anarquismo (1868-2012)*. São Paulo: Faísca, 2013.

> a guerra na qual pretendem nos lançar os mentores do poder, anunciamos nossa decisão suprema de não matar ou morrer para propósitos além dos verdadeiros valores de liberdade, fraternidade e justiça. Ante a exploração e colonização de algumas nações por outras, proclamamos o direito dos povos de governar seu destino. Frente à existência: as ditaduras legais e ilegais, os nacionalismos estreitos e rancorosos, expomos nossa condição universal e libertária. Ante o capitalismo privado ou estatal, e perante o coletivismo compulsivo e desigual, reivindicamos o socialismo libertário, adaptado ao homem, produto de suas aspirações e preferências.[267]

Fica evidenciado, pois, que para além das divisões e discórdias provocadas entre os homens no seio das sociedades capitalistas, os anarquistas desejavam a construção de um mundo fraterno, solidário, pautado em preceitos de caráter universal. Em seguida, foram pontuados no documento os grandes problemas que acometiam o mundo do pós-Segunda Guerra: o alastramento dos autoritarismos, do imperialismo e do sentimento nacionalista, considerados como males perpetuadores de injustiças, ódios, discórdias e guerras. Tais males só poderiam ser combatidos por meio da perpetuação da liberdade e da solidariedade. Para impedir que o Estado continuasse com seu poder de dominação e de atrofiamento do homem enquanto ser livre e social, seria necessário multiplicar as redes de associações livres, fortificando as relações sociais, e estimular as capacidades criadoras e a fé dos homens em sua capacidade criadora. Parece-nos que o documento mantém características comuns aos projetos libertários, pois trabalha com aspectos comuns às utopias libertárias.

Para comprovar que os preceitos libertários de harmonia social eram compatíveis com a ordem natural de qualquer sociedade (que deveria ser livre, igualitária, solidária e universal), salienta-se que a própria constituição do continente

---

[267] "Los anarquistas deseamos la libertad, la paz y la solidaridad entre los hombres. Ante la dura realidad reafirmamos nuestra actitud al invitar a los hombres a construir por sí esa paz y esa libertad superando los factores materiales, los prejuicios y dogmas, los intereses mezquinos y los autoritarismos que se les oponen. Ante el propósito suicida de dividir irreductiblemente al mundo en dos bloques igualmente autoritarios e inhumanos, oponemos nuestra actitud anarquista, fraternal y solidaria. Ante la insensata carrera nací a la guerra a que pretenden lanzamos los mentores del poder, anunciamos nuestra suprema decisión de no matar ni morir con propósitos ajenos a los auténticos valores de libertad, fraternidad y justicia. Ante la explotación y el coloniaje de unas naciones por otras, proclamamos el derecho de los pueblos a regir su destino. Ante la existencia: efe dictaduras legales e ilegales, die nacionalismos estrechos y rencorosos, exponemos nuestra condición universal y libertaria. Ante el capitalismo privado o del estado, y ante el colectivismo compulsivo y desigual, reivindicamos el socialismo libertario, a la medida del hombre, producto de sus aspiraciones y preferencias". *1ª Conferência anarquista americana*. Montevideo, abr. de 1957, p. 08-09.

americano era favorável a uma integração regional e federada de seu conjunto geográfico. Logo, seria desnecessária uma divisão territorial em fronteiras:

> O continente americano possui características que facilitam, em relação a outras partes do mundo, a integração regional e federada de seu conjunto geográfico. Características comuns como idioma, peculiaridade, origem histórica etc., e aspectos variados e complementares, contribuem para atenuar as diferenças impostas pela distância geográfica. Por outro lado, as necessidades de suprir alimentos, itens de consumo, matérias-primas etc. impõe um complemento entre as diferentes atividades produtivas. Todas as condições são atendidas e todas as necessidades justificam a transformação da atual América Latina, subdividida nacionalmente, em um continente onde as barreiras foram removidas. Como anarquistas que não reconhecem uma pátria e uma nacionalidade, lutamos pela internacionalidade das sociedades humanas, superando preconceitos de fronteiras e autoritarismos localistas. Os Estados Unidos encontrarão uma solução para muitos de seus problemas no dia em que os sistemas despóticos do governo nacional forem substituídos por uma organização na qual os indivíduos atuem direta e livremente atentos aos problemas sociais, coordenados em um sistema federativo regional.[268]

O texto prossegue explicando a visão libertária sobre a necessidade desta integração da América:

> A ação militante dos anarquistas será sempre orientada pela ideia de que somos todos irmãos sem discriminação; que as diferentes origens nacionais, continentais, sociais, religiosas etc. não têm significado diante da realidade incontestável das massas oprimidas em todo o planeta. Como americanos, denunciamos que a subdivisão do povo em nacionalismos exasperados é um mero instrumento de exploração econômica, opressão política e desintegração cultural dos habitantes do continente. Como anarquistas, nosso caráter internacional e onde quer que vivamos e

[268] “El continente americano tiene características que facilitan con respecto a otras partes del mundo, la integración regional y federada de su conjunto geográfico. Rasgos comunes como el idioma, idiosincrasia, el origen histórico, etc., y aspectos variados y complementarios, contribuyen a atenuar las diferencias que impone la distante locación geográfica. Por otra. parte, las necesidades en el suministro de alimentos artículos de consumo, materias primas, etc., impone una complementación entre las distintas actividades productivas. Todas las condiciones están dadas y todas las necesidades justifican la transformación de la actual América Latina subdividida nacionalmente en un continente en el que las barreras hayan sido suprimidas. Como anarquistas, que no reconocemos una patria y una nacionalidad, bregamos por la internacionalidad de las sociedades humanas, ultrapasando las fronteras los prejuicios y los autoritarismos localistas. América encontrará solución a muchos de sus problemas el día en que los despóticos sistemas de gobierno nacionales sean sustituidos por una organización en la que los individuos concurran directa y libremente a le atención de los problemas sociales, coordinados en un sistema federativo regional.” Idem, p. 22.

> ajamos, lutaremos contra os estados existentes e contra os superestados cuja formação é incentivada.[269]

Foi assim que propuseram e justificaram a integração regional e federada do continente americano. Para tanto, foram desfiladas algumas tarefas que deveriam ser realizadas pelos anarquistas para se efetuar essa transformação: a realização de estudos sobre a "realidade americana", a articulação da imprensa libertária continental, a circulação regular na América do material anarquista publicado, o fortalecimento de vínculos entre os diferentes movimentos anarquistas no âmbito continental e mundial, o incentivo a um intercâmbio de militantes entre os grupos libertários dos países americanos, a criação de uma biblioteca/arquivo internacional anarquista, a atuação dos militantes nos sindicatos e em outros espaços de sociabilidade (como é o caso dos centros de cultura), a criação de comunidades libertárias para a experimentação prática de convivência livre, solidária e fraternal, o estímulo de práticas solidárias e fraternas entre os americanos.

Sobre esta conferência, encontramos algumas notas em jornais anarquistas americanos da época, como no *Ação Direta*, *Solidaridad Obrera* e *Tierra y Libertad*. Dentre elas, gostaríamos de destacar uma em particular, publicada no *Ação Direta*: trata-se da referência a uma carta enviada pelo delegado que representou o Brasil no evento, destinada aos editores e leitores do periódico, na qual ele relata suas percepções da conferência.

> a conferência se desenvolveu em plano tão profundamente anarquista, que, em tudo, chegamos a acordos por unanimidade. (...) Como vereis pelas atas que nos serão dirigidas diretamente, o acordo fundamental é o de intensificar as relações e a organização, projetando o mais possível nossas atividades nas organizações obreiras, culturais, etc., propiciando a criação de comunidades.[270]

Como se vê, o delegado ressaltou o caráter do livre acordo como mote da conferência e do ideal anarquista. Em uma reunião ou em uma sociedade de homens livres e iguais, é o acordo e o respeito entre as partes que garantiriam a

---

[269] "La acción militante de los anarquistas estará siempre informada por la idea de que todos somos hermanos sin discriminación; de que los distintos orígenes nacionales, continentales, sociales, religiosos, etc., carecen de significación ante la realidad indiscutible de masas oprimidas a lo largo y lo ancho del planeta. Como americanos, denunciamos que la subdivisión del pueblo en exasperados nacionalismos es un mero instrumento de la explotación económica, la opresión política y la desintegración cultural de los habitantes del continente. Como anarquistas, nuestro carácter internacional y cualquiera sea el lugar donde vívanos y actúe*nos,* lucharemos contra los estados existentes y contra los superestados cuya formación se propicia." Idem, p. 23.

[270] *AÇÃO DIRETA*. A Conferência Anarquista de Montevidéu, São Paulo, junho de 1957, p. 04.

harmonia. Nesse sentido, estimular a intensificação das relações entre militantes de diferentes países, assim como a organização de atividades obreiras e culturais, mostra-se como um instrumento educativo, de preparação para a convivência harmônica em uma sociedade libertária. Do mesmo modo, o estimulo à criação de comunidades anarquistas, tal como a Comunidad del Sur, de Montevidéu, assinala que é pela prática da solidariedade, da integração entre os homens, do respeito ao outro, da convivência harmônica, que seria possível a construção de um mundo mais justo e humano, além de ser uma forma de combate aos sistemas autoritários e exploratórios então vigentes na América e no mundo.

A tentativa de fortalecimento das relações internacionais entre organizações anarquistas foi uma ação datada, intensificada ao final da Segunda Guerra Mundial.[271] Anarquistas de diversas partes do mundo começaram a discorrer sobre a importância de se criar laços e uma rede de solidariedade internacional como forma não apenas de resistência, mas também como mecanismo de fortalecimento e disseminação do ideal libertário, já que este era compreendido como a única alternativa capaz de criar um mundo harmônico, justo e livre.

Em 1945, anarquistas do movimento francês e espanhol começaram a sugerir a necessidade de um encontro internacional para se questionar a situação e as possibilidades de ação integrada dos movimentos anarquistas em todo mundo. No ano de 1946, anarquistas búlgaros sugeriram a nomeação de uma comissão de iniciativa para a preparação de um congresso anarquista internacional. A primeira circular da comissão levantou alguns pontos para discussão entre os anarquistas, tais como: sugestão de temas para serem debatidos no encontro e de um local para sua realização, visando a facilidade de trânsito dos participantes; a concordância ou não da constituição de uma Federação Anarquista Internacional, organização que deveria auxiliar na manutenção das relações entre os anarquistas em nível mundial. As respostas recebidas foram resumidamente publicadas em uma segunda circular,

[271] Importante lembrar que no início do século vinte houve, também, iniciativas de integração e fortalecimento das relações anarquistas em âmbito mundial. Em 1907, na cidade de Amsterdã, aconteceu o Primeiro Congresso Internacional Anarquista. Na ocasião, foi criado um departamento internacional anarquista sediado em Londres que funcionou até o ano de 1911. Ainda em 1927, durante uma conferência internacional realizada por iniciativa de um grupo de anarquistas russos exilados na França, chamado *Dielo Trouda*, foi proposta a criação de uma nova organização que articulasse o movimento anarquista a nível internacional. Anarquistas russos, chineses, franceses, italianos e poloneses ali presentes propuseram a criação de uma Federação Anarquista Internacional. Contudo, esta conferência foi interrompida com a invasão da polícia e com a prisão de todos os seus membros. Ver: CORRÊA, Felipe. *Surgimento e breve perspectiva histórica do anarquismo (1868-2012)*. São Paulo: Faísca, 2013.

escrita em espanhol, francês e italiano. Alemanha, Argentina, Áustria, Bélgica, Bolívia, Brasil, Cuba, China, Equador, Espanha, Itália, México, Polônia, Suíça e Suécia estão entre os países que enviaram observações às questões levantadas. Em sua maioria, os países saudaram a iniciativa da comissão de realizar um encontro anarquista internacional e ponderaram sobre a criação de uma organização representante do anarquismo em nível internacional. Os argentinos, por exemplo, mencionaram o risco desta Federação Internacional tornar-se autoritária, arrogando-se o direito de representar todo o anarquismo, desconsiderando as particularidades regionais de grupos diversos. Assim, eles propuseram a criação de uma comissão de relações internacionais com funções meramente informativas e inter-relacionais. Já os anarquistas franceses ponderaram que tal organização, se planejada para não se transformar em um órgão autoritário, poderia ser de grande valia, não só para fortalecer as relações libertárias em todo o mundo, mas também para auxiliar de forma rápida e eficiente rebeliões anárquicas em diversas partes do mundo, tornando-as resistentes e capazes de alastrar-se para outros lugares. Nessa circular foi ainda abordada a necessidade de criação de uma organização para a guarda, preservação e circulação de arquivos libertários entre anarquistas de todas as partes do globo. Uma ação considerada por muitos como necessária para a garantia da intercomunicação libertária, assim como para o fortalecimento das redes de contato.[272]

No dia 01 de janeiro de 1948, encontramos no jornal francês *Le libertaire* um artigo que concebeu o fim do ano vigente como uma divisa entre um século de terror e medo e um tempo de graças. O ano de 1948 foi anunciado como marco de uma virada secular, que abandonaria as guerras e horrores de há pouco. Tal façanha seria realizada a partir de uma união anarquista internacional, sendo a realização de um encontro anarquista mundial, projetado para meados do ano de 1948, o ponto de partida para o alcance dessa transformação. O encontro foi sinalizado como uma iniciativa da oposição anti-guerra e anti-autoritarismo, e como um avanço em prol da construção de um mundo harmônico e internacionalmente unido pelos preceitos libertários.[273] No jornal brasileiro *A Plebe*, especificadamente numa edição de junho de 1948, em meio a informações vindas do exterior sobre a

[272] Sobre as circulares, ver: Pour l'internationale anarchiste. *Le Libertaire*, Paris: n. 115, fev. de 1948, p. 04; O Congresso Anarquista Internacional. *Ação Direta*, ano I, n. 09, jun. de 1946, p. 04.
[273] Ver: Reafirmations internationalistes pour "l'année de grâce. *Le Libertaire*, Paris: n. 110, jan. de 1948, p. 01.

preparação desse encontro anarquista internacional, foi publicado um artigo escrito por Souza Passos, que discorre sobre o anarquismo como solução para todos os problemas enfrentados pelo mundo sob a égide do regime capitalista: as guerras, a fome, a imoralidade, a corrupção, a desigualdade, ódios, invejas e desentendimentos entre os homens e as sociedades. Para Passos o desequilíbrio mundial só terminaria por meio do estabelecimento de uma sociedade composta de povos federados e unidos pelo sentimento da solidariedade e apoio mútuo. A realização de um encontro anarquista internacional seria, portanto, um passo importante na conquista dessa nova forma de vida.[274] Os dois artigos mencionados são apenas alguns exemplos das expectativas provocadas nos libertários em meio à iniciativa de fortalecimento das relações anarquistas em âmbito internacional.

Entre os dias 15 a 17 de maio de 1948 foi, então, realizada em Paris a chamada *Conferência Anarquista Internacional*, na qual foi examinada a situação geral do mundo, assim como das organizações e das relações anarquistas mundiais. Foi também elaborado um programa de trabalho internacional e designada uma organização para a sua coordenação, denominada *Commission de Relations Internationales Anarchistes* (C.R.I.A.). O C.R.I.A. teria as seguintes responsabilidades: mediação entre grupos libertários isolados auxiliando ações de solidariedade entre eles; a organização de arquivos internacionais que possibilitariam um intercambio maior de publicações libertárias entre diferentes países; a redação de boletins regulares de informação sobre iniciativas de integração libertárias internacionais escritos em diversas línguas. No manifesto da conferência, lançado logo após a sua realização, foi mencionado um desejo de unificação internacional através da solidariedade e da fraternidade para além das fronteiras políticas, sociais, geográficas ou econômicas. Nesse sentido, toda ação e iniciativa de estreitamento dos laços entre anarquistas de diferentes partes do globo foi apontada como louvável para a conquista de uma sociedade libertária universal. O anarquismo foi concebido no manifesto como único ideal capaz de sanar as crises e guerras ininterruptas que assolavam o mundo e de fazer florescer uma sociedade irmanada no amor e no respeito:

> A democracia burguesa faliu. O capitalismo privado mostrou sua incapacidade de resolver suas próprias contradições. Seja liberalismo ou totalitarismo, um e outro nos vinculam a uma

[274] PASSOS, Souza. Desequilíbrio internacional e solução libertária. *A Plebe*, ano XXXI, n. 16, p. 01.

> economia de guerra e toda a sociedade trabalha na produção dos meios de destruição. Um entendimento entre os dois blocos que esmagam o mundo não forneceria qualquer solução. A base do acordo apresentado por Stalin em dezessete de maio não é outro senão a preparação, em conjunto, de novos massacres. A eventual combinação dos planos de Marshall e Molotoff não resolverá nem o caos social nem nenhum dos problemas colocados pelas ruínas e pela fome. Esses planos constituem um novo instrumento do imperialismo exercido sob o pretexto de melhoria econômica e política. Nenhuma das forças espirituais que pretendem dirigir a humanidade de acordo com os imperativos dos Estados, das Igrejas e dos Partidos, é agora capaz de exercer uma função útil. Todos submergiram nos fanatismos mais brutais. Todas as organizações políticas, sindicais e religiosas imbuídas do autoritarismo tornaram-se os instrumentos da escravidão. (...) Tudo o que nossa geração tem experimentado nada mais é do que uma acumulação de males resultante do próprio funcionamento da sociedade autoritária, do esmagamento das forças da liberdade.[275]

Apregoa-se que, com o alargamento das relações internacionais, do auxílio e apoio mútuos entre diferentes países, o mundo estaria se preparando para romper com o *modus operandi* da sociedade vigente. A prática da solidariedade foi indicada como um exercício de conquista de uma revolução de todos os povos do mundo. Revolução essa que, se ancorada nos princípios anarquista, poderia arrancar a humanidade deste ciclo de destruição que a corrompia. “A anarquia, um princípio organizador sem dogmas ou fronteiras, é o único caminho para a paz”,[276] para uma confraternização universal. Fica, pois, evidenciado no documento a importância conferida à prática da solidariedade como um meio para o alcance da utopia anarquista universalista.

Vale ressaltar que a ideia de realização de um encontro anarquista internacional foi concebida por alguns países como incentivo a uma melhor articulação do próprio movimento local. Há que se considerar que, por razões diversas, como a intensificação dos regimes autoritários e totalitários em diversas partes do globo, a incidência das grandes guerras e conflitos locais, o movimento anarquista de vários países sofria revelias e perseguições sem precedentes. A participação em um encontro internacional mostrou-se um estímulo para a perpetuação da luta libertária em vários países. No Brasil, por exemplo, logo após a realização da conferência internacional de 1948, foi organizado um congresso nacional que visava o fortalecimento das relações locais e regionais, assim como da

[275] Manifesto conferência, p. 01.
[276] Idem, p. 01.

difusão e da propaganda do ideal libertário. Segue uma declaração do militante anarquista Edgard Rodrigues sobre este congresso:

> O encontro de 1948 não se limitou a provar que o anarquismo não havia morrido, ou a desafiar a capacidade organizativa dos seus militantes, serviu também para planejar e aprovar seus rumos no Brasil, uniformizar a propaganda e criar o CRA (Comissão de Relações Anarquistas), cuja atividade ultrapassaria as fronteiras geográficas do território brasileiro. Serviu igualmente para trocar experiencias e cultura sociológica, ampliar o intercambio de propaganda com os movimentos de outros países e abrir espaço para a realização do Congresso do Rio de Janeiro de 1953. Aprovou ainda a formação de grupos específicos, uniões locais, municipais, deliberou contra o colaboracionismo, o militarismo, o clericalismo e o combate a todas ditaduras.[277]

Rodrigues deixou claro como a iniciativa do encontro nacional possibilitou um fortalecimento interno do movimento anarquista brasileiro e, sobretudo, auxiliou o alargamento das relações internacionais. A Comissão de Relações Anarquistas, criada no encontro, foi responsável pelo estreitamento dos laços entre os anarquistas de diversas regiões do país, assim como entre anarquistas de outras partes do mundo, tais como franceses, italianos, espanhóis, argentinos, peruanos, mexicanos, japoneses, suíços, britânicos, cubanos, americanos e uruguaios. A CRA tornou-se responsável pela troca de informações, correspondências, circulares, boletins, relatórios e jornais entre os anarquistas.

Dez anos depois do encontro de Paris, entre os dias 25 de julho a 10 de agosto de 1958, Londres foi palco do Congresso Internacional Anarquista, que contou com a participação e apoio de anarquistas de vários países, tais como Itália, Inglaterra, Alemanha, Holanda, Bélgica, Chile, Espanha, Bulgária, Brasil, Peru, México e Palestina. Foi durante este evento que ocorreu a criação da Comissão Internacional Anarquista (CIA), cujo objetivo era o estreitamento dos vínculos entre os movimentos anarquistas espalhados pelo mundo. Para tanto, foi reforçada a importância da biblioteca/arquivo CIRA e organizada uma rede de membros, escolhida pelas organizações, grupos ou indivíduos anarquistas de cada país. A função desses membros seria manter vivas as relações e trocas de informações entre os anarquistas de todas as partes do mundo e comunicá-las ao secretariado da CIA. No Brasil, o anarquista Ênio Cardoso, membro do Centro de Estudos

[277] RODRIGUES. Edgar. Reflexos dos congressos anarquistas. *Entre ditaduras (1948-1962*). Rio de Janeiro: Achiamé, 1993, p. 29.

Professor José Oiticica (CEPJO), foi escolhido para ser o representante da CIA naquela ocasião.[278]

Dentre as percepções posteriores escritas por militantes anarquistas sobre o encontro de 1958, destaca-se o fato de que houve um grande tempo para a sua preparação. Idealizado desde o último encontro internacional, anarquistas de várias partes do mundo tiveram tempo para pensar e enviar questões, problemas e temáticas ao C.R.I.A. para serem debatidas, assim como avaliar os resultados do encontro anterior e propor mudanças de ação. Segue uma passagem retirada do *Ação Direta*:

> O Congresso teve algum tempo de intenso preparo. Em 1948 (no Congresso de Paris) foi nomeada a Comissão de Relações Internacionais Anarquista (C. R. I. A.), cuja tarefa, excelentemente executada, consistiu em editar um boletim de documentos e propostas de todos os países, sem poder para rejeitar qualquer sugestão ou informe de federações, grupos ou individualidades. O resultado foi uma boa coleta de fatos que permitiram uma visão panorâmica do meio social e do movimento libertário durante a primeira metade do século XX.[279]

Assim, foram abordados durante o encontro três grandes temas: (1) apresentação de estudos locais e nacionais do ambiente social e dos movimentos libertários de cada país nos últimos cinquenta anos; (2) debate sobre os grandes problemas do século XX à luz das dissonâncias existentes entre o Estado e a concepção libertária de sociedade; (3) apontamentos sobre a visão libertária face aos autoritarismos e totalitarismos do século XX. Foram levantadas também as seguintes questões: avaliação das relações anarquistas em âmbito internacional e das formas adotadas até então para o intercâmbio de publicações, informações, ideias e militantes entre diferentes países; avaliação e incentivo à ações de solidariedade em nível local, regional, continental e internacional; coordenação

[278] O CEPJO foi criado em 1958 no Rio de Janeiro por Ideal Peres, Edgar Rodrigues, Enio Cardoso, Esther Redes e outros anarquistas que se diziam preocupados em "despertar e estimular o sentimento de elevação da personalidade, e elevando-a à prática da verdadeira solidariedade humana, para a paz e bem-estar universais". Este princípio, exposto em sua ata de criação, aparece ao lado do seguinte objetivo: desenvolver "sua ação por meio de cursos, palestras, conferências, debates, congressos, exposições, excursões, publicações, e outras iniciativas". O CEPJO além da realização destas atividades, colaborou com o Movimento Estudantil Libertário (MEL), o Grupo de Teatro Social (Grutepa), o Movimento Pacifista Brasileiro, o Centro Internacional de Pesquisas sobre Anarquismo do Brasil (CIRA-Brasil), o Cine-Clube, o Centro Brasileiro de Estudos Internacionais e com o Centro de Cultura de São Paulo. A sede do centro foi invadida e fechada pela ditadura militar em 1969 e seus membros enfrentaram um longo processo que perdurou até o ano de 1972.

[279] Ver: Congresso Anarquista Internacional. *Ação Direta*: Rio de Janeiro, ano III, n. 130, nov. de 1958, p. 04.

internacional da propaganda escrita e midiática e das atividades artísticas, intelectuais, assim como da troca de experiencias culturais entre diversos países; estudo de um plano de integração e contato entre centros culturais de atividade ativos no período; estreitamento dos laços e contatos entre organizações sindicais libertárias de todo mundo.

Os anarquistas ligados ao jornal *Ação Direta* saudaram o encontro por incentivarem a busca pelo respeito e apoio mútuo entre as diferentes tendências libertárias que dele participaram. Observa os militantes que

> os companheiros reunidos em Londres procuraram dar maior importância às realidades que unem os anarquistas, do que aos pontos de desunião. E chegaram à conclusão de que as tendências, as correntes, os diversos grupos — sem exclusões nem imposições — podem livremente associar-se em movimento de pluralidade, sem necessidade de uma declaração de princípios, de uma formulação de programas e da criação de um organismo representativo.

O respeito às diferenças e à pluralidade do movimento libertário mundial, assim como a importância da integração de forças e de um relacionamento ativo e harmonioso entre tendências diversificadas, foram considerados os principais motes do encontro. No jornal *Solidaridad Obrera* os anarquistas espanhóis reforçaram a mesma impressão:

> A impressão que temos deste congresso é que, com ele, foi possível o confronto de opiniões sobre os vários problemas abordados e que foram trocadas informações sobre a situação dos movimentos e os métodos de ação empregados por cada um deles, algo sempre saudável e útil. Por este lado, pode-se dizer que um trabalho positivo foi realizado.[280]

Longe da ideia de uniformizar o movimento libertário internacional, os anarquistas apregoaram a importância conferida à relação e ao apoio solidário e não à padronização de táticas, práticas e ideias. Do mesmo modo, foi incentivada uma atuação aberta a novas ideias e experiências, buscando, através do olhar ao outro, inspiração para a resolução de problemas do tempo presente:

---

[280] "La impresión que tenemos de este Congreso es que con él se ha posibilitado la confrontación de opiniones sobre los diversos problemas tratados y que se han intercambiado informaciones sobre la situación de los movimientos y sobre los métodos de actuación empleados por cada uno de ellus, cosa siempre saludable y útil. Por este lado puede decirse que ha sido hecha una labor positiva". Como fué el último Congreso Anarquista Internacional. *Solidaridad Obrera*. Paris, ano XIV, n. 717, p. 2.

