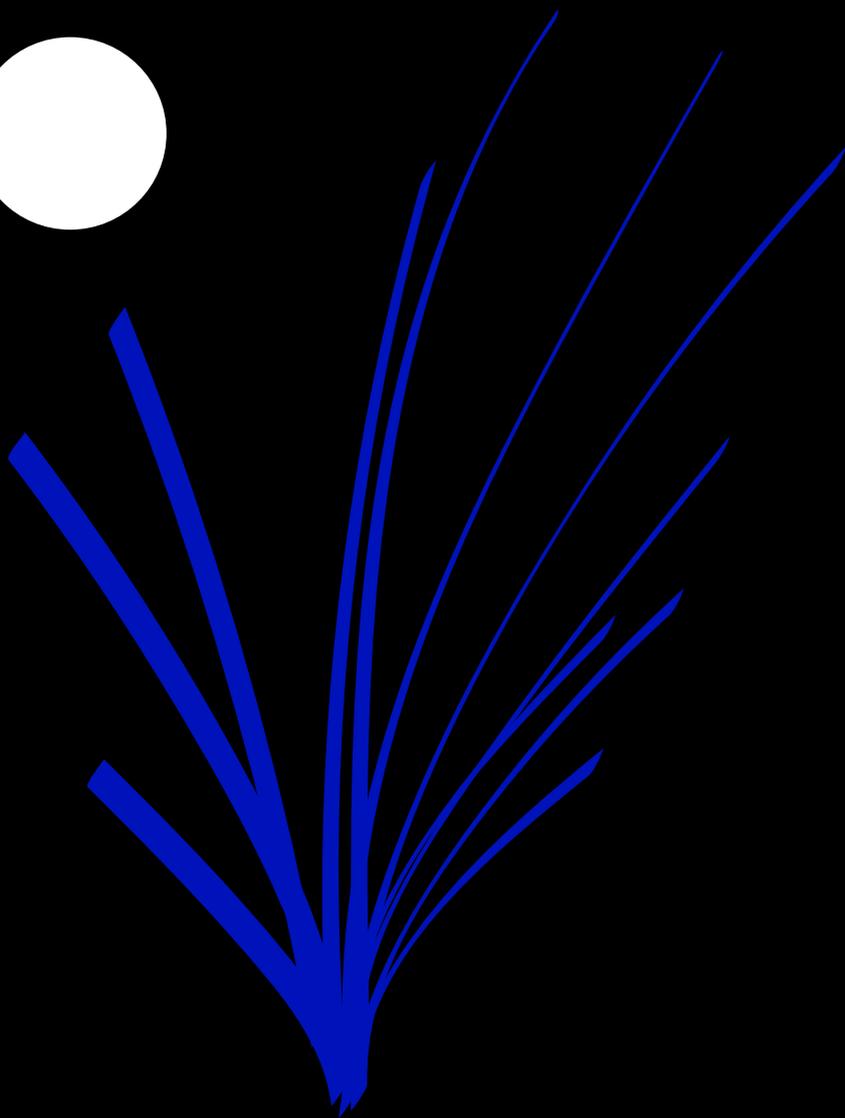
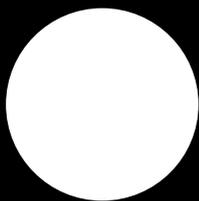


verve

42
—
2022

Revista do NU-SOL — Núcleo de Sociabilidade Libertária
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais PUC-SP



verve

verve

Revista Semestral do Nu-Sol — Núcleo de Sociabilidade Libertária
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP

42

2022

VERVE: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária/
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP.
Nº42 (Outubro 2022). São Paulo: o Programa, 2022 - semestral

1. Ciências Humanas - Periódicos. 2. Anarquismo. 3. Abolicionismo Penal.

I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais.

ISSN 1676-9090

VERVE é uma publicação do Nu-Sol – Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP (coordenadoras: Lucia Maria Machado Bógus e Vera Lucia Michelany Chaia); indexada no Portal de Revistas Eletrônicas da PUC-SP, no Portal de Periódicos Capes, no LATINDEX e catalogada na Library of Congress, dos Estados Unidos.

Editoria

Nu-Sol – Núcleo de Sociabilidade Libertária.

Nu-Sol

Acácio Augusto, Andre Degenszajn, Beatriz Scigliano Carneiro, Diego Lucato Bello, Edson Passetti (coordenador), Eliane Carvalho, Flávia Lucchesi, Gustavo Simões, Gustavo Vieira, Lúcia Soares, Luíza Uehara, Márcia Cristina Lazzari, Maria Cecília Oliveira, Rogério Zeferino Nascimento, Salete Oliveira.

Conselho Editorial

Alfredo Veiga-Neto (UFRGS), Cecilia Coimbra (UFF e Grupo Tortura Nunca Mais/RJ), Christian Ferrer (Universidade de Buenos Aires), Christina Lopreato (UFU), Clovis N. Kassick (UFSC), Doris Accioly (USP), Guilherme Castelo Branco (UFRJ), Heliana de Barros Conde Rodrigues (UERJ), Margareth Rago (Unicamp), Pietro Ferrua (CIRA – Centre Internationale de Recherches sur l'Anarchisme) (em memória), José Maria Carvalho Ferreira (Universidade Técnica de Lisboa), Rogério Zeferino Nascimento (UFPB), Silvana Tótora (PUC-SP).

Conselho Consultivo

Dorothea V. Passetti (PUC-SP), João da Mata (SOMA), José Carlos Morel (Centro de Cultura Social – CSS/SP), José Eduardo Azevedo (Unip), Nelson Méndez (Universidade de Caracas) (em memória), Silvio Gallo (Unicamp), Stéfanis Caiaffo (Unifesp), Vera Malaguti Batista (Instituto Carioca de Criminologia).

ISSN 1676-9090

verve

revista de atitudes. transita por limiares e instantes arruinadores de hierarquias. nela, não há dono, chefe, senhor, contador ou programador. verve é parte de uma associação livre formada por pessoas diferentes na igualdade. amigos. vive por si, para uns. instala-se numa universidade que alimenta o fogo da liberdade. verve é uma labareda que lambe corpos, gestos, movimentos e fluxos, como ardentia. ela agita liberações. atíça-me!

verve é uma revista semestral do nu-sol que estuda, pesquisa, publica, edita, grava e faz anarquias e abolicionismo penal.

nos intervalos de *verve 42*:

joão paulo sirimarco batista, artista carioca.

sumário

- dossiê rené schérer
10 *rené schérer dossier*
Eder Amaral, Silvio Gallo, Lundimatin & René Schérer
- entre plantas e caminhos livres, vamos continuar...
85 *between plants, and open paths, we will continue*
[página única 1]
Nu-Sol
- o príncipe de todos os santos — lima barreto e o anarquismo
94 *the prince of all saints — lima barreto and anarchism*
Marco Arantes
- o cadáver do rei
125 *the king's corpse*
[página única 2]
Nu-Sol
- bombas, pandemia e modulações da vida...
134 *bombs, pandemic, and modulation of life...*
Luíza Uehara
- do medo e da incerteza à normalização doentia da espécie humana
145 *from fear and uncertainty to the unhealthy normalization of human species*
José Maria Carvalho Ferreira
- verve 20 anos de existências
162 *verve, 20 years of existences*
Nu-Sol
- dossiê mulheres anarquistas & amor livre
176 *anarchist women & free love dossier*
Flávia Luchhesi, Emma Goldman & Takamure Itsue

resenhas

- 206 amar e destruir
love and destroy
Flávia Lucchesi
- 212 convite à vida e à luta coletiva
invitation to life and collective struggle
Rogério Nascimento

verve 42

vinte anos de existência e a verve segue afirmando a vital liberdade das crianças. nesta edição, **eder amaral** e **silvio gallo** aproximam a filosofia de rené schérer, a sua atenção à singularidade de pequenas e pequenos, ao pensamento de charles fourier e dos anarquismos. o próprio **schérer**, em entrevista recente (perto dos cem anos!), escandaliza a moral conservadora contemporânea a partir de questões liberadas da infância e de outras construções autoritárias. no texto do **nu-sol**, em página única, uma consideração sobre hakim bey (tocado como schérer pelos textos de fourier) e a sua sugestão de que as relações entre certas pessoas e plantas são conduzidas por uma paixão e não pela domesticação. indomesticável, o anarquismo de lima barreto é apresentado de modo criterioso por **marco antonio arantes**. na efeméride do bicentenário da independência do brasil, animados pelos combates antipatrióticos, antinacionalistas e antirrascistas de libertários como lima, o **hypom** explicita as antigas violências do Estado, características da monarquia e atuais em plena democracia. atenta aos desdobramentos do agora, problematizando os efeitos políticos da covid, a revista se desloca com os apontamentos libertários de **luíza uehara** e **josé maria carvalho ferreira**. vinte anos de verve! e para comemorar as duas décadas de lutas e prazer um texto nosso, sem assinatura, mas, pessoal, intransferível. **emma goldman** (em ensaio sobre louise michel) e **takamure itsue** explicitam a vitalidade do amor livre entre as libertárias. **flávia lucchesi** resenhando maria lacerda de moura e **rogério nascimento**, a maria antonia soares, intensificam a contundência desta vitalidade, expondo a força das mulheres ácratas nos mais variados combates. verve 42, no ar, com anarquias, vinte anos de vida(s)-existência! e é deste modo mesmo, no plural. são vidas múltiplas, menores, sem almejar maioridade ou estatuto as que vibram aqui.

vidas que pulsam: **verve**.

dossie¹



rené schéever

ordem subversiva, contestação global: entre fourier e schérer

eder amaral

prelúdio

Ninguém desejou mais o fim do mundo civilizado do que Charles Fourier (1772-1837). Se Schérer foi capaz de traçar um dos mais surpreendentes horizontes de pensamento da infância entre nós, é porque encontrou nas páginas puídas de um *utopista menor* os motivos e a cumplicidade de que necessitava para pôr em colapso nossa imagem não apenas das crianças, mas sobretudo da sociedade que as confina. Com isto em mente, parece-me que a *atração passional* de Schérer pela *contestação absoluta da ordem civilizada* (ela sim subversiva, como veremos) pede, antes, por um aceno, ainda que ligeiro, a este vibrante intercessor do pensamento schereriano que é Charles Fourier.

