

o anarquismo cristão e a potência dos únicos¹

gustavo ramus

Quando se fala em anarquismo cristão, ou no acontecimento histórico de uma perspectiva libertária do cristianismo, muitos se surpreendem, pois o anticlericalismo foi uma das premissas mais firmes e explícitas ao longo da história dos anarquismos. Assim, pouco se discutiu e estudou sobre essa interpretação radical do cristianismo assumida por pessoas como Liev Tolstoi, que defenderam, ainda no século XIX, o antimilitarismo, o pacifismo e o valor de um retorno à vida simples e frugal junto à natureza. Maior estranhamento, ainda, poderia causar a afirmação de que no anarquismo revolucionário mais difundido, conhecido e estudado, habitam valores e práticas próximos à fé religiosa, com seus deveres, submissões, abnegações, erros imperdoáveis e a promessa de uma libertação definitiva. Nesse artigo, procura-se mostrar o que de libertário pode ser encontrado no cristianismo e o que de religioso poderia ser destacado no anarquismo. Começando por essa segunda questão, falemos de dois “catecismos” publicados no século XIX, um por Mikhail Bakunin, outro por Sergei Nietcháiev.

Gustavo Ramus é pesquisador no Nu-Sol e mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP.



I

Mikhail Bakunin escreveu um *Catecismo revolucionário* em 1866. Neste texto, o anarquista russo expressou seu desejo de substituir o amor a Deus pelo amor à Humanidade, assim como desfazer-se de todos os dogmas da Igreja, estabelecendo um único dogma: a liberdade. Para tanto, enumerou uma série de condições para chegar ao seu fim último que é a “dissolução de todas as organizações e instituições religiosas, políticas, econômicas e sociais atualmente existentes”². A prescrição inicial, que pauta as demais, estabelece a negação de Deus e a abdicação de toda forma de culto a qualquer tipo de divindade, seguidas pela imposição da razão como único critério para se chegar à *Verdade*. A *justiça* deveria, assim, ter sua base na *consciência*, ao passo que a *ordem* da humanidade seria criada pela *liberdade*, a qual se tornaria um direito absoluto. Para Bakunin, fechando seu raciocínio, a liberdade só é possível se fundada na *igualdade*, e somente esta, por sua vez, poderá ser o alicerce da justiça.

O catecismo de Bakunin não se restringe à formulação de uma *moral revolucionária* ou a um código de conduta direcionado aos revolucionários, mas também faz apontamentos para a construção de uma *nova sociedade*. Não obstante, apesar de vislumbrar a aniquilação de instituições e postular uma sociedade “verdadeiramente livre”, Bakunin defende a permanência da reclusão para criminosos, entendidos como doentes que necessitariam de tratamento.

Sergei Nietcháiev escreveu, na década de 1860, um texto homônimo ao de Bakunin, mas que também ficou conhecido sob o título de “O anarquista profissional”. Nele, Nietcháiev enumera os deveres do revolucionário consigo



mesmo, prescrevendo que ele não pode ter emoções e nenhum tipo de interesse pessoal, pois somente a “paixão pela revolução” deve predominar em seu caráter. Embora formule um *catecismo* – e o nomeie assim, fazendo referência à força doutrinária do catecismo cristão – o autor afirma que o revolucionário deve desprezar todo tipo de doutrina, e também a ciência, fazendo uso dela apenas para servir-se de meios para atingir seu principal objetivo: a destruição. Nietcháiev impõe uma nova moral a partir de uma inversão de valores: para ele “moralidade é tudo aquilo que contribui para o triunfo da revolução. Imoral e criminoso é tudo aquilo que se coloca em seu caminho”³. Segundo consta no catecismo, o revolucionário deveria ser dedicado, tirânico, frio e obstinado. Seu único prazer seria o advento da revolução. O revolucionário, enfim, deveria obediência máxima e irrestrita, não a alguém, a um partido ou igreja, mas aos princípios que servem à sua causa final.