> Os problemas permanecem diante de nós: não é necessário nenhum esforço, para encontrá-los. Mais do que novas ações é necessário fazer bem tudo quanto, até agora, foi mal feito. E não conformar-se com as tradições do passado, em que muita coisa já não possui atualidade, em nossos dias. É necessário não acreditar em que os problemas se encontrem resolvidos, pois, em verdade, não estão. Nem devemos nos ufanar de possuir remédio para os males sociais apenas porque possuímos uma bela fórmula, ou sejamos capazes de repetir ideias inteligentes e originais de nossos teóricos. É necessário trabalhar seriamente, a fim de que nós possamos introduzir na ação social dos nossos tempos, a fim de despertar o espírito crítico, e sacudir a inércia, e empreender uma obra de esclarecimento à nossa volta, e combater contra todos os conformismos, contra as grandes mentiras proferidas contra a evidência da crítica moderna, e encontrar, no terreno social de nossos dias, as razões de nossa ação, a confirmação de nossas verdades. O Congresso Internacional de Londres disse que muito há, para empreender ainda, e que existe trabalho para todos. Cada um de nós deve responder ao apelo que o Congresso lançou, se em verdade desejamos que a história trabalhe para nós e não contra o anarquismo.[281]

Edgard Rodrigues ressaltou que no período do pós-guerra o alargamento das relações libertárias em nível nacional e internacional possibilitou ao anarquismo brasileiro caracterizar-se como movimento sem fronteiras, atento, solidário e crítico em relação às práticas libertárias internacionais.[282] Nos jornais, podemos encontrar denúncias às perseguições e atrocidades sofridas por anarquistas em todos os cantos do mundo, notas de solidariedade que ofereciam apoio e palavras de incentivo, discussões e debates de ideias que circulavam no âmbito nacional e internacional, assim como a divulgação de textos e publicações libertárias brasileiras e de outros países. Mesmo após o início da ditadura militar brasileira, os anarquistas não esmoreceram, continuando, de uma forma ou de outra, com sua militância.

Unindo forças

O anarquista italiano Pietro Ferrua, que viveu no Brasil entre os anos de 1963 a1969, relatou em um texto recente sua participação na Liga de Direitos Humanos no Brasil, durante o início da ditadura militar brasileira. Criada em 1964

---

[281] Congresso Anarquista Internacional. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano 13, n. 132, jan. de 1959, p. 3.

[282] Ver: RODRIGUES. Edgar. Movimento ideológico sem fronteiras. *Entre ditaduras (1948-1962*). Rio de Janeiro: Achiamé, 1993, p. 69-73.

por Ferrua e Lícia Valladares, a liga tinha o objetivo de auxiliar perseguidos políticos e ajudá-los a encontrar um lugar de refúgio:

> Minha chegada ao Brasil era relativamente recente, mas eu tinha já uma longa experiência de atividades clandestinas na Suíça, na França, na Itália. Em Genebra, eu tinha fundado uma rede de acolhida para os refratários da guerra da Argélia, ao voltar de um acampamento de verão das Juventudes Libertárias que tinha acontecido em Salernes, na Provença, França, em 1954, e cujas atividades terminaram com a assinatura dos pactos de Evian em 1962, e consistiam em organizar passagens clandestinas através da fronteira franco-helvética, acolher os desertores, encontrar-lhes alojamento e emprego, além de ajuda financeira e legal. Para esse fim, recorremos a instituições privadas ou oficiais entre as quais a "*Ligue Suisse des Droits de l'Homme*", cujo presidente era o companheiro e amigo Henri Bartholdi. Essa organização tinha permanecido inativa durante alguns anos por falta de "casos" mas, sob o nosso impulso – o Bartholdi me nomeou vice-presidente da *Ligue* – e devido à campanha do "Manifesto dos 121" que nos chegava de Paris por intermédio de outro amigo e companheiro, Daniel Guérin, nos foi sugerido por ele que imitássemos os intelectuais franceses e lançássemos um manifesto parecido na Suíça. Mas esta é outra história que contarei separadamente. Menciono esses antecedentes apenas para explicar como foi possível reagir tão rapidamente e eficientemente no Brasil de abril 1964.[283]

Ferrua já possuía experiência em ações de auxílio e solidariedade, tendo acolhido homens e mulheres perseguidos por governos autoritários. Dessa forma, ao lado de Valladares, redigiu um documento em abril de 1964 para um amigo residente na Suíça, informando sobre a ditadura brasileira e pedindo que os companheiros anarquistas de todo o mundo auxiliassem, caso fosse necessário, o acolhimento de brasileiros em seus países. A Liga não atendeu apenas os anarquistas, como relatou Ferrua:

> Os companheiros anarquistas não foram os únicos nem a maioria dos que foram assistidos, como é normal que aconteça em circunstâncias de clandestinidade nas quais vige o sistema da não discriminação, do anonimato, da discrição, do silêncio. Pessoalmente, mantive contato com todos os movimentos que se opunham à ditadura militar. Os contatos com membros do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) foram, sobretudo, através da Sra. Helena Santos Valles (no ato de cassação dos direitos políticos do marido dela aparece a grafia VALHIS), amiga de meus sogros. Entre os representantes do Partido Social Democrático (PSD), o Márcio

[283] FERRUA, Pietro. A fundação da liga dos direitos humanos no início da ditadura militar. *Revista Verve*, n. 21, 2012, p. 172.

> Moreira Alves, que era meu vizinho em Ipanema, foi-me apresentado pelo escritor italiano Danilo Dolci3 em visita ao Brasil, e que encontrei pela primeira vez não na Avenida Vieira Souto, mas num "retiro espiritual internacional "sobre não-violência, na capital paulista. Outro parlamentar cassado cujo nome esqueci, conheci por intermédio da prima dele, Eliana de Sampaio Ferraz, que era minha aluna na Aliança Francesa. Os encontros com ele ocorriam num lugar insuspeitável, o Country Clube de Ipanema (do qual me tornei membro por casamento). Coloquei-o a par das atividades anarquistas através do CEPJO4, e, indiretamente, também do CBEI5. Os encontros com o embaixador cassado Antônio Houaiss aconteciam no escritório da editora onde trabalhava no famoso dicionário. Eu estava informado da resistência dos meios católicos por intermédio de uns frades do Mosteiro de São Bento que conheci graças ao Fernando Borges, meu aluno de francês, que colaborava numa obra de restauração de pintura de um mural de um frade pintor da época barroca. Tinha também travado amizade com um padre espanhol que ensinava comigo no Instituto Teresiano da PUC-Rio, onde éramos os dois únicos homens. As relações com os meios marxistas eram um pouco mais complicadas porque existiam uns sete grupos diferentes (e, às vezes, antagonistas) que se reclamavam dessa tradição. Desisti de entender as diferenças entre o Partido Comunista do Brasil e o Partido Comunista Brasileiro, para não falar das outras variantes. De qualquer maneira, na luta clandestina, quando se tratava de salvar a vida ou proteger a liberdade de alguém, não se faziam distinções nem discussões; se agia para que se tratasse de encontrar dinheiro ou, mais frequentemente, morada para os foragidos.[284]

Seguindo a orientação da S.I.A., da qual havia sido membro e fundador na sessão suíça, Ferrua narrou que a Liga não privilegiava apenas o movimento anarquista, mas todos aqueles que lutavam contra o autoritarismo instalado no país, independentemente de sua orientação política. Mesmo após seu exílio nos Estados Unidos em 1969, Ferrua continuou a auxiliar o movimento anarquista brasileiro. Por meio de cartas trocadas com o militante anarquista Ideal Peres, Ferrua serviu como um intermediador e representante do movimento anarquista do Rio de Janeiro em âmbito internacional, colaborando com o envio de livros e jornais anarquistas da Argentina, Itália, Inglaterra, França e México para o país, e como a arrecadação de auxílio financeiro:

> Minha tarefa era mandar relatórios para a CRIFA (vários dos quais foram publicados no Boletim deles) e representar o Movimento Libertário do Rio de Janeiro junto à IFA (International of Anarchist Federations), o que fiz entre 1970 e 1985. Durante a ditadura, em vez de ajuda financeira, como eu tinha começado a fazer muito

[284] Idem, p. 177.

> modestamente no primeiro ano do meu exílio, Ideal me pediu que eu enviasse livros. Nunca conferi com ele para ver quantos chegaram, porém, sei quantos eu despachei, pois eu fiz uma ficha para cada um que mandei e o total é de 252. Esse número não compreende aqueles oferecidos por autores e editoras do movimento internacional que receberam meu apelo e mandaram livros diretamente. Pedia-se aos companheiros que continuassem a mandar nossas publicações aos endereços conhecidos, mas só uma cópia de cada vez. Quando se tratasse do envio de pacotes de imprensa, o comunicado pedia que fossem enviados ao companheiro Marzocchi que sabia como despachá-los, isto é, conforme instruções que eu mesmo lhe dava e que variavam a cada ano: através de companheiros suíços que iam ao Brasil anualmente (o casal Gremaud, por exemplo), através da Aliança Francesa (onde eu havia ensinado), etc.[285]

Nas correspondências trocadas entre Ferrua e Ideal Peres é possível constatarmos movimentações dos libertários na década de 1970, época em que a ditadura militar atingia o seu auge repressivo e na qual qualquer prática "subversiva" seria considerada um crime gravíssimo à nação, como a realização de encontros e reuniões clandestinas realizadas na casa de militantes e, também, na Nossa Chácara, espaços de sociabilidade mantidos pelos anarquistas no Brasil. Desde o início da ditadura, as ações de solidariedade foram fundamentais para a perpetuação do movimento, assim como para a preservação da vida de seus membros.

Em um depoimento do militante anarquista Jose Carlos Morel sobre a atuação libertária brasileira nos anos 1970, é possível perceber que os anarquistas tentavam de uma forma ou de outra driblar a repressão agindo, na medida do possível, pelas brechas. As memórias de Morel, assim como os vários fatos e ações anarquistas no pós-Segunda Guerra que já enumeramos no decorrer deste trabalho, são um indício da vivacidade do anarquismo brasileiro após a década de 1920. O anarquismo não morreu nos anos 20 nem tampouco renasceu no período subsequente. Foi em todo século XX um movimento dinâmico, que reinventou formas diversas de atuação e expressão até mesmo em períodos ditatoriais:

> (...) era o finzinho dos anos Médici, uma conjuntura muito difícil. Tinha o sítio e afinal de contas, havia alguns grupos remanescentes, uma intensa correspondência. Naquele tempo ainda não tinha entrado a ditadura pra valer na Argentina. Lá, e na Venezuela havia muitos grupos anarquistas com os quais nos correspondíamos. Tentava-se fazer alguma coisa, na medida do possível, de apoio a

[285] FERRUA, Pietro. Lembranças do Ideal Peres. *Revista Verve*, n. 23, 2013, p. 231.

> esses grupos. Atuar na conjuntura política local era muito difícil, porque você tinha de um lado a ditadura fascista, e de outro lado a esquerda dominada pelo Partido Comunista. (...). Então, foi aí que a gente começou. (...). Organizar o movimento era muito difícil. Só começou a acontecer efetivamente a partir de 1975. O panorama começa a mudar, mesmo na Europa e nos EUA. Ocorre a Revolução dos Cravos, em Portugal. Tinha-se derrubado o fascismo por uma revolução levada pelos grupos de extrema esquerda, autonomistas. E os anarquistas começam a se rearticular em Portugal, e a gente começou a apoiar o movimento português, com algum material de propaganda que restava — brochuras do Faure, do Malatesta, folhetos anarco-sindicalistas, etc.) O Jaime nesse ponto teve um papel importantíssimo. Ele e o Chico, porque era através da loja de sapatos que eles tinham que se despachava material, driblavam a censura. Então, no comecinho foi assim. Em meados da década de setenta o movimento começa a crescer um pouco. O Ideal entra em contato com o Renato Liper na Bahia, por volta de setenta e cinco, setenta e seis. E dois anos depois, em setenta e sete, a gente faz um congresso na "Nossa Chácara" e se lança o jornal *Inimigo do Rei*, que já tinha dois números e era uma iniciativa dos baianos. No carnaval de setenta e sete a gente resolve transformar o *Inimigo do Rei* no porta voz dos anarquistas no Brasil. E aí eu acho que há uma marca e o anarquismo toma um novo impulso no Brasil, muita gente jovem aparece; começa a se criar grupos em vários locais do Brasil: no Nordeste, em Mato Grosso, e mesmo aqui em São Paulo, com grupos feministas e estudantes muito ativos. São estabelecidos vínculos mais fortes com o movimento sindical e criados grupos anarco-sindicalistas, grupos de homossexuais, grupos ecológicos.[286]

No início dos anos 1970 os militantes anarquistas cariocas ligados ao Centro de Estudos Professor José Oiticica enfrentaram um processo devido a supostas irregularidades de seu funcionamento e pela presença de "material subversivo" encontrado em sua sede. Os paulistas, por sua vez, também viveram cercados pela vigilância ditatorial. Eram os anos de chumbo: vivia-se, pois, uma conjuntura avessa à prática libertária no espaço público brasileiro. Todavia, os anarquistas buscavam formas alternativas de atuação. Uma delas, como relatou Morel, foram as ações de apoio a grupos anarquistas de países vizinhos como Argentina e Venezuela, nos quais a repressão não havia se instalado.[287] Outra medida foi a criação do Grupo Projeção,[288] que tinha como objetivo reunir e

[286] MOREL, José Carlos. Centro de Cultura Social, uma prática anarquista. *Revista Verve*, São Paulo: Nu-Sol, 2005, p. 209-223.

[287] Em 1976 iniciou-se uma ditadura civil-militar na Argentina que perdurou até 1983.

[288] Grupo formado pelos militantes anarquistas: Antônio Martinez, Diamantino Augusto, Edgar Rodrigues, Ester Redes, Francisco Cuberos, Fernando Neves; Ideal Peres Jaime Cubero, José Carlos Morel, Liberto Lemos Reis, Nito Lemos Reis e Matos. O Grupo Projeção, também nomeado de Circulo Alfa de Estudos Históricos foi o responsável pela coleta e guarda de documentos anarquistas nacionais e internacionais. Parte desta documentação foi duplicada e doada para o arquivo da UNESP- campus de Assis.

preservar a memória do anarquismo no Brasil, além de ter sido um incentivo à rearticulação do movimento frente às dificuldades impostas pela ditadura. Os livros enviados por Ferrua e seus pares auxiliaram na constituição de uma biblioteca/arquivo. Há que se ressaltar o intenso trabalho de correspondência entre os anarquistas do Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre, e com grupos e militantes de outros países como Estados Unidos, Portugal, Itália, França, Argentina, Venezuela e Uruguai. Eram tempos, em todo o planeta, de extremo autoritarismo e de aniquilamento das liberdades públicas. Estimular as relações nacionais e internacionais entre os militantes era fundamental para o fortalecimento de um movimento que sofria represálias por todos os lados. A organização de reuniões e encontros clandestinos em lugares estratégicos,[289] como na loja de calçados da família Cuberos e no sítio *Nossa Chácara* (no qual os anarquistas conseguiam reunir cerca de 40 a 50 pessoas por vez), era também uma maneira de fortalecer as práticas libertárias.

Além de clarificar formas diversas de atuação libertária, os depoimentos de Morel e Ferrua indicam preocupações, anseios e esperanças em um período visto por muitos como de total inatividade libertária no Brasil. Eles também insistem na importância conferida à solidariedade não apenas enquanto articuladora do próprio movimento anarquista brasileiro, mas como um princípio aglutinador entre anarquistas do Brasil e de diversas partes do mundo.

[289] Jaime Cuberos relatou em uma entrevista concedida a que fazia-se rodízios de locais para a reunião dos libertários paulistas por exemplo. Boa parte delas aconteceram na casa do casal Ideal Peres e Esther Redes e na loja de calçados da família Cuberos.

CAPÍTULO 4
"Horizonte"

> A estrada que trilhamos vai perder-se num horizonte infinito. Às vezes um trecho da estrada fica mergulhado na escuridão. Se nas trevas da noite caísse subitamente a luz forte de um farol em cima do viandante, este podia perturbar-se, o clarão excessivo cegava-o e os seus passos tornar-se-iam incertos ou ficaria até impossibilitado de andar. Mas com o brilho suave de uma luz no horizonte, pondo na estrada uma esteira de ternura e beleza, vamos avançando seguros e confiantes, a nossa retina ganha pouco a pouco maior poder de absorção da claridade, e não haverá risco da cegueira. Sabemos que o horizonte não é um ponto definido. Nunca lá chegamos, porque ele se afasta sempre. Mas a luz que brilha no horizonte iluminará a nossa jornada. Caminhamos para a luz, e diante dela o coração se purifica. A luz existe, o coração dos homens existe. O seu encontro gera a perfeição.[290]

Nos três primeiros capítulos, a partir da análise de projetos, jornais, conferências etc., buscamos avaliar de que maneira a utopia, o universalismo e a solidariedade circularam por meio dos discursos libertários. Além disso, investigamos como estes discursos dialogaram ora com uma herança ou tradição de orientação (nem sempre) anarquista, ora com questões relativas ao pós-Segunda Guerra. As narrativas em questão não foram produzidas à revelia das práticas sociais, das experiências coetâneas: elas devem ser concebidas como formas de ação, de interação com os leitores. No entanto, a experiência utópica e a promoção do universalismo e da solidariedade não ficaram restritas às letras, às discussões promovidas nos encontros e conferências, às tramas que compunham os projetos, periódicos etc., pois elas alcançaram círculos culturais nos quais fagulhas deste porvir libertário poderiam ser sentidas, experimentadas. Neste quarto capítulo, que destoa, parcialmente, da estratégia metodológica adotada até o momento, perscrutamos as manifestações artísticas do pós-Segunda Guerra e a maneira como elas mobilizaram tópicas libertárias para sensibilizar plateias e tornar o telespectador também um ator. Por outras palavras, o texto seguinte estabeleceu pontes entre os capítulos anteriores e, simultaneamente, desdobrou as tópicas que elencamos

[290] SILVA, Pedro Ferreira da. *Eu creio na humanidade*. Rio de Janeiro: Edição do autor, 1949, p. 81.

apontando para novos caminhos, seguindo de perto um amplo movimento que revitalizou as características do fazer artístico no intervalo de tempo aqui estudado.

...

Em um artigo de 1948 publicado no jornal *A Plebe*, o anarquista Souza Passos tratou da importância da estética libertária[291] na realização prática da utopia anarquista. Para ele, a arte seria um instrumento fundamental na promoção de indivíduos livres, conscientes, emancipados e capazes de estabelecer relações harmônicas com o outro.

> Integrado o indivíduo na plenitude das suas faculdades criadoras; libertado de todos os preconceitos raciais, religiosos e sociais que o amesquinham porque lhe destroem a personalidade, colocado na posse de todos os recursos necessários à sua capacitação cultural, estaria, sem dúvida, à altura das mais elevadas concepções artísticas. Arte é sentimento, vibração, vida e personalidade. Se os sentimentos são livres, livres também são as vibrações na vida e na personalidade do artista. Ao contrário do que acontece em nossos dias, em que as manifestações artísticas estão sujeitas ao mercantilismo da vida social, ou sofrem as consequências do desequilíbrio económico que leva os indivíduos a subordinar os seus sentimentos aos interesses criados pelo capitalismo, imagine-se até onde chegaria a força criadora do indivíduo num ambiente em que ele não sentisse a necessidade de coibir-se a si mesmo! Dentro desse conceito é que devemos julgar as manifestações artísticas, se queremos compreender a arte. E o que pretende o anarquismo é justamente dar ao indivíduo a posse de si mesmo, integrá-lo na consciência plena de todas as suas faculdades criadoras.[292]

Como libertar a arte do "mercantilismo da vida social", dos "interesses criados pelo capitalismo"? Como incentivar a "força criadora" e "dar ao indivíduo a

---

[291] De acordo com André Reszler a estética libertária pode ser definida como uma concepção de arte antiautoritária, compreendida como experiência e não como um dom ou excepcionalidade de um indivíduo. Todos os homens são considerados artistas criadores em potencial. De acordo com Reszler, William Godwin, Pierre Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin abriram caminho para o desenvolvimento de uma estética anarquista ao apontarem para o artista latente em todos os homens e para os valores da espontaneidade, da liberdade e da imaginação no ato de criar e experenciar algo novo. "Antiautoritario, condena al "gran hombre" y su papel histórico. Pero también al "gran artista", al "artista único", al "creador genial". Proclama la muerte de la obra maestra, la abolición del museo y de la sala de conciertos. Milita a favor de un arte "en situación", espontáneo, función del momento y del lugar. Lo que importa es el acto creador, más que la obra, en sí. Transponiendo del dominio de la acción social a la esfera del arte el concepto de acción directa, invita al artista a comprometerse. Es significativo que quiera destruir todo lo que separa el arte de la vida." Ver: RESZLER. André. *La estética anarquista*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2005, p. 07.

[292] PASSOS, Souza. O anarquismo como expressão artística. *A Plebe*, São Paulo, ano XXXII, n. 17, 1948.

posse de si mesmo"? De que maneira a estética libertária poderia romper com "preconceitos raciais, religiosos e sociais" e estimular a "capacitação cultural" dos homens?

Este capítulo tem por objeto a estética libertária: uma integração entre arte e vida capaz de propiciar a experimentação da anarquia. Dito de outra forma, a arte pretendia conceder aos "artistas" (e todos, sem exceção, teriam condições de sê-lo) a possibilidade de tornar presente o "horizonte" de expectativas libertário. Por meio dela, portanto, a utopia se materializaria, o universalismo seria experienciado e a solidariedade, praticada. Algumas iniciativas culturais buscaram descontruir a "fronteira" entre artistas e plateia, despertar uma sensibilidade libertária. De que maneira este horizonte projetado poderia se tornar uma experiência palpável por intermédio da arte?

Por uma estética libertária

> A arte, em vez de ser um objeto feito por uma pessoa, é um processo acionado por um grupo de pessoas. A arte é socializada. Não é alguém dizendo algo, mas pessoas fazendo coisas, dando a todos (incluindo os envolvidos) a oportunidade de ter experiências que, de outra forma, não teriam tido.[293]

A epígrafe acima foi retirada da obra *A year from Monday* (1967), do anarquista John Cage.[294] Este autor concebeu a arte como um produto social, como

[293] "Art instead of being an object made by one person is a process set in motion by a group of people. Art's socialized. It isn't someone saying something, but people doing things, giving everyone (including those involved) the opportunity to have experiences they would not otherwise have had." CAGE, John. *A year from Monday*. Middletown: Wesleyan University Press, 1967, p. 151.

[294] John Cage foi um compositor, teórico musical, artista e escritor americano cujas composições tiveram um grande impacto no desenvolvimento da música minimalista, eletrônica e da arte performática. É considerado uma figura chave da vanguarda artística americana do pós-guerra. De acordo com Rodrigues & Simões, Cage se aproximou dos anarquismos na década de 1940, durante sua atuação na Black Mountain College, escola de artes situada em Ashville, Carolina do Norte. Nesse momento, aproximou-se de Buckminster Fuller e de figuras do anarquismo americano como Julian Beck e Judith Malina, fundadores do *The Living Theatre*. Em 1954, ele se mudou para uma comunidade de artistas e intelectuais com feições libertária localizada em Stony Point, em New York, onde conheceu o anarquista James Martin. No final da década de 1960, Cage esteve no Brasil e realizou uma palestra para os anarquistas no Centro de Estudos Professor José Oiticica. Ver: RODRIGUES, Thiago & SIMÕES, Gustavo. Para além do concerto: uma nota sobre a anarquia de John Cage. *Revista Verve*, 29, 2016, p. 145-153.

resultado de um processo capaz de suscitar nos envolvidos experiências diversas.[295] Longe de considerar o artista um gênio ou um ser excepcional, ele defendia que todos os homens poderiam compreender e fazer arte, concebida como uma modalidade de ação direta e, portanto, baseada na espontaneidade, na decisão livre dos indivíduos. Ela possui um caráter educativo ao permitir a experimentação de novas percepções e sensibilidades, despertando nos envolvidos a autonomia, a confiança, uma melhor compreensão de si, além do espírito da cooperação. Para Cage, a arte não possuía um fim em si mesma, pois era um mecanismo de libertação e, como tal, deveria ser praticada tendo sempre a liberdade como sua diretriz. A arte de Cage, nesse sentido, poderia ser aproximada da filosofia libertária.[296] Quando, em uma palestra proferida em Harvard no ano de 1988, ele foi questionado sobre o caráter político de sua arte, ele replicou:

> A performance da música é uma ocasião pública ou social. Isso faz com que a apresentação de uma peça musical possa ser uma metáfora da sociedade, de como queremos que a sociedade seja. Embora agora não vivamos em uma sociedade que consideramos boa, poderíamos fazer uma música na qual estaríamos dispostos a viver. Não quero dizer isso literalmente, quero dizer metaforicamente. Você pode pensar na peça musical como uma representação de uma sociedade na qual você estaria disposto a viver.[297]

---

[295] Concepções semelhantes foram expressas em diversos escritos libertários do pós-guerra. Na revista inglesa *Anarchy*, por exemplo, publicada no ano de 1969, encontramos a seguinte definição sobre arte: “We use the word "experience" when discussing art, for that is the only way we can reach it. There is only value in the experience, without whith the so-called art work is dead. A work of art does not exist in the abstract, in isolation from human beings. It is only recognised as art in so far as there is a consensus of opinion that the experience generated by the work is "artistic". The art is in the experience. A work of art is a stimulator of experience, individual and colectiveexperience. This is not just a function of a work in isolation, but of the whole context of a work in which the individual participates”. Ver: *Anarchy*. Notes on the corporate ownership of art. Londres, n. 104, 1969, p. 301.

[296] E, como tal causava muitas vezes estranheza. Gustavo Simões ao dissertar sobre o caráter libertário da famosa performance de John Cage, “4’33”, uma música composta de quatro minutos e meio de silêncio, enfatizou: “Com “4’33” John Cage escandalizou a História da música ao evidenciar que o silêncio está repleto de ruídos e sons livres. O escândalo que foi e ainda é a vida de inúmeros anarquistas, mulheres e homens, escancara que breves textos, anotações, fragmentos, assim como atitudes, gestos, ações diretas, também são uma maneira de escrever. Estas escritas que são diferentes, distintas, longe de serem descuidadas, reiteram precisamente a vitalidade de outros cuidados, uma arte outra”. Ver: SIMÕES, Gustavo. John Cage e a vida como arte de escrever anarquista. *Revista História:* Questões & Debates, Curitiba, v. 67, n. 2, 2019, p. 153.

[297] “The performance of music is a public occasion or a social occasion. This brings it about that the performance of a piece of music can be a methaphor of society, of how we want society to be. Though we are not now living in a society which we consider good, we could make a piece of music in which we would be willing to live. I don't mean that literally, I mean it metaphorically. You can think of the piece of music as a representation of a society in which you would be willing to live.” CAGE, John. I–VI - *John Cage*. Cambridge: Harvard University Press, 1990, p. 178.