Fourier cantarola este rumor — do fim da civilização — com toda vivacidade, seduzindo nos a conspirar pela

Eder Amaral é professor Adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Cinema e Audiovisual. Professor do Instituto Federal da Bahia (IFBA). Contato: ederamara@uesb.edu.br.

superação da ordem subversiva em direção às falanges orgiásticas da Harmonia. Sem pretensão de escarafunchar obsessivamente as linhas originárias (sempre perdidas) de um pensamento, trata-se aqui, ao contrário, de situar transmissões, coexistências e ressonâncias entre um e outro, por uma perspectiva colapsista da pedagogização sistemática do pensamento. Como arruinar o confinamento da vida — a rigor, de todas as formas de sociabilidade e existência — às paranoias de uma sociedade dos “perigos”, na qual somos todos predestinadamente suspeitos? É o que Schérer, na companhia viva de Fourier, nos convida a pensar.

I. o desvio absoluto

Que ensinamos aos outros homens representando
a eles que eles nada são? Que a vida é vã,
a natureza inimiga, o conhecimento ilusório?
Para que serve espancar este nada que
eles são ou tornar a dizer-lhes o que sabem?

Paul Valéry, *Variation sur une pensée*

O trabalho das *Passagens* de Walter Benjamin contém, sob abrigo do seu “arquivo W”, uma seção exclusivamente dedicada a Charles Fourier. Composta em sua quase totalidade por fragmentos, *passagens* — a maioria corresponde a citações, críticas ou alusões ao tema da “pasta”, procedimento de *montagem* desenvolvido ao longo do calhamaço —, esta obra sonhada, inacabável, revela um falanstério em construção, ou seja, *em festa*. Além de fazer parte da

rara espécie dos *livros-coisa* (sendo, talvez, o mais coisa de todos os livros), ele contém dobrado em si o mapa borgeano de uma cidade e do seu século (Paris, capital do século XIX), a partida infinita do jogo de luzes e sombras que torna possível flunar entre suas imagens, lampejos, constelações. Labiríntico, errático, minucioso, preciso, o trabalho (atrativo, passional) das *Passagens* é entremeado por ligeiras e preciosas considerações do seu *trapeiro-flâneur*, entre as quais encontro aquela que dará partida a este ensaio.

O fragmento não permite saber se a imagem vem das páginas de Fourier ou do pensamento de um Benjamin em ato de leitura. Certo é que sua força e beleza condensam associadas às potências que ressoam, além da autoria, nestas mais de mil páginas de notas (mais musicais que textuais), de retalhos soltos (por isso mesmo, vibrantes), de pontos luminosos traçados por seu constelador: ao apreciar uma comparação — a ser precisada posteriormente — entre uma proposição de Fourier e uma ideia da “sua política”, Benjamin anota, entre parênteses, o alvo da tarefa: “(comparação com a criança que, ao tentar pegar a lua, aprende a agarrar as coisas)” (Benjamin, 1927-1940/2007, p. 674)¹. Não é preciso dizer mais para situar, de um só golpe, a relação que Fourier estabelece, através da criança, entre *paixão*, *pensamento* e *utopia*; tríptico que constela a *grandeza menor* da infância. A vida daquele que a sonhou merece uma palavra: “Nascido em Besançon em 1772, sob o mesmo Luís XV que Damiens ousou desafiar, Charles Fourier... nunca ria! Filho de ricos comerciantes, viveu a Revolução Francesa e, em especial, o período do

¹ Em virtude dos aspectos historiográficos explorados no texto, sempre que for pertinente, citaremos os textos remetendo ao ano da publicação original, seguido do ano de publicação da edição consultada, *vide supra*.

Terror, durante o qual não só foi preso como perdeu a fortuna herdada do pai, em desastrosos negócios. Nunca pôde livrar-se do destino de empregado do comércio que odiava – função que, diz-se, exerceu com notáveis negligência e incapacidade. Sonhava com uma existência luxuosa, mas passou grande parte da vida em um quarto parisiense alugado, atulhado de vasos de flores, eterno celibatário que encantava as prostitutas ao lhes anunciar o papel honorável que teriam na ordem futura, a Harmonia Universal. Dela, aliás, se dizia o descobridor (Cristóvão Colombo) e o cientista — um novo Newton, cuja teoria da atração rege tanto o mundo físico como o instintual, o orgânico, o social e o... aromal. Pretendia instaurar essa nova ordem partindo do primeiro Falanstério. Mas a criação dessa colônia agrícola-industrial-amorosa — descrita minuciosa, e mesmo matematicamente (números e figuras) quanto à arquitetura, habitantes, trabalho, refeições, lazer, sexualidade etc. — demandava recursos financeiros. E Fourier aguardou diariamente em seu quarto, ao meio-dia, o mecenas do Falanstério, pois, nessa direção, escrevia a financistas e governantes europeus ou mesmo latino-americanos (conta-se que Simon Bolívar recebeu suas cartas e seus livros). Porém nenhum deles jamais compareceu ao encontro” (Rodrigues, 2008, p. 159).

A Civilização se vingou do escárnio que Charles Fourier lhe dirigiu através da pena de alguns dos seus pensadores *maiores*, fazendo com que o confinassem reiteradamente à estreita condição de *precursor* de Marx. Quase dois séculos após sua morte, ainda é frequente a menção “didática” a seu nome e pensamento para legitimar a distinção bem-pensante entre a brincadeira e a seriedade, o fantasístico e o analítico, o utópico e o científico. Ele, que detestava

o comércio, no qual por vezes se manteve a contragosto, preferiu desmascará-lo a empreendê-lo. Tanto mais silenciado pela complacência com a qual o consideram “importante, embora ingênuo”², Fourier nunca esperou outra coisa da “turba filosofesca” (Schérer, 2007) à qual sua crítica parece cada vez mais pertinente. Daí que não se reconhecesse nem escritor, nem filósofo, mas *inventor*.

Fourier presenciou a Revolução Francesa e o Terror napoleônico. Sobreviveu por muito tempo com a ajuda de amigos e simpatizantes da sua obra. Encontrou certo número de leitores pelo mundo, fez alguns discípulos (num sentido mais artesanal que pedagógico) e encontrou rivais, dentre os quais certos “fourieristas”. Seus entusiastas eram impelidos a colocar a *Harmonia* e seu *falanstério* à prova da experiência, desejo que ele mesmo não pôde ver realizado. Tanto melhor. Se a ordem civilizada — “subversiva”, como ele preferia³ — não se cansa de considerá-lo irrealista diante dos limites a que se restringe o campo do possível e não sua topologia civilizada, é o próprio conjunto das *impossibilidades* desse “mundo às avessas” que revela sua mi-

² “Quando se classifica Fourier entre os utopistas, isso faz parecer que está dito tudo: concede-se um lugar que permite ignorá-lo; ele é lançado na pré-história do socialismo, que só começa com o socialismo científico, isto é, com a descoberta das leis da luta de classes e da produção capitalista. [...] Há uma maneira de absorver Fourier que é um meio de se desvencilhar facilmente dele” (Schérer, 1967, p. 10). Salvo indicação em contrário, as traduções de citações estrangeiras são minhas.

³ “Quanto à abertura para as paixões e o desejo, ela é ainda pensada como desordem, muito mais que como ‘ordem’ segundo Fourier, uma vez que o monopólio e a perversão da palavra pela classe dominante que faz dela o sinônimo de repressão não permitem ainda converter seu sentido. Da mesma forma que deturpamos a ‘subversão’, uma vez que, para Fourier, é mais preciso dizer que a civilização é ‘subversiva’, na medida em que ela vai de encontro aos ‘Destinos’ e à ordem das paixões” (Schérer, 1972, p. 42).

séria. “A civilização é falsa *porque seu movimento é a marcha contrariada das paixões*, seu 'impulso subversivo'; ela não pode ser perfectibilizada, qualquer que seja a modificação parcial que se lhe introduza. Dito de outra maneira: o campo que ela abriu à ciência e à teoria em busca de soluções de perfectibilidade é irremediavelmente fechado; ele é viciado por desconhecimento do real” (Schérer, 1972, p. 33-34, grifos nossos).

II. “anti”

Uma confrontação entre Filosofia e utopia só pode ser situada precisamente do ponto de vista de um enriquecimento de uma e da outra, de uma pela outra, e não através da subordinação de uma à outra ou mesmo em sua confusão.