Em seguida, Nietcháiev discorre acerca das “relações do revolucionário com seus companheiros”. Para o russo, o revolucionário não deveria estabelecer vínculos de amizade a não ser com companheiros que compartilhem da mesma causa e, mesmo assim, essa amizade seria graduada conforme sua utilidade no processo revolucionário. O ódio, por sua vez, seria um dever para o revolucionário, que deveria evitar relações afetivas, inclusive as familiares. Nietcháiev ressalta que o revolucionário poderia até deliberar conjuntamente para se chegar a um plano, no entanto, deveria agir sempre sozinho, nunca dependendo de ninguém. Para tornar-se membro de um grupo revolucionário, segundo o autor, seria preciso demonstrar sua lealdade por meio de ações. Compreende-se que, no interior da causa revolucionária, o indivíduo seja apenas



um instrumento que deve ser útil à “grande causa” e, contrariamente ao que defenderam historicamente diversos anarquismos, dissolve o indivíduo no social como faz, por exemplo, o revolucionarismo marxista-leninista. Para os revolucionários, na visão de Nietcháiev, é preciso criar uma espécie de exército, ou diversas células, para atacar o poder soberano. E é a partir desse ponto que se constituiria a massa como uma ferramenta a serviço da organização revolucionária. Esse modelo de organização revolucionária apoia-se em estruturas hierárquicas rígidas, comumente comandadas por uma vanguarda. Desse modo, os “chefes” das organizações revolucionárias disporiam da vida dos militantes em nome da causa maior a que tudo se subjugava. No caminho para alcançar a revolução, a cobrança por retidão e desprendimento, não abriria mão, de acordo com as prescrições de Nietcháiev, dos castigos físicos, punições e humilhações.

O que chama atenção nesses escritos é a maneira determinista pela qual se dirigem ao leitor. Ambos os *catecismos* – e não se pode ignorar o fato desses textos terem sido intitulados assim – apresentam-se como cartilhas cuja função é gerar condutas. Partem do pressuposto de que possuem uma verdade incontestável e pretendem transmiti-la, tornando-se, por fim, porta vozes da consciência, não de qualquer consciência, mas daquela que traz um comprometimento com a justiça. Esses revolucionários se colocam, assim, como *salvadores*, no papel de enunciadores de uma verdade absoluta. Seriam eles os emissários de uma “boa nova”? Respondendo afirmativamente a essa questão, podemos atribuir a certos militantes o caráter de apóstolos da verdade revolucionária, brandindo escritos que anunciam uma *redenção* que chegaria com o *advento* da Revolução.



Esses documentos apresentados direcionam o leitor a como se deve agir, definem “o que fazer” e que caminhos tomar para lutar pela liberdade, compreendida como ponto final, superior e inquestionável do trajeto da Humanidade.

O que Mikhail Bakunin faz no seu *catecismo* com a palavra *liberdade*? Como indicado acima, sua intenção foi a de substituir todos os dogmas instituídos pelas igrejas por um único: a liberdade. Por dogma entende-se um ponto de sustentação de uma doutrina ou sistema que seja inquestionável, devendo ser, apenas, aceito como Verdade. Ao mesmo tempo, Bakunin projeta uma sociedade “verdadeiramente livre”, o que implica alguns problemas: primeiro, o autor ignora o embate entre as “verdades” e que a existência se dá a partir de diferentes perspectivas e, desse modo, sua verdade transforma-se na desqualificação de quem pense diferente, mesmo entre anarquistas; depois, ao utilizar o termo “verdadeiramente livre”, o autor refere-se a um estado de liberdade total e unívoco, afinado à teleologia da tradição judaico-cristã, distanciando-se, por exemplo, da dialética serial proudhoniana⁴, pela qual se compreende a impossibilidade de atingir um estado absoluto de liberdade ou de autoridade. Portanto, na perspectiva de Proudhon, atualizador do princípio da anarquia, não seria possível conquistar um estado de liberdade ou de autoridade absolutos, pois sempre haveria um jogo incessante de forças. Bakunin, nesse sentido, está mais próximo, por exemplo, da escatologia cristã e da teoria da revolução marxista que do anarquista Proudhon. E em terceiro lugar, o anarquista russo reduz a liberdade no campo do direito e do dever, vinculado à inevitabilidade de uma obediência à Verdade maior, e não à prática do pensar e viver livre de verdades pré-estabelecidas e ideias superiores.