A arte cageana ampara-se no “utopismo pragmático”: por meio da integração de projeções criativas e contingências do mundo real, buscava-se na práxis a experimentação de microcosmos anárquicos. Em outras palavras, trata-se de experiências momentâneas da utopia libertária. Sendo uma figura chave do mundo artístico do pós-Segunda Guerra, Cage e seus pares ajudam a compreender como a estética libertária se fez presente e inspirou vários movimentos e expressões artísticas nesse período. Há, no pós-guerra, uma guinada das estratégias de atuação anarquista, que recorriam à filosofia, à psicologia, à sociologia e às artes: atribui-se cada vez mais importância a habilidades físicas, emocionais e intuitivas do indivíduo e à sua relação com o outro.

De acordo com Todd Gitlin, no pós-Segunda Guerra inúmeros intelectuais de diferentes lugares concordavam que o espírito de comunidade estava sendo arrasado e que a alienação do convívio com o outro conduzia à insegurança no que diz respeito à unidade estabelecida entre indivíduo e sociedade. A bomba atômica refletia esse mesmo mal-estar na medida em que ameaçava o futuro, proporcionando uma áurea de medo.[298] Esta arma de destruição em massa, aliada ao desenvolvimento tecnológico, demonstrava a vulnerabilidade dos homens, despertando os sentimentos de perda, de alienação e de isolamento. Fontes e disciplinas diversas apostavam em uma filosofia humanista e holística comprometida com a unidade entre os homens, entre o indivíduo e o mundo, entre o corpo e a mente. Em outras palavras, buscava-se transformar o homem moderno, encarado como emocionalmente impotente, divorciado de seus sentimentos e instintos, pouco à vontade com o seu corpo e com o mundo. No caso do anarquismo, não é difícil identificar essa preocupação: do campo da psicologia, por exemplo, autores como Eric Fromm, Herbert Marcuse, Wilhelm Reich e Paul Goldmam foram constantemente referidos nos escritos libertários, como é possível constatar no fragmento abaixo, retirado de um jornal anarquista:

> A humanidade mudou e está mudando; homens e multidões, o seu modo de ser e o que chamamos de consciência não é mais o das últimas décadas. Isto pode ser visto em um conjunto de coisas, mas sobretudo na nova geração que se apresenta mais e mais como uma regeneração do homem e de sua história. Mas o que resume politicamente essa grande mudança em curso é o declínio visível dos aparelhos de poder sobre povos e pessoas. Ações de comando e

[298] GITLIN, Todd. *The Sixties*: Years of Hope. Days of Rage. New York: Bantam Books Ltd., 1987.

> manipulação estão em queda ao passo que a ação direta e consciente das massas, o chamado "espontaneísmo", está sempre aumentando. Eu gostaria de observar o quanto isso é importante, pois a alma das pessoas ou sua estrutura psíquica é tão crucial quanto questões econômicas. (...) A descoberta de William Reich, o anunciador de uma humanidade sem cepas e inibições, e as afirmações de Marcuse, um novo pensador revolucionário, sem medos reverenciais em relação às dogmáticas do passado, trouxeram notas inéditas aos homens.[299]

Este fragmento denuncia a existência de uma doença mental em curso, que afogava o homem em um estado de inatividade e alienação, dotando-o de uma impotência afetiva. Esta seria uma consequência oriunda não apenas dos traumas causados pelas guerras, mas também do desenvolvimento tecnológico e capitalista. A passagem abaixo foi retirada deste mesmo jornal:

> Erich Fromm, um eminente sociólogo, escreve que a civilização ocidental não obstante ao seu progresso técnico cria doentes mentais em números crescentes culminando em um individualismo do homem impedindo sua capacidade afetiva, tornando-os autômatos, à mercê das forças negativas da sociedade que tornam a vida árida, sombria, triste e complicada.[300]

O Centro de Cultura de São Paulo[301] e o Centro de Estudos Professor José Oiticica promoveram diversas palestras sobre “higiene mental”; discutia-se como a psicologia e a psicanálise contribuíam cada vez mais com práticas científicas de libertação da mente humana e, portanto, de libertação do indivíduo de uma condição subserviente, individualista e alienada.[302] Além de cursos, os membros dos centros organizaram diversas atividades culturais e artísticas que tinham o intuito de

---

[299] *L’ADUNATA DEI REFRATTARI*. *Dinamica sociale*. Nova York, ano XLVII, n. 15, jul.,1968, p. 02.
[300] *L’ADUNATA DEI REFRATTARI*. Nova York, ano XXXVIII, n. 45, nov.,1959, p. 02.
[301] O Centro de Cultura Social de São Paulo foi fundado em 1933 pelos anarquistas Edgard Leuenroth, Pedro Catallo e Florentino de Carvalho como um espaço de luta, divulgação e desenvolvimento de atividades libertárias. No seu estatuto é apontado como objetivo a promoção do “estudo de uma nova ordem de coisas baseadas em princípios de justiça e de equidades sociais, que facultem a cada indivíduo e à coletividade, o gozo de uma situação de liberdade e bem-estar, resultado do esforço comum e a que todos fazem juz”. Em 1937 foi fechado pela ditadura getulista devido ao seu envolvimento com a Federação Operária de São Paulo nas lutas antifascistas. Em 1945 ele foi reaberto por estes mesmos anarquistas com o apoio de Francisco Cubero e Jaime Cubero, perdurando até 1968, quando fechou suas portas em virtude do acirramento repressivo após a promulgação do Ato Constitucional nº5. Apenas em 1985, com a abertura democrática que o centro voltou a funcionar, continuando suas atividades até os dias de hoje. Ver: AVELINO, Nildo. *Anarquistas*: ética e antologia de existências. Achiamé: Rio de Janeiro, 2004.
[302] Mais informações sobre os cursos de higiene mental podem ser consultadas nos seguintes jornais anarquistas brasileiros: *A Plebe*, *Ação Direta* e *O Libertário*. Em São Paulo, os cursos foram realizados entre os anos de 1947 e 1949 e, mais tarde, entre os anos 1962 e 1964. No Rio de Janeiro os cursos se concentraram entre os anos de 1958 e 1959.

aprimorar a capacidade criadora e amplificar a solidariedade e a harmonia entre os homens.

De acordo com Deborah Kathleen Middleton, nas décadas de 1950, 1960 e 1970 é possível observar, no mundo artístico internacional, um grande interesse em conceitos como espontaneidade, oportunidade, acaso e uma ênfase na experiência e no processo (não no produto) de uma obra de arte. Rejeitava-se o artifício e formas de arte mortas, estáticas e cerebrais, em favor do sensível, do potencial vivo de todo ser humano. Partia-se de uma relação estreita entre arte e vida em uma tentativa de tornar a arte palpável, carregada de elementos mais humanos e passíveis de suscitar a criatividade e a imaginação. Tal como Gitlin, a autora demonstrou que essa orientação artística teve inspirações diversas, como a psicologia, a filosofia moderna, a cultura oriental e os movimentos de vanguarda tais como o futurismo, o cubismo, o dadaísmo, o expressionismo e o surrealismo.[303]

Sensíveis perante as guerras, pensadores e artistas atentaram-se para o flagelo e autodestruição dos homens e apontaram para a lógica e para a racionalidade como tentativas infrutíferas de transformação do mundo. Mais do que nunca era necessário que o homem transformasse a si mesmo para, assim, alcançar mudanças afetivas e efetivas no mundo. Os anarquistas no pós-Segunda Guerra compartilharam esses preceitos. Não é raro encontrar alguns deles envolvidos em vários movimentos artísticos de vanguarda em diferentes lugares do globo.[304] Encontramos também atuações artísticas movidas por dilemas libertários que partilhavam destas inquietações. O Laboratório de Ensaios de São Paulo, por exemplo, organizou diversas apresentações que compartilharam os princípios destes movimentos, não necessariamente por influência ou inspiração direta, mas por partilhar preceitos em comum que tinham como base uma atitude não hierarquizada pautada na liberdade.

O anarquista Souza Passos, ao discorrer sobre a importância da expressão artística na construção da anarquia, afirmou que a arte e a vida se fundem.

---

[303] Ver: MIDDLETON, Deborah Kathleen. *The Theatre of Affect*. Tese (doutorado). Hull: Departamento de Filosofia da Universidade de Hull, 1993.

[304] Como exemplo, convém recordar a atuação de Jackson Mac Low no movimento Fluxus; André Breton no movimento surrealista; Jean Jacques Lebel com as expressões artísticas do *Happening*; Irwin Allen Ginsberg no movimento Beat; entre outros.

> E, não concebo nada mais belo, elevado e artístico, do que o indivíduo livre, sentindo e manifestando as suas forças criadoras na poesia, na música, na escultura ou em qualquer outra forma de expressão do sentimento pela arte, sem que tenha pela frente, a refreá-la, a tolher-lhe a vontade, nessa estúpida engrenagem baseada nos preconceitos sociais e nos interesses do Estado.[305]

Este capítulo volta-se para a estética anarquista do pós-Segunda Guerra,[306] não com o intuito de catalogar suas inúmeras manifestações, mas para demonstrar como ela, dotada de uma feição antiautoritária e pragmática, enfatizou o ato criador em detrimento da obra final.

Horizontes que se cruzam

Entre os dias 12 de junho e 31 de julho do ano de 1969 aconteceu, na *New York Studio School of Drawing*, *Painting, and Sculpture*, o seminário "World Game". A fotografia abaixo foi tirada nesta ocasião:

[305] PASSOS, Souza. O sentido artístico do anarquismo. *A Plebe*, São Paulo, ano XXXIII, n. 31, fev. 1951, p. 02.

[306] Partindo de uma crítica à arte moderna, entendida como herança ou desdobramento do Romantismo e das estéticas instituídas ao longo do século XIX a arte de vanguarda (incluindo aqui a libertária) defende formas não hierárquicas de manifestações artísticas capazes de dialogar com a vida e acolher homens e mulheres, sem exigir habilidades técnicas excepcionais reguladas por critérios como novidade, originalidade, genialidade etc. Trata-se, pois, de uma rebelião contra o *status quo* artístico-cultural, e da consequente proposição de formas alternativas de arte. Por tratar-se de um lugar comum, não encaramos a estética libertaria como algo original, mas sim como uma das ferramentas mobilizadas pelos anarquistas com o intuito de aplicar de forma prática os preceitos libertários. Uma estética regulada por uma lógica não kantiana, voltada para uma sensibilidade antiautoritária, amante da liberdade e da experimentação direta de todos os envolvidos no ato artístico.

Seminário World Game. Disponível em: https://www.buckminsterfuller.net/images/images-of-fuller.html. Acesso: janeiro, 2019.

Nela, Richards Buckminster Fuller[307] e seus alunos discutiam a aplicabilidade do seu "jogo da paz mundial" por meio da montagem do *Dymaxion Map*:[308] trata-se de uma projeção cartográfica do globo em um poliedro formado por

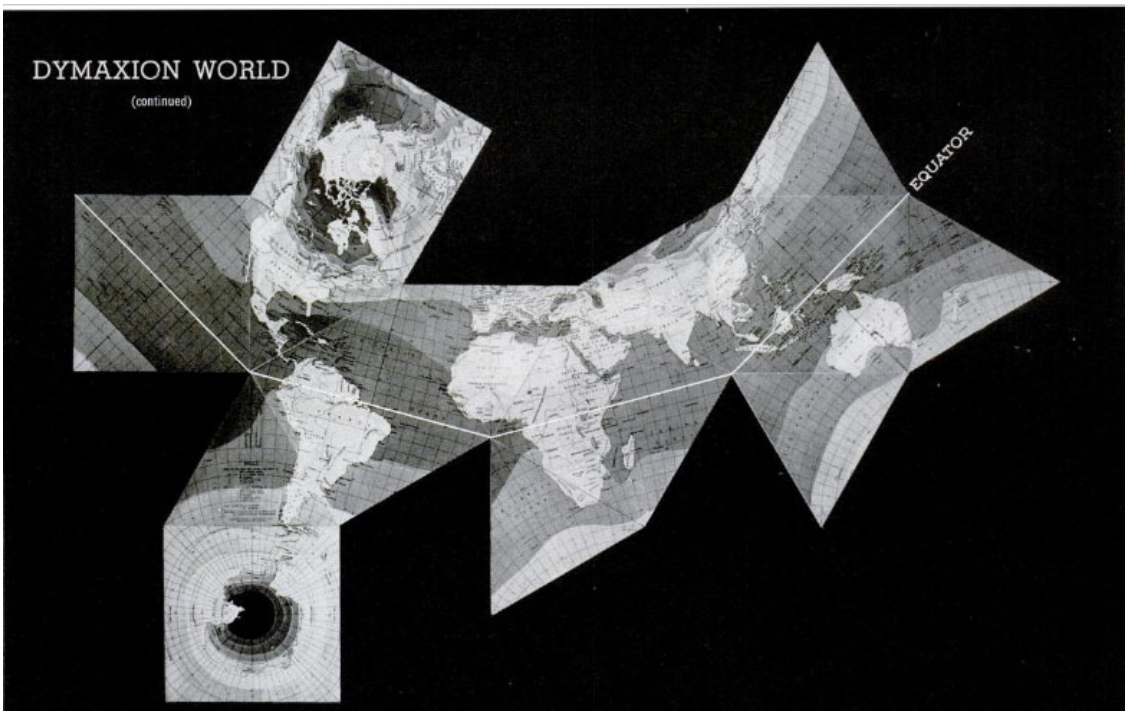
[307] Buckminster Fuller (1895-1983) foi um filósofo, ecologista, cientista, inventor, designer, engenheiro, arquiteto e poeta americano. Ele tinha como lema "fazer mais com menos" a fim de evitar desperdícios, aproveitando com consciência os recursos naturais da Terra. Sua mais famosa invenção é a cúpula geodésica que permite a construção de habitações leves, transportáveis, criadas com o mínimo de materiais e energia. Fuller foi docente entre os anos de 1948 a 1949 no *Black Mountain College Summer Institute,* onde lecionou para o anarquista John Cage.

[308] Em março de 1943, a revista americana *Life* apresentou pela primeira vez uma representação do *Dymaxion map* de Fuller. A projeção cartográfica do autor não parte de uma direção que aponte para cima ou para baixo, nem para o norte ou para o sul, tal como os mapas-múndi convencionais. Em sua visão, o universo é composto apenas pelo que está dentro e pelo que está fora do centro gravitacional. Sendo assim, seria errôneo conceber uma representação do globo a partir de uma dada orientação. As faces triangulares do seu mapa, quando interligadas, formam uma rede de massas terrestres conectadas entre si. Supõe-se, deste modo, que não há nada que os separe, tornando-os parte de um todo coeso. De acordo com o Instituto Buckminster Fuller uma das principais preocupações de Fuller durante a projeção do *Dymaxion map* era evitar as distorções nas medições de forma, área, distância ou direção, tão comumente cometidas pelos mapas tradicionais. O relato abaixo foi publicado pelo Instituto: "On the well-known Mercator world map, Greenland appears to be three times its relative globe size and Antarctica appears as a long thin white strip along the bottom edge of the map. Even the popular Robinson Projection, now used in many schools, still contains a large amount of area distortion with Greenland appearing 60 percent larger than its relative globe size. (...) It is the only flat map of the entire surface of the Earth which reveals our planet as one island in one ocean, without any visually obvious distortion of the relative shapes and sizes of the land areas, and without splitting any continents. Fuller's view was that given a way to visualize the whole planet with greater accuracy, we humans will be better equipped to address challenges as we face our

vinte triângulos que, quando planificados, dão origem a um mapa bidimensional que possibilita a visualização da interligação existente entre todos os continentes do globo, formando uma única ilha.

Dymaxion Map bidimensional. *Revista Life*, março de 1943, p. 41.

common future aboard Spaceship Earth". Disponível em: https://web.archive.org/web/20080516205844/http://www.bfi.org/node/25. Acesso: março de 2019.



Dymaxion Map plano. *Revista Life*, março de 1943, p. 54.

O *Word Game* funcionava por meio da projeção computadorizada do *Dymaxion Map*. Através dele, os participantes conseguiam ter uma visão ampla de seus movimentos e compreender que não havia divisões entre as massas compactas que formavam o globo terrestre. Durante a execução do jogo, ações locais causavam impactos globais e somente a coexistência pacífica, cooperativa e justa entre todos os homens impedia a aniquilação da espécie. Para elaborar o *World Game*, Fuller desenvolveu algumas pesquisas sobre os recursos do planeta e sobre a natureza e as necessidades dos homens. Seu intuito foi demonstrar que as guerras eram desnecessárias para se alcançar um estado de abundância e paz mundial. A partir de um redirecionamento dos recursos químicos e energéticos do mundo, que naquele momento atendia a apenas um terço da população mundial, o jogo apresentava a possibilidade de garantir a toda humanidade um alto padrão de vida. Não havendo vencedores nem perdedores, o objetivo do jogo era proporcionar uma experiência na qual todos os participantes se sentissem parte de uma mesma espaçonave: a *Spaceship Earth*.

> Atualmente, temos 150 almirantes supremos e somente uma nave – a nave espacial Terra. Temos os 150 almirantes em suas 150 cabines, cada qual tentando conduzir sua respectiva cabine como se fosse um navio à parte. Temos a liga dos almirantes a estibordo tentando afundar a liga dos almirantes a bombordo. Se um deles for

> bem-sucedido e submergir o lado “inimigo”, todo o navio estará perdido.[309]

O jogo apresentava-se, pois, como um mecanismo de combate às guerras locais e/ou mundiais. Por meio dele, Fuller buscou demonstrar que os conflitos poderiam ser facilmente resolvidos se a prioridade fosse assegurar o bem comum e a distribuição igualitária dos recursos mundiais entre todos os povos. Para Fuller, a tecnologia e a arte deveriam ser mobilizadas como instrumentos revolucionários em meio a um século marcado pela morte. Em seu *Manual de instruções para a nave espacial Terra*, publicado em 1969, o autor afirmou que, cientificamente, seria possível prever que, ainda no início do século XXI, a humanidade estaria à beira da extinção. Para evitá-la, os tripulantes a bordo deveriam se atentar para a necessidade de se conceber um novo modo de vida, baseado na distribuição igualitária e no aproveitamento consciente dos recursos que o planeta nos oferece:

> a humanidade baseada no planeta Terra só será física e economicamente bem-sucedida, e individualmente livre no sentido mais importante enquanto todos disfrutarem da Terra total, nenhum ser humano interferirá com outro nem nenhum lucrará à custa de outro. A humanidade será livre no sentido em que 99,9 por cento das suas horas de vigília serão livremente investíveis segundo a sua própria vontade. Será livre no sentido de não mais precisar de lutar pela sobrevivência numa base “tu” ou “eu”. Os humanos poderão assim confiar uns nos outros, sendo livres para cooperar de modos espontâneos e lógicos.[310]

Fuller utilizou lugares-comuns tratados nos capítulos iniciais deste trabalho como a tópica da guerra, encarada como um mal que deveria ser erradicado, única possibilidade de se alcançar um estado de paz mundial, demonstrando-se como é contraditória a ideia de que guerras deveriam ser travadas para a garantia da paz. Para este autor, grande parte da engenhosidade humana estava sendo utilizada para o desenvolvimento de formas sofisticadas de matanças, *killingry*. Em contrapartida, ele apresentou a cooperação como um instrumento para

---

[309] “We have today, in fact, 150 supreme admirals and only one ship – Space-ship Earth. We have the 150 admirals in their 150 staterooms each trying to run their respective stateroom as if it were a separate ship. We have the starboard side admirals’ league trying to sink the port side admirals’ league. If either is successful in careening the ship to drown the “enemy” side, the whole ship will be lost” (tradução livre). FULLER, Buckminster. *Critical Path*. New York: St. Martin's Press, 1982, p. 218-219.

[310] FULLER, Buckminster. *Manual de Instruções para a nave espacial Terra*. Porto: Via Óptica, 2º ed., 1998, p. 63-64.

a criação de uma sociedade utópica (no sentido positivo que a palavra evoca), voltada para a promoção da vida, *livingry*. Apesar de nunca ter se declarado anarquista, há no pensamento de Fuller muitos elementos afinados aos princípios libertários.[311] Não é por acaso que o anarquista John Cage considerava Fuller uma das mentes mais brilhantes do seu tempo. Em suas palavras:

> O trabalho e o pensamento de Buckminster Fuller são de primordial importância para mim. Pelo que sei, ele, mais do que qualquer outro, reconhece a situação mundial – tudo isso – claramente e tem projetos totalmente fundamentados para desviar nossa atenção da "killingry" para "livingry".[312]

Para Fuller, assim como para Cage, a arte, enquanto mecanismo de transgressão, deveria ser utilizada para a promoção de um mundo harmonizado, livre das guerras e das desigualdades sociais.[313] De acordo com Fuller, os artistas, ao contrário dos políticos, possuíam visões holísticas, sendo capazes de apreender a realidade em sua totalidade. Caso trabalhassem para o redirecionamento da atuação dos homens no nosso planeta, eles poderiam contribuir com a tripulação da espaçonave Terra.[314] Segundo Cage, o brilhantismo na arte do *Word Game* reside justamente na sua capacidade de demonstrar que seria possível a construção de um outro mundo, marcado por uma ordem livre, igualitária, universalista, na qual não haveria qualquer tipo de submissão. O *Word Game*, assim como inúmeras outras manifestações artísticas do seu tempo, estava, de acordo com Cage, marcado por práticas anarquistas, por expressões de um desejo anárquico de se viver:

---

[311] O trabalho de Fuller é citado por anarquistas em livros e jornais do pós-guerra como exemplo de iniciativas que buscavam promover a construção de uma sociedade mais justa e harmonizada. Em um artigo publicado no jornal inglês *Freedom*, por exemplo, as cúpulas geodésicas de Fuller são indicadas como uma invenção artística/científica capaz de promover de forma acessível a integração dos homens, este diagnosticados como individualistas e sem nenhum espírito do viver em sociedade, poderiam reacender a solidariedade e a união entre os homens. Ver: FREDOOM. *Dreams and hopes*. Londres: ano XXXI, n. 38, p. 02.

[312] "the work and thought of Buckminster Fuller is of prime importance to me. He more than any other to my knowledge sees the world situation—all of it—clearly and has fully reasoned projects for turning our attention away from "killingry" toward "livingry"" (tradução livre). CAGE, John. Foreword. In: *A year from Monday*. Middletown: Wesleyan University Press, 1967, p. IX.

[313] É importante enfatizar que no período pós-segunda guerra encontramos em jornais e revistas libertárias várias referências à arte como um instrumento valioso de combate à guerra. Pedro Catallo, por exemplo, após discorrer sobre o interesse da indústria armamentista na promoção de novos conflitos de âmbito local e mundial convoca a juventude do seu tempo à utilizar a arte como forma de protesto, esclarecimento e luta contra a incidência de novas guerras. Ver: CATALLO, Pedro. Fabricantes de guerra. *Dealbar*, ano I, n. 06, jul.,1967, p. 01.

[314] Ver: FULLER, Buckminster. *Manual de Instruções para a nave espacial Terra*. Porto: Via Óptica, 2º ed., 1998.

> Muitas portas estão abertas no momento (elas se abrem de acordo com o local no qual depositamos nossa atenção). Depois de olhar para trás, nenhuma parede ou porta são vistas. Por que esteve fechada por tanto tempo? Parece que se ouve música. Cogumelos: nós os vemos em todos os lugares, mesmo quando estamos dirigindo à noite a quarenta ou sessenta quilômetros por hora. O mesmo acontece com a melhoria do mundo: agora que procuramos sinais de anarquia prática global, esses sinais aparecem onde quer que olhemos. Vemos um uso corrente da arte: dar exemplos de sociedade adequados à imitação social - adequados porque mostram maneiras pelas quais muitos centros podem se interpenetrar sem obstruir um ao outro, maneiras pelas quais as pessoas podem fazer coisas sem receber instruções ou dizer aos outros o que fazer.[315]

Cage concebia a arte como um instrumento revolucionário: além de proporcionar o uso de faculdades simples, ela permitia ao homem o exercício das suas faculdades criativas como a resolução de problemas, a percepção de estratégias, a idealização do novo. Compreendendo a vida como um movimento constante de transformação, o autor apreendia pequenas ações sociais e cotidianas como parte de uma revolução natural em curso, cabendo às artes o papel de impulsionar esse processo. O *Dymaxion map*, para Cage, apresenta afinidades com a visão anarquista da concepção de um mundo universalista, sem Estados e divisões políticas. A projeção cartográfica (compreendida como uma operação cientifica, técnica e artística) de Fuller, ao conceber a coexistência de todos os continentes em uma única ilha, foi apontada por Cage como um exemplo de como poder-se-ia mobilizar a arte como mecanismo voltado para a melhoria das relações humanas. O próprio Fuller, quando indagado pela revista *Life* sobre a função que o seu mapa poderia desempenhar para a humanidade, afirmou: “para o leigo, absorto em lições tardias de geografia ensinadas pela guerra, o mapa *Dymaxion World* é um meio para poder ver o mundo inteiro de uma vez”.[316] Tratava-se de uma ferramenta por meio da qual todas as nações poderiam compreender a interligação existente entre elas, facilitando assim a comunicação e a colaboração. Para Fuller e Cage,

---

[315] “Many doors are now open (they open according to where we give our attention). Once through, looking back, no wall or doors are seen. Why was anyone for so long closed in? Sounds one hears are music. Mushrooms: we see them everywhere even when we're driving along in the night at forty to sixty miles per hour. The same with world improvement: now that we hunt for signs of practical global anarchy, such signs appear wherever we look. We see a current use for art: giving instances of society suitable for social imitation—suitable because they show ways many centers can interpenetrate without obstructing one another, ways people can do things without being told or telling others what to do”. Tradução livre. CAGE. John. *A year from Monday*. Middletown: Wesleyan University Press, 1967, p. 165-166.

[316] FULLER, Buckminster. Mapa geodésico de Fuller. *Revista Life*, 1943, p. 41-55.

mais do que uma simples ornamentação, a arte enquanto expressão social teria, num primeiro momento, o poder de transformação pessoal do artista e, sendo o homem um ser social, por conseguinte, contribuiria para a construção de um mundo melhor.

O anarquista Herbert Read[317] também desenvolveu várias reflexões afirmando que a carência da arte na vida humana resulta na construção de um mundo apático, violento, cenário de guerras e de jogos de poder. Em um de seus textos, retomado no jornal *Dealbar*, ele afirmou que pairava sobre o mundo uma neurose de inatividade, "cujo principal consumo de energia consiste em puxar uma alavanca ou tocar um botão (...) Essa inatividade não é apenas dos músculos e dos nervos, mas dos processos criadores que outrora exigiam a participação da mente".[318] Para Read, a especialização do trabalho no mundo moderno proporcionou uma lacuna no desenvolvimento humano.[319] Absortos em atividades repetitivas, o homem foi aos poucos perdendo sua capacidade criadora, transformadora, promotora de um viver pleno e positivo.