René Schérer, *Philosophie et utopie*

Sem risco de exagero, dado que ele próprio o sugere reiteradas vezes ao longo da sua obra, pode-se dizer que Fourier é um *antifilósofo* por vocação. Usando seu próprio vocabulário, esta é uma das suas *atrações*. Sua simpatia pelas “ciências incertas” é equivalente — os especialistas de hoje não lhe escapariam⁴. Sua obra não se adequa nem à injunção *conceito-verdade* que sustenta as grandes linhas de desenvolvimento da tradição filosófica, nem às cate-

⁴ “Sob o nome de Filósofos eu reúno aqui os autores ligados às ciências incertas, os políticos, os moralistas, economistas e outros cujas teorias não são compatíveis com a experiência, tendo por regra somente a fantasia dos seus criadores” (Fourier, 1808/1998, p. 119).

gorias modernas do saber disciplinar, seja ele econômico, sociológico, psicológico ou político. Abstraindo-se aos limites do realizável numa tal circunstância, ela não define uma prática “aplicável”, tampouco oferece diretrizes passíveis de “execução” (Schérer, 1967) no interior do mundo civilizado sem alterá-lo absolutamente. A Harmonia não dá emprego a civilizados.

Antifilosófico, antiteórico, anticivilizado. O prefixo não designa apenas a *oposição estratégica* daquele que elege (ou reage a) seus adversários, mas sobretudo a afirmação de uma *inversão constitutiva* que o caracteriza em relação àquilo a que se opõe: Fourier diagnostica a civilização como “ordem subversiva” porque percebe em seu funcionamento “normal” os impulsos do vandalismo civilizado que transtorna uma ordem primeira (aquela das atrações apaixonadas), absolutamente outra, cujos valores⁵ se encontram invertidos, pervertidos, subvertidos em civilização. A solução fourieriana consiste em tomar a contramão da civilização, direção cujo destino não é a barbárie ou a selvageria (oposição ela mesma legitimadora da trapaça civilizada), e sim a Harmonia ou “ordem combinada” das atrações passionais.

Positividade do *antídoto*⁶, cujas propriedades se engendram no avesso do veneno, por vezes formulado a par-

⁵ Num sentido moral, mas também matemático, já que Fourier inscreve a paixão muito mais no domínio do cálculo.

⁶ A imagem da *ordem combinada* de Fourier como antídoto à civilização é corroborada pelas suas considerações quanto às contradições da indústria e do trabalho civilizados, distanciando-se, por sua vez, dos remédios propostos pelas “ciências incertas” (Idem, cf. “Introduction”); de outro lado, de maneira mais explícita, no título de uma das suas últimas obras, que pode ser traduzido da seguinte maneira: “A FALSA INDÚSTRIA fragmentada, repugnante e mentirosa e o antídoto, a INDÚSTRIA NATURAL combinada,

tir da mesma matéria. Com a diferença nada trivial de que Fourier, com rara argúcia, não enquadra a civilização como doente acometida pelo mal (direção empreendida nomeadamente por Freud, em alguma medida também por Rousseau e Marx⁷), e sim como a própria toxina a ser neutralizada. Para tanto, Fourier *extrai* do pensamento cartesiano um procedimento metodológico (a *dúvida absoluta*), depurando os vícios civilizados que seu criador lhe impusera⁸, intensificando seu uso, associando-lhe a um segundo e mais agudo movimento, ao qual deu o nome de *desvio absoluto* (*écart absolu*).

É na introdução à sua *Teoria dos quatro movimentos* (Fourier, 1808/1998) que Fourier define estas duas regras

atraente e verídica, que dá o quádruplo de produção e perfeição extrema em tudo o que faz” (Fourier, 1836/2008).

⁷ Schérer o sinaliza ao fazer uma distinção entre a crítica de Fourier e aquilo que, antes e depois dele se impõe como pensamento crítico da ordem social vigente: de fato, tanto Rousseau como Marx propuseram algo semelhante, mas com uma diferença que os separa do falanstariano: enquanto Rousseau buscava um reencontro com as virtudes morais, não se dava conta de que a imagem que nutria delas era engendrada pela própria civilização que criticava (o bom selvagem é, no fundo, o mais civilizado dos homens); já o segundo, ainda que questione a ordem estabelecida, não abre mão do homem moral, da concepção civilizada de homem (Schérer, 1967).

⁸ “Fourier recrimina Descartes pelo fato de ter poupado com a sua dúvida ‘esta árvore de mentiras que se chama civilização’ [...]” (Benjamin, 1927-1940/2007, p. 684). A passagem a que se refere Benjamin encontra-se em *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (1829): “O príncipe dos sofistas modernos, DESCARTES, se fantasiou com esta pele de ovelha; ele fingiu pregar a dúvida subordinada à experiência; fez parecer que desafiava as luzes da razão humana. Era um ardid para aparecer, pois ele não quis submeter de modo algum à dúvida experimental esta árvore de mentiras que se chama CIVILIZAÇÃO, que só oferece ao povo um entrevero de espinhos e, ao mundo social, a injustiça e a artimanha. Não obstante esses traços odiosos, ele corrobora que sejamos tragados pela civilização em vez de procurar a saída” (Fourier, 1829/2001b, p. 392-3).

ou *atitudes* da sua pesquisa. Quanto à *dúvida absoluta*, Fourier considera que, embora Descartes a tenha concebido, ostentado e recomendado, seu emprego pelo próprio criador não teria atingido mais que um uso parcial e deslocado: “Ele levantou dúvidas ridículas, ele duvidou de sua própria existência e se ocupou muito mais de alambicar os sofismas dos antigos que da busca de verdades úteis” (Fourier, 1808/1998, p. 121). Mas é a crítica aos sucessores de Descartes que demonstra a sagacidade de Fourier em ato, ao pontuar o descanso de uma dúvida seletivamente dirigida à necessidade das religiões (uma vez que eles se consideram antagonistas dos sacerdotes) sem que se tenha antes disso problematizado a necessidade das ciências políticas e morais que constituem seu ganha-pão “e que são hoje muito reconhecidas em sua utilidade pelos governos fortes e bastante perigosas sob governos frágeis” (Idem, p. 121).

Para Fourier, portanto, não se trata de levar a dúvida ao limite da razão, de pôr em questão a própria existência ou suspeitar de demônios perturbadores da consciência. Desprendido dos compromissos científicos, políticos e morais que sustentam a ordem subversiva, ele resolve infligir a dúvida indistintamente às opiniões de uns e outros, suspeitando sobretudo daquelas disposições cujo assentimento e condescendência universais o espantavam, “como é o caso da civilização, que é o ídolo de todos os partidos filosóficos, na qual se acredita ver o termo da perfeição: entretanto, o que há de mais imperfeito que esta civilização arrastando todos os flagelos atrás de si? O que é mais duvidoso que sua necessidade e sua permanência futura?” (Ibidem).

Da mesma maneira, não basta criticar, pontualmente, visando melhorias aqui e ali, tampouco o empreendimento de uma mudança revolucionária — espasmo que a reforça sem alterar o essencial, cujo princípio (o desconhecimento e a negação das paixões) permanece intacto (Schérer, 1967). Fourier não precisa dirigir sua dúvida absoluta às garantias de qualquer porto seguro racional, porque dispõe de outro tipo de *clarividência* quanto àquilo a que se opõe: não são as paixões que produzem a superstição e a ignorância, mas justamente o embotamento passional o que resulta nas discrepâncias de um mundo cercado por *demônios*, com os quais Descartes tem de se haver — e aos quais, longe de destruir, ele paradoxalmente fortalece. O medo do homem civilizado de perder suas conquistas faz com que sua dúvida seja ainda insuficiente para tocar o ponto crucial indicado por Fourier. “Os filósofos se restringem, pois, à *DÚVIDA PARCIAL*, porque eles têm livros e preconceitos corporativos a defender; e o medo de comprometer os livros e seu círculo os têm feito tergiversar quanto aos problemas importantes desde sempre” (Fourier, 1808/1998, p. 122).

Em Descartes, como na tradição que emana dos preceitos metódicos que ele inaugura, a dúvida absoluta é ainda *meia dúvida*, também porque ela preserva, no mais alto do seu ceticismo, o Eu e sua consciência amedrontada diante das suas próprias paixões, do seu próprio corpo, a ponto de emergir como fundamento da verdade, emanado de uma divisão que o aparta das suas atrações. Engenhosa solução, cuja glória reforça a suspeita do harmoniano. “Fourier recusa tudo isso: e a natureza entendida no sentido de uma formação progressiva do homem pela história e pela moral. Para ele, o homem nem mesmo permanece enquan-

to tal, como fonte indivisível dos valores. Consequência primeira e paradoxal, pois, aplicada à civilização, a dúvida cartesiana se volta contra a própria certeza cartesiana, a mais pura expressão da alma civilizada. *A dúvida sobre a civilização começa com o abalo da imagem clássica do eu* (Schérer, 1967, p. 13, grifo nosso).

Ao contrário do que parece, isso não significa alterar nada no homem. É a ideia aberrante de um *eu-fundamento* que constitui, em si mesma, a alteração constrangedora que é preciso neutralizar; é ela que deturpa aquilo que Fourier considera necessário, antes, reorientar. “Pois não se trata de mudar o homem, mas definitivamente é preciso mudar tudo na ideia que temos do seu ser e da sua unidade” (Idem, p. 14). O que a filosofia e as ciências humanas cinzelaram ao longo da modernidade como sua pedra angular é justamente o que, aos olhos de Fourier, só pode ser visto como o remendo precário de uma engenharia de constrangimentos. “É tudo isso só pode ser alterado quando nos apoiamos sobre os movimentos passionais primeiros, indestrutíveis, uma vez que eles são menos a expressão de forças internas que o registro de toda relação possível” (Ibidem). Não se trata de perfectibilizar o homem, e sim de se abrir o leque das possibilidades de fruição daquilo que ele já dispõe e se encontra deslocado, subvertido.