Sergei Nietcháiev, por seu turno, estabelece imposições acerca do comportamento *ideal* para um revolucionário. Para tanto, sua escrita é a dos imperativos. Em cada um dos 26 pontos enumerados por ele em seu catecismo, aparece a palavra “deve”. O que mais salta aos olhos nesse documento é como Nietcháiev, mesmo pretendendo-se um revolucionário anarquista, abusa de termos do vocabulário autoritário, colocando-se como detentor da verdade que ordena um trajeto a ser seguido, assim como no discurso religioso, e em alguns discursos outros, sejam de ordem científica ou política, produzem condutas, moldando o comportamento dos indivíduos. Um militante pode lançar mão de um livro de Marx ou Bakunin do mesmo modo como um crente utiliza a Bíblia, ao tomar, por exemplo, uma citação para fundamentar seu lugar na ordem do verdadeiro, sem possibilidade de contestação ou divergência.

Michel Foucault, em “O que é um autor?”, discorre sobre a emergência do autor, partindo da formulação da questão, a qual tomou emprestada de Beckett, “o que importa quem fala?”. Para Foucault, na definição do autor está em jogo a afirmação de uma “verdade” respaldada em uma autoridade. Em outras palavras, trata-se de uma maneira de buscar legitimidade para um enunciado. Contudo, é preciso enfatizar uma importante diferença: uma coisa é citar um autor para fazer uma espécie de demonstração, comprovar seu pensamento e até mesmo por uma questão ética de pesquisador apontar os caminhos da formulação de uma proposição; outra coisa é evocar um pensador como se fosse uma entidade detentora de uma verdade superior.

Foucault mostra que “a crítica moderna utiliza es-que-mas bastante próximos da exegese cristã, quando ela quer provar o valor de um texto pela santidade do autor”⁵. Não



obstante, Foucault aponta a autoria como ponto de partida para o que denomina de “instauradores de discursividade” e utiliza Freud, Nietzsche e Marx como exemplos. Segundo o filósofo francês, os “instauradores de discursividade” operam por duas vias, ou como *profetas*, ou como *promotores de cientificidade*. Em ambos os casos acabam atuando como dispositivos, articulando processos de subjetivação.

Nesse sentido, em busca de autenticidade para seu discurso, muitos militantes políticos proferem citações de nomes clássicos do movimento revolucionário transformando-as em mandamentos. No entanto, não seria uma grande contradição, para quem busca liberdade individual, idolatrar alguns pensadores, tomar suas críticas à sociedade como dogmas, suas exortações à luta como mantras e, sobretudo, suas existências como provas de martírio e exemplo?

II

No final do século XIX, o escritor russo Liev Tolstoi elaborou uma interpretação libertária do cristianismo, atribuindo-lhe um comportamento subversivo. A prática cristã desenvolvida pelo escritor russo sugere uma negação do Estado a partir de uma resistência pacífica. Tolstoi era crítico da Igreja Ortodoxa, antimilitarista e antinacionalista: colocando-se em posição frontalmente contrária a três dos principais pilares do tzarismo russo. Para ele, orientado pela máxima cristã do sermão da montanha⁶, o autoritarismo de Estado não poderia ser combatido com violência, ou seja, não se poderia fazer uso de um *mal* para combater outro mal. A forma de resistência mais forte e desestabilizadora, para Tolstoi, era a insubmissão, a deci-



são de não obedecer, e nela acreditava como resistência à dominação.

O anarquismo cristão, nesse sentido, trata a figura histórica de Jesus de um ponto de vista libertário, enxergando-o não como um filho de Deus ou um emissário divino, mas como um homem contestador que desafiou os costumes de sua época. No interior dessa perspectiva é comum a exaltação das primeiras comunidades cristãs que viveram sob uma forma de igualitarismo. Muitas dessas comunidades se constituíam afastadas das cidades, ignorando suas leis e sua ordem. Viviam sob o preceito do amor, da ajuda mútua e da divisão do alimento. E, não raras vezes, foram vistos como subversivos e sofreram fortes perseguições.

Pietro Gori, em *A anarquia perante os tribunais*⁷, situa o cristianismo como embrião do socialismo e cita São Basílio e São Clemente para fundamentar um discurso cristão contrário à propriedade e ao acúmulo de riqueza. Tolstói, inspirado pelo anarquista francês Pierre-Joseph Proudhon, afirmava que a propriedade é anticristã e a principal causa da desigualdade. A perspectiva libertária do cristianismo, no entanto, se opõe à crença num Deus onipotente e vingador, juiz das ações humanas, o que levaria à obediência cega e consequentemente à servidão.