> Os gregos, embora deles nos venha a nossa filosofia da arte, não tinham palavra para designar "arte". Diziam *Techne* — equivalente à nossa palavra "Skill" (habilidade), de origem escandinava e cuja significação primitiva implica discriminação. A raiz "ar" significa "ajustar ou juntar". Aos romanos se devem provavelmente a distinção que se estabeleceu gradualmente entre as artes e os ofícios, visto que personificavam as artes e as tinham como atividades delicadas. Não obstante, durante a Idade Média arte continuou a significar essencialmente habilidade — habilidade para fazer coisas, fosse uma cadeira, música ou poesia. As artes liberais eram ensinadas nas escolas como habilidades objetivas: Gramática, Retórica, Lógica, Aritmética, Geometria, Música e Astronomia. Hoje não falamos já em artes liberais, mas em ciências; isto é, diversas categorias de conhecimento expressas numa linguagem verificável. As artes eram uma maneira de "fazer" que implicavam habilidade; as ciências são uma maneira de "conhecer" que implicam coerência lógica. A história das palavras revela a história das idéias. Chegamos ao divórcio total entre os conceitos, primitivamente idênticos, de *techne e ars.* Técnica, método científico, habilidade artesanal, todos estes termos implicam competência intelectual, e são características da nossa civilização tecnológica, Mas, embora agonizantes escolas de arte ainda ensinem arte como habilidade, é mais geralmente tida como

[317] O inglês Herbert Read (1893-1968) foi um historiador e crítico de arte que se debruçou sobre a articulação entre educação e arte para pensar a filosofia anarquista. Read foi também autor de poesias e romances de caráter libertário.
[318] READ, Herbert. Arte e vida. *Dealbar*, ano I, n. 01, p. 03.
[319] Essa mesma reflexão está presente na obra de Fuller sobre a nave espacial Terra. Ver: FULLER, Buckminster. *Manual de Instruções para a nave espacial Terra*. Porto: Via Óptica, 2º ed., 1998.

> atividade instintiva, exercida por uma minoria de pessoas talentosas, essencialmente por inspiração, quanto a sua origem, e pessoal quanto a sua manifestação e significação.[320]

Read defendeu que arte e vida são quesitos inseparáveis. A primeira seria uma expressão da vida humana e, portanto, crucial para a garantia de uma sociedade harmonizada, pacificada, livre de ameaças de guerras. Para o autor, o mal do mundo tinha suas raízes no abandono da formação integral do homem. Sem uma transformação orgânica, na qual o homem pudesse voltar os olhos para si mesmo em busca de um equilíbrio físico e psíquico, seria impossível a conquista de um bem-estar futuro da humanidade. Em razão de sua visita ao Brasil no ano de 1959, para o *Congresso da Associação Internacional de Críticos de Arte*,[321] realizado em Brasília, Herbert Read concedeu uma entrevista ao jornal anarquista *Ação Direta* no qual discorreu sobre a relação entre existência e essência. Para ele os anarquistas deveriam

> tomar posição na estrutura da sociedade existente, tomar parte em sua atividade e nos tornarmos uma unidade funcional para dessa posição realista podermos afirmar o nosso ideal. (...). Os anarquistas deveriam acolher de braços abertos a arte moderna porque é uma arte de protesto social. O artista, como afirmou Picasso, é um ser político constantemente cônscio do que sucede no mundo. A pintura é um instrumento de luta. Da mesma forma a poesia. As minhas poesias, se quiserem, são os meus atos de anarquismo; e são muito mais eficazes que as bombas.[322]

Read fez referência à crítica libertária direcionada à arte moderna, inscrita no movimento romântico de renovação dos valores tradicionais. Ao romper com os modelos "clássicos" de escrita, amparados na Instituição Retórica, o Romantismo desvalorizou igualmente um padrão de arte imitativo. Em contrapartida, inventou critérios que permitiram valorizar a autonomia, a originalidade, a genialidade de autores capazes de projetar na sua arte o que há de inusitado e/ou individual em

---

[320] Idem, p. 03.

[321] Organizado pela Associação Internacional de Críticos de Arte, este congresso reuniu historiadores e críticos de arte, arquitetos e urbanistas de diversos países com a intenção de discutir a construção de Brasília, a partir do tema da síntese das artes (recorrente nas discussões da arquitetura). Ver: CAPPELLO, Maria Beatriz Camargo. *Congresso Internacional de Críticos de Arte 1959*. Difusão nas Revistas Internacionais e Nacionais Especializadas. Em 8º Seminário Docomomo Brasil. Cidade Moderna e Contemporânea: Síntese e Paradoxo das Artes. Rio de Janeiro: 2009. Disponível em: http://docomomo.org.br/wp-content/uploads/2016/01/080.pdf. Acesso em outubro de 2019.

[322] READ, Herbert. Intelectuais no anarquismo - Entrevista com o escritor e sociólogo Herbert Read. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano XIV, n. 136, 1959, p. 03.

suas técnicas. Dito de outra forma, por meio das estéticas (Kant, Hegel etc.), dos regimes de gosto (Burke, Schiller etc.) e da produção artística expressiva e psicológica, desvalorizou-se a tradição como elemento nuclear da arte e passou-se a valorizar o que havia de singular e inovador em cada autor.[323] Romper com a tradição não significa, no entanto, romper com os valores antigos, mas com as formas tradicionais de representar ou figurar esses valores: se antes o critério principal das "belas-letras" seria a imitação do cânone, das autoridades vinculadas a cada gênero artístico, com o Romantismo é a expressão individual e seu aspecto original/genial que demarca o mérito de seu agente.[324]

Os anarquistas recorrentemente encararam este modelo artístico romântico com inquietação, sobretudo por sua tendência em monopolizar ou hierarquizar os homens a partir de seu desempenho excepcional, subtraindo de outros indivíduos a possibilidade de serem igualmente bem-sucedidos no que diz respeito à arte. Logo, ela deveria deixar de ser uma forma de incentivar a diferença, apostando-se na sua capacidade libertária e na sua consumação coletiva, revolucionária, transformadora. Contudo, Read postulava a necessidade de os anarquistas aproveitarem o movimento de protesto presente na arte do pós-guerra para exprimir seus ideais, o que ele chamou de "essência libertária". Mais importante do que negar o caráter individualista e carregado de valores tradicionais que perpassava a arte romântica, Read apostava na ação como a melhor arma revolucionária.

> Renunciar ao sistema social estabelecido não modificará coisa alguma este sistema e somente alguns excêntricos seguirão à tebaide do nosso retiro. Ninguém se abalará por nosso quixotismo e ninguém se verá profundamente influenciado. Dirão que somos doidos e posteriormente não se ocuparão de nós. (...) Tal ponto de vista é anti-heroico. Quando no drama de Bert Brecht sobre Galileu, o inquisidor grita para o ilustre cientista: "— Tens as mãos manchadas", Galileu responde: "— Antes manchadas que vazias". Galileu poderia manter-se fiel aos seus princípios e perecer; porém,

---

[323] KANT, Immanuel. *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*. Seguido de Ensaio sobre as Doenças da Cabeça. Lisboa: Edições 70, 2012. Sobre a estética em Hegel, ver: LICHTENSTEIN, Jacqueline. *A pintura* – v. 5. Textos Essenciais: da Imitação à Expressão. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 115; BURKE, Edmund. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*. Campinas, SP: Editora da Universidade de Campinas, 1993; SCHILLER, F. Sobre o sublime. In: SÜSSEKIND, Pedro (org.). *Fredrich Schiller*: do sublime ao trágico. Belo Horizonte: Autêntica, 2011;

[324] Sobre as diferenças entre as "belas-letras" e a literatura, ver: RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

> preferiu viver porque sabia que tinha ainda uma contribuição científica a prestar.[325]

Oferecer ao mundo atuações anarquistas por meio da arte seria, para Read, uma estratégia profícua para suscitar um desejo pelo viver anárquico: iniciativa individual e coletiva, ousadia, autonomia. Read, nesta direção, trata da relação entre "ação" e "consciência": o anarquista é consciente porque é ativo, e é por meio da ação que a consciência revolucionária é constituída. Reflexões semelhantes foram encontradas nos jornais anarquistas brasileiros do pós-Segunda Guerra:

> A missão do anarquista não é sonhar a sociedade futura; porém deve ser atuar o mais anarquicamente possível dentro da presente sociedade; evitar tanto quanto seja possível situações em que seja mandado ou impelido a mandar; e tratar de criar relações de mútua e voluntária cooperação entre seus companheiros.[326]

Houve, especialmente nas décadas de 1950, 1960 e 1970, um forte apelo no meio libertário sobre a importância do conhecimento. Não é por acaso que o *Dealbar* traz um sol estampado como seu emblema ao lado da seguinte chamada: "A ideia é como a gota d'água pode refletir a imensidade".[327] A razão e o conhecimento foram evocados como elementos imprescindíveis para a construção da anarquia. O homem, apreendido pelos anarquistas como ser social, ao ser tocado pelo conhecimento libertário, se uniria a outros homens que partilhavam da mesma formação. Estando eles de acordo sobre uma mesma concepção de mundo, eles tenderiam a se associar e a se organizar em prol da efetivação prática do conhecimento adquirido.

Para Read, era ilusória a ideia de que a revolução ocorreria após um cataclisma que varreria o Estado da face da Terra, dando início à anarquia. A revolução, para ele, deveria ser processada nas atitudes mentais e emocionais dos homens. Defensor da resistência não-violenta,[328] ele repudiava a guerra e apostava

---

[325] READ, Herbert. Intelectuais no anarquismo - Entrevista com o escritor e sociólogo Herbert Read. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano XIV, n. 136,1959, p. 03.

[326] OSTERGOARD. Geaffrey. Programa do anarquismo: estabelecer novas relações entre os homens. *O Libertário*, ano III, n. 18-19, abril-mai./1963, p. 03.

[327] Ver: *DEALBAR*. São Paulo, 1967-1968.

[328] Herbert Read declarou na década de 1940 ser favorável à guerra em algumas circunstâncias. Todavia, nos anos 50 e 60, após seu contato com o pensamento gandhiano, ele proferiu várias declarações em favor da não violência e contra a deflagração de qualquer tipo de guerra entre os

na educação estética como mecanismo eficaz na construção de um mundo harmonizado e baseado em relações de reciprocidade. A arte, desse modo, poderia estimular novas relações sociais, desafiando os modos convencionais de interação humana, propondo a ajuda mútua[329] em substituição à individualização, tão comum à sociedade contemporânea. Tal como Fuller e Cage, Read também defendia a importância da arte em promover uma transformação pessoal no próprio artista. Trata-se de um processo dinâmico em que a mudança pessoal aparece como um pré-requisito para a mudança social. Read apostava na universalidade dos valores estéticos e no efeito moralizante das atividades criativas, caminho que tornaria possível a vivência da utopia anarquista.[330]

Não é novidade a importância conferida à cultura pelos anarquistas. Desde o início do século XIX, diferentes instrumentos como os jornais alternativos, os centros de cultura, as bibliotecas sociais, os sindicatos, as escolas racionalistas e as universidades populares foram utilizadas como meios de difusão das ideias libertárias e de associação entre aqueles que partilhavam deste mesmo ideal. Como asseverou Allyson Bruno, entre a queda da ditadura Varguista e os anos iniciais da ditadura militar no Brasil, o aspecto cultural e educativo assumido pelo movimento libertário "longe está de uma estratégia de manutenção mínima do ideário em tempos de perda de inserção social", como enfatizaram estudiosos do anarquismo deste período. A importância dada a este tipo de prática acompanha a "militância anarquista em quaisquer conjunturas",[331] sejam elas perpassadas ou não pela restrição das liberdades.

Havia, no período do pós-Segunda Guerra, uma aposta por parte de vários anarquistas na arte como um mecanismo privilegiado de transgressão. Em meio aos tempos sombrios então vivenciados, apostava-se nas faculdades criadoras como mola propulsora para a construção de um mundo pacificado. Na antologia *Patterns of Anarchy*, publicada em 1966, os organizadores consideravam

---

homens. Ver: Adams, Matthew, *Memory, History, and Homesteading*: George Woodcock, Herbert Read and Intellectual Networks. *Anarchist Studies*, 23:1 (2015), p. 86–104.

[329] Há em Read uma forte inspiração na teoria do "Eu-Tu" de Martin Buber, que apontava para a conexão/comunhão entre os homens na construção da anarquia. Ver: ADAMS, Matthew. Memory, History, and Homesteading: George Woodcock, Herbert Read and Intellectual Networks. *Anarchist Studies*, 23:1 (2015), p. 86–104.

[330] READ, Herbert. Educação para a paz.

[331] VIANA, Allyson Bruno. *Anarquismo em papel e tinta*: imprensa, edição e cultura libertária (1945 - 1968). 2014. 441f. – Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em História Social, Fortaleza (CE), 2014, p. 28.

imprescindível a discussão sobre ética para se compreender a filosofia libertária. Para eles, era um fato inegável que o anarquismo do seu tempo era plural, formado por correntes distintas que investiam em diferentes modos de organização e atuação libertárias. Contudo, havia entre elas um fundo comum, pautado na negação da autoridade. Todo anarquista, diziam eles, recusava qualquer imperativo obrigatório, subvertendo quaisquer possibilidades de relações hierárquicas de poder. Nesse sentido, o anarquismo foi concebido como uma ética individualizada que permite ao homem a capacidade de analisar individualmente as circunstâncias e tomar decisões livremente, sem nenhum tipo de coerção. Segundo os autores, essa compreensão do anarquismo foi bem delineada por Kropotkin e, naquele momento, tornava-se uma reflexão cara aos libertários, pois compreender os princípios que regiam uma dada filosofia seria primordial para o aprimoramento das técnicas necessárias para sua efetivação prática. Os organizadores de *Patterns of Anarchy* enfatizaram a importância que alguns pensadores conferiam à educação:

> o fim do ensino não é aprofundar doutrinas e padrões específicos, mas desenvolver a autonomia da criança para enfrentar qualquer problema intelectual. Os anarquistas insistem que cada indivíduo deve seguir seu próprio julgamento sem ser escravizado pelos sistemas previamente estabelecidos. Com a possível exceção do "anarquista derivado", eles rejeitam a soberania das regras morais que determinam a conduta de alguém, impondo compromissos impermeáveis às demandas de situações específicas. Nós seguimos tais regras previsivelmente, e elas realmente se tornam imperativos mentais, ideias fixas. Cada vez que obedecemos a uma máxima moral, deve haver um ato de julgamento separado, uma decisão separada de consentir com o que é prescrito. Caso contrário, tudo o que for feito se torna antiético, impessoal, inadequado.[332]

Avesso à autoridade exterior à sua própria consciência, o anarquista tem como corolário uma integração dinâmica entre meios e fins, baseada na liberdade. A educação e o ativismo social assumem um caráter especial, calcado em um

[332] "the end of teaching is not to drill in particular doctrines and standards but to develop the child's autonomy in facing any intellectual problem. The anarchists insist that each individual follow his own judgment without being enslaved to previously decided systems. With the possible exception of the derivative anarchist, they reject the governance of moral rules that determine one's conduct by imposing commitments impervious to the demands of specific situations. Such rules we follow predictably, and they indeed become wheels in the head, idees fixes. Each time we obey a moral maxim there must be a separate act of judgment, a separate decision to consent to what it prescribes. Otherwise, whatever is done becomes unethical, impersonal, inappropriate". KRIMERMAN, Leonard; PERRY, Lewis. Anarchism: the method of Individualization. In: *Patterns of Anarchy*: a Collection of Writing on the anarchist tradition. New York: Archor Books, 1966, p. 558.

processo participativo e avesso à hierarquização. Buscava-se um desenvolvimento pleno de todas as faculdades: intelectuais, artísticas e morais. O homem deveria ser capaz de avaliar as consequências morais de suas escolhas e ações. A liberdade, no caso, tem uma correlação estreita com a responsabilidade social. Sendo o homem um ser social, ele se interessaria também pelo desenvolvimento pleno de todos à sua volta. Herbert Read, em um artigo publicado nesta mesma antologia, afirmou que o desenvolvimento de qualidades e ações positivas nos homens eliminam os seus opostos. Ele defendeu que, com o desenvolvimento de uma ética anarquista, não haveria espaço para a coerção entre os homens ou para a manifestação de qualquer outro mal que pudesse corrompê-la. Em suas palavras,

> a singularidade não tem valor prático isoladamente. Uma das lições mais importantes da psicologia moderna e das experiências históricas recentes é que a educação deve ser um processo não apenas de individuação, mas também de integração, que é a reconciliação da singularidade individual com a unidade social.[333]

Nesse raciocínio, seria imprescindível que, para gerar o efeito esperado, a educação e o ativismo social assumissem a configuração da ética libertária. Krimerman e Perry, citando Gustav Landauer, afirmaram: “O estado é uma condição, um certo relacionamento entre as pessoas, um modo de comportamento; nós o destruímos quando estabelecemos diferentes relacionamentos e nos comportamos de uma maneira diferente".[334] Com isso, reitera-se que, no seu ativismo, os anarquistas sempre deveriam adotar essa prescrição. Mas como poderiam fazê-lo? Read sugeriu um caminho: seria necessário o aguçamento da sensibilidade estética dos homens.[335] Assim, poder-se-ia construir uma relação harmoniosa entre eles. Read baseou-se na psicologia social de Erich Fromm ao defender que o bloqueio da espontaneidade, da expressão, das capacidades sensuais, emocionais e intelectuais levariam a um redirecionamento da energia do homem para a destruição de si e dos

---

[333] “[…] uniqueness has no practical value in isolation. One of the most certain lessons of modern psychology and of recent historical experiences, is that education must be a process, not only of individuation, but also of integration, which is the reconciliation of individual uniqueness with social unity”. READ, Herbert. Art as the Basis of Libertarian Education. In: *Patterns of Anarchy*: a Collection of Writing on the anarchist tradition. New York: Archor Books, 1966, p. 407.

[334] “The state is a condition, a certain relationship between people, a way of behavior; and we destroy it when we contract different relationships and behave in a different way”. KRIMERMAN, Leonard; PERRY, Lewis. Anarchism: the method of Individualization. In: *Patterns of Anarchy*: a Collection of Writing on the anarchist tradition. New York: Archor Books, 1966, p. 559.

[335] READ, Herbert. Art as the Basis of Libertarian Education. In: *Patterns of Anarchy*: a Collection of Writing on the anarchist tradition. New York: Archor Books, 1966, p. 408.

outros. A arte, compreendida como expressão da vida, seria o maior e melhor mecanismo que permitiria ao homem uma formação verdadeiramente livre e harmônica com seu meio.

> Arte, como vimos, é uma disciplina que os sentidos buscam em sua percepção intuitiva da forma, da harmonia, da proporção, da integridade ou totalidade de qualquer experiência. É também a disciplina da ferramenta e do material – a disciplina imposta pelo lápis ou caneta, pelo tear ou pela roda do oleiro, pela natureza física da tinta, têxteis, madeira, pedra ou argila. Mas o ponto sobre esta disciplina é que ela é inata: faz parte de nossa constituição fisiológica e existe para ser encorajada e amadurecida. Não precisa ser imposta pelo diretor da escola ou pelo sargento: não é uma espécie de tortura física. É uma faculdade dentro da criança que responde à simpatia e ao amor, à antecipação inteligente de impulsos e tendências na individualidade da criança. Por esse motivo, o professor deve ser primariamente uma pessoa e não um pedagogo, um amigo, e não um mestre ou amante, um colaborador infinitamente paciente... A arte das crianças é extremamente importante por esse mesmo motivo: é a mais antiga e o mais exato índice da psicologia individual da criança. Uma vez conhecida a tendência psicológica de uma criança, sua própria individualidade pode ser desenvolvida pela disciplina da arte, até que ela tenha sua própria forma e beleza, que é sua contribuição única para as belezas da natureza humana.[336]

O mesmo deveria ser feito no ativismo social. Read, assim como Cage, atentou-se para a importância de se oferecer ao mundo expressões artísticas carregadas da ética libertária. Trata-se não apenas da criação de poemas, canções, utopias ou apresentações teatrais, mas também da difusão de um modo de vida libertário por meio da expressão artística. A arte e a vida seriam, pois, indissociáveis, como é possível constatar na declaração abaixo, do anarquista Jackson Mac Low:[337]

---

[336] "Art, as we have seen, is a discipline which the senses seek in their intuitive perception of form, of harmony, of proportion, of the integrity or wholeness of any experience. It is also the discipline of the tool and the material-the discipline imposed by pencil or pen, by the loom or the potter's wheel, by the physical nature of paint, textiles, wood, stone or clay. But the point about such discipline is that it is innate: it is part of our physiological constitution, and is there to be encouraged and matured. It does not have to be imposed by the schoolmaster or the drill sergeant: it is not a kind of physical torture. It is a faculty within the child which responds to sympathy and love, to the intelligent anticipation of impulses and trends in the individuality of the child. For this reason the teacher must be primarily a person and not a pedagogue, a friend rather than a master or mistress, an infinitely patient collaborator .... The art of children is supremely important for this very reason: it is the earliest and most exact index to the child's individual psychology. Once the psychological tendency or trend of a child is known, its own individuality can be developed by the discipline of art, till it has its own form and beauty, which is its unique contribution to the beauties of human nature". Idem, p. 411-412.

[337] Jackson Mac Low foi um poeta, artista performático, compositor e dramaturgo americano. É conhecido no meio libertário pelo seu ativismo pacifista contra a guerra e a violência. Foi aluno de Composição Musical Experimental de John Cage na New School for Social Research. Em 1963 ele

> Um anarquista não acredita, como alguns colocaram erroneamente, no caos social. Ele acredita em um estado da sociedade em que não existe uma estrutura de poder congelada, onde todas as pessoas podem fazer escolhas iniciais significativas em relação à matéria que afeta suas próprias vidas. (...) Qual a melhor forma de incorporar essas idéias no microcosmo do que criar obras nas quais outros seres humanos e seus ambientes e o mundo "em geral" sejam capazes de agir dentro da estrutura geral e de 'regras' dadas pelo poeta "o criador de enredos ou fábulas"? Como insiste Aristóteles - o poeta é preeminentemente o criador do enredo, do arcabouço - não necessariamente de tudo o que acontece nesse quadro! O poeta cria uma situação em que ele convida outras pessoas e o mundo em geral a serem co-criadores com ele! Ele não deseja ser um ditador, mas um co-iniciador leal de ações dentro da sociedade livre de iguais, que são esperanças de que seu trabalho ajude a promover. Que a arte em si consiga levar a novas descobertas sobre a natureza do mundo e do homem, não tenho dúvida (...). Além disso, situações absolutamente únicas podem surgir durante a execução de tais obras, e as experiências daqueles que participam delas (sejam como artistas, público ou ambos) não podem deixar de ter novos significados estéticos (experienciais). Ou seja, não apenas as obras incorporam e expressam certos significados metafísicos, éticos e políticos, mas também trazem à existência novos significados estéticos.[338]

Como veremos, essa compreensão da arte e de sua interconexão com a vida também estava presente em outros meios cuja identidade não era, propriamente, anarquista. Ela circulou no pós-guerra como um lugar-comum, expressado de diferentes modos por muitos artistas que rejeitavam mecanismos de

---

compôs uma obra performática intitulada “3 projetos sociais” no qual convida o leitor a encontrar uma maneira de acabar com o desemprego, com as guerras e de promover a produção e distribuição de tudo que os homens precisam para viver. Mac Low foi um dos fundadores do projeto Fluxus e teve participação ativa em apresentações performáticas e teatrais no *The Living Theatre* dos anarquistas Julian Beck e Judith Malina. Ver: LAYMAN Bruccoli Clark. Dictionary of Literary Biography: *American Poets Since World War II*, Sixth Series. New York, The Gale Group, 1998. p. 193-202.

[338] “An anarchist does not believe, as some wrongly have put it, in social chaos. He believes in a state of society wherein there is no frozen power structure, where all persons may make significant initiatory choices in regard to matter affecting their own lives (…). How better lo embody such ideas in microcosm than to create works wherein both other human beings & their environments & the world 'in general' (as represented by such objectively hazardous means as random digits) are all able to act within the general framework & set of 'rules' given by the poet "the maker of plots or fables" as Aristotle insists - the poet is preeminently the maker of the plot, the framework - not necessarily of everything that takes place within that framework! The poet creates a situation wherein he invites other_persons & the world in general to be co-creators with him! He does not wish to be a dictator but a loyal co-initiator of action within the free society of equals which be hopes his work will help to bring about. That the art themselves may lead to new discoveries about the nature of the world & of man I have no doubt (…). Also, absolutely unique situations may arise during performances of such works, & the experiences of those participating in them (whether as performers, audience or both) cannot help but be of new aesthetic (experiential) meanings. That is, not only do the works embody & express certain metaphysical, ethical & political meanings, but they also bring into being new aesthetic meanings”. In: LEARY, Paris; KELLY, Robert. *A Controversy of Poets: an Anthology of Contemporary American poetry*. New York: Archor Books, 1965, p. 540.

poder. Estava presente em diferentes frentes que, inclusive, acomodaram anarquistas em seu meio. Por outras palavras, os anarquistas e elementos libertários interagiam com movimentos regulados não necessariamente por uma pauta anarquista, o que mais uma vez demonstra a existência de pontes (entre diferentes iniciativas artísticas), a diluição de fronteiras (ou a plasticidade da linha) e a circulação em outras ilhas capazes de propiciar a experiência libertária.

Fluxus

De acordo com Owen Smith, entre os historiadores o período da arte moderna comumente de estende de meados do século XIX até o final dos anos 1960 ou início dos anos 1970. Nessa acepção, ela estaria associada a uma concepção kantiana de estética e de natureza da arte. Para o autor, todavia, o período moderno pode ser mais bem compreendido se dividido em dois movimentos opostos:

> O primeiro é o modernismo do Impressionismo, Pós-Impressionismo, Cubismo, Expressionismo e arte não objetiva, que normalmente é socialmente progressista, racionalista, competitiva e utópica. É essa forma de modernismo que mais frequentemente é referida pelo termo arte moderna. O segundo modernismo, ou modernismo de vanguarda, é o do Futurismo, Dadaísmo e Surrealismo, movimentos autocríticos formados para apresentar críticas gerais ao *status quo* cultural e, portanto, predispostos a questionar as considerações de base racional, progressista e utópicas do primeiro modernismo. É o modernismo de vanguarda do Futurismo, do Dadaísmo e, em menor grau, do Surrealismo, que forma o progenitor conceitual do *Fluxus* e de outros desenvolvimentos artísticos “alternativos” do período pós-Segunda Guerra. Estes desenvolvimentos contribuíram, por sua vez, com o que poderia ser chamado de estágio nascente de uma sensibilidade pós-moderna.[339]

[339] “The first is the modernism of Impressionism, Post-impressionism, Cubism, Expressionism, and non-objective art, which is generally socially progressive, rationalistic, competitive, and utopian in nature. It is this form of modernism that is most often referred to when the term modern art is used. The second modernism, or avant-garde modernism, is that of Futurism, Dadaism, and Surrealism, self-critical movements formed to pose general critiques of the cultural status quo and thus predisposed to draw into question the considerations of the rational, progressive, and utopian bases of the first modernism. It is the avant-garde modernism of Futurism, Dadaism, and, to a lesser degree, Surrealism that forms the conceptual progenitor of Fluxus and other so-called "alternative" arts developments of the post-World War II period. These developments contributed in turn to what might be called a nascent stage of a postmodern sensibility”. In: SMITH, Owen. Fluxus: The History Of An Attitude.