“É por isso que a Civilização, funcionando como conjunto teórico que tem praticamente o sentido de uma totalidade repressiva, precisa não de uma 'boa' teoria, mas da liberação das paixões cujo impulso ela entrou. Ora, pensada em sua totalidade, esta liberação equivale à sua destruição, à passagem ao radicalmente outro: 'não é da ciência que o gênero humano precisa, pois disso ele dispõe

em demasia' [Manuscrito de Fourier, 1851]; ele precisa de 'riquezas', de 'harmonia social' — o que é preciso entender como a liberação integral, como princípio da “atração apaixonada” (Schérer, 1972, p. 33-4, grifos nossos).

Nesse sentido, não basta duvidar sucessivamente dos preconceitos civilizados — tarefa decisiva, mas ainda negativa. Fourier precisa tomar distância da ordem subversiva em sua totalidade, empreender uma *contestação global* (Schérer, 1970/1996), e isso começa por uma marcha à contramão de toda teoria civilizada, invertendo cada uma de suas razões, traçando as coordenadas do Novo Mundo que só um *desvio absoluto* permitiria inventar: “tomei como tarefa me manter constantemente em oposição com essas ciências: considerando a multidão dos seus escritores, presumi que todo assunto que eles tivessem tratado devia estar completamente esgotado, e resolvi me ater apenas aos problemas que não houvessem sido abordados por nenhum deles” (Fourier, 1808/1998, p. 122).

Desvio absoluto em relação às teorias e aos sistemas que erigiram o homem civilizado em sentido contrário às suas próprias paixões — para Fourier, não há paixão má, apenas maus desenvolvimentos; basta, pois, reorientá-las para que elas mostrem seu “destino” real (Schérer; Ferri, 2014) —, mas também em relação a tudo que sua vida cotidiana implica: ao trabalho alienado, destinado à exploração e ao sofrimento, o falanstério substitui pelo trabalho “compulsoriamente” atrativo: todo trabalho é concebido para aquele que dele tirará satisfação e divertimento, conforme as distintas atrações passionais; de outro lado, Fourier faz corresponder ao grau de liberdade das mulheres o índice de felicidade de que uma sociedade é capaz, revelando assim o contrassenso do tratamento dado à mulher

civilizada; à indigência passional do casamento, ele opõe uma abertura do leque de *percurso amoroso* ao infinito; à tutela generalizada e aos atavismos da família civilizada em torno da criança, prefere uma infância lançada imediatamente no mundo societário, do qual não precisa sair para aprender o que quer que seja — a escola é invenção de um mundo subvertido, em que a atração imediata do campo social é temida e conjurada. O sujeito que o mundo civilizado/ordem subversiva ajuda a engendrar em cada um é, justamente, aquilo que Fourier faz se dissolver: “Aqui, só há compreensão possível do que é o homem, se, no lugar do que os filósofos chamaram de 'sujeito' — e que perde assim sua identidade intangível — comparece algo totalmente distinto, a saber, essas tensões ou movimentos atrativos que, na ordem da totalidade, constituem suas referências e lhes destinam suas funções. *O homem não está mais em si mesmo. Ele está completamente fora de si mesmo*, definido pelas relações com sua ambiência, conforme o lugar que ele ocupa a cada ocasião” (Schérer, 1967, p. 13-14).

A princípio, poderíamos ver nisso uma transvaloração, mas é justamente da ideia civilizada de valor que é preciso se desvencilhar para acompanhar, para *viver com Fourier*, como o indicam Roland Barthes e René Schérer (Barthes, 1971/2005; Schérer, 1967; 2007). Uma vida sem valores, *descomprometida*, é o resultado do arranjo harmônico dos movimentos passionais, segundo seus diferentes tons, ritmos, manias. “Onde está então a utopia, onde está o sonho tomado por realidade? Do lado do desejo que entra em cena como força material da história, ou do lado daqueles que se trancam em fórmulas e querem constranger o real aos seus dogmas?” (Schérer, 1972, p. 40-41). Fourier se

acostumou cedo a ser chamado de louco pelo gênero de ideias que o ocupava. Do que não se envergonhava nem se ofendia. Admirado com o fato de tantos homens de razão se orgulharem da sociedade entristecida que sustentam e, contentes com sua própria miséria, escarnecerem da Harmonia, lhe agradava incensar os ares com uma verdade zombeteira: “Utopia por utopia, por que não o mais belo dos sonhos?”⁹.

III. a traição apaixonada

*Provarei, em algumas destas páginas,
a qual dos dois pertence o equívoco:
ao amor ou à civilização que não pode
se conciliar com ele em nenhum sentido.*

Charles Fourier, *Le nouveau monde amoureux*

O ano de 1968 tornou o *Quartier Latin* tão assediado quanto a Torre Eiffel. Logo após os abalos de maio, os curiosos chegavam de toda parte, circulando pelas adjacências da Sorbonne, transitando pelos prédios da universidade, passando o dia por ali, como se buscassem no lugar a fenda do epicentro, como se desejassem sentir um pouco do tremor, da vibração, pelo menos do calor. Ali perto, o clima propício aos *trânsitos* foi captado por um professor de filosofia devotado à afirmação do “mundo da vida” (*Lebenswelt*) de Husserl, engajado com a filosofia

⁹ Fazemos nossa a fórmula bastante usada por Schérer, embora a frase exata de Fourier seja a seguinte: “Utopias por utopias, [...] por que não escolher o mais belo dos sonhos?” (Fourier, 1823/2001a, p. 19).

alemã em sua “ultrapassagem do idealismo solipsista, a ligação a outrem, sua constituição primordial, sua presença mesma ‘em’ mim” (Schérer; Ferri, 2014, p. 13). Disposto como é aos encontros, foi atingido em cheio por uma *revelação* arremessada do meio da rua durante as *manifestações*.

Entre 1946 e 1947, o jovem René Schérer (25 anos) fazia seu estágio de *agrégation* no tradicional liceu Henri IV, sob supervisão de René Maublanc, por sua vez responsável, em colaboração com Félix Armand, pela publicação de uma coletânea de fragmentos e textos de Charles Fourier — à época, o livro “ressuscita” o pensamento de Fourier na França, servindo inclusive de fonte das remissões feitas por Walter Benjamin na elaboração do dossiê consagrado ao harmoniano em suas *Passagens* (Armand; Maublancb, 1940/1996; Schérer; Lagasnerie, 2007; Benjamin, 1927-1940/2007). Embora tome conhecimento da obra de Fourier neste momento, será somente vinte anos depois que Schérer se deparará com a urgência desejante de sua atração: os sinais de fermentação do maio francês estavam nas ruas, nas escolas, nas universidades, nas fábricas... e nas editoras. “Fourier concluiu *O novo mundo amoroso* em 1818, mas não ousou publicá-lo. Os discípulos que buscavam transformar o fourierismo em movimento reformista de 'democracia pacífica' prefeririam que esta obra não existisse. Só em 1967, um século e meio depois de Fourier tê-la escrito é que ela aparece, numa edição preparada por Simone Debout-Oleszkiewicz. À época, todos os amantes dos escritos de Fourier consideraram que se tratava de um acontecimento maior. *O novo mundo amoroso* parecia exigir uma reavaliação maior de Fourier” (Beecher, 2015, p. 42).

Após ter publicado estudos sobre Husserl e Heidegger, Schérer é convidado a contribuir numa coleção dedicada aos “clássicos da liberdade”. Aliando a ocasião à inquietação com que observava o cenário da “filosofia universitária”, diante do qual se sentia convocado a uma ruptura, decide escrever um opúsculo cujo nome batiza um livro e uma aliança irreversível: *Charles Fourier, a atração apaixonada* (Schérer, 1967). Schérer descobre rapidamente que não é possível sair do falanstério do mesmo jeito que entrou. Como uma *experiência*, no sentido que Foucault soube dar a esta palavra, o encontro com o pensamento de Fourier é “algo de que se sai transformado” (Foucault, 1980/2001, p. 860): “Quando eu descobri a expressão 'atração apaixonada', isso foi para mim uma revelação. Colocar o mundo em “atração apaixonada”, isto é, estabelecer laços positivos entre todos, uma hospitalidade universal dos desejos, diversificada, intensificada, ao passo que nossa civilização é apática, exangue. E hoje isso é ainda mais pertinente (Schérer; Yang; Kayser, 2001, p. 154).

Composto por uma introdução intitulada “Charles Fourier ou o desvio absoluto”—inspirada, ao mesmo tempo, por um sopro estruturalista e pelos ares de um fim de década em que a “crise” novamente dava as caras —, além de uma seleção de extratos da obra de Fourier, este livro marca a incursão de Schérer por um *parcours* desviante do qual não desejará se afastar mais. “Eu saltei, passei bruscamente de um ao outro, simultaneamente¹⁰, aliás; em parte, é verdade, com a intenção da ruptura, do paradoxo, da contradição” (Schérer; Ferri, 2014, p. 11). Tomado por

¹⁰ Mesmo depois da publicação de *L'attraction passionnée*, Schérer continuará trabalhando em obras relacionadas ao pensamento alemão, particularmente a Husserl e Heidegger, até o início da década de 1970.

uma paixão *papilônica*¹¹ entre os trajes do filósofo e do inventor, de um só golpe Schérer se desembaraça do elitismo acadêmico até então predominante e abre espaço para *pensar a vida em companhia mais mundana*. “Contra uma filosofia que parecia o cúmulo do formalismo, reservada a uma elite, uma casta, manuseando sutilezas formais, que parecia repetitiva, remoendo as mesmas fórmulas, girando no vazio, eu quis defender uma 'não-filosofia' ou anti-filosofia, desvencilhada de todas as instituições e mesmo de suas lógicas (Idem, p. 11-2).