O reino de Deus, na perspectiva anarquista cristã, não é uma promessa de vida após a morte, mas um estilo de vida sem vassalagem e servidão entre os homens, que acentua práticas de desobediência civil e social. O reino de Deus não é um “além-vida”, mas poderia ser encontrado no interior de cada um. Os anarquistas como Tolstói evocavam um cristianismo primitivo que negava a ordem estabelecida pelo Estado sem querer tomar para si o aparelho



governamental. Mais do que enfrentar diretamente os poderes políticos, as comunidades cristãs primitivas colocavam-se à parte delas. Então, este cristianismo se aproxima do anarquismo pela contestação ao reino dos homens e pela ideia de irmandade e fraternidade desdobrando-se em solidariedade e ajuda mútua.

O cristianismo, como prática histórica, emergiu como uma experimentação isolada de resistência ao Império Romano. E é essa resistência centrada na questão da igualdade que estará relacionada à *liberdade* para certo pensamento anarquista: “o anarquista, ampliando a ideia cristã, vê em cada homem um irmão, um igual, não um irmão inferior e faminto a quem pratica caridade, mas um cidadão a quem deve justiça, proteção e defesa”⁸.

O *amor cristão*, de um ponto de vista libertário, desdobra-se em ajuda mútua. Para Tolstoi, quem seguisse as escrituras bíblicas, inevitavelmente entraria em conflito com a Igreja e o Estado. “A promessa de submissão a qualquer governo – este ato é considerado a base da vida social – é a negação absoluta do cristianismo, pois prometer antecipadamente submeter-se a leis elaboradas pelos homens é trair ao cristianismo, que só reconhece, em qualquer transe da vida, a lei divina do amor”⁹. Sendo assim, o cristianismo ganha força em um discurso contrário à guerra, à constituição de hierarquias e, sobretudo, à propriedade, e, nesse sentido, o cristão se apresenta como uma ameaça para o Estado.

III

O anarquismo cristão fundamenta a insubmissão a toda forma de governo na igualdade de todos diante da



figura divina. Essa premissa, no entanto, não significa o fim da servidão, pois se deve, em primeiro lugar, obedecer a Deus, e é somente por fidelidade e amor ao Senhor que se negam as relações de dominação na vida terrena.

Essa questão aparece na crítica que Max Stirner estabelece ao “Memorandum” do Barão de Stein em “Algumas observações provisórias a respeito do Estado fundado no amor”¹⁰. Stirner aponta duas finalidades em comum entre o “Memorandum” e a Revolução Francesa: a igualdade e a liberdade. Por igualdade, o Barão Stein entende a eliminação de toda forma de privilégio. Trata-se da universalização de uma forma única de vassalagem, tendo na figura do rei o ponto único no qual se centralizaria o interesse de cada um. Uma vez submetido ao rei, o indivíduo estaria livre de outras relações de submissão. Portanto, a igualdade postulada, tanto com Stein quanto no cristianismo, é, na verdade, um nivelamento pela subserviência que remete à obediência comum a um poder único superior.

O “Memorandum” se refere a uma moral localizada no âmbito do *dever*. Para Stirner, a moral está necessariamente ligada a uma ideia de obrigação. Em outras palavras, nessa perspectiva só se é livre após o *cumprimento do dever*. No caso do “Memorandum”, o dever em questão é “o amor a Deus, ao rei e à pátria”, e é somente por esse amor que, para Stein, se seria livre.

Sendo assim, está colocada a diferença entre o “Memorandum” e a Revolução Francesa. Enquanto o primeiro refere-se à igualdade dos súditos respaldada na ideia de submissão e a liberdade mediante o amor a Deus, ao rei e à pátria, a segunda reivindica uma igualdade entre cidadãos cabendo a liberdade somente ao cidadão soberano de



um povo soberano. Stirner explicita a diferença entre uma liberdade civil e uma liberdade moral, estando intrínseco nessa última o amor ao dever.