Para Smith, a sensibilidade da arte pós-moderna nasceu com o projeto *Fluxus* (1962-1978), comunidade informal e internacionalista[340] de músicos, artistas plásticos e poetas contrários ao *status quo* da arte. Inspirado na maneira como a rede futurista-dadaísta-surrealista compreendia as artes e, especialmente, nas ideias do anarquista John Cage, o projeto *Fluxus* inaugurou um novo paradigma no período do pós-guerra: empreender uma arte pautada na simplicidade, assumindo uma atitude anti-intelectual para desfazer a distância entre artista e não artista, entre arte e vida.[341] Hannah Higgins, ao estudar a história do *Fluxus*, afirmou que o anarquista John Cage desempenhou um papel importante na sua constituição:

> Muitos dos cerca de trinta artistas do *Fluxus* se conheceram no final da década de 1950, em situações ligadas a experimentos em educação musical. O mais importante deles foi uma aula de composição musical ocorrida entre 1957-1959, oferecida pelo compositor experimental John Cage, na New School for Social Research, em Nova York. A aula de 1958-1959 incluiu os artistas e associados do *Fluxus* George Brecht, Al Hansen, Dick Higgins, Scott Hyde, Allan Kaprow e Florence Tarlow, com visitas frequentes do poeta Jackson Mac Low e visitas ocasionais de outros artistas (Harvey Gross, George Segal, Jim Dine, Larry Poons e LaMonte Young). Em uma entrevista ao jornal de teatro progressivo *Tulane Drama Review* (TDR, mais tarde chamado de *Drama Review*), Cage descreveu sua abordagem à classe: "Eu não estava preocupado com uma situação de ensino que envolvia um corpo de material a ser transmitido por mim". Em vez disso, os alunos realizaram experimentos usando operações aleatórias em vários formatos, incluindo música, performance e poesia. Estes foram apresentados à classe usando objetos disponíveis ou instrumentos existentes, localizados em um pequeno armário de música conjugado à sala. Houve discussão sobre as implicações filosófica e prática de cada peça.[342]

---

[340] Seus artistas e produções buscavam abolir quaisquer limites geográficos e temporais. É possível encontrar atuações do projeto na América, Europa e Oceania.

[341] É complicado conceber Fluxus como uma "escola", uma vez que suas manifestações plurais não guardam necessariamente características comuns, a não ser seu caráter heterodoxo, ou seja, contrário à ortodoxia artística então vigente. Não havia, portanto, uma dogmática, um conjunto de preceitos reunidos para articular o movimento e torná-lo homogêneo. Foi justamente contra este "monopólio" da atividade artística que o movimento se voltou. Por isso Smith denomina Fluxus como um projeto e não como um movimento artístico. Do mesmo modo, Ana Paula Camargo, para além de uma compreensão de Fluxus como um momento ou um movimento da história da arte, o define como agente e conceito aberto e potente, oriundo do seu desejo originário de se mover, de ser mudança de mentes e espíritos, de movimentar ideias e lugares estáticos, de borrar fronteiras e limites entre arte e vida. Em outras palavras, Fluxus é uma atitude, uma maneira de viver que entrelaçava arte e vida. Ver: SMITH, Owen. Fluxus: The History Of An Attitude; CAMARGO, Ana Paula Felicíssimo. Fluxus em museus: museus em fluxus. 2009. 296 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280776>. Acesso em: outubro de 2019.

[342] "Many of the thirty or so Fluxus artists met each other in the late 1950s in situations linked to experiments in musical education. The most important of these was a 1957–59 class in musical

De acordo com o biógrafo de John Cage, quando questionado sobre sua relação com o projeto *Fluxus*, ele afirmou: “não fui um pai espiritual, mas um tipo de fonte, como uma raiz; e havia muitas raízes”.[343] Durante suas aulas na New School for Social Research, Cage aplicava preceitos da pedagogia libertária.[344] Seus alunos foram instigados a criar eventos e performances minimalistas, ocasionais, imaginárias, ancoradas em experiências banais cotidianas. A ideia era não impor regras à criatividade, à imaginação, legitimando a adoção do simples, do banal, do acaso. A arte nascia de experimentos que podiam ser realizados por qualquer pessoa e em qualquer lugar: o famoso evento de George Brecht, *Keyhole* (1962), *por* exemplo, partia da visualização de uma ocorrência casual através do buraco de uma fechadura. Yoko Ono, por sua vez, sugeria, no evento *Cut Piece* (1961), um strip-tease no qual o expectador, ao invés de assistir a uma mulher se despir, era convidado a cortar partes de sua roupa com uma tesoura. Tratava-se, como asseverou Higgins, de “uma atualização desconcertante da linguagem (‘eu a despi com os olhos’)”. O evento buscava demonstrar, por meio da experimentação, a identidade de cada membro da audiência a partir de sua escolha frente ao convite efetuado pelo artista. O que importava, para os integrantes do *Fluxus*, era o entendimento e as sensações que uma experimentação poderia oferecer tanto para o artista quanto para o público. Este último, longe de ser considerado um corpo receptivo que apenas assistia à apresentação, se tornava partícipe da experimentação. O resultado, segundo Higgins, é uma “não-densidade hierárquica

---

composition offered by experimental composer John Cage at the New School for Social Research in New York. The 1958–59 class included Fluxus artists and associates George Brecht, Al Hansen, Dick Higgins, Scott Hyde, Allan Kaprow, and Florence Tarlow, with frequente visits by the Fluxus poet Jackson Mac Low and ocasional visits by other artists (Harvey Gross, George Segal, Jim Dine, Larry Poons, and LaMonte Young). In an interview with the progressive theater jornal *Tulane Drama Review* (TDR, later called the *Drama Review*), Cage described his approach to the class: “I wasn’t concerned with a teaching situation that involved a body of material to be transmitted by me to them.”1 Instead the students conducted experiments using chance operations in a variety of formats, including music, performance, and poetry. These were presented to the class using available objects or existing instruments located in a small music closet attached to the room. Discussion of the philosophical and practical implications of each piece followed”. HIGGINS, Hannah. *Fluxus experience*. London: University of California Press, 2002, p. 01-02.

[343] “not a spiritual father but kind of a source, like a root; and there were many roots.” Ver: SILVERMAN, Kenneth. *Begin again*: a biography of John Cage, p. 76. Disponível em: http://www.kingauthor.co/books/Kenneth%20Silverman/Begin%20Again/Begin%20Again%20-%20Kenneth%20Silverman.pdf. Acesso: setembro, 2019.

[344] Cage também tinha forte ligação com a filosofia indiana e o budismo zen, que o levou a adotar o indeterminismo em suas composições. Tal técnica levava-o a incluir a participação da audiência no seu trabalho criativo. Dando vazão a uma arte participativa que encorajava a interação entre o artista e o público. Ver: Idem, p. 200.

da experiência"; os artistas do *Fluxus* não ofereceram interpretações específicas das obras artísticas, tampouco estabeleceram um programa político e estético para suas performances. Tal como na vida, as experiências e sensações promovidas por um evento deveriam ser apropriadas de forma particular por seus participantes, que delas tiravam diferentes significações.[345]

Tal como Cage, os artistas do *Fluxus* trabalhavam com o acaso e com a indeterminação. O lançamento de dados ou de uma moeda podia determinar a duração ou natureza de um som ou a estrutura de uma peça. Quando o anarquista Mac Low, por exemplo, um dos mais reconhecidos artistas do projeto *Fluxus*, organizava um conjunto de palavras que deveriam ser faladas ao acaso, o compositor não determinava ou controlava a sequência a ser seguida pelo leitor. Tratava-se, como afirmou Higgins, de uma interação da linguagem com a indeterminação da vida. Melhor dizendo, tratava-se de ações pragmáticas que se permaneciam afastadas do tradicional determinismo e cientificismo da arte moderna.

Ao debruçar-se sobre o legado libertário da arte de Mac Low, Danielle Spinosa ponderou que o caráter anarquista de sua obra estaria presente não apenas na adoção do método de escrita aleatório e não intencional, mas, sobretudo, no papel que o leitor adquiriu ao entrar em contato com sua obra, tornando-se partícipe e intérprete dos significados ali presentes. Importante salientar que Mac Low produzia textos assintáticos partindo de uma compreensão específica sobre o significado intrínseco de todos os sons. Para ele, existia algo significativo em qualquer som emitido por um ser senciente (capaz de ter percepções sensitivas e conscientes do que lhe acontece e do que o rodeia).

> Acredito (apesar de Saussure e seus seguidores) que há uma conexão intrínseca entre som e significado. No entanto, cada palavra tem vários significados diferentes relacionados a ele, e esses múltiplos significados podem ser combinados em um número infinitamente grande de maneiras, de modo que, os que percebem um trabalho como o meu podem encontrar (ou "encenar") para si mesmos muitos significados diferentes.[346]

Longe de entender a materialidade da linguagem como essencialmente sem sentido, Mac Low compreendia que cada fonema, intencional ou não, era um

---

[345] Ver: HIGGINS, Hannah. *Fluxus experience*. London: University of California Press, 2002.
[346] MAC LOW, Jackson. Interview with Nicholas Zurbrugg. In: ZURBRUGG Nicholas. *Art, Performance, Media*: 31 Interviews. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004. p. 257.

veículo para significados infinitos. De acordo com Spinosa, na poesia, por exemplo, isso colocava a responsabilidade de produção não no poeta que a compôs, mas no leitor que realizava o processo de recriação de significado no nível da experiência e da percepção. Este processo liberaria a linguagem do peso da decodificação, concedendo ao observador ou ao leitor o poder para se envolver com a obra. Para Mac Low, as palavras e unidades linguísticas não deveriam ser carregadas do "fardo" dos pensamentos, sentimentos e interesses do autor. A expressão de um autor, como afirmou Spinosa, foi recusada em favor de um envolvimento mais produtivo do leitor/observador com o texto. Libertando a linguagem da sintaxe normativa convencional, Mac Low pluralizou os processos de exegeses, de construção de significados para os leitores: cada pessoa que entrasse em contato com sua obra produziria algo novo. Trata-se, segundo Spinosa, de uma atitude que se assemelha às práticas de uma comunidade livre, na qual não haveria o exercício de nenhuma autoridade sobre o indivíduo, que permaneceria livre para promover a produção de significados. Mac Low explicou a situação em uma entrevista de 1983:

> Embora os artistas não sejam diretamente regulados por uma autoridade central, eventualmente são, pois eu, como compositor, estou dando, fornecendo os materiais, procedimentos, regras, etc. É por isso que eu costumo dizer, hoje em dia, que tais performances são "analogias" em vez de "paradigmas" de comunidades livres. Assim eles estão exercendo sua própria iniciativa dentro de uma determinada situação, os materiais artísticos são analogias das condições da vida real oferecido pela natureza e pela sociedade. Em tais situações, as pessoas podem ser reguladas pelas autoridades centrais, como na maior parte do mundo moderno, ou por sua própria espontaneidade e iniciativa. [347].

Reflexão semelhante foi realizada por John Cage em uma entrevista concedida a Joan Retallack:

> JC [John Cage]: Você iria a um show e ouviria essas pessoas tocando sem um condutor, hum? E você veria esse grupo de indivíduos e se perguntaria como diabos eles conseguem ficar juntos? E então você gradualmente perceberia que eles estavam realmente juntos, e não por causa da música feita para ficarem juntos. Em outras palavras, eles não estavam fazendo um dois três quatro, um dois três quatro, hum? Mas que todas as coisas que eles estavam soando estavam juntas e que cada uma delas vinha de cada uma separadamente, e não estavam seguindo um condutor,

[347] MAC LOW. Jackson. In: OTT, Gil. *Paper Air* 2.3. San Diego: Singing Horse Press, 1983, p. 21.

> nem seguiam uma métrica acordada. Nem estavam seguindo um acordo. . . posso dizer poesia? - significando um sentimento bem diferente ao mesmo tempo em que estavam juntos.
> JR [Joan Retallack]: Então esse é realmente um tipo de microcosmo de...
> JC: De uma sociedade anarquista, sim. Que eles não teriam ideia comum, eles não seguiriam nenhuma lei comum. A única coisa que eles concordariam seria com algo que todos concordassem. . . e isto é, que horas são.[348]

Para Mac Low, assim como para Cage, a arte deveria permitir ao leitor/observador e ao próprio artista a experimentação de um microcosmo libertário. A experiência poética e musical tornaria possível a promoção de comunidades libertárias nas quais artistas e partícipes experenciam um ato criador conjunto sem a interferência de nenhum tipo de autoridade. Trata-se de concretizações momentâneas da utopia anarquista, do *éthos* e da sensibilidade libertária.

Diferentemente da arte antiga e moderna, ora direcionada aos clássicos e à necessidade de imitá-los, ora às expressões estéticas originais e/ou geniais capazes de gerar certos efeitos em seu público, *Fluxus* propôs a valorização de todos os sujeitos como agentes criadores. Yoko Ono, em um de seus eventos, sugeriu que o leitor/observador imaginasse uma tela repleta de pregos situada no Museu de Arte Moderna e acompanhada com as seguintes instruções: “pregue-lhe um prego”. Tal evento faria com que a imagem fosse modificada a cada intervenção dos transeuntes que, simultaneamente, se tornariam também artistas:

> Não precisa ser um Rauchenberg ou Jones para desenhar círculos, ou para pregar pregos. Eu posso simplesmente ver uma dona de casa de Bronxville dizendo a seus convidados “agregue um círculo à minha pintura antes de pegar uma bebida”, ou um convidado dizendo, “estava admirando sua pintura e tomei a liberdade de

---

[348] “JC [John Cage]: You would go to a concert and you would hear these people playing without a conductor, hmm? And you would see this group of individuals and you would wonder how in hell are they able to stay together? And then you would gradually realize that they were really together, rather than because of music made to be together. In other words, they were not going one two three four, one two three four, hmm? But that all the things that they were sounding were together, and that each one was coming from each one separately, and they were not following a conductor, nor were they following an agreed-upon metrics. Nor were they following an agreed-upon . . . may I say poetry?—meaning feeling in quite a different way at the same time that they were being together.
JR [Joan Retallack]: So that really is a kind of microcosm of an—
JC: Of an anarchist society, yes. That they would have no common idea, they would be following no common law. The one thing that they would be in agreement about would be something that everyone is in agreement about . . . and that is, what time it is” CAGE, John; RETALLACK Joan. Musicage: Cage Muses on Words, Art, Music; John Cage in Conversation with Joan Retallack. Hanover: University Press of New England, 1996, p. 50-51.

> agregar-lhe outro buraco." Este é meu sonho, algo para chegar muito mais tarde, eu suponho.[349]

Para Ono, qualquer pessoa poderia fazer arte.[350] Suas instruções, destituídas de orientações autoritárias ou roteiros, pautavam-se em desejos e esperanças. Trata-se, para utilizar suas palavras, de inspirações para que os leitores/observadores pudessem liberar diferentes percepções sensoriais por meio de uma assimilação entre arte e vida, de modo que também desempenhassem a função de criadores. Ao instruir, por exemplo, sobre aspectos da vida diária como fotografar,[351] ouvir os batimentos cardíacos[352] ou conversar com as pessoas,[353] não se pretendia replicar ações cotidianas, mas permitir que o leitor/observador saísse de sua rotina e experienciasse um novo nível de consciência:

> A mente é onipresente, os acontecimentos da vida não ocorrem isolados e a história está sempre aumentando seu volume. O estado natural da vida e da mente é a complexidade. Neste ponto o que a arte pode oferecer (si pode oferecer algo) é uma ausência de complexidade, um vazio através do qual se é levado a um estado de completo relaxamento mental. Depois que se volta novamente à complexidade da vida, pode-se não ser o mesmo, ou pode-se ser, ou pode-se nunca voltar, mas isto é um problema pessoal. A riqueza mental deve preocupar-nos tanto quanto a riqueza física. Acaso não disse Cristo que é mais fácil passar um camelo pelo buraco de uma agulha do que John Cage no céu? Acho que é bom abandonar ao máximo o que temos, tanto as posses mentais como as materiais, porque obstruem a mente. É bom manter a pobreza do ambiente, do som, do pensamento, das crenças. É bom manter-se pequeno como um grão de arroz em vez de expandir-se. Faça-se dispensável, como um papel. Veja pouco, ouça pouco, e pense pouco.[354]

---

[349] ONO, Yoko. Grapefruit. O livro de instruções e desenhos de Yoko Ono. Disponível em: https://monoskop.org/images/9/95/Ono_Yoko_Grapefruit_O_Livro_de_Instrucoes_e_Desenhos_de_Yoko_Ono.pdf. Acesso: setembro de 2019.

[350] Este princípio é comum aos anarquistas. Na revista inglesa *Anarchy*, o ilustrador libertário Arthur Moyse, ao dissertar sobre a importância da arte em uma sociedade anarquista afirma que a designação de artista como um ser excepcional não tem nenhum sentido, afinal qualquer homem ou mulher seria capaz de fazer arte: "For I would hold that within an anarchist society it will be such as you and I who will find the times out of joint for we will no longer be able to play God. Meanwhile let us accept that we have failed at this particular moment in history and ask ourselves why and begin by asserting that there is no place for the artist within na anarchist society, only anarchists." Ver: MOYSE, Arthur. The Mirror of illusion. *Anarchy*: Londres, n. 91, p. 268.

[351] Evento de céu para John Lennon (1968).

[352] Peça de ritmo (1963).

[353] Peça de conversação (1962).

[354] ONO, Yoko. Grapefruit. O livro de instruções e desenhos de Yoko Ono. Disponível em: https://monoskop.org/images/9/95/Ono_Yoko_Grapefruit_O_Livro_de_Instrucoes_e_Desenhos_de_Yoko_Ono.pdf. Acesso: setembro de 2019.

A proposta de Ono volta-se para a promoção de um vazio mental, oferecendo ocasião para que a imaginação das pessoas pudesse se manifestar, concedendo-lhes a oportunidade de experimentar o novo. Para tanto, seria preciso evitar poluições sonoras, visuais, mentais, que acabariam preenchendo o vazio pretendido. Um de seus eventos, denominado "*Play it by trust*" (1966), exigia o exercício da abstração por parte do observador, pois boa parte do processo precisaria ser experienciado na imaginação. Trata-se de um jogo de xadrez no qual o tabuleiro e as peças são todas brancas. A ausência de distinção no que diz respeito à cor faria com que os jogadores perdessem o controle do jogo logo nas primeiras jogadas. O objetivo, segundo Ono, seria repensar a estrutura fundamental dos jogos de guerra, definida pela oposição entre as partes, e proporcionar uma reflexão sobre o estabelecimento de novas regras, capazes de unir as partes envolvidas. Apesar das particularidades de cada indivíduo, durante a partida mental do "*white chess*", os jogadores integrariam um mesmo grupo: a humanidade. Recorrer a novas regras baseadas na coexistência tornariam múltiplas as possibilidades de ação, permitindo que o observador/jogador criasse situações até então inimagináveis ou mesmo utópicas (no sentido positivo que a palavra evoca).

Apesar de Yoko Ono e de outros artistas ligados ao *Fluxus* nunca terem se declarado anarquistas (com exceção de Cage e Mac Low), é possível estabelecermos diversas conexões dos preceitos supracitados com a orientação estética libertária, marcada por uma sensibilidade antiautoritária. Há, entre os anarquismos, o *Fluxus* e diversos outros movimentos de vanguarda do pós-Segunda Guerra, um argumento fundamental que orientava suas ações e concepções intelectuais: uma crítica aos horrores da guerra e uma valorização da ideia de comunidade, de uma convivência livre e harmônica. A arte, no caso, seria um domínio coletivo capaz de despertar sensações e percepções pouco exploradas. Nos tópicos a seguir, examinamos dois movimentos artísticos libertários que expressam bem essa criticidade e uma tentativa de, por meio da arte, contribuir com a criação de novos modos de ser e de estar no mundo.

The Living Theatre

> Um grupo de pessoas se reúne. Não há autor para se apoiar nele e afastar o impulso criativo. Destruição da superestrutura da mente. Então, a realidade aparece. Ficamos meses juntos conversando, absorvendo, criando uma atmosfera na qual não apenas nos inspiramos, mas também nos sentimos livres para dizer o que quisermos. Enorme selva pantanosa, uma paisagem de conceitos, almas, sons, movimentos, teorias, samambaias de poesia, grosseria, ermo, andanças. Então ele se junta e toma forma. No processo, um formulário é apresentado. Quem fala menos pode ser quem inspira o que fala mais. No final, ninguém sabe quem foi realmente responsável pelo que foi obtido, o ego individual desaparece na escuridão, todo mundo é feliz, todo mundo tem uma satisfação pessoal maior do que a de quem está sozinho. Sentido isso, o processo de criação artística coletiva, retornando à antiga ordem, parece uma regressão. A criação coletiva é um exemplo do processo de autogestão anarco-comunista que tem mais valor para as pessoas do que uma peça.[355]

Em um livro sobre as experiências do *The Living Theatre*, o anarquista Julian Beck[356] definiu o trabalho artístico desenvolvido pela companhia como um processo de autogestão anarquista. Anti-hierárquica do começo ao fim e regulada pela livre cooperação, a arte deste grupo foi caracterizada como experiência e expressão da anarquia. Criado em Nova York no ano de 1947, o *The Living Theatre* foi projetado como uma alternativa ao teatro comercial, uma iniciativa Off-Broadway que questionava as convenções teatrais como o lugar do ator, a função do público, a utilidade de um texto escrito ou de um espaço especificadamente teatral.

De acordo com Cristina Sanches Ribeiro, a companhia surgiu por meio do encontro intelectual e afetivo entre Beck e Judith Malina[357]. O casal, impactado pela reflexão de intelectuais como Erwin Piscator, Paul Goodman, Herbert Read, Wilhelm

---

[355] "Un grupo de personas se reúne. No hay autor para apoyarse en él y que te arrebate el impulso creador. Destrucción de la superestructura de la mente. Entonces aparece la realidad. Nos sentamos juntos durante meses hablando, absorbiendo, creando una atmósfera en la que no sólo nos inspiramos mutuamente, sino que además cada cual se siente con toda libertad para decir lo que le apetezca. Enorme jungla pantanosa, un paisaje de conceptos, almas, sonidos, movimientos, teorías, helechos de poesía, tosquedad, páramos, vagabundeos. Luego se une y toma forma. En el proceso se presenta una forma. La persona que menos habla puede ser quién inspira a la que más habla. Al final nadie sabe quién era realmente responsable de lo obtenido, el ego individual desaparece en la oscuridad, todos están contentos, todos tienen una satisfacción personal mayor que la de quién está solo. Una vez que se ha sentido esto, el proceso de la creación artística en colectivo, volver al viejo orden parece una regresión. La creación colectiva es un ejemplo del proceso autogestivo anarco-Comunista que tiene más valor para el pueblo que una obra de teatro". BECK, Julian. *El Living Theatre*, Madrid, Fundamentos, 1974, p. 57.

[356] Julian Beck (1925-1985) foi um ator, diretor de teatro e poeta anarquista. Junto com Judith Malina foi o responsável pela criação do *The Living Theatre*.

[357] Judith Malina (1926-2015) foi uma atriz, diretora de teatro e cinema, além de poeta anarquista. Foi ao lado de Julian Beck responsável pela criação do *The Living Theate.*

Reich e Antonin Artaud, colocou em prática um teatro experimental e militante de viés anarquista que conferia voz a todos os participantes (artistas e plateia) por meio de uma horizontalização de todo o processo artístico.[358]

> Sem regras, sem começo, meio e fim. Era um acontecimento, e variava de acordo com todas as nuances de cada apresentação. Por ser criado a partir de todo o grupo, buscando a horizontalização do processo, sem se preocupar com a autoria, o Teatro Livre foi o auge de um processo coletivo e colaborativo.[359]

Em sua primeira fase, o objetivo do *The Living Theatre* foi produzir novas formas poéticas de teatro e, por isso, buscava na poesia contemporânea um meio de renovação da linguagem cênica. Os trabalhos de autores como Paul Goodman, John Ashbery, García Lorca, Brecht e Pirandello foram encenados nesse contexto. A partir da década de 1960 a companhia começou uma marcha itinerante visitando várias partes do mundo, inclusive o Brasil. Neste período, transformou-se em um

---

[358] Erwin Piscator (1893-1966), diretor e produtor teatral alemão, reconhecido junto à Bertolt Brecht (1898-1956), como um dos maiores expoentes do teatro épico. Piscator estimulava a escrita conjunta de textos de dramaturgia, sendo pioneiro no processo teatral de criação coletiva. Ele desenvolveu várias técnicas que estimulavam o envolvimento do grupo na formulação das atividades cênicas, e que tinham o engajamento político como mote. Em seu livro *The Political Theatre,* defende que a luta política e as transformações sociais têm com a arte uma via de mão dupla. Ver: PISCATOR, Erwin. *The Political Theatre.* A History 1914–1929*.* New York: Avon, 1978; Paul Goodman (1911-1972), anarquista pacifista, já citado neste trabalho, foi amigo íntimo de Beck e Malina. Em sua obra *El Living Theatre,* Julian Beck descreve: "Paul Goodman, guru, chegou dizendo "Anarquismo! Sou um anarquista", e em 1949 aceitamos os princípios básicos políticos e sociais do anarquismo". Ver: BECK, Julian. *El Living Theatre*. Madrid: Fundamentos, 1974, p. 174; Herbert Read (1893-1968), crítico de arte britânico, foi também poeta e filósofo libertário. Read defendia a importância da arte na educação. Para ele, novas formas de vida e de convivência entre os homens só poderiam ser alcançadas pela educação livre, igualitária e solidária do homem. A educação seria, pois, revolucionária, o único caminho para a construção da anarquia. Ver: READ, Herbert. *A educação pela arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2013; Wilhelm Reich (1897-1957), discípulo dissidente de Freud, especialmente na ideia de que há uma correspondência entre atos de violência e repressão sexual. Dito de outra forma, a liberdade sexual seria capaz de impossibilitar uma ação violenta no futuro. Parte-se, portanto, do pressuposto de que a rigidez ou violência masculina seria um desdobramento de energia sexual represada, reprimida. É importante mencionar este subsídio teórico para insistir na importância que a psicanálise adquire nos meios libertários ao longo das décadas de 1950 e 1960; Antonin Artaud (1896-1948), anarquista francês ligado ao movimento surrealista. Enquanto dramaturgo, roteirista, diretor e ator de teatro defendia que não deveria existir a separação entre palco e plateia. O seu livro *O Teatro e seu Duplo* é considerado um dos principais escritos sobre a arte do teatro no século XX, uma referência para o teatro de vanguarda. Artaud propõe o corpo como um dos lugares primordiais do ato teatral e incentiva a ausência de distância entre ator e plateia. O teatro, no caso, é tão eficaz na medida em que consegue impactar sua audiência a ponto de integrá-los na trama encenada. Cenas de violência, por exemplo, estariam a serviço deste processo na medida em que a agressividade tornaria evidente, por exemplo, os motivos que patrocinavam as guerras. Logo, destaca-se a função terapêutica das encenações teatrais. Ver: ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu Duplo*. São Paulo: Editora Martins Fontes,1999;

[359] RIBEIRO, Cristina Sanches. *The living theatre e a criação coletiva*: intersecções no teatro brasileiro. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Teatro da Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2016, p. 47-48.

coletivo de artistas que viviam e trabalhavam juntos, valorizando o comprometimento físico e político de seus participantes. O objetivo era fazer do teatro um microcosmo libertário, uma poética capaz de dar início a um ato revolucionário no exato momento da apresentação no palco. Para tanto, valorizava-se sobremaneira a participação do público, que deveria se portar como criador e experimentador da anarquia. Há uma forte integração entre arte e vida. O palco, no caso, foi concebido como lugar de projeção utópica da ação revolucionária, um laboratório social. Sobre o assunto, contou-nos o historiador Christopher Innes:

> Eles assumiram que a mudança espiritual individual é a pré-condição para uma mudança política externa significativa, que lidar com uma questão social em seus próprios termos apenas perpetuará o ciclo estabelecido de violência e opressão de que é um sintoma; e seu objetivo era, portanto, criar imagens que funcionassem como uma inspiração emocional, desafiar tabus e padrões de pensamento socialmente condicionados.[360]

Judith Malina e Julian Beck insistiam que qualquer mudança política e social só poderia ocorrer se houvesse, num primeiro momento, uma transformação na psique e no corpo dos indivíduos. Nesse sentido, a arte se tornaria um mecanismo privilegiado de experimentação da utopia libertária, da vivência em um microcosmo livre, solidário e universalista no qual os homens conheceriam melhor suas potencialidades e se libertariam das conveniências, da alienação e dos preconceitos que os oprimiam.