A profusão de lutas que fazia da década de 1960 um tempo oportuno às experimentações, apostas e liberdades é também ocasião dessa problematização ético-política do pensamento e do ensino, da pesquisa, da escrita. A direção dos trabalhos deixa de ser a de uma respeitosa reiteração da tradição filosófica para se tornar um exercício — cotidiano e, não raro, implicado coletivamente — de tentar pensar “com a própria cabeça”. Seria mais preciso dizer “com o próprio corpo”: o estilo e o campo problemático de muitos dos trabalhos em andamento passam por uma mutação que dará um novo semblante à filosofia francesa, e a composição Schérer-Fourier rabisca um traço de insolência neste rosto à deriva. “Fourier não exerceu sua verve contra a ‘seita dos filósofos’, a ‘turba filosofesca’? Sim, eu fui levado a Fourier por uma espécie de provocação; atizado, é preciso dizê-lo, pela admiração de Breton e dos situacionistas por Fourier, às vésperas do maio de 1968” (Ibidem, p. 11).

¹¹ Em francês, *la passion papillonne* (literalmente, “a paixão borboleta”, que ao lado da “cabalista” e da “compósita” forma o acorde das paixões distributivas em Fourier), também chamada em português de borboleteante.

IV. apostar no impossível

*Preservar o que ainda resta da sedução
do mundo ou saber ressuscitá-la,
tal é nossa tarefa, tal nosso combate.*

René Schérer, *La composition du charme*

O clima muda ligeiro. O intervalo de duas décadas entre o suspiro fourierista dos *Fragments escolhidos* de Armand e Maublanc e o relançamento das obras completas de Fourier pode iludir. De fato, a acolhida calorosa à aparição de *O novo mundo amoroso* (sobretudo entre aqueles que faziam do próprio corpo campo de batalha), bem como os textos de Debout e Schérer darão ao “efeito-Fourier” novo impulso. Mas, assim como as longuíssimas durações das transições fourierianas (80 mil anos para isso, 70 mil para aquilo...), também a atmosfera parisiense carecia de certo tempo para se fazer propícia à colheita.

Em todo caso, vinte anos em dois. Com a ajuda do *tempo que está fazendo*, não demora para que a atração passional de Schérer dê novos frutos. Em 1970, ele organiza uma nova coletânea dedicada ao harmoniano. *Charles Fourier ou a contestação global* (Schérer, 1970/1996) constitui um prolongamento das questões delineadas no livro de 1967, aqui abordadas em detalhe, além de contar com mais uma seleção de excertos da obra de Fourier. Tendo como ponto de engate os acontecimentos de 1968, *A contestação global* pode ser lido simultaneamente como uma “genealogia da utopia” (Rodrigues, 2008) e como uma tomada de posição à quente no que concerne aos problemas e desejos que habitavam as ruas e muros de

Paris. Para Schérer, “os curiosos da Sorbonne” — visitantes que a transformaram numa “atração” após as manifestações e experiências de 68 — fazem pensar na “atração irresistível exercida sobre os curiosos pelo estabelecimento de um primeiro átomo da nova sociedade” (Schérer, 1970/1996, p. 10), como calculara Fourier em relação aos falanstérios. A analogia não é gratuita: também os falanstérios se propagariam através de *explosões*¹². Ao tratar da analogia entre maio de 68 e a Revolução Francesa, Schérer indica o tom, a afinação do arranjo passional de seu pensamento: “Ela nos força a refletir de maneira crítica sobre o que se convencionou chamar de Utopia, enquanto algo se opõe ao real e mesmo ao possível desse real, como 'impossível'; pois no momento em que uma sociedade se sufoca em suas próprias coerções, em que ela não pode mais acreditar razoavelmente numa mudança considerada a partir deste ser mutilado que se decora com o nome de homem (ou de cidadão), certamente não é utópico, mas bastante realista que só a experiência do impossível faça desmoronar imediatamente o castelo de cartas das instituições e suas leis, bastando para isso que se determine, neste espaço liberado, o ponto de atração em torno do qual, daí em diante, tudo passa necessariamente a gravitar” (Schérer, 1970/1996, p. 11).

Não se trata apenas de um texto inspirado. É preciso lembrar que 68 provocou uma curiosa resposta do Estado em relação ao “fluxo contestatório” que se adensava: momento de implantação da Universidade Paris VIII / Vincennes. Inspirado pela velha receita burocrática do confinamento, o governo francês pretendia reunir ali suas *dores de cabeça*. O departamento de filosofia foi criado por Foucault e Châtelet,

¹² “A propagação do falanstério deu-se graças a uma ‘explosão’. Fourier fala de uma ‘explosão do falanstério’” (Benjamin, 1927-1940/2007, p. 668).

contando ainda com Deleuze, Lyotard e com o próprio Schérer, cujos cursos são coordenados ao lado de Guy Hocquenghem, seu assistente. Transitando permanentemente entre a experimentação de vanguarda e as capturas normalizantes (Schérer, 2004; 2009; Périn, 2011), nos dez anos que constituíram o “parêntese” de sua existência¹³, Vincennes fez jus ao “Experimental” que trazia no nome. “Vincennes, isso foi ‘o Fora’ entrando na Universidade e, simultaneamente, a Universidade se abrindo para o Fora, ‘passando’, de alguma maneira, ao Fora” (Schérer, 2004, pp. 95-96). Signo de uma tentativa interrompida, mas intensa em sua duração, o que importa em Vincennes não é tanto a perenidade dos resultados, mas a dispersão dos efeitos, isto é, o que sua experiência permite vislumbrar de abertura para o impossível *no real*. “Se concebemos a utopia como um futuro, um irrealizável, Vincennes é o paradoxo de uma utopia em ato. Ela foi o lugar de uma utopia praticada, experimentada, de uma cultura desejada em si mesma. Uma utopia real, efetiva, aquela que em seu ensino Schérer reativa” (Périn, 2011, p. 66).

Em 1972, Schérer organiza *A ordem subversiva: três textos sobre a civilização*, repetindo a receita dos textos escolhidos, mas dirigindo um recado aos marxistas quanto à confortável dicotomia hierarquizante entre sua ciência revolucionária e a ilusão utópica atribuída ao fourierismo. No prefácio que escreve para a coletânea, chamado “A propósito de Fourier: luta de classes e luta de civilizações”, ele os coloca em choque, em rota de colisão¹⁴.

¹³ Em 1979, o campus é transferido para Saint-Denis (Périn, 2011).

¹⁴ “O postulado segundo o qual o ‘socialismo utópico’ cedeu lugar ao ‘socialismo científico’, relegando o primeiro à ‘pré-história’ do movimento operário, nos parece cada vez mais um postulado puramente teórico. [...] Pois ele impôs o abandono de perspectivas e análises [...] das quais não podemos

Schérer transita num caminho sem balizas prévias, insistindo no paradoxo de pensar filosoficamente *com* Fourier, equilibrando-se aí mesmo onde o inventor do falanstério considerava que a filosofia só poderia oferecer *prejuízos*; onde, com sua mania de grandeza¹⁵, ela jamais conseguiria pôr os pés sem sujar o piso com vestígios do mundo civilizado. É preciso lembrar a desconfiança dos “vincennianos” em relação à justificação das *influências*, fazer passar sua preferência pelas *transmissões* (Rodrigues, 2008): por certo, Fourier não contava que a leitura dos seus escritos por um filósofo desde sempre *hospitaleiro* pudesse inocular um germe de harmonia aí mesmo onde predomina uma razão civilizada. É assim que Schérer faz um duplo movimento: de um lado, a afirmação de um *desvio absoluto* em relação às misérias da filosofia do seu tempo; de outro, a sustentação da própria agonística entre utopia e filosofia como seu campo problemático, apropriando-se justamente das diferenças irredutíveis que as constituem para *colapsar a fronteira*. “Afim, o que eu penso ter feito de mais interessante, de original, talvez não tenha sido estudar Fourier particularmente a fundo, mas tê-lo ligado à filosofia de maneira mais direta, “filosofar” seu pensamento. [...] Isso é difícil e, em parte, contraditório, uma vez que Fourier sempre achincalhou os filósofos” (Schérer; Lagasnerie, 2007, pp. 128-129).

nos desfazer alegando sua não-cientificidade, tampouco as confinando na região do ‘sonho’, da utopia” (Schérer, 1972, p. 31).

¹⁵ “É verdade que Fourier não reivindicou, quanto a si mesmo, o ‘estatuto’ de minoritário. Ao contrário, ele ambicionava alcançar com seu sistema o conjunto do planeta. Mas ele o era de fato e, em todo caso, muito abertamente, estava em ruptura com todas as maioridades da Civilização, políticas ou de outra natureza” (Schérer; Lagasnerie, 2007, p. 52).

Filho pelas costas, como aqueles de Deleuze numa imaculada história da filosofia? “Com certeza, *mas não unilateralmente*” (Schérer, 2001, p. 18, grifo nosso), responde Schérer, com a graça que nutre sua prole monstruosa. Um pouco como Nietzsche a surpreender Deleuze, Fourier se imiscui na escrita de Schérer, atizando-lhe “um gosto perverso [...] de dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações” (Deleuze, 1990/1992, p. 15). É que a difícil tarefa de “filosofar” Fourier é indissociável de viver com ele, de desfrutar da sua companhia; isso implica acreditar “na potência da leitura e que um texto possa transformar sua maneira de viver, mesmo que não se trate, num sentido estrito, de ‘aplicar’ a lição desse texto” (Schérer; Lagasnerie, 2007, p. 133). Schérer prefere pensar a companhia de Fourier como um efeito poético: “A linguagem é antes de tudo encantatória, e não prescritiva; *ela age como um charme*. No sentido forte de uma potência operando sobre o que chamamos de ‘afectos’ [*affects*] ou, segundo o termo fourierista que eu prefiro, as paixões. Uma atração apaixonada” (Idem). O que muda a vida não é a execução do que foi dito, mas a atenção ao que nos atrai.