É exatamente essa liberdade moral que encontramos no cristianismo, uma vez reconhecida como a religião do amor. Como afirma Stirner, no cristianismo, “aquele que só tem amor atinge o supremo, o verdadeiramente livre, tal é a proclamação do evangelho da liberdade moral”¹¹. Depreende-se em Stirner que o amor cristão pode tanto tornar o poder do déspota diminuto, ínfimo, reduzido a quase nada, como também servir “contra o espírito da Revolução”. Segundo Stirner, o amor é contra a liberdade, pois anula a vontade livre do indivíduo e “proclama a soberania da privação da vontade”¹². O pensador alemão está interessado na figura do egoísta, oposto ao amante. Enquanto para o primeiro as pessoas e os objetos estão em função dele, para o segundo é ele que está em função de tudo. Dito de outro modo, o único não quer realizar outra vontade que não seja a sua e em relação ao outro único, ao passo que o amante regozija-se em realizar a vontade de um outro. Sobre isso, sustenta Stirner: “todo ser mais elevado acima de mim, seja Deus, seja homem, enfraquece o sentimento de minha singularidade”¹³.

Em outro escrito, intitulado “Mistérios de Paris”, Stirner questiona se o “bem” formulado pela moral do próximo não seria uma ilusão, um produto da imaginação dos homens, ou até mesmo uma construção abstrata. Até que ponto a elevação ao extremo do amor não se redimensiona em um dos principais pilares da sujeição? De acordo com Stirner, esse amor pode ser entendido como uma doutrina piedosa, a qual exige uma vida de penitência: dedicar-se ao amor à humanidade é fazer da vida um fardo. E quando a devoção



se confunde com a virtude e a vaidade leva o indivíduo ao desejo de ser mais puro do que se realmente é? É possível a mentira na devoção em busca de um reconhecimento ou status? Stirner escreve: “a mentira piedosa não deixa de ser uma mentira.” E continua da seguinte forma: “Nenhum professor de moral poderá justificar a mentira e se apesar de tudo os virtuosos mentem tanto, isso prova somente que o princípio da moralidade, ou do bem, é demasiado fraco para orientar a vida real”¹⁴. A busca incessante por uma vida virtuosa de dedicação a Deus é, para Stirner, uma limitação, pois ele entende que a moral aprisiona o homem.

Saul Newman caminha entre Foucault e Stirner para problematizar a liberdade kantiana. Immanuel Kant elaborou um conceito de liberdade fundado no essencialismo e no universalismo que pressupõe uma lei moral e um entendimento absolutos. A universalidade da lei moral em Kant parte de um imperativo categórico e a liberdade existe a partir de uma moral proveniente de uma lei universal. Newman demonstra como essas categorias universais “sancionam diversas formas de dominação e exclusão e negam a diferença no indivíduo”¹⁵. Essa universalização tem como consequência a produção de códigos morais capazes de justificar, por exemplo, mecanismos de repressão como as prisões. Toda prática de poder se justifica em um tipo de moralidade e toda ideia universal e absoluta anula toda forma de singularidade. O maior exemplo dessa anulação é o surgimento do humanismo iluminista.

O humanismo desloca a “centralidade do mundo” de Deus para a espécie humana, ao passo que Kant busca outro deslocamento, o da moral, que deixa de se fundamentar somente na religião para encontrar seu principal ponto de partida na *razão*. O humanismo rompeu com as religiões,



no entanto, não deu fim ao absoluto e permaneceu aprisionado a um superior transcendental. Ao mesmo tempo em que, segundo Kant, o homem é livre e racional, ele é coagido pelos códigos da moral absoluta. Por isso, para Newman, a liberdade kantiana tem seu lado autoritário e obscuro. Assim, ele se debruça na tentativa de negar a noção abstrata e transcendente de liberdade, tal como é formulada em Kant, para afirmar uma liberdade a partir de uma perspectiva foucaultiana, existente em situações mútuas e recíprocas de poder: *liberdade como prática de si*, livre de imperativos categóricos e não produzida por uma moral ou por leis racionais.