O itinerário do *The Living Theatre*, caracterizado pelo nomadismo e por suas tendências sincréticas, tornavam suas iniciativas culturalmente acolhedoras. O grupo esteve no Brasil nos anos iniciais da década de 1970, atuando em parceria com o Grupo Oficina.[361] Seus membros foram presos pela ditadura militar na Colônia Penal de Ribeirão das Neves, mas uma mobilização internacional (encabeçada por artistas e pensadores renomados como John Lennon, Yoko Ono, Allen Guinsberg,

---

[360] "Their assumption was that individual spiritual change is the precondition for meaningful exterior political change, that dealing with a social issue on its own terms will only perpetuate the established cycle of violence and oppression of which it Is a symptom; and their aim was therefore to create Images that would act as an emotional Inspiration, to challenge taboos and socially conditioned patterns of thought". INNES, Christopher. *Holy Theatre*: Ritual end the Avant Garde. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 188.

[361] O Grupo Oficina foi um grupo de teatro de vanguarda brasileiro criado em 1958 por José Celso Martinez Correra. Ele encenou peças de importantes nomes do teatro de vanguarda como Bertolt Brecht, Jerzy Grotowsky, e Antonin Artoud. O grupo seguia os preceitos de eliminação de fronteiras entre palco e plateia, entre artistas e expectadores, entre arte e vida.

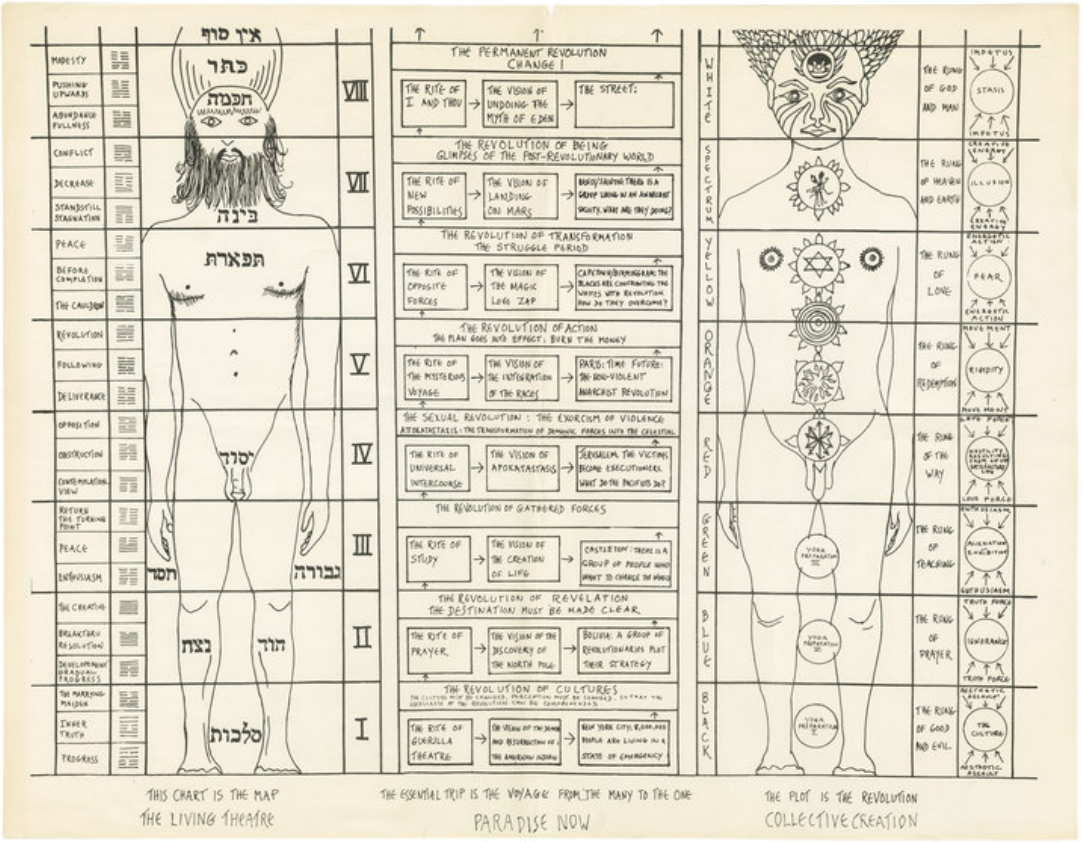
Michel Foucault, Samuel Beckett, Jean-Paul Sartre, Bernardo Bertolucci, Mick Jagger, Jean Luis Barrault, Jane Fonda, Bob Dylan e Jean-Luc Godard) tornou possível a deportação dos artistas para os Estados Unidos, acusados de práticas subversivas.[362] Fazia parte do perfil deste grupo atuar em locais inusitados, como nas ruas e prisões, não somente para exercer seu característico ativismo, mas também para usar espaços não hierárquicos, ou seja, que não separam, como num palco, atores e públicos. Essa integração visava emancipar o potencial criativo de cada um, demonstrando que a vida seria uma manifestação artística e a arte, um desdobramento da vida. Por outras palavras, bastava estar vivo para atuar, como sugeriu Julian Beck em uma de suas falas: "Faça o que você quiser. Teatro livre. Faça o que você quiser... Teatro livre significa que qualquer um pode fazer o que quiser. Significa que qualquer coisa feita por qualquer um é perfeita".[363]

O estímulo direcionado ao expectador visava expandir sua consciência e torná-lo ciente dos constrangimentos políticos e sociais dos quais era vítima. Por meio de obras renomadas, como *Paradise Now*, apresentado pela primeira vez no Festival de Avignon a 24 de julho de 1968, buscavam mover o público à ação, chegando inclusive a incentivar o movimento estudantil francês em sua atuação no importante episódio ocorrido no ano de 1968. *Paradise Now* pode ser um exemplo esclarecedor, na medida em que pretendia problematizar as convenções, as

[362] Sobre a vinda de Beck e Malina ao Brasil: "No início dos anos 1970, chegou ao Brasil, em plena ditadura civil-militar, a convite de artistas que solicitaram o apoio do The Living Theatre na "luta pela liberdade num país cuja situação eles descreviam como sendo desesperadora". Junto com o bando, Malina decidiu que a melhor maneira de apoiar os artistas era precisamente inventar pelas ruas, em espaços considerados "não-teatrais", um novo modo de fazer teatro. Depois das proposições contidas em *O legado de Caim*, realizado em São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, o coletivo foi impedido novamente de trabalhar, desta vez pelo DOPS do estado de Minas Gerais, que interrompeu o processo de *Sonhos de Mamãe*, montagem realizada em parceria com filhos de operários e mineradores da região. Acusados de "subversão" e "tráfico de drogas", os integrantes do The Living Theatre foram presos, julgados e expulsos do país. (...) A expulsão pela ditadura civil-militar brasileira propiciou a retomada de *O legado de Caim*, ao longo de toda a década de 1970, com experiências realizadas em lugares distintos, desde minas de minérios de ferro em Pittsburgh até a exposição pelas ruas de Nova York de *Seven meditations on political sado-masochism*, encenação sobre as torturas e violências observadas nas prisões brasileiras. Ver: SIMÕES, Gustavo. Uma conversa com Judith Malina. *Revista Ecopolítica*. São Paulo, n. 13, set-dez 2015, p. 13-14.; Ver também: MALINA, Judith. *Diário de Judith Malina*. O Living Theatre em Minas Gerais. Belo Horizonte, Arquivo Público Mineiro, 2008.

[363] "Do what you want to. Free Theatre. Do whatever you want to…Free Theatre means that anybody can do anything he wants to. It means that anything that anyone does is perfect". Tradução livre. Apud. PENNER, James. The Living Theatre and Its Discontents: Excavating the Somatic Utopia of *Paradise Now*. *Ecumenica*, v. 2.1, 2009, p. 17.

guerras, a perseguição à diferença, e propor um novo modelo de arte capaz de alcançar os espectadores, levando-os à experimentação da ação direta.[364]



Script da peça *Paradise Now* de *The Living Theatre,* 1968.

De acordo com Edson Passeti, *Paradise Now*

> trata de “uma viagem vertical a Revolução Permanente”, a “Bela Revolução Não-violenta anarquista”. São oito raios (*rungs*) ou atos

[364] Outra atitude recorrente neste grupo teatral, que inclusive pode ser notada em *Paradise Now*, é a encenação de momentos de transe que ocasionam manifestações primitivas, ações baseadas na loucura. Inspirados no livro *The Politics of Experience* (1967), de R. D. Laing, o grupo acreditava que havia outra maneira de encarar a loucura, seguindo a linha do movimento antipsiquiatria dos anos 1960 segundo a qual haveria uma dimensão positiva no “colapso psicológico”, pautada na libertação e na destruição temporária do ego, o que traria, como consequência, um estado de consciência mais esclarecido. Estas medidas influenciaram, diretamente, a produção de *Paradise Now*, que termina com uma sátira dirigida ao jardim do Éden, transformando a Árvore do Conhecimento em Árvore da Vida: foi quando os atores saíram do teatro na companhia do público bradando que o teatro está na rua, e que a rua pertence ao povo. Como afirmou James Penner, a obra em questão buscava abalar a plateia por meio de ações irracionais, da criação utópica de “corpos moles” (avessos, portanto, à rigidez do corpo sexualmente reprimido), do repúdio à linguagem convencional. Este seria o caminho para eliminar as distâncias entre teatro e mundo real. Diferentemente do teatro tradicional, que reproduz formas predeterminadas de comportamento, a linguagem não-verbal seria um meio de problematizar os valores e inventar novas formas de comunicação, mais libertadoras. O desconforto, portanto, seria um pré-requisito na libertação dos corpos, no combate contra a violência (e, por extensão, contra a guerra), na projeção utópica de uma sociedade afastada das convenções.

> expressos cada um em ritos, visões e ações, compostos por orientações a encenação e textos.[365]

A imagem acima corresponde ao script da peça: trata-se do mapa de uma jornada coletiva na qual o elenco interage com os participantes, convidando-os à ação. Dividida em oito atos, cada um composto por ritos, visões e ações, a estrutura da peça foi adaptada a partir dos "degraus hassídicos" descritos pelo anarquista judeu Martin Buber no final da década de 1940.[366] O hassídismo, em linhas gerais, é um movimento religioso que orienta seus seguidores rumo a uma vida de alegria entusiástica terrena. Para tanto, eles deveriam buscar o *hitlahavut*; uma ascensão para o infinito efetuada "degrau por degrau" por meio de ações que permitiriam uma contemplação total, um êxtase durante o momento vivido. O fiel precisaria, em primeiro lugar, se tornar uno, dono de si, desvencilhando-se de todo sofrimento e de impulsos ruins; todavia, a unicidade só se tornaria plena por meio da relação harmônica com o outro. Partindo destes preceitos afinados à utopia libertária, em *Paradise Now* os degraus (ou 8 atos da peça)[367] conduziam a um estado de

---

[365] PASSETI, Edson. Paradise Now. Apresentação. *Verve*, São Paulo: Nu-Sol, n. 14, 2008, p. 90.

[366] Ver: BUBER, M. *Histórias do Rabi*, São Paulo: Perspectiva, 1995.

[367] Segue um breve resumo sobre o caráter libertário dos oito atos de Paradise Now, extraído da obra *The Theatre of Affect,* de Middleton : "O primeiro degrau incluiu uma declaração que explicava grande parte do trabalho deles, e que fornecia a linha de base e a fonte para todos os outros males sociais que a peça procurava resolver; Proibições como "Não tenho permissão para tirar minhas roupas... Fumar maconha... Viajar sem passaporte..." foram usadas para despertar o público e destacar a miríade de pequenas maneiras pelas quais a sociedade inibe a liberdade. A proibição contra a nudez foi visada especialmente pelo grupo que a considerou "o absurdo final". A 'ação' foi um convite para o público desconsiderar as normas repressivas da sociedade e participar: "Aja. Fale. Faça o que quiser. Teatro livre, sinta-se livre. Você, o público, pode escolher seu papel e representá-lo". Era uma seção introdutória na qual normas e modos de ser tradicionais podiam ser descartados. O segundo degrau usou esse ponto de partida essencial para passar às especificidades do anarquismo. Significativamente, o anarquismo é introduzido com a fisicalidade - os atores tocando suavemente os espectadores - tanto uma imagem para as relações pessoais quanto elas possam ser, e uma ferramenta importante para romper a reserva cotidiana do ser humano por baixo. A "visão" para esta seção era o retrato das palavras "anarquismo" e "paraíso", enunciadas pelos corpos do ator. Novamente, a mensagem é claramente uma conexão de fisicalidade com anarquia e liberdade. O terceiro degrau trabalha com a suposição de que os participantes estão prontos para considerar uma ação revolucionária. A ação envolve a discussão de células revolucionárias que podem continuar além da duração da performance. O quarto degrau lida com a violência através da sexualidade; repressão sexual como "o tabu fundamental que é canalizado para a violência". O degrau começa com 'O rito da relação universal'; para a preparação da qual o grupo leu Brown. Os artistas são parcial ou totalmente despidos no Rito e realizam uma carícia em grupo entre eles e todos os espectadores que desejam participar. Alguns podem deixar o grupo de massas e acariciar os pares, mas a relação sexual completa é ilegal. Muitas vezes havia prisões e interferência policial nessa contagem. Esse ritual é justaposto pela visão do elenco emparelhado com o executor e a vítima, repetidamente o executor atira e a vítima cai. Eventualmente, a vítima começa a falar gentilmente com o assassino que responde com a lista de proibições do primeiro degrau, até que a cena termina com seu abraço. A ação retorna à relação universal novamente - "os atores / guias procuram consumir a ação por uma unificação sexual" e, como resultado, "a divisão entre ator e público termina", 'A sugestão é que o ato de amor possa destruir a hostilidade, uma crença articulada no slogan "Foda significa paz". O quinto e

consciência revolucionário, a uma “revolução permanente anarquista”[368] do indivíduo. Para Malina e Beck qualquer mudança política (especialmente a anarquia) só poderia ser alcançada se acompanhada de uma mudança pessoal e espiritual. A peça foi projetada como um ritual que permitia aos participantes experimentar uma conversão revolucionária[369] do corpo e da mente, substituindo os autoritarismos e repressões por uma total libertação.

Ao final da peça, os participantes foram convidados a colocar em prática a experiência vivida. Esse convite foi acompanhado da seguinte expressão: “Mudança é o estado natural do ser. Revolução permanente é a condição natural do Anarquismo”.[370] Tal afirmação é favorável àquilo que apresentamos no primeiro capítulo: para os anarquistas, a utopia libertária não seria a efetivação de uma sociedade perfeita e estática, mas um devir histórico caracterizado por um estado de conciliação e construção conjunta entre os homens. Por meio da arte, *The Living Theatre* buscava proporcionar a vivência, mesmo que momentânea, da anarquia, cabendo a cada um a decisão de torná-la uma prática cotidiana e partilhá-la em seu meio.

Laboratório de Ensaios

Em janeiro de 1967, em plena ditadura militar brasileira, período de recrudescimento de ações repressiva diante de manifestações de estudantes e

---

o sexto degraus são imagens de um possível futuro com conflitos e divisões entre povos erradicados, mas com o inevitável "período de luta entre as forças revolucionárias não violentas do amor e da sabedoria e as forças reacionárias da violência". O sétimo degrau revela o mundo pós-revolucionário com a ação simbólica dos participantes 'voando' nos braços daqueles que esperam abaixo. O último degrau faz o movimento essencial do teatro para o mundo exterior; o elenco liderou o caminho para a rua, dizendo: "O teatro está na rua. A rua pertence ao povo. Liberte o teatro. Liberte a rua. Comece".” Ver: MIDDLETON, Deborah Kathleen. *The Theatre of Affect*. Tese de doutorado. Hull: Departamento de Filosofia da Universidade de Hull, 1993, p. 233-235.

[368] O termo “revolução permanente” foi apropriado da obra *Paths in Utopia* de Martin Buber, já explorada no primeiro capítulo deste trabalho. Ver: BUBER, Martin. *Paths in Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.

[369] Se é possível reconhecer as pretensões revolucionárias implicadas na produção de *Paradise Now*, também é necessário referir seu teor distópico, como salientou Penner. Membros da plateia muitas vezes assumiram uma postura agressiva, abusando de atrizes ou reagindo violentamente às tentativas do grupo teatral de interagir com a plateia. Por outras palavras, se convém levar em conta as projeções utópicas, também não se pode ignorar que a violência vez ou outra aparece como desdobramento da crítica às convenções, do uso de uma linguagem irracional, o que deixa entrever um teor distópico que não deve ser negligenciado. Ver: James Penner. The Living Theatre and Its discontents: excavating the somatic utopia of Paradise Now. In *Ecumenica*, vol. 2.1, Spring, 2009.

[370] Ver: PASSETI, Edson. Paradise Now. Apresentação. *Verve*. São Paulo: Nu-Sol, n. 14, 2008, p. 104.

artistas contra o regime, o jornal anarquista *Dealbar* anunciava o início das atividades do Laboratório de Ensaios do Centro de Cultura Social de São Paulo:

> O Centro de Cultura Social, com a exposição dos companheiros Ailson e Bonetti, de pintura e desenho, inaugura o seu "Laboratório de Ensaios". Essa designação não se limita a nominar apenas o local, mas também o movimento de arte que nele agora começa a cumprir-se. O Laboratório foi criado para dirigir-se à juventude, para estimular os artistas jovens e tentar reuni-los. As nossas portas estão abertas para a juventude que tenha aspiração de liberdade, que tenha ânimo de buscá-la e consinta em dialogar. Era preciso que essa juventude soubesse que basta um pequeno ritual e uma pequena sala se torna em teatro, em galeria de exposição, em rincão de arte. Destes locais como o Laboratório, pequenos teatros, existem 400 em Buenos Aires, 80 em Paris; queremos vê-lo multiplicado em São Paulo.[371]

Os anarquistas Waldir Kopesky,[372] Ailson Braz Corrêa[373] e Francisco Cuberos[374] estiveram à frente da criação do Laboratório de Ensaios, um espaço de experimentação artística no qual aconteciam peças teatrais, exposições de pintura, escultura e desenho, debates sobre cinema e dramaturgia, conferências filosóficas, científicas e sociológicas e recitais de poesia. De acordo com Kopesky, o nome atribuído ao Laboratório (local próprio para a realização de experiências) referia-se também ao movimento artístico que ele representava. Segundo Marco Marinis, os laboratórios de arte foram, no século XX, um lugar privilegiado de pesquisa teatral, um espaço-tempo consagrado à experimentação e à pesquisa de um saber e de um saber-fazer com novos princípios e técnicas (como uma maior preocupação e aproximação com o público).[375]

---

[371] KOPESKY. Waldyr. Nós. *Dealbar*. São Paulo, ano I, n. 04, jan. 1967, p. 08.

[372] De acordo com os dados fornecidos por Viana, Waldyr de Andrade Kopezky (1938-2001) foi um "militante do Centro de Cultura Social de São Paulo, onde tomou parte como ator, autor e diretor de peças, no — Laboratório de Ensaios, uma das principais realizações da militância libertária naqueles anos, ligada à experiência do teatro social, de larga trajetória nas práticas anarquistas. Sempre ligado ao campo das artes, Kopezky trabalhou no teatro e no cinema. Atuou também no hoje célebre Teatro de Arena de São Paulo, onde foi preso juntamente com vários artistas taxados subversivos, permanecendo vários dias detido nas dependências do DOI-CODI. Na década de 1980, escreveu roteiros e dirigiu filmes na Boca do Lixo paulistana. Entre as peças que escreveu e dirigiu no Laboratório de Ensaios do Centro de Cultura Social, estão *O Testemunho* (1966), *Os Guerreiros* (1967) e *Onde Anda a Liberdade?* (1967)." Ver: VIANA, Allyson Bruno. *Anarquismo em papel e tinta*: imprensa, edição e cultura libertária (1945 - 1968). 2014. 441f. – Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em História Social, Fortaleza (CE), 2014.

[373] Pintor e membro ativo do Centro de Cultura Social de São Paulo na década de 1960.

[374] O sapateiro e ator anarquista Francisco Cuberos tornou-se membro do Centro de Cultura de São Paulo em 1940 onde conheceu o teatro operário.

[375] Marins aponta Artaud, Grotowski, Beck e Malina como exemplos de grandes expoentes do laboratório teatral. Jerzy Marian Grotowski (1933 -1999) foi uma figura central do teatro experimental de laboratório, reconhecido especialmente pelas suas reflexões sobre "teatro pobre". De acordo com

Por meio das notas publicadas no jornal *Dealbar* sobre os trabalhos desenvolvidos no Laboratório é possível identificar a importância da pesquisa e da experimentação em seu meio. Em boa parte dos encontros realizados, além dos espetáculos ou mostras artísticas, ocorriam debates, cursos e oficinas:

> Os frequentadores mais assíduos do Laboratório de Ensaio, do Centro de Cultura Social, gozaram do privilégio de assistir no dia 27 de outubro à apresentação da peça "Zoo History", de Edward Albee, cujos personagens Jerry e Petter foram representados respectivamente por Ibsen Wilde e Odilon de Souza. Trabalho de interpretação de nível profissional no mais elevado sentido, valorizado por debates que se seguiram à apresentação da peça, com a participação dos intérpretes.[376]

Em outra nota é possível verificar a multiplicidade de atividades previstas no Laboratório:

> O CCS. vem mantendo, através dos seus 34 anos de existência, o habitual roteiro cultural. Para este ano, como nos anteriores, já tem programado um vasto curso de realizações artísticas e culturais. Por intermédio do «LABORATÓRIO DE ENSAIOS» realizar-se-ão várias aulas de teatro, assim como debates ao redor de dramaturgia e cinema, exposições de pintura, escultura e desenho. A comissão executiva promoverá ciclos de conferências filosóficas, cientificas e sociológicas, com os respectivos debates. Com estas iniciativas, o CCS. pensa satisfazer a expectativa dos associados e amigos.[377]

Mais do que um simples espaço destinado a apresentações de arte, o laboratório era um centro de estudos e de aprimoramento artístico que tinha como meta e princípio a prática da liberdade e o estreitamento das relações sociais:

Lidia Olinto, o teatro pobre de Grotowski "expõe sua acepção de um teatro ascético (teatro pobre) que investiria propositalmente "[...] naquilo que acontece entre o espectador e o ator". Assim, através do conceito de 'teatro pobre', Grotowski defende que a especificidade do Teatro está na relação ator-público, pois seria ela que distinguiria em essência a Arte Teatral do Cinema e da Televisão. Por essa razão, a criação cênica deveria, na visão do diretor polonês, voltar-se para a exploração da psicofisiologia do ator, e não para os efeitos visuais e sonoros produzidos pelos recursos materiais da encenação, ou seja, pela iluminação, cenário, trilha sonora, figurino etc. Entretanto, não se trata exatamente de eliminar da cena os elementos 'externos' ao ator, como o cenário ou o figurino, mas sim de encarar a atuação como o principal pilar da criação teatral.". Ver: MARINIS, Marco. Pesquisa, Experimentação e Criação em Teatro no Século XX. *ARJ* – Revista de pesquisa em arte. v.1, jul./dez. 2014; OLINTO, Lidia. Teatro Pobre: meta ou caminho? *Revista Brasileira de Estudos da presença*. Porto Alegre, v. 3, n. 1, jan./abr. 2013. p. 335-336.

[376] *DEALBAR*. Os nossos artistas. São Paulo, ano II, n. 10, dez., 1967, p. 04.

[377] *DEALBAR*. Centro de Cultura Social. São Paulo, ano I, n. 05, set., 1967, p. 02.

> neste processo o artístico e o social são indissociáveis: o primeiro diz respeito ao indivíduo, o segundo ao meio. Essa autocriação é, digamos, uma revitalização e uma concretização de alguns ideais na atividade estética do homem e que faz da vida uma obra de arte. Read dirá que se trata de uma reação do espírito contra a matéria num intento de superação de si e numa rebelião contra uma realidade da qual resulta uma afirmação e uma percepção de si e da existência. É desta forma que o ato de criar não significa construção, mas expansão e ampliação com uma certa visão de futuro e um ânimo de rebelião perpétua contra o presente; esse ânimo de rebelião se dirige contra a totalidade de uma civilização: contra seu éthos, sua moral, sua economia e sua política; por que o maior objetivo é operar uma modificação na percepção.[378]

Ao se debruçar sobre as práticas teatrais anarquistas ocorridas na cidade de São Paulo durante o século XX, Maria Thereza Vargas chegou à conclusão de que havia no teatro libertário

> um diálogo que transcende a comunicação explícita do texto encenado. Não se trata de repetir "mais uma vez estória conhecida", mas sim de um ato coletivo de reconhecimento de personagens e situações exemplares a fim de que atuem no comportamento de cada um. Uma vez que a criação literária não é tão importante quanto a realidade do espetáculo, todas as possíveis atualizações de conteúdo ficam por conta da interpretação dos atores. Não há registros que possam documentar a resistência de um texto a décadas e décadas de reencenação. Mas o mais provável é que não tenha se alterado como texto, e sim (quando necessário) na ênfase atribuída pelos atores a este ou aquele problema. Quando a imprensa comenta a reação do público, mostra que o comportamento durante o espetáculo é francamente ativo. Nada indica um respeitoso silêncio diante da manifestação artística. Pelo contrário estabelece-se um diálogo sonoro com o espetáculo deixando evidente a aprovação ou a repulsa do público. Fica evidente que a manifestação do público nada tem a ver com a qualidade do espetáculo, mas com a identificação da plateia aos problemas ou personagens presentes no palco. O espetáculo é o porta-voz das convicções e sentimentos da plateia. Para isso é preciso que seja despido de mistérios, reforçando um conhecimento prévio e proporcionando um estímulo à expressão do espectador.[379]

De acordo com Vargas, desde o início do século XX o teatro anarquista brasileiro configurou-se a partir de uma relação estreita entre palco e plateia. Mais importante do que se ater a roteiros e a teorias de encenação, a preocupação

---

[378] AVELINO, Nildo. *Anarquistas*: ética e antologia de existências. Rio de Janeiro: Robson Achiamé editor, 2004, p. 144.