Trata-se aqui de tomar distância (*desvio absoluto*) à dupla tentação de converter seu pensamento em sistema e de tentar aplicá-lo. “Com efeito, foi o lado ‘não aplicável’ do seu pensamento [o de Fourier] que me seduziu e me atraiu. [...] Ele não escreveu um sistema *para* que seja aplicado. Em todo caso, o que importa não é a aplicação, mas a maneira pela qual ele abre a imaginação, a maneira de pensar, de formular um problema” (Ibidem, grifo do autor). O que não impede que Schérer encontre em Fourier um plano de orientação, uma bússola: “Eu faço dessa fórmula [‘atração apaixonada’] um verdadeiro instrumento, ao mesmo tempo

especulativo e prático [...]. Buscar por toda parte as atrações, as forças passionais, e o meio de satisfazê-las, conciliá-las: de alguma maneira, esse seria meu programa filosófico não dogmático” (Ibidem, p. 134). Bela e infiel, a aposta de Schérer no impossível permite que o horizonte do seu pensamento seja alargado no encontro tenso, apaixonado entre Fourier e a filosofia. Para ser preciso, a ampliação deste horizonte não diz respeito a uma “descoberta” do pré-existente. Ela é da ordem da *vidência*, a mesma que se manifesta ao aquarelista diante da tela em branco, capaz de fundir transparência e solidez para extrair, da traição apaixonada a ambas, o tom mestiço de que necessita.

poslúdio

Precisamos de uma ética ou de uma fé, o que faz os idiotas rirem; não é uma necessidade de crer em outra coisa, mas uma necessidade de crer neste mundo, do qual fazem parte os idiotas.

Gilles Deleuze, *Cinema II: a imagem-tempo*

Acreditar no mundo, ainda que isso implique o revés daquilo que, nele, nos captura. Crer que a cadeia de constrangimentos à qual nos mantemos atados pode se arruinar um pouco mais toda vez que a nossa bússola passional aponta sua agulha ao riso e nos dirige a um prazer, por mínimo que seja. Compreender que a força desta atração só destrói aquilo que jamais mereceria ter sido inventado. Tarefa-combate, que em sua ambivalência — realizar/destruir — exige mais utensílios e engenhocas (toda uma

“doméstica”, diria Fourier) que armas e estratégias (a metáfora sisuda da política como guerra). Fourier e Schérer ocupam um campo aparentemente distante das forças políticas imediatas. O que lhes interessa primordialmente é a beleza como força ativa da fabulação de um mundo em vias de atualização, porque imanente à existência, em nós, aqui e agora, dessa engenharia passional que configura o horizonte de um *realismo utópico*. Sendo primeira, a resistência dispõe, entretanto, de múltiplos modos de existência, de tal maneira que a contestação pode emergir no grito, canto ou gargalhada; pedra, quadro ou sonho: “Não é preciso que haja resistência física ou violenta. Ela pode deixar sua marca por uma presença, um escrito. Já é bastante não colaborar com o esquadrinhamento social, e sim esgarçar cada vez mais as malhas dessa rede, por assim dizer, fazê-la chegar à própria distensão. Isso pode ser suficiente” (Schérer; Lagasnerie, 2007, p. 15).

Referências bibliográficas

Armand, Félix; Maublanc, René. *Fourier*. Tradução de Enrique Jiménez Domínguez. 2. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1940/1996.

Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo, Martins Fontes, 1971/2005.

Beecher, Jonathan. “Parodie et libération dans ‘Le Nouveau monde amoureux’ de Charles Fourier” in Constantin Irodoutou (org.). *Mélanges offerts à René Schérer*. Paris, L’Harmattan, 2015, pp. 39-49..

Benjamin, Walter. *Passagens* [1927-1940]. Org. ed. bras. Willi Bolle e Olgária Chain Féres Matos. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte, Editora UFMG; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

Deleuze, Gilles. "Carta a um crítico severo" in *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo, Editora 34, 1992, pp. 11-22.

_____. *Cinema II: a imagem-tempo*. Tradução de Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo, Brasiliense, 2005.

Foucault, Michel. "Entretien avec Michel Foucault ('Conversazione con Michel Foucault', avec D. Trombadori, 1980)" in *Dits et écrits II 1976-1988*. Edição e organização de Daniel Defert e François Ewald. Paris, Gallimard, 2001. Texte n° 281, pp. 860-914.

_____. *Œuvres complètes, tome III: Théorie de l'unité universelle, vol. 2* [1823]. Paris, Les Presses du Réel, 2001a.

_____. *Œuvres complètes, tome IV: Le nouveau monde industriel et sociétaire* [1829]. Prefácio de Simone Debout-Oleszkiewicz. Paris, Les Presses du Réel, 2001.

_____. *Œuvres complètes, tome V: Le nouveau monde amoureux* [1816-1818]. Manuscrito inédito, texto integral. Prefácio e notas de Simone Debout-Oleszkiewicz. Paris, Les Presses du Réel, 2008.

_____. *Œuvres complètes, tome VI: La fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère et l'antidote, l'industrie naturelle combinée, attrayante, véridique donnant quadruple produit et perfection extrême en toute qualité* [1836]. Paris, Les Presses du Réel, 2008.

Fourier, Charles. *Œuvres complètes, tome I: Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* [1808]. Edição e organização de Simone Debout-Oleszkiewicz. Paris, Les Presses du Réel, 1998.

Périn, Nathalie. "Désir de pensée" in Claudia Fernanda Barrera (org.). *Cahiers critiques de philosophie*, n° 10: "René Schérer". Paris, Université Paris VIII – Philosophie / Hermann, 2011.

Rodrigues, Heliana de Barros Conde. "Cartografias minoritárias do enclausuramento: sobre Michel Foucault e Charles Fourier" in Durval Muniz de Albuquerque Jr.; Alfredo Veiga-Neto; Alipio de Souza Filho. (orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte, Autêntica, 2008, pp. 149-164.

Schérer, René (org.). *Charles Fourier, l'attraction passionnée*. Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1967.

_____. *Charles Fourier ou la contestation globale*. Paris, Seghers, 1970 [reed. Paris: Séguier, 1996].

_____. *Charles Fourier, l'ordre subversif*. Postface de Jean Goret. Paris, Aubier, 1972.

_____. Philosophie et utopie. *Lignes*, 1992/3 (n° 17), p. 66-87. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-lignes0-1992-3-page-66.htm>. Acesso em 15 fev. 2016.

_____. *L'Écosophie de Charles Fourier*. Paris, Economica, 2001.

_____. La composition du charme. *Le Portique* [online], n. 12, 2003. Disponível em: <http://leportique.revues.org/571>. Acesso em: 19 jul. 2013.

_____. *Hospitalités*. Paris, Anthropos, 2004.

_____. O fracasso de uma apropriação. In: Charles Fourier. *A infância emancipada*. Textos sobre educação. Prefácio e org. René Schérer. Tradução de Luis Leitão. Lisboa, Antígona, 2007. pp. 7-38.

_____. *Utopies nomades*. Paris, Les Presses du Réel, 2009.

_____; Kailin Yang; Paulette Kayser. René Schérer (Entretien). *Lignes*, 2001/1 (n° 4), pp. 151-156.

_____; Geoffroy Lagasnerie. *Après tout*. Entretiens sur une vie intellectuelle. Paris, Éditions Cartouche, 2007.

_____; Tony Ferri. *En quête de réel: réflexions sur le droit de punir, le fouriérisme et quelques autres thèmes (entretien avec Tony Ferri)*. Paris, L'Harmattan, 2014.

Valéry, Paul. "Variation sur une pensée" in André Maurois. *Introdução ao método de Paul Valéry*. Tradução de Fábio Lucas. Campinas, Pontes, 1990.

Resumo:

O artigo situa a relação de René Schérer com a obra de Charles Fourier, expondo algumas noções e questões caras ao falansteriano, assim como sua marca decisiva no pensamento de Schérer e em acontecimentos disruptivos na França.

Palavras-chave: Charles Fourier; René Schérer; falanstério.

Abstract:

The article locates the relationship between René Schérer and Charles Fourier's work, exposing some important notions and issues to the phalansterian, as well as their imprint on Schérer's thought and on disruptive events in France.

Keyword: Charles Fourier; René Schérer; phalanstery.

Recebido em 02 de setembro de 2022. Confirmado para publicação em 20 de outubro de 2022.

Subversive order, global contestation: between fourier and schérer, Eder Amaral.

o anarquismo filosófico de rené schérer

silvio gallo

Ainda que sendo parte de uma geração de filósofos franceses bastante estudados no Brasil (refiro-me a Deleuze, Foucault, Derrida), René Schérer é quase um desconhecido entre nós. E, no entanto, ele é autor de uma obra extensa, rica, provocadora, muitas vezes em interface com os colegas de sua geração, com os quais conviveu¹.

Neste artigo, que não pretende ser uma exploração exaustiva da obra de Schérer², vou me limitar a comentar um aspecto que considero por demais interessante: sua

¹ Para citar não mais que três exemplos, Schérer apropriou-se do conceito de dispositivo, introduzido por Foucault, para pensar um “dispositivo pedagógico”; desenvolveu explorações muito interessantes do devir-criança, criado por Deleuze e Guattari; e aprofundou um estudo histórico-filosófico da questão ético-política da hospitalidade, tema também trabalhado por Derrida.