Desta forma, fica clara a herança do humanismo iluminista em alguns anarquismos. Bakunin, por exemplo, lança mão da razão para fundamentar um discurso contra a religião, descentraliza a ideia de Deus e a substitui pela de Homem. No entanto, ainda está submetido a uma construção transcendental que, por sua vez, fundamenta o universalismo. O que está em jogo é a substituição do amor a Deus pelo amor à Humanidade. Além disso, essa alteração não é o suficiente para pôr um fim à soberania. Esta pode tomar muitas formas: na sociedade de soberania ela emana da figura do rei; na sociedade disciplinar, ela pode proceder do *povo*, na visão liberal; do *proletariado*, do ponto de vista comunista; ou da *sociedade*, para os anarquistas. Por fim, o amor à Humanidade fundamenta um discurso igualitário e nutre o anseio por uma “sociedade justa”. Eis o ponto que faz alguns anarquismos vibrarem no mesmo diapasão da fé religiosa, possibilitando tanto a emergência do anarquismo cristão quanto a emergência dos dois catecismos revolucionários.

De volta a Stirner, outra interlocução aberta por Saul Newman, temos que a liberdade só é possível mediante a ação do poder do sujeito sobre si mesmo, nunca por coer-



ção de uma moral. O autor de *O único e a sua propriedade* sinaliza para um querer livre, pessoal e intransferível. Trata-se da espontaneidade, ou melhor, a soberania da vontade, dos próprios desejos, ao invés do dever imposto por uma moral. Ao afirmar a diferença, Stirner se contrapõe à dialética hegeliana, pois essa não possibilita o diferente, ao contrário, só apresenta a diferença mediante as capturas e recapturas. Segundo Passetti, “demolidor das heranças hegelianas e, por conseguinte, do Estado e das *iluminações* da vida social maior derivada do contratualismo de Kant, Max Stirner afirma o contrapositionamento diante de transcendentalidades, chamem-se religiões, homem, sociedade, Estado”¹⁶.

Todo pensamento universal busca ou abarca algum tipo de homogeneização e é contra toda forma de uniformidade que se deve atentar, pois a afirmação de singularidades é uma potência para a experimentação da liberdade. Stirner afirma o único diante da massificação, não procura responder o que é ou qual a essência do homem, ao contrário, ele afirma diferenças. Não obstante, é insuportável para pastores revolucionários e para aqueles que buscam alívio e se escondem atrás de utopias. Diante do único não há hierarquia que se sustente. O único stirneriano não é apreendido por nenhum conceito e, pelo mesmo motivo, não pode ser confundido como tal. Acima do único não há nada, nem mesmo uma ideia e muito menos uma forma de pensamento transcendente. O Estado se sustenta pela abstração do bem social, ele nos pretende comuns, portanto, afirmar nossa singularidade não é apenas se mostrar diferente, mas principalmente enfrentar o que se pretende soberano. Em *Éticas dos amigos*, Passetti sinaliza o único como um perigo para a sociedade. Para o único,



ninguém, nenhum governo, chefe ou pastor, pode falar em seu nome. Ele se recusa a ser propriedade do Estado e não permite que sua vontade seja sequestrada por ninguém ou nenhuma instituição.

Os únicos se dispensam do mando dos esclarecidos e não admitem as vanguardas que conduzem ao igualitarismo. Não obedecem a nenhuma razão superior e não se deixam conduzir por nenhuma moral. Para quem se deseja livre é insuportável o discurso enfadonho daqueles que falam “em nome de”, ou reduzem a sua vida a uma causa, luta ou bandeira. É comum encontrarmos pessoas que tomam o anarquismo como um modelo, produzem uma nova moral e enrijecem suas vidas. Por fim, alguns anarquistas, presos ao saudosismo do passado e ao comprometimento a uma “causa nobre”, fazem do anarquismo uma profissão de fé.

É preciso tomar cuidado para não cair na armadilha da renovação ou renomeação dos juízos de valor. A repulsa a posturas autoritárias se inicia em uma relação de si para consigo. O ponto de partida para uma crítica demolidora é um olhar voltado para nós mesmos. As relações de força não cessam e é por meio delas que damos forma a liberdade, pela afirmação da vontade própria de um único, e, portanto, singular. Experimentar a liberdade em si e nas associações cotidianas para enfim anarquizar nossas vidas.

Notas

¹ Este artigo é resultado da dissertação de mestrado *Anarquismos, cristianismo e literatura social no Brasil (1890-1938)*, financiada pelo CNPq e apresentada, em junho de 2011, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP.



O anarquismo cristão e a potência dos únicos

² Mikhail Bakunin. *Catecismo revolucionário: programa da sociedade da revolução internacional*. Tradução de Plínio Coêlho. São Paulo, Editora Imaginário & Faisca publicações libertárias, 2009, p. 17.