[379] VARGAS, Maria Thereza. *Teatro operário na cidade de São Paulo*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento de informação e documentação artísticas do Centro de Pesquisa de Arte Brasileira, 1980, p. 34-37.

central dos artistas concentrava-se em suscitar significados e percepções nos expectadores. Eles participavam do ato artístico (um ato de criação coletiva) e, mais do que isso, “o espetáculo se refere a uma causa maior; o comparecimento do espectador já tem a gratificante representatividade de um compromisso e de um apoio à causa referida. Estar no teatro quer dizer muita coisa”.[380]

Outra característica apontada por Vargas refere-se à preocupação dos anarquistas em levar ao público obras que instituíssem um *éthos* estético e moral. Em suas palavras,

> a pregação ideológica é indissoluvelmente ligada a um conceito muito amplo de formação cultural.” O anarquista deve ser um homem treinado para usufruir e produzir obras que, além de úteis, tenham um sentido estético próprio. Além de conscientizar, a arte é uma experiência que realiza uma potencialidade humana.[381]

Esta preocupação pode ser detectada nos jornais anarquistas do pós-Segunda Guerra. Os articulistas do *Dealbar* se mostraram preocupados com o tipo de arte praticado pelos homens, denunciando o aparato cultural que a grande mídia oferecia ao público. Assim, eles se colocaram como “o novo e pequeno Davi”, que derrubaria “os modernos Golias que buscam tragar a humanidade”.[382] Golias, no caso, foi caracterizado pela mídia da época em

> jornais, revistas, rádios e televisões, mais instrumentos de propaganda comercial, de promoção de mediocridades de toda sorte, de propagação de péssimos exemplos e de frivolidades, do que de esclarecimento e de difusão de cultura.[383]

Na charge abaixo, que acompanhava o artigo supracitado, Davi arremessa contra o gigantesco Golias não uma pedra, mas um exemplar do *Dealbar*. O golpe deixou Golias atordoado, praticamente vencido. A desproporção física de Davi frente ao gigante remete, em termos numéricos, não apenas à superioridade de difusão da mídia da época, mas também ao número de não convictos em relação ao anarquismo. Contudo, é a força das ideias e o *éthos* difundido pelos libertários que fariam a diferença nesse embate, aparentemente desigual, na promoção da cultura.

---

[380] Idem, p. 34.
[381] Idem, p. 56.
[382] *DEALBAR*. Davi contra Golias. São Paulo, ano II, n. 8, out./1967, p. 03.
[383] Idem, p. 03.

Figura 1 - *Davi contra Golias*.[384]

Por outro lado, os militantes envolvidos na publicação do *Dealbar* não deixaram de assinalar iniciativas artísticas de seu tempo, que expressavam um caráter livre. O pintor Manoel José de Mattos, ao se referir a algumas criações da pintura contemporânea, afirmou o seguinte:

[384] *DEALBAR*. Davi contra Golias. São Paulo, ano II, n. 8, out./1967, p. 04.

> Atualmente, em todo o Universo, os artistas estão motivados pelos problemas da sensação espacial, influenciados pelas recentes explorações da astronáutica. Uns vivem inebriados, visualizando as belezas coloridas que devem existir além da barreira do som, onde desaparece a gravidade. Outros pesquisam o inconsciente coletivo através de estudos de psicologia ou da quimioterapia, para atingir as portas da percepção e arrancar de lá visões carregadas de vivências universais. Desses estudos e desses voos espaciais imaginários resulta, às vezes, uma pintura que, além da busca cerebral e equilíbrio plástico, pode provocar emoções controvertidas ao observador que com ela estabelece diálogo. Pintura de crise, de experiência, de insatisfação? A resposta será pessoal, dos que já puderem manter o diálogo com a nova forma de sentir. Por certo, é a pintura da hora que passa, sincera, ardente, criadora, inquietante; transposição de uma realidade nova em que o homem se esforça por descobrir, pelos cálculos e pela tecnologia, o que o artista, abrindo uma janela no cosmos, almeja dominá-lo no plano lírico.[385]

O universo musical, especialmente o jazz, também carregaria consigo uma característica inovadora, pois, no momento do improviso, além de executante, o músico também se convertia em compositor:

> contrariamente à chamada música séria, em que o executante é somente o intérprete de algo criado por outra pessoa, no Jazz o processo criação execução é acrescido de uma terceira forma decisiva: a improvisação. Assim, o executante é ao mesmo tempo criador, o que lhe confere uma dignidade extra de compositor. Temos então que qualquer música, dependendo do tratamento, pode ser executada «jazzisticamente», e inversamente temas jazzísticos podem ser aproveitados para outro tipo de comunicação musical. (...) Isso parece vir provar a enorme força viva que é o Jazz, erradicando-se em centenas de direções e desenvolvendo-se através de uma série imensa de estilos, o que, se por um lado causa uma certa confusão no espírito dos leigos, demonstra de sobejo sua tremenda vitalidade. Gosto do Jazz por isso: essa linguagem musical sui-generis, totalmente destituída de formalismos e academismos, essa linguagem viva que transcende as barreiras das nações, os preconceitos, os sectarismos, as ideologias, constitui-se num mundo fascinante para mim e milhares de outras pessoas em todas as partes do mundo.[386]

Há, desde o primeiro número do *Dealbar*, um apelo à arte como instrumento de transgressão social, de resistência e de construção de um *éthos*

---

[385] MATTOS, Manoel José. Conversa sobre arte contemporânea. *Dealbar*. São Paulo, ano I, n. 03, mar., 1966, p. 09.

[386] CARVALHO. Sérgio. Isto é um pistom. Isto pode fazer muito barulho. E pode fazer jazz. Mas v. sabe mesmo o que é jazz? *Dealbar*. São Paulo, ano I, n. 02, p. 08.

libertário.[387] Seus articulistas foram militantes que participavam do Laboratório e do Centro de Cultura Social de São Paulo.[388] Mais do que um lugar de formação cultural, os centros de cultura anarquistas podem ser pensados como uma modalidade de exercício da prática libertária. Tal como em uma sociedade anarquista, ali prevaleceria os princípios da liberdade, igualdade e da solidariedade, sem a manutenção de hierarquias entre seus membros. O indivíduo seria, ao mesmo tempo, um aluno e um mestre, com liberdade para expor suas ideias e aprender por meio da exposição de ideias dos demais. O auxílio mútuo, portanto, deveria reger o funcionamento desses espaços, capazes de oferecer ao indivíduo a oportunidade de se associar voluntariamente pelo livre acordo.[389]

De acordo com Jaime Cubero, a experiência do Centro inspirou-se no "Ateneu Libertário", associação de caráter cultural, científico e/ou literário surgida na Europa na primeira metade do século XIX. O pressuposto básico dos ateneus era a promoção da cultura entre os homens. Como promotores da arte e da cultura, estes centros criticaram um modelo cultural próprio de sociedades autoritárias e discriminatórias, alcançando as ruas para atingir um público maior. Como entidade autônoma e livre, os ateneus buscariam, por meio de adesões voluntárias e com sua administração baseada em rotatividade, promover uma cultura de caráter libertário envolvendo temas negligenciados à época, como sexualidade e ecologia. O Centro de Cultura, portanto, teria uma pauta idêntica àquela que animava os ateneus, pois seu intuito também era o de orientar o aprendizado das pessoas priorizando uma ética de teor libertário.[390]

---

[387] *Dealbar* traz ainda escritos críticos de psicanalistas, médicos e professores através de uma linguagem simples, porém legitimada por um saber. Tais escritos buscam validar um modo ideal de conduta para o homem (tratando, por exemplo, de discussões sobre o alcoolismo, a tolerância racial, a ética política e a responsabilidade social). O jornal dispõe ainda de uma rica discussão sobre temas como o universalismo (pensado como contraponto ao nacionalismo e ao imperialismo) e o solidarismo (discutido como oposto à fraternidade cristã e liberal). Ver: *DEALBAR*. São Paulo, 1965-1968.

[388] O Centro de Cultura Social iniciou suas atividades em janeiro de 1933, com uma conferência da escritura argentina Concepción Fernandez intitulada "Música como fator de aproximação dos povos". O centro promovia conferências, cursos, exposições, montagens teatrais, comícios etc. e participou de campanhas favoráveis à luta antifascista, distribuindo panfletos e organizando reuniões. Nos primeiros anos da ditadura o centro desempenhou um papel importante no meio libertário, especialmente por meio da criação do Laboratório de Ensaio em 1966, que Jaime Cubero considerou a "mais fecunda experiência do Centro de Cultura Social no campo das artes".[388] Ver: VALVERDE, Antonio. Socialismo libertário, educação e autodidatismo: entrevista-depoimento com Jaime Cubero. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 34, n. 2, 2007, p. 404.

[389] Ver: RODRIGUES, Edgard. Entre ditaduras (1948-1962). Rio de Janeiro: Achiamé, 1993, p. 218.

[390] Ver: VALVERDE, Antonio. Socialismo libertário, educação e autodidatismo: entrevista-depoimento com Jaime Cubero. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 34, n. 2, 2007, p. 393-408.

Dentre os militantes que atuaram no Centro de Cultura no período aqui estudado, convém destacar o papel desempenhado pelos jovens artistas integrantes do Laboratório de Ensaios. Kopezky, por exemplo, foi responsável pela direção de duas importantes peças: *Os Guerreiros* (1967) e *Onde Anda a Liberdade?* (1967). Este diretor enfatizou que as atividades do Laboratório eram especialmente desenvolvidas para atingir a juventude, encarada como a força do presente e do futuro. Ao experenciar a liberdade e a anarquia por meio da arte, estes jovens poderiam agir em prol de sua consolidação no mundo.[391] Em uma carta, Jaime Cubero enfatizou o compromisso de alguns militantes com o centro e os esforços de divulgação, reforçando a necessidade de mobilizar mais jovens para lutar pela causa:

> Tivemos várias representações teatrais (com debates inclusive), de diversos grupos de jovens que, atraídos pelas possibilidades do Laboratório, têm atuado conosco. Temos divulgado algumas no *Dealbar* como você deve ter notado. Ainda nos dois últimos sábados tivemos no dia 10 o poeta Lindolf Bell e mais quatro poetas, todos jovens, que nos proporcionaram uma noitada memorável, abrindo inclusive boa perspectiva para o futuro. No dia 17 tivemos o grupo teatral formado por jovens bancários dissidentes do Sindicato oficial, muito bom. Na segunda-feira estiveram no Centro expondo e debatendo conosco o problema do sindicalismo na luta social. [392]

O anarquista Pedro Catallo (membro do Centro de Cultura Social de São Paulo e diretor do jornal *Dealbar*), em uma carta, elogiou as atividades do Laboratório destinada à juventude: “eclodiu um furioso entusiasmo pela iniciativa que tomaram os irmãos Cuberos e o Valdir, de transformar o Centro de Cultura Social num teatro de arena”.[393] Cubero reforçou o caráter odisseico do centro e a mobilização precária de companheiros para incentivar e promover as práticas culturais, tendo sido eles os responsáveis por transformar “a sala do Centro de Cultura em um pequeno teatro de arena”, com quatro apresentações semanais “com média de 40 pessoas assistindo por sessão”, incluindo estudantes, membros de entidades sindicais e fábricas etc.[394]

---

[391] Apud. VIANNA, Allyson Bruno. *Anarquismo em papel e tinta*: imprensa, edição e cultura libertária (1945-1968). Tese (doutorado). Fortaleza: Departamento de História da Universidade Federal do Ceará, 2014, p. 100.
[392] Idem, p. 87.
[393] Idem, ibidem.
[394] Idem, pp. 85-86.

Após a inauguração do Laboratório de Ensaios, o jornal *Dealbar* publicou um artigo no qual assinalou de forma mais contundente seu caráter estético e educacional:

> Paredes e teto azuis, uma sala, um teatro de arena, nossa exposição. Onze refletores, Vivaldi, Bach, Villa Lobos, quatro banquinhos pretos, flores secas, uma rosa. Dez homens, uma mulher, vinte e nove obras. A dedicação do Cuberos, o apoio do Kopezky, a boa vontade do Germinal, um trabalho de equipe. Eis aí os ingredientes de nossa exposição de artes plásticas: ARTE DE LABORATÓRIO. ARTE DE LABORATÓRIO quer dizer, arte de pesquisa, busca da verdade, desejo de comunicação. Na busca empreendida, tudo nos pareceu válido, desde que comunicasse algo. Terra, chaves, «crayon», óleo, «gouache», recortes da imprensa, ecoline, madeira, o cotidiano dilacerado e reunido, eis o material usado, o barro manipulado. Arte pela Arte. Isto, cremos, é uma forma de amor. Pois o desamor está aí, é o caos a que assistimos. Revoltados somos. Mas da revolta não nos servimos para escandalizar. Somos todos silenciosos. Filtramos o desamor, cada obra nossa é um prolongamento de nosso próprio eu. Um vôo de liberdade. Um ato de amor destruindo ou anulando o ódio inútil. Vivemos do idealismo, acreditamos nele. Queremos vivo o mundo ideal (teórico) que herdamos. Nossa luta já começou. Não somos, e é oportuno assinalar, homens reunidos em torno de si próprios. Não somos um grupo restrito, fechado. Quem amar o amor; amar a ARTE, amar a criatura humana sem preconceito algum que nos dê a mão. Quem gostar de Literatura, Música, Teatro, Cinema, Pintura e tudo o mais que represente cultura, nosso entusiasmo estará à sua espera. Anotem: Rua Rubino de Oliveira, 85 — Capital, S. Paulo.[395]

A “pobreza” do teatro, para usar um termo de Grotowski, remete à valorização de assessórios, adornos ou de uma grande estrutura em detrimento do trabalho coletivo de criação e experimentação da anarquia. Materiais simples, como madeira e barro, seriam igualmente capazes de tocar, impactar e envolver a todos. O mundo ideal teórico (livre, igualitário e solidário) referido no fragmento poderia ser experienciado neste espaço, buscando incentivar os participantes a levar uma vida livre pautada na prática da ação direta. O teatro foi caracterizado pela liberdade e horizontalidade: todos seriam promotores do espetáculo, da anarquia. Era, pois, uma arte de resistência, antiautoritária, livre. Como ponderou Nildo Avelino, o Laboratório de Ensaio foi a “resistência anarquista contra a ditadura na própria ditadura”.[396] E, mais do que isso, o Laboratório de Ensaios era resistência a uma sociedade

[395] *DEALBAR*. Arte de Laboratório. São Paulo, ano I, n. 06, jul., 1967, p. 04.
[396] AVELINO, Nildo. *Anarquistas*: ética e antologia de existências. Rio de Janeiro: Robson Achiamé editor, 2004, p. 87.

marcada pelo terror, pelo individualismo, pela alienação, pela falta de criticidade e de amor ao mundo.

Considerações finais

Para compreender como, no pós-Segunda Guerra (1945-1970), os anarquistas promoveram um debate com a finalidade de evitar a reincidência de conflitos bélicos pautados no imperialismo e na iniciativa liberal-capitalista, recorremos à análise de textos anarquistas (projetos, jornais, conferências, livros, manifestos etc.) que circularam em diferentes partes do globo. Por meio de extensa pesquisa documental, os discursos libertários foram tomados como manifestações de linguagens políticas, como mecanismos de produção de um saber por meio do qual o anarquismo se constituiu àquela época, elaborando um debate transnacional no qual fronteiras cediam à circulação de narrativas e ideários, ao mesmo tempo em que limites e lugares-comuns foram confrontados e desnaturalizados.

Num primeiro momento, o conceito de utopia ("ilha") foi retomado e analisado para que pudéssemos compreender a maneira como os anarquistas censuraram a distopia capitalista/liberal então vigente e projetaram uma eutopia libertária. Assim, longe de pensar a utopia como impossibilidade, trabalhamos com sua projeção verossímil e datada, concebendo o projeto libertário como uma tentativa de romper com as fronteiras nacionais e materializar, no lugar, uma única ilha, na qual os homens teriam condições de protagonizar a anarquia, modelo de sociedade recorrentemente concebido como uma quimera.

A "linha", por sua vez, remete à concepção universalista do pensamento libertário e, também, à problemática relativa às fronteiras. Este debate, voltado contra os nacionalismos/patriotismos, amparou a defesa do princípio federalista como promotor de uma convivência pacífica entre os homens. Por sua elasticidade, a linha seria a metáfora capaz de caracterizar a plasticidade das fronteiras ou mesmo sua artificialidade, pois seriam fruto de convenções datadas. O mesmo acontece com a "ponte" ou solidariedade ao rivalizar com o individualismo característico do sistema liberal é apontada como um princípio articulador da paz entre os povos e, portanto, desarticulador de fronteiras. Analisamos como nos jornais, conferências, palestras, medidas tomadas pela Solidariedade Internacional Anarquista e na ajuda prestada a refugiados políticos, dentre outras atitudes, foi abordada a tópica do apoio mútuo, do cuidado dispensado ao outro.

A arte, por fim, teria o papel de inserir no “horizonte” do seu “público” a verossimilhança e a eficácia da “ilha”, da “linha” e da “ponte”. Por outras palavras, com as práticas artísticas seria possível construir um campo de experimentação no qual as ideias libertárias poderiam ser efetivadas, vivenciadas e propagadas. A arte guardaria consigo um potencial utópico na medida em que tornaria a “ilha” um local efetivo; quando desfaz as fronteiras entre atores e público, demonstra que os limites são convencionais e que a vida deveria ser encarada como uma manifestação artística; quando une as pessoas em um único projeto, insiste que o apoio mútuo é revolucionário. Sendo assim, laboratórios de ensaio, centros de cultura e teatros de arena não seriam outra coisa senão “ilhas” por meio das quais se buscava afrouxar “linhas” (limites, fronteiras, paradigmas) e estabelecer “pontes” (solidariedade, apoio mútuo, cooperação). Se esta concepção de arte não foi uma elaboração exclusivamente anarquista, como tentamos demonstrar ao longo do capítulo quatro, ela foi apropriada pelos militantes como forma de combate ao *status quo*. A estética, com seu inesgotável potencial para instruir e incentivar a ação, viria a se tornar uma ferramenta presente em jornais, projetos, conferências, centros e laboratórios que vieram à tona para despertar a sensibilidade libertária.

Por meio da abordagem transnacional, que nos ajudou a acompanhar a trajetória de homens e de lugares-comuns, pudemos repensar as próprias fronteiras da pesquisa sem jamais supor a utopia, o universalismo, a solidariedade e a arte como tópicas exclusivamente “libertárias”. A rebeldia contra categorias universais, verdades instituídas e racionalismos diversos ajudaram a compreender melhor a abrangência e, ao mesmo tempo, a pluralidade e singularidade dos anarquismos que, voláteis e proteicos, perduraram no pós-Segunda Guerra ora revitalizando uma herança amparada em antigas convenções (diacronia), ora adotando tópicas então correntes (sincronia) para reunir pessoas ao redor de um projeto comum transgressor, crítico em relação às fronteiras, criador de pontes e, inicialmente, sediado em “ilhas”, em projetos, em centros, teatros e laboratórios que ofereceriam uma centelha do porvir, permitindo que os indivíduos ali presentes alcançassem, ainda que momentaneamente, o “horizonte”.

Se entendermos a “Modernidade” como um elemento histórico iniciado com a invasão da América pelos espanhóis no final do século XV, que possibilitou diferentes iniciativas burguesas e se desdobrou no Iluminismo e na Revolução Industrial, momento no qual ela atingiu sua plenitude, é preciso considerar que nem

toda cultura se limitou ou seguiu uma orientação vinculada à Modernidade. Por outras palavras, e seguindo de perto as análises do filósofo argentino Enrique Dussel,[397] há culturas que não são modernas, muito menos pós-modernas, mas pré-modernas e, ainda assim, contemporâneas à Modernidade. O autor adotou o termo "transmodernas" para indicar elementos culturais que se situam para "além" das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna. O anarquista, no caso, se portava como um "intelectual crítico", ou seja, como alguém situado "entre duas culturas" (a sua e a moderna). Além disso, por meio de jornais, projetos e debates, eles dialogaram com inúmeros movimentos (feminista, ecológico, negro, pós-colonial etc.), movendo-se por um itinerário transversal, intercultural. Logo, ele seria, por princípio, um ser "fronteiriço", ou seja, que buscava transitar fora dos circuitos da Modernidade e, ao mesmo tempo, em constante diálogo com eles, movendo-se transversalmente. Para Dussel, a exterioridade das culturas pré-modernas não seria pura negatividade, mas uma "positividade de uma tradição distinta da tradição moderna". A própria elaboração de distopias/eutopias acompanhava um diálogo com o capitalismo e com a modernidade e, ao mesmo tempo, propunha uma tentativa de formular outro modelo de conduta, outra forma de convivência baseada nos princípios da anarquia. O universalismo e a solidariedade, inclusive, incentivavam esse movimento transversal, na medida em que criticavam a validade das fronteiras e estimulava o apoio mútuo e irrestrito.

A historiografia costumava tratar o anarquismo a partir das ferramentas inventadas ou apropriadas pela Modernidade, de forma que não conferiu aos anarquistas essa dinamicidade e essa transversalidade características do movimento. Foi preciso transitar entre o micro e o macro para dar conta da complexidade da cultura anarquista, que ora dialogava e se apropriava de expedientes próprios da Modernidade, mas muitas vezes para fazer ruir seu sentido inicial (daí a importância de uma análise simultaneamente sincrônica e diacrônica). Isso não quer dizer que os estudos sobre o anarquismo em escalas menores não possam trazer frutos relevantes: trata-se apenas de uma tentativa de desnaturalizar elementos comumente associados à Modernidade, como as fronteiras geopolíticas e os argumentos nacionalistas e patrióticos.

---

[397] Ver: DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade. Interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016, p. 51-73.

Para tratar da transgressão anarquista, transgredimos diferentes fronteiras, como o recorte inicial da pesquisa: as tramas envolvendo a utopia, o universalismo, o solidarismo e a arte remeteram a outras tópicas (guerra, individualismo, nacionalismo, patriotismo etc.) que, por sua vez, apontaram para outros discursos, fazendo e desfazendo trajetos e nexos que impossibilitam o findar da empreitada. Projetos, periódicos, conferências, livros, apresentações artísticas etc. foram elaborados com diferentes idiomas e propagados em múltiplas localidades para difundir uma linguagem libertária, que pretendia ser universal porque não admitia fronteiras, solidária porque não excluía a diferença, utópica porque não se conformava ao *status quo*, artística porque incentivava os indivíduos a se tornarem atores e autores de sua própria vida. Com isso, buscava-se construir e reconstruir pontes, alinhar e realinhar propósitos, reforçar continuamente o dinamismo da iniciativa libertária em um projeto comum promotor da paz. Mas a iniciativa transgressora não somente pluraliza as fontes, como também nos leva a problematizar os liames da pesquisa e os critérios metodológicos adotados, que ora nos conduziram para longe do anarquismo, ora nos trouxeram de volta com um novo olhar, redefinindo o próprio sentido da anarquia, que propõe, simultaneamente, ilhas, pontes, linhas e horizontes, associando experiências e expectativas por meio de um projeto comum e proteico.

A anarqueologia, conceito de Michel Foucault que definimos na introdução, contribuiu com nossas análises na medida em que nos ajudou a problematizar o regime de verdades liberal, capitalista e globalizado, mas também o regime de verdades anarquista, solidarista, universalista. Sendo assim, o anarquismo, em seus desdobramentos plurais, não deixa de ser também um constructo histórico, datado, multifacetado. Categorias universais autoexplicativas, mitologias amparadas na naturalização dos nacionalismos e saberes pautados no liberalismo e no modo de produção capitalista não poderiam regular as reflexões dos anarquistas, que partiram de outros elementos, igualmente datados, para elaborar seus discursos. A adoção de novas ferramentas de análise, buscadas nos circuitos transnacionais, tornou possível a apreensão do anarquismo não como planta exótica buscada na Europa e, portanto, inadequada ao “terreno” brasileiro, tampouco como um movimento propriamente “moderno” ou afinado ao *status quo*, mas como movimento plural que valorizava o universalismo e a solidariedade porque pautava-se no dinamismo, na fluidez, nas pulsões do agir humano. Os anarquistas

consideravam com seriedade o tempo, a história, as contingências, por isso compreendiam que nenhum modelo social seria eterno ou estável. A atuação nos jornais e revistas libertários, nos centros de cultura, nos laboratórios de ensaio e, também, em outros espaços culturais não poderia ser encarada como expressão "menor" ou "maior", pois era um dos múltiplos desdobramentos da prática libertária.

Para finalizar, convém retomar mais uma vez as metáforas que orientaram nosso percurso de pesquisa, que podem ser localizadas no primeiro número do jornal *Dealbar*, publicado em setembro de 1965, especialmente no fragmento no qual há uma justificativa quanto ao nome escolhido para o periódico. Tais metáforas retomam lugares-comuns presentes não apenas na definição deste jornal, mas também em diversos outros escritos e expressões libertárias que circularam em diferentes partes do globo, como buscamos demonstrar no decorrer desse trabalho:

> Na vida, DEALBAR é a claridade após o negrume da luta. A luz depois das trevas. A realidade concreta vestida de esperanças. O sonho presente. A fé viva. (...) DEALBAR é começo e é fim. É eternidade presente. É prova e ideal. É horizonte sem meridianos, nem fronteiras, nem ódios de raças, nem a rotina de pobres e ricos, nem o escapismo dos dogmas. DEALBAR é o dia certo, para o homem livre, é a crença num mundo melhor. DEALBAR é o compromisso de que cada um de nós saberá ser fiel à sua voz interior, e a todos os brados de apelo nascidos nas noites da angústia e da incompreensão. DEALBAR é a côr branca que desmancha os matizes de todas as desgraças humanas. A união dos homens de boa vontade. O preâmbulo e o ponto final da confraternização universal.[398]

Conforme a definição acima, *Dealbar* seria "luz depois das trevas" e, portanto, a superação de uma distopia e a efetivação de uma eutopia (ilha); seria também "horizonte sem meridianos", com ausência de fronteiras, de distinções sociais ou preconceitos de natureza étnico-racial (linha); *Dealbar* tornaria possível a "confraternização universal", a união dos homens ao redor de um projeto comum (ponte). Estas definições apresentam-nos um exemplo de reação aos "tempos sombrios" do pós-Segunda Guerra, contrariando os lugares comuns que amparavam o conflito bélico (trevas, fronteiras, individualismo etc.). Veículo difusor de tópicas anarquistas e propagador de uma estética libertária, o jornal, disseminando notícias de todos os lugares (e, portanto, de lugar nenhum) foi concebido como começo,

[398] *DEALBAR*. Os nossos propósitos. São Paulo, ano I, n. 01, set./1965, p. 01-02.

preâmbulo, princípio da anarquia, mas também como uma centelha, um desfecho prático, um ponto final. Ou, quem sabe, para figurar o inacabado da tarefa, um final sem ponto

Fontes:

Conferências:

1ª Conferência anarquista americana. Montevideo, abr. de 1957.