² Tomo a liberdade de sugerir, como uma leitura introdutória ao pensamento de Schérer, um artigo no qual procuro aproximá-lo da filosofia da educação: Silvio Gallo. “René Schérer e a Filosofia da Educação: primeiras aproximações” in *Educação e filosofia*, v.32, n.65, maio/ago.2018, pp. 793–815.

Silvio Gallo é professor Titular da Faculdade de Educação da Unicamp e pesquisador bolsista produtividade do CNPq. Vinculado ao LIMA – Laboratório Insurgente de Maquinarias Anarquistas, coletivo que ocupa a FE-Unicamp. Contato: silvio.gallo@gmail.com

aproximação com o anarquismo. Schérer estudou a fundo o pensamento e a obra do utopista Charles Fourier, tendo sido um dos responsáveis por recolocar o trabalho do pensador francês do início de século XIX novamente em circulação, a partir das décadas de 1960 e 1970, escrevendo livros e artigos, além de produzir compilações de textos de Fourier. Este pensamento inquieto e inquietante influenciou sobremaneira o trabalho de Schérer, notadamente seus estudos sobre infância; ora, sabemos da influência que Fourier, conterrâneo de Proudhon, exerceu em anarquistas da segunda metade do século XIX e do século XX, de modo que, ao aproximar-se dele, Schérer aproxima-se de uma perspectiva, ao menos, libertária. Outra referência é sua amizade com Ronald Creagh, declarada em vários momentos. Com isso, há um elemento libertário, anárquico, presente no pensamento e na obra de Schérer, ainda que ele não seja, efetivamente, um militante nas fileiras anarquistas francesas.

Na segunda metade da década de 2000, Schérer dedicou seu seminário de doutorado na Universidade de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis ao tema do anarquismo, tendo desenvolvido uma série de comentários a respeito, que foram sistematizados em dois livros, ambos publicados em 2008: *Pour un nouvel anarchisme (Por um novo anarquismo)* e *Nourritures anarchistes. L'anarchisme explosé (Pratos anarquistas³. O anarquismo explodido)*. Nestas obras, justi-

Disponível em: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v32n65a2018-14>.

³ *Nourritures* poderia ser traduzido por “comidas” ou “alimentos”; opto por “pratos”, no sentido culinário, pois o sumário do livro é organizado como um menu, encadeando: entrada; primeiro serviço; segundo serviço; terceiro serviço; encerrando-se com a sobremesa.

fica seu envolvimento com um pensamento anarquista, ou com o que denomina um “anarquismo filosófico”.

Aqui, um parêntese necessário. Recentemente, a filósofa Catherine Malabou publicou um livro interessante e provocador: *Au voleur! Anarchisme et philosophie*, no qual passa em revista os usos feitos por diferentes filósofos do final do século XX e início do século XXI em torno do tema da anarquia⁴ (Malabou, 2022). Segundo ela, desde a antiguidade grega, a filosofia é tributária de uma lógica da *arkhé*, isto é, do princípio, do fundamento. Nesta lógica, há que haver um ponto de partida e uma fundamentação para qualquer pensamento, assim como para qualquer ação política. A autora mostra como isso está presente, por exemplo, no pensamento político de Aristóteles, que afirma o fundamento do exercício legítimo do poder, instituindo a tradição do poder como governo. Na lógica do governo, pensa-se o governável e o ingovernável; mas, com o anarquismo, com a negação explícita do princípio de autoridade na política, institui-se a perspectiva do não-governável. Há, portanto, uma imbricação entre negação — ou, ao menos, questionamento — dos princípios no pensamento filosófico e na política.

⁴ Catherine Malabou. *Au voleur! Anarchisme et philosophie*. Paris, PUF, 2022. A autora discute as obras de Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben e Rancière, mostrando que, cada um a seu modo, se apropria de elementos do pensamento anarquista para sustentar uma perspectiva anárquica da filosofia (em Schürmann, uma “anarquia ontológica”; em Levinas, uma “anarquia ética”; em Derrida, um “anarquismo responsável”; em Foucault, uma “anarqueologia”; em Agamben, uma “anarquia profanadora”; em Rancière, “a anarquia entra em cena”), sem, no entanto, assumir relações diretas com o anarquismo como movimento político. Por essa razão, ela afirma existir aí um *roubo* praticado pela filosofia contemporânea contra o pensamento anarquista, sem o qual ela não seria possível.

O longo percurso analítico que ela desenvolve mostra, por exemplo, que alguns pensadores contemporâneos resgatam a perspectiva anárquica para o pensamento, mas não para a política, por não conseguirem lidar com o não-governável. Talvez se encontre uma linha de fuga em Foucault, com sua anarqueologia, e em Rancière, para quem o governo é da ordem do policial, sendo a política a irrupção acontecimental do anárquico, da ausência de legitimidade da prática governamental⁵. Mas a apropriação da lógica da negação da *arkhé* no pensamento filosófico contemporâneo caracterizou-se por seu deliberado afastamento da política. Por isso, a autora não hesita em falar em um *roubo*: o pensamento anárquico na filosofia não teria sido possível sem o terreno preparado pelo anarquismo na política; ao negligenciar ou escamotear este aspecto, os filósofos roubam o anarquismo como movimento político.

Malabou não trata de René Schérer em seu livro; e, talvez, seja justamente nele que encontremos no pensamento contemporâneo essa articulação entre anarquia e anarquismo que outros insistiram em dissociar. Vejamos.

Sobre suas relações com anarquistas e com o anarquismo, Schérer pronunciou-se desta maneira, em entrevista de dezembro de 2013: “Sou muito amigo de Ronald Creagh e gosto muito também de Daniel Colson, pelo que ele escreveu e pensou, mas o conheço menos. Isso independente de um ‘movimento anarquista’ que mal conheço e ao qual jamais pertenci. De fato, há anarquismos múltiplos e alguém é anarquista desde que queira pensar por si mesmo, fora de todo movimento existente. De mi-

⁵ Sobre essa questão, ver tanto o capítulo "L'anarchie mise en scène. Jacques Rancière sans témoins", do livro de Malabou (*op. cit.*, pp. 325-379) quanto Jacques Rancière. *O desentendimento – política e filosofia*. São Paulo, Ed. 34, 1996.

nha parte, toquei uma certa forma de anarquismo político através de Fourier que, por sua vez, via negativamente o anarquismo, que ele colocava do lado da Civilização, enquanto ele buscava a ordem harmônica ou harmoniosa. Foi apenas por acaso e individualmente que eu encontrei ‘anarquistas’ que se proclamavam como tal; começando por Daniel Guérin, depois Ronald Creagh. E foi apenas bem tarde, por volta de 2000, que um ‘movimento anarquista’ regional, da Bretanha, em Pontivy, convidou-me para participar em pequenos colóquios; o primeiro foi sobre a Utopia, noção a propósito da qual eu escrevi diversas vezes. De todo modo, o anarquismo não conhece, por definição, organização; e se eu tivesse que me definir, eu diria que pertencço ao ramo ‘libertário’ do anarquismo. Amigos da *Radio Libertaire* às vezes me convidam” (Schérer, 2013).⁶

Vê-se, então, que ele faz questão de não se colocar como ligado a qualquer movimento anarquista, embora tenha proximidade com pessoas e grupos, o que não impede que ele se pronuncie como um “anarquista libertário”.

Na “entrada” oferecida em *Nourritures anarchistes*, Schérer destaca o anarquista como o “fora da lei”, como resultado do processo de criminalização do político em marcha desde o século XIX e encontrando seu desfecho em nossos dias, em uma biopolítica que governa a vida e os viventes. Em suas palavras: “[...] a perversidade sutil dos tempos contemporâneos soube tomar conta da própria ‘vida’ para, em nome de sua proteção e de sua defesa, de sua gestão, construir uma ‘biopolítica’, como a deno-

⁶ Entrevista de René Schérer a Sílvio Gallo em dezembro de 2013, não publicada. Arquivo do autor.

minou Foucault, mais fecunda em ‘crimes’ do que o foi o cristianismo” (Schérer, 2008a, pp. 20-21).

Ora, se o âmbito da Lei, hoje, se coloca no governo das vidas, tudo o que escapa a este governo, a esta ordem policial, é criminalizado⁷; com o anarquista, ator político por excelência, não poderia ser diferente. Para Schérer, retomando a tese exposta por Deleuze & Guattari em *O Anti-Édipo*, já não se trata “da Lei oposta ao desejo, mas da Lei vingativa que se tornou desejo” (Schérer, 2008a, p. 17). Por isso, é necessário, hoje, “saber traçar a via da alegria, superar o niilismo que paira sob a égide assustadora da Lei, para a juventude e para todos nós” (Idem, p. 16). Esta é a luta necessária para um anarquismo contemporâneo. Por isso o uso da expressão “anarquismo explodido” colocada como subtítulo do livro; Schérer reivindica um anarquismo do pensamento, que acompanhe e inspire a liberdade de pensar, para além de um anarquismo do atentado a bomba. Anarquicamente, explodir o próprio anarquismo, de modo a fazer proliferar suas potências. Um pensamento que afirme a alegria de viver e a pratique, como forma de luta contra o niilismo fascista contemporâneo.

Segundo o filósofo, o anarquismo é uma espécie de “paradigma do político”, que lança em cena um enunciado paradoxal, talvez mesmo antinômico, visto que coloca em questão a rigidez dos princípios políticos, quando confrontados com a prática, de modo que se constitui ele

⁷ A noção de “ordem policial” como gestão da vida na sociedade pode ser encontrada nas análises de Foucault da constituição biopolítica. Ver Michel Foucault (2008) em especial as aulas de 29 de março de 1978 (pp. 419-448) de 5 de abril de 1978 (pp. 449-487). Em uma acepção mais estritamente filosófica, a distinção entre polícia e política pode ser encontrada em Jacques Rancière, *O desentendimento*, op. cit.

mesmo como um princípio político. Aí está a antinomia: colocar como princípio do político a desconfiança e mesmo a ausência de qualquer princípio (Idem, p. 31). Assim ele define o anarquismo: “O anarquismo não é um sistema político existente nem passível de definição em si mesmo, não é possível isolá-lo nem organizá-lo na forma de um partido. Ele penetra e atravessa todo pensamento e toda ação política e filosófica. Ele é um elemento, um ingrediente, mais ou menos intenso, mais ou menos visível, mas que, se o podemos dizer, não consistiria apenas a ele dar a consistência, nem do político, nem do filosófico. Apresenta-se, de início, como a existência primordial de uma ‘sociedade sem Estado’, sem princípio de autoridade (*an-arché*) e, ao fim, na perspectiva sempre recuada, utópica, no sentido de estar sempre buscando seu lugar, de uma ‘dissolução do Estado’. Enquanto isso não se dá, contenta-se em ser o meio, o banho de relaxamento e de rejuvenescimento de todos os dispositivos de poder, o espaço de jogo, o óleo lubrificante de seu funcionamento. Este espaço de liberdade que é exigido tanto à direita quanto à esquerda da política, uma vez que há um anarquismo dos dois lados: tanto de Barrès quanto de Kropotkin, de Péguy quanto de Bakunin ou de Blanqui. Gide, Valéry, Artaud; Pasolini, certamente; entre nós, o insituável Gabriel Matzneff; todos podem ser contados nesta antologia. E mais: trata-se de um buquê que se enriquece a cada ocasião, sempre um leque aberto” (Schérer, 2008b, pp. 30-31).

Percebe-se que Schérer chama a atenção para o aspecto múltiplo dos anarquismos, assim como para suas transformações, lembrando a afirmação de Tomás Ibañez: “*anarquismo es movimiento*” (Ibañez, 2015), visto que está sempre se articulando com as condições presentes, trans-

formando-se, atualizando-se. Para ele, o anarquismo é o próprio motor da história, visto que “a história não avança senão sob a pressão interna de sua *anarquia*” (Schérer, 2008b, p. 152). Seu núcleo central, a negação do princípio de autoridade e o consequente acento na liberdade.

Detenhamo-nos um pouco mais em torno de suas explorações do anarquismo no pensamento. Para Schérer, o anarquismo filosófico é uma espécie de *geofilosofia*, no sentido pensado por Deleuze & Guattari (1992), um livre caminhar pelas ruas da cidade, sem destino fixado de antemão, permitindo-se os encontros fortuitos. “Pensar é, antes de tudo, errar⁸, livre de qualquer restrição”, afirma o filósofo (Schérer, 2008b, p. 14). Essa afirmação de uma errância no pensamento, um deixar-se levar, sem barreiras e constrangimentos, por caminhos muitas vezes inusitados é a fonte da possibilidade de criação. Mas este anarquismo filosófico é também uma necessária afirmação de si mesmo, base para qualquer encontro que venha a ser possível. Porém, ainda que afirmação de si, é sempre também abertura ao outro, acolhimento ao outro, afirmação e oferta permanente de hospitalidade (Idem). No anarquismo encontra-se, pois, uma necessária articulação entre o eu e o outro, o individual e o coletivo. Schérer recusa veementemente uma posição individualista; na tradição de Fourier, importa a relação do indivíduo com os outros, sem que nenhum deles abra mão de suas singularidades,

⁸ A errância no pensamento destacada por Schérer foi assinalada de modo especialmente interessante em um seminário em sua homenagem em outubro de 2011 na Universidade de Paris 8, quando Constantin Irodoutou intitulou sua intervenção como “Sch-errer, De l’âme”, introduzindo o “errar” no próprio nome do filósofo. Ver: Bruno Cany et Yolande Robveille (dir.). *René Schérer ou La Paralole Hospitalière*. Paris, L’Hamattan, 2011.

de suas atrações passionais, de modo a constituir um coletivo harmônico.

O traço central do anarquismo filosófico é sua imanência, visto que “imanência contra transcendência define o anarquismo” (Ibidem, p. 32). Schérer esclarece que toma a noção de imanência no sentido que lhe foi dado por Deleuze e por Foucault, mas também por François Châtelet: a imanência como expressão da materialidade da vida humana entre as coisas, uma imanência monista, que postula a unidade do ser e a naturalidade do humano, contra uma transcendência dualista de fundo religioso. De modo que “o plano da anarquia é plano de imanência e não há outro” (Ibidem, p. 34). O filósofo emenda que qualquer evocação à transcendência só pode trazer equívocos à razão (um *égarement de la raison*, nas palavras de Fourier, constantemente citado por Schérer), tornando o pensamento obscuro — impossível não lembrar aqui de certos textos filosóficos transcendentalistas, incompreensíveis em sua obscuridade, e aos quais legiões de seguidores prestam culto, como se a incompreensibilidade fosse marca de genialidade. No outro polo, temos textos como os de Schérer, límpidos e afiados como lâmina, na clareza de um pensamento aberto e convidativo — hospitaleiro, para usar uma expressão de sua preferência. Um pensar por si mesmo, como exercício de autonomia, que convida e acolhe o outro para pensar junto, mesmo que na divergência.

A luta central de um anarquismo filosófico é, pois, contra a transcendência; Schérer cita uma afirmação de Châtelet, elucidativa: “Anarquia não é ausência de organização, é ausência de ordem, recusa em impor seja por qual meio um princípio de funcionamento que seja ante-

rior ao funcionamento do real... A ideia de interioridade é a transcendência por excelência” (Schérer, 2008b, p. 39). Sendo a interioridade uma transcendência, o anarquismo filosófico de Schérer alia-se com a noção de processos de subjetivação, através dos quais os sujeitos são construídos nas malhas das relações de poder, nas dobras da exterioridade, para usar uma expressão de Deleuze (1991)⁹.

Se a ideia de “fora”, contra toda transcendência, é fundamental, Schérer retoma de Fourier a noção de atração passional para pensar a política e a filosofia, afirmando ser necessário “fazer entrar a paixão na filosofia e, inversamente, tornar filosófica a paixão. Misturar a paixão ao político, de onde a excluímos pensando ter liberado sua essência” (Schérer, 2008b, p. 28). Para Fourier, assim como a atração gravitacional garante a coesão e a ordem do cosmos, a atração passional é a única capaz de promover a organização e a harmonia nas comunidades humanas. Segundo ele, somos movidos por nossas paixões, é através delas que vivemos e agimos; logo, as forças passionais são aquelas que dominam também o social (Fourier, 2009). Se quisermos “atualizar” a concepção de Fourier, encontramos em Deleuze & Guattari o conceito de agenciamentos maquínicos de desejo como os constituintes de nossos processos de subjetivação e de nossas relações sociais e comunitárias¹⁰. Uma política, pois, animada pela paixão (ou pelo desejo).

⁹ Além de Foucault, a questão dos processos de subjetivação foi bastante trabalhada por Guattari; ver, por exemplo: Félix Guattari; Suely Rolnik. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, Vozes, 1986.

¹⁰ Sobre os agenciamentos maquínicos de desejo, ver: Gilles Deleuze; Félix Guattari. *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte, Autêntica, 2014 e Gilles Deleuze; Félix Guattari, 2014 e 1980.

Dialogando com um pensamento que afirma a diferença de diversos modos, em Fourier, em Gabriel Tarde, em Michel Serres, em Deleuze & Guattari, Schérer afirma uma “*anarquia* do vivente”, composta por multiplicidades de segmentos, linhas que se entrecruzam, como lugar de proliferação diferencial (Ibidem, p. 65). Isso leva à perspectiva daquilo que ele denomina um “anarquismo tensorial”.

Em suas palavras: “sob a regularidade molar das leis gerais, manifesta-se um *anarquismo* universal da produção, do acontecimento imprevisível. Poderíamos então denominá-lo, tendo em vista as tensões que favorecem sua irrupção, sua emergência histórica, um ‘anarquismo tensorial’ (Ibidem, p. 72). O anarquismo tensorial é micropolítico, movimenta-se nas franjas capilares, sob a conformação mais ampla (molar) das leis gerais, sejam elas físicas ou sociais. Na visão de Schérer, é esta ordem diferencial anárquica, centrada na mistura e na imprevisibilidade dos acontecimentos, que sustenta uma aparente ordem social (ou cósmica) geral, que parece não ter lugar para as diferenças e os acontecimentos fortuitos; são estes, porém, que tornam possível aquela pretensa ordem “limpa”, majestática, que se apresenta como transcendente. No entanto, se há uma “ordem”, uma organização possível, ela é imanente ao movimento passional, aos agenciamentos maquínicos de desejo.

Se o anarquismo filosófico é tensorial, marcado pela tensão dos agenciamentos maquínicos de desejo (pela atração passional), ele é também um *anarquismo diferencial*. Sempre fiel ao pensamento de Fourier, Schérer chama a atenção que: “Em Fourier, a ‘diversidade biológica’, como denominaríamos hoje, é sempre primeira. O pri-

meiro momento da harmonia é aquele da diferenciação, de reconhecer a inesgotável riqueza da Natureza e dos indivíduos que a compõem. A harmonia não existe senão pelas diferenças e apenas a diferença conduz à Harmonia que, não apenas respeitará todas as diversidades, mas irá aumentá-las em uma explosão do movimento