³ Sergei Nietcháiev. “O catecismo revolucionário”. Tradução de Andre Degenszajn in *verve*, São Paulo, Nu-Sol/PUC-SP, n. 11, 2007, p. 83.

⁴ A dialética serial é um método de conhecimento que considera a transformação das coisas; parte da constatação que tudo está em movimento e que é impossível o entendimento estático ou por meio de uma ideia de causalidade. A análise serial considera a tensão decorrente das forças sociais em luta que não podem ser apreendidas por um artifício teórico; elas acontecem do ponto de vista político num percurso analítico em que se trafega da autoridade à liberdade, sem destino antecipado, linearidade ou determinação, substância ou causa. Cf. Edson Passetti e Paulo-Edgar Almeida Resende (Orgs.). *Proudhon*. São Paulo, Editora Ática, 1986, pp. 14-16; 41-51.

⁵ Michel Foucault. “O que é um autor?” in *Ditos e Escritos: Estética: Literatura e pintura, música e cinema, vol. 3*. Tradução de Inês Autran Dourado Motta. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2006, p. 277.

⁶ Passagem do evangelho de Mateus que Tolstoi considera um dos principais textos bíblicos. Nele estão proclamados os princípios fundamentais do cristianismo como o desapego material, a mansuetude, a pureza de coração e o dever de todo cristão de levar a paz para os outros.

⁷ Cf. Pietro Gori. *A anarquia perante os tribunais*. Rio de Janeiro, Achiamé, s/d.

⁸ Edgar Rodrigues. *Os libertários*. Rio de Janeiro, VJR, 1993, p. 63.

⁹ Liev Tolstoi. *O pensamento vivo de Tolstoi*. Tradução de Ligia Autran Rodrigues Pereira. São Paulo, Martins, 1976, p. 59.

¹⁰ Max Stirner. “Algumas observações provisórias a respeito do Estado fundado no amor”. Tradução de J. Bragança de Miranda in *verve*, São Paulo, Nu-Sol/PUC-SP, n. 1, 2002, pp. 13-21.

¹¹ Idem, p. 18.

¹² Ibidem, p. 21.

¹³ Max Stirner. “O único”. Tradução de Maria Brant in *verve*, São Paulo, Nu-Sol/PUC-SP, n. 02, 2002, p. 273.





¹⁴ Max Stirner. “Mistérios de Paris”. Tradução de J. Bragança de Miranda in *verve*, São Paulo, Nu-Sol/PUC-SP, n. 3, 2003, p. 18.

¹⁵ Saul Newman. “Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana”. Tradução de Anamaria Salles & Eliane Knorr de Carvalho in *verve*, São Paulo, Nu-Sol/PUC-SP, n. 7, 2005, p. 105.

¹⁶ Edson Passetti. “Stirner, o único, em língua portuguesa” in *verve*, São Paulo, Nu-Sol/PUC-SP, n. 05, 2004, p. 231.





Resumo

Este artigo estabelece apontamentos e reflexões sobre aproximações entre anarquismos e o cristianismo sob uma perspectiva stirneriana. Essa aproximação deu-se tanto pela interpretação radical do cristianismo do escritor russo Liev Tolstói, resultante no anarquismo cristão, quanto pela devoção e abnegação revolucionária de anarquistas a partir da leitura de dois documentos homônimos de Mikhail Bakunin e Sergei Nietcháiev. O artigo problematiza esses anarquismos a partir do libertarismo stirneriano interessado na potência dos únicos contra os universalismos e sujeições.

Palavras-chave: anarquismo, cristianismo, liberdade.

Abstract

This article points out and reflects on the relations between anarchisms and christianism following a Stirnerian perspective. This approach was undertaken both by a radical interpretation of the Russian writer Liev Tolstói's christianism and by the revolutionary devotion and abnegation of anarchists based on two homonymous documents by Mikhail Bakunin and Sergei Nietcháiev. The article discusses these anarchisms based on Stirnerian libertarianism interested in the power of the unique ones against universalisms and subjections.

Keywords: anarchism, christianism, freedom.

Recebido para publicação em 11 de fevereiro de 2012. Confirmado em 18 de março de 2012.