Periódicos:

AÇÃO DIRETA. Diretores: José Oiticica, Seraphim Porto, Sônia Oiticica e Edgard Leuenroth. Rio de Janeiro: 1946-1959.

A PLEBE. Diretor: Edgard Leuenroth. São Paulo: 1917-1951.

ANARCHY. Diretor: Colin Ward. Londres: 1961-1970.

COMBAT. França: 1941-1971.

CULTURA PROLETÁRIA. New York: 1946-1952.

DEALBAR. Diretor: Pedro Catallo. São Paulo: 1965-1968.

L'ADUNATA DEI REFRATARI. Diretores: Osvaldo Maraviglia (1922-1954) e Raffaele Schiavina (1954-1971). New York: 1922-1971.

LE LIBERTAIRE, Paris: 1944-1956.

NOIR ET ROUGE. Diretor: Christian Lagant. Paris: 1956-1970.

O LIBERTÁRIO. Diretor: Pedro Catallo. São Paulo: 1960-1964.

O PROTESTO. Porto Alegre: 1967-1968.

REMODELAÇÕES. Rio de Janeiro. Diretora: Maria Leda de Morais. Rio de Janeiro, 1945-1947.

SOLIDARIDAD OBRERA. Espanha: 1907-2018.

TIERRA Y LIBERDAD. Diretores: Floreal Ocaña, Cano Ruiz, Severino Campos, Eliseo Rojas etc. México: 1944-1988.

VOLONTÀ. Fundadores: Giovanna Caleffi Berneri e Cesare Zaccaria. Genova: 1946-1996.

Projetos:

BASTIEN, Georges. *La Societé libertaire*. Amiens: Germinal, 1926.

BERNERI, Marie Louise. *Through Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul, 1950 [1949].

BUBER, Martin. *Paths in Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.

CARLO, Giancarlo de. *Rebuilding Community*. Oxford: Butterworth-Heinemann, 1992 [1948].

FÉDÉRATION ANARCHISTE. *Les anarchistes et le probleme social*. Paris: Fédération anarchiste. Groupe Fresnes-Antony, 1978 [1945].

GOODMAN, Paul; GOODMAN, Percival. *Communitas*. New York: Random House, 1947.

LEUENROTH, Edgard. *Qual a solução para o problema do país?*. Manuscrito, s/d.

LEUENROTH, Edgard; NEGRO, Hélio. *O que é maximismo ou bolchevismo* – programa comunista. São Paulo: Editora Semente, 1919.

LISENKO, Antônio. *Análise e Síntese Libertária*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, 1963.

MELLA, Ricardo. *La Nueva utopia*. II Certamen Socialista, 1889.

OITICICA, José. *A doutrina anarquista ao alcance de todos*. São Paulo: Achiamé, 2011.

SILVA, Pedro Ferreira da. *Cooperativas sem lucros*: uma experiência anarquista dentro da sociedade capitalista. Rio de Janeiro: Germinal, 1958.

SILVA, Pedro Ferreira da. *Cooperativas sem lucros*: uma experiência anarquista dentro da sociedade capitalista. São Paulo: Entremares, 2017.

SILVA, Pedro Ferreira da. *Eu creio na humanidade*. Rio de Janeiro: Edição do autor, 1949.

VELLA, Randolfo. *Preanarquia*. Tradução de A. Pinto. São Paulo: Edição de Carlos Aldegheri, 1963 [1931].

Outras fontes:

BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Disponível em: http://biblinde.110mb.com. Acesso em: maio/2018.

BAKUNIN, Mikhail. *O conceito de liberdade*. Porto: Res-limitada, 1975.

KANT, I. *Ideia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*. Rio de Janeiro: WMF Martins Fontes, 2010.

KROPOTKIN, Piotr Alexeevich. *A moral anarquista*. Tradução de José Luis de Sousa Pérez. Lisboa: Edições Sílabo, 2009.

LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MALATESTA, Errico. *Escritos revolucionários*. Brasília, Novos tempos, 1989.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *A Nova Sociedade*. Tradução de António Carlos de Oliveira Dessa. Portugal: Edições Rés, 1970.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Do Princípio Federativo*. Tradução de Francisco Trindade. São Paulo: Nu-Sol; Imaginário, 2001.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida de uma dissertação sobre a origem das línguas (1759). Tradução de Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Referências bibliográficas:

ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu Duplo*. São Paulo: Editora Martins Fontes,1999.

AVELINO, Nildo. *Anarquistas*: ética e antologia de existências. Rio de Janeiro: Robson Achiamé editor, 2004.

AVELINO, Nildo. Errico Malatesta – revolta e ética anarquista. *Verve*. Revista do Núcleo de Sociabilização Libertária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC. São Paulo, n. 04, 2003, p. 228-263.

AVELINO, Nildo. Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 74, 2010, p. 139-157.

BANTMAN, Constance. *The French Anarchists in London*, 1880-1914: Exile and Transnationalism in the First Globalisation. Liverpool: Liverpool University Press, 2013.

BECK, Julian. *El Living Theatre*, Madrid, Fundamentos, 1974.

BOBBIO, Norberto et. al. (orgs.). *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BONOMO, Alex Buzeli. *O anarquismo em São Paulo*: as razões do declínio (1920-1935). Dissertação de mestrado. São Paulo: Pontifica Universidade Católica de São Paulo, 2007.

BRESCIANI, Maria Stella Martins. A compaixão na política como virtude republicana. In: BREPOHL, Marion; CAPRARO, André M.; GARRAFONNI, Renata S. (orgs.). *Sentimentos na história*: linguagens, práticas, emoções. Curitiba: Editora UFPR, 2012, pp. 115-152.

BRESCIANI, Maria Stella Martins. *O charme da ciência e a sedução da objetividade*: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

BUBER, M. *Histórias do Rabi*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

BURKE, Edmund. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*. Campinas, SP: Editora da Universidade de Campinas, 1993.

CAGE, John. *A year from Monday*. Middletown: Wesleyan University Press, 1967.

CAGE, John. Foreword. In: *A year from Monday*. Middletown: Wesleyan University Press, 1967.

CAGE, John. I–VI - *John Cage*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

CAGE, John; RETALLACK Joan. Musicage: Cage Muses on Words, Art, Music; John Cage in Conversation with Joan Retallack. Hanover: University Press of New England, 1996.

CAMARGO, Ana Paula Felicíssimo. Fluxus em museus: museus em fluxus. 2009. 296 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280776. Acesso em: outubro de 2019.

CORRÊA, Felipe. *Surgimento e breve perspectiva histórica do anarquismo (1868-2012)*. São Paulo: Faísca, 2013.

D'ALLONNES, Myriam Revault. *Le dépérissement de la politique:* généalogie d'un lieu commun. Paris: Aubier, 1999.

DÉJACQUE Joseph, El humanisfério. Madri: Ediciones Tuero, 1990.

FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social*. São Paulo: DIFEL, 1977.

FERRETTI, Federico. A recepção de Elisée Reclus na Itália e na América do Sul por Luigi e Luce Fabbri (1903-2000). *Terra Brasilis* (Nova Série), 5, 2015, p. 1-22.

FIRPO, Luigi. Para uma definição de utopia. *MORUS* - utopia e renascimento, n. 2, 2005, p. 227-237.

FULLER, Buckminster. Mapa geodésico de Fuller. *Revista Life*, 1943, p. 41-55.

FULLER, Buckminster. *Critical Path*. New York: St. Martin's Press, 1982.

FULLER, Buckminster. *Manual de Instruções para a nave espacial Terra*. Porto: Via Óptica, 2º ed., 1998.

GITLIN, Todd. *The Sixties*: Years of Hope. Days of Rage. New York: Bantam Books Ltd., 1987.

GODOY, Clayton Peron Franco de. *Ação Direta*: Transnacionalismo, visibilidade e latência na formação do movimento anarquista em São Paulo (1892-1908). Tese de doutorado. Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2013.

GRAY, John. *Voltaire*: Voltaire e o iluminismo. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

HANSEN, João Adolfo. Lugar-comum. In: MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando (orgs.). *Retórica*. São Paulo: Annablume; IEB, 2012, p. 159-177.

HIGGINS, Hannah. *Fluxus experience*. London: University of California Press, 2002.

HOBSBAWM, Eric. El bolchevismo y los anarquistas. In: *Revolucionarios*: Ensayos contemporáneos. Crítica: Barcelona, 2010.

INNES, Christopher. *Holy Theatre*: Ritual end the Avant Garde. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

KANT, Immanuel. *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*. Seguido de Ensaio sobre as Doenças da Cabeça. Lisboa: Edições 70, 2012.

KLEINGELD, Pauline e BROWN, Eric. *Cosmopolitanism*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism.

KRIMERMAN, Leonard; PERRY, Lewis. Anarchism: the method of Individualization. In: *Patterns of Anarchy*: a Collection of Writing on the anarchist tradition. New York: Archor Books, 1966.

LAYMAN, Bruccoli Clark. *Dictionary of Literary Biography*: *American Poets Since World War II*, Sixth Series. New York, The Gale Group, 1998. p. 193-202.

LEARY, Paris; KELLY, Robert. *A Controversy of Poets: an Anthology of Contemporary American poetry*. New York: Archor Books, 1965.

LESTRINGANT, F. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia. *MORUS* – utopia e renascimento, n. 3, 2006, p. 155-173.

LEVINAS, Emmanuel. *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976.

LICHTENSTEIN, Jacqueline. *A pintura* – v. 5. Textos Essenciais: da Imitação à Expressão. São Paulo: Editora 34, 2004.

LOPES, Juarez Brandão. *Desenvolvimento e Mudança Social.* Formação da sociedade urbano-industrial no Brasil. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

LOPREATO, Christina da Silva Roquette. O *Espírito da Revolta*: A greve geral anarquista de 1917. Tese de doutorado. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1996.

LOPREATO, Christina Roquette. Sobre o pensamento libertário de Kropotkin: indivíduo, liberdade, solidariedade. *História & Perspectivas*, Uberlândia, (27 e 28), 2003, p. 557-572.

LOWANDE, Walter Francisco Figueiredo. A história transnacional e a superação da metanarrativa da modernização. *Revista de Teoria da História*. Universidade Federal de Goiás, v. 20, 2018, p. 219-245.

LÖWY, Michael. Messianismo e utopia no pensamento de Martin Buber e Erich Fromm. *Revista WebMosaica*. Porto Alegre, v. 1, n. 1, 2009, p. 72-81.

LUIZETTO, Flávio V. *Presença do anarquismo no Brasil*: um estudo dos episódios literário e educacional - 1900/1920. Tese doutorado. São Carlos: USP, 1984.

MAC LOW, Jackson. Interview with Nicholas Zurbrugg. In: ZURBRUGG Nicholas. *Art, Performance, Media*: 31 Interviews. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004

MAC LOW. Jackson. In: OTT, Gil. *Paper Air* 2.3. San Diego: Singing Horse Press, 1983.

MALINA, Judith. *Diário de Judith Malina*. O Living Theatre em Minas Gerais. Belo Horizonte, Arquivo Público Mineiro, 2008.

MARINIS, Marco. Pesquisa, Experimentação e Criação em Teatro no Século XX. *ARJ* – Revista de pesquisa em arte. v.1, jul./dez. 2014.

MARTÍNEZ, María Migueláñez. Anarquistas en red. Una historia social y cultural del movimiento libertario continental (1920-1930). *9º Encontro Nacional da ANPHLAC*, Universidade de Goiás, 2010.

MATTOS, Manoel José. Conversa sobre arte contemporânea. *Dealbar*. São Paulo, ano I, n. 03, mar., 1966.

MIDDLETON, Deborah Kathleen. *The Theatre of Affect*. Tese (doutorado). Hull: Departamento de Filosofia da Universidade de Hull, 1993.

MORRIS, William. *News from Nowhere.* Boston: Roberts Brothers, 1890.

MOYSE, Arthur. The Mirror of illusion. *Anarchy*, Londres, n. 91.

MYERS, Jorge. Músicas distantes. Algumas notas sobre a história intelectual hoje: horizontes velhos e novos, perspectivas que se abrem. In: SÁ, Maria Elisa Noronha de (org.). *História intelectual latino-americana*: itinerários, debates e perspectivas. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

NORTE, Sérgio Augusto de Queiroz. *Contra Leviatã, Contra a História. A travessia do deserto*: mitos, literatura e imprensa anarquista no Brasil – 1945-1968. Tese de Doutoramento: Universidade de São Paulo, 1994.

OLINTO, Lidia. Teatro Pobre: meta ou caminho? *Revista Brasileira de Estudos da presença*. Porto Alegre, v. 3, n. 1, jan./abr. 2013.

OLIVEIRA, João Henrique de Castro de. *Do underground brotam flores do mal*. Anarquismo e contracultura alternativa brasileira (1969-1992). Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 2007.

OLIVEIRA, Leila Floresta. *Educação Libertária*: paradigmas teóricos e experiências pedagógicas. Dissertação de mestrado. Uberlândia: Programa de Pós-Graduação de História da Universidade Federal de Uberlândia, 1997.

ONO, Yoko. Grapefruit. O livro de instruções e desenhos de Yoko Ono. Disponível em: https://monoskop.org/images/9/95/Ono_Yoko_Grapefruit_O_Livro_de_Instrucoes_e_Desenhos_de_Yoko_Ono.pdf. Acesso: setembro de 2019.

PASSETI, Edson. Paradise Now. Apresentação. *Verve*. São Paulo: Nu-Sol, n. 14, 2008.

PELETTO, Caroline. Angelo las Heras: fragmentos de um anarquista e de seus desenhos combativos. *Aedos*, Porto Alegre, v. 7, n. 17, 2015, p. 287-302.

PENNER, James. The Living Theatre and Its Discontents: Excavating the Somatic Utopia of *Paradise Now*. *Ecumenica*, v. 2.1, 2009.

PEREIRA, Mateus Henrique; DOS SANTOS, Pedro Afonso; NICODEMO, Thiago Lima. Brazilian historical writing in global perspective: on the emergence of the concept of -historiography-. History and Theory, v. 54, p. 84-104, 2015.

PISCATOR, Erwin. *The Political Theatre.* A History 1914–1929. New York: Avon, 1978.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político.* Organização de Sérgio Miceli; tradução de Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003.

POLETTO, Caroline. Em busca de uma trajetória do visível: desenhos anarquistas e anticlericais ao redor do mundo. *XXVIII Simpósio Nacional de História*. Florianópolis, 2015.

PURDY, Sean, A história comparada e o desafio de uma transnacionalidade. *Revista de História Comparada*, v. 6, n. 1, 2012, p. 64-84.

QUARTA, Cosmio. Utopia: gênese de uma palavra-chave. *MORUS* - utopia e renascimento, n. 3, 2006, p. 35-53.

RAGO, Margareth. *Do Cabaré ao Lar*. A utopia da cidade disciplinar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

READ, Herbert. *A educação pela arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

READ, Herbert. Art as the Basis of Libertarian Education. In: *Patterns of Anarchy*: a Collection of Writing on the anarchist tradition. New York: Archor Books, 1966.

RESZLER. André. *La estética anarquista*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2005.

RIBEIRO, Cristina Sanches. *The living theatre e a criação coletiva*: intersecções no teatro brasileiro. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Teatro da Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro. Proudhon e o Federalismo. In: GAMA, Manuel (org.). *Proudhon no Bicentenário do seu Nascimento*. Universidade do Minho: Centro de Estudos Lusíadas, 2009.

ROCKER, Rudolf. *Nacionalismo y cultura*, 2013 [1936]. Disponível em: https://es.theanarchistlibrary.org/library/rudolf-rocker-nacionalismo-y-cultura.pdf. Acesso em: nov. de 2018.

RODRIGUES, Leôncio Martins. *Sindicalismo e conflito Industrial no Brasil*. São Paulo: DIFEL, 1966.

RODRIGUES, Thiago & SIMÕES, Gustavo. Para além do concerto: uma nota sobre a anarquia de John Cage. *Revista Verve*, 29, 2016, p. 145-153.

RODRIGUES, Edgard. Entre ditaduras (1948-1962). Rio de Janeiro: Achiamé, 1993.

RODRIGUES. Edgar. Reflexos dos congressos anarquistas. In: *Entre ditaduras (1948-1962*). Rio de Janeiro: Achiamé, 1993.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português, redigido segundo o plano de L. Quicherat*. 7ª ed. Rio de Janeiro: H. Garnier.

SCHILLER, F. Sobre o sublime. In: SÜSSEKIND, Pedro (org.). *Fredrich Schiller*: do sublime ao trágico. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SEIXAS. Jacy Alves de. *Mémoire et oubli. Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil.* Tese de doutorado. Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, 1989.

SILVA, Rafael Viana da. *Elementos Inflamáveis*: Organizações e Militância Anarquista no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1964). Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2014.

SILVA, Rodrigo Rosa da. *Imprimindo a resistência*: a imprensa anarquista e a repressão política em São Paulo (1930-1945). Dissertação de mestrado. Campinas: Universidade Estadual de campinas, 2005.

SILVERMAN, Kenneth. *Begin again*: a biography of John Cage. Disponível em: http://www.kingauthor.co/books/Kenneth%20Silverman/Begin%20Again/Begin%20Again%20-%20Kenneth%20Silverman.pdf. Acesso: setembro, 2019.

SIMÕES, Gustavo. John Cage e a vida como arte de escrever anarquista. *Revista História:* Questões & Debates, Curitiba, v. 67, n. 2, 2019.

SIMÕES, Gustavo. Uma conversa com Judith Malina. *Revista Ecopolítica*. São Paulo, n. 13, set-dez 2015.

SIRINELLI, Jean-Francois. Os intelectuais. In: RÉMOND, Rene. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Ed. FGV, 1996.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SWALES J. M. *Genre Analyzis: English in Academic and Research Settings.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TROUSSON, Raymond. Utopia e utopismo. *MORUS* - Utopia e Renascimento, vol. 2, 2005, p. 123-135.

TURCATO, Davide. Italian Anarchism as a Transnational Movement, 1885–1915. *International Review of Social History*, v. 21, Cambridge, 2007.

TURCATO, Davide. Making Sense of Anarchism. In: GRAHAM, Robert. *Anarchism*: a Documentary History of Libertarian Ideas, v. 02. Montreal: Black Rose Books, 2007.

TURCATO, Davide. *Making sense of anarchism*: the experiments with revolution of Errico Malatesta, Italian exile in London, 1889–1900. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

VALVERDE, Antonio. Socialismo libertário, educação e autodidatismo: entrevista-depoimento com Jaime Cubero. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 34, n. 2, 2007.

VARGAS, Maria Thereza. *Teatro operário na cidade de São Paulo*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento de informação e documentação artísticas do Centro de Pesquisa de Arte Brasileira, 1980.

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. Apresentação. In: VIRGÍLIO. *Eneida de Virgílio*. Tradução de José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VIANA, Allyson Bruno. *Anarquismo em papel e tinta*: imprensa, edição e cultura libertária (1945 - 1968). Tese de doutorado. Fortaleza (CE): Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará. 2014.

WEINSTEIN, Barbara. Pensando a história fora da nação: a historiografia da América Latina e o viés transnacional. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n.14, jan./jun. 2013

WEINSTEIN, Barbara. Repensando a história das relações Estados Unidos-América Latina: de dominação política a circulação cultural? *Revista Textura*: Canoas, n. 8, 2003, p. 11-20.

WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

WOODCOCK, George. *História das ideias e movimentos anarquistas*, v. I: a ideia. Porto Alegre: L&PM, 2007.

ZIMMER, Kenyon. *Immigrants against the State*: Yiddish and Italian Anarchism in America. Champaign: University of Illinois Press, 2015.

ANEXOS

Relação de projetos:

Projetos libertários						
Nº	Nome do autor	Título da obra	Local da publicação	Editora	Ano da publicação	Edição consultada
1	BASTIEN, Georges	*La Societé libertaire*	Amiens/França	Germinal	1926	1926
2	BERNERI, Marie Louise	*Through Utopia*	Londres/Inglaterra	Routledge & Kegan Paul	1950	1950
3	BUBER, Martin	*Paths in Utopia*	Londres/Inglaterra	Routledge & Kegan Paul	1949	1949
4	CARLO, Giancarlo de	*Rebuilding Community*	Oxford/Inglaterra	Butterworth-Heinemann	1948	1992
5	FÉDÉRATION ANARCHISTE	*Les anarchistes et le probleme social*	Fresnes/França	Groupe Fresnes-Antony	1945	1978
6	GOODMAN, Paul; GOODMAN, Percival	*Communitas*	Nova York/EUA	Random House	1947	1947
7	LEUENROTH, Edgard	*Qual a solução para o problema do país?*	São Paulo/Brasil	Manuscrito	196-	196-
8	LISENKO, Antônio	*Análise e Síntese Libertária*	Rio de Janeiro/Brasil	Mundo Livre	1963	1963
9	MELLA, Ricardo	*La Nueva utopia*	Barcelona/Espanha	II Certamen Socialista	1889	1889
10	OITICICA, José	*A doutrina anarquista ao alcance de todos*	São Paulo/Brasil	Achiamé	1947	2011
11	SILVA, Pedro Ferreira da	*Cooperativas sem lucros*	Rio de Janeiro/São Paulo - Brasil	Germinal/ Entremares	1958	2017
12	SILVA, Pedro Ferreira da	*Eu creio na humanidade*	Rio de Janeiro/Brasil	Edição do autor	1949	1949
13	VELLA, Randolfo	*Preanarquia*	São Paulo/Brasil	Edição de Carlos Aldegheri	1931	1963
Número de projetos brasileiros: 5				Número de projetos internacionais: 8		

Relação de jornais:

Jornais anarquistas					
Nº	Título	Diretor(es) ou órgão responsável	Local de publicação	Intervalo das publicações	
1	*AÇÃO DIRETA*	José Oiticica, Seraphim	Rio de Janeiro/Brasil	1946-1959	

		Porto, Sônia Oiticica e Edgard Leuenroth			
2	*AÇÃO SINDICAL*	Alexandre C. Pinto	São Paulo/Brasil	1958	
3	*ACCION LIBERTARIA*	Comité Regional de Relaciones Anarquistas (CRRA), Federación Anarco Comunista Argentina (FACA) e Federación Libertaria Argentina (FLA)	Buenos Aires/Argentina	1933-1971	
4	*A.I.T.*		Toulouse/França	1960	
5	*ANARCHY*	Colin Ward	Londres/Inglaterra	1961-1970	
6	*A PLEBE*	Edgard Leuenroth	São Paulo/Brasil	1917-1951	
7	*AURORA*	Órgão da Juventude Libertária	Rio de Janeiro/Brasil	1947	
8	*COMBAT*		Paris/França	1941-1971	
9	*CULTURA PROLETÁRIA*		Nova York/EUA	1946-1952	
10	*DEALBAR*	Pedro Catallo	São Paulo/Brasil	1965-1968	
11	*El REBELDE*	Boletín interior de la regional de Andalucía-Extremadura	Andaluzia/Espanha		
12	*FREEDON*		Londres/Inglaterra	1886-2014	
13	*L'ADUNATA DEI REFRATARI*	Osvaldo Maraviglia e Raffaele Schiavina	Nova York/EUA	1922-1971	
14	*LA PROTESTA*		Buenos Aires/Argentina	1948-1965	
15	*LE COMBAT SYNDICALISTE*	Confederation Nationale du Travail	Paris/França	1961-1968	
16	*LE LIBERTAIRE*		Paris/França	1944-1956	
17	*NERVIO*	Francisco Olaya Morales	Paris/França	1958-1959	
18	*NOIR ET ROUGE*	Christian Lagant	Paris/França	1956-1970	
19	*O ARCHOTE*	Grupo Archote	Rio de Janeiro/Brasil	1947	
20	*O LIBERTÁRIO*	Pedro Catallo	São Paulo/Brasil	1960-1964	
21	*O PROTESTO*		Porto Alegre/Brasil	1967-1968	
22	*REMODELAÇÕES*	Maria Leda de Morais	Rio de Janeiro/Brasil	1945-1947	
23	*SIMIENTE LIBERTARIA*	Grupo Anárquico "Errico Malatesta"	Caracas/Venezuela	1959-1961	
24	*SOLIDARIDAD OBRERA*		Espanha	1907-2018	
25	*TIERRA Y LIBERDAD*	Floreal Ocaña, Cano Ruiz, Severino Campos, Eliseo Rojas	México	1944-1988	
26	*VOLONTÀ*		Genova/Itália	1946-1996	
Número de periódicos brasileiros: 9			Número de periódicos internacionais: 17		

Relação de revistas:

Revistas libertárias					
Nº	Título	Diretor(es) ou órgão responsável	Local de publicação	Intervalo das publicações	Quantidade de números disponíveis
1	*ANARCHISME ET NON-VIOLENCE*		Marselha/França	1965-1969	30
2	*ESFUERZO*	Boletín Interior de la Comisión de Relaciones de París	Paris/França	1964-1969	12
3	*MINUS ONE*	S. E. Parker	Londres/Inglaterra	1964-1968	19
4	*NUESTRO*	Carlos M. Rama	Montevideo/Uruguai	1954-1958	6

	TIEMPO				
5	*PERSPECTIVES ANARCHISTES-COMMUNISTES*		Saint-Cloud/França	1967	7
6	*PRESENCIA*	L. Pasamar	Paris/França	1965-1968	11
7	*RECHERCHES LIBERTAIRES*		Estraburgo/França	1966-1972	10
8	*RECONSTRUIR*	Roberto Cúneo (administrador)	Montevideo/Uruguai e Buenos Aires/Argentina	1959-1963	11
9	*RESISTANCE*	William Young	Nova York/EUA	1947-1964	33
10	*RETORT*	Holley Cantine e Dachine Rainer	Nova York/EUA	1946-1951	8
11	*SOLIDARITY*	UK Libertarian Socialist Group	Londres/Inglaterra	1960-1969	60
12	*TAREA*	Comisión de Promoción Política del Centro de Acción Popular	Montevideo/Uruguai	1965	4
13	*VIEWS AND COMMENTS*	Libertarian League	Nova York/EUA	1955-1966	50
Número de revistas brasileiras: 0			Número de revistas internacionais: 13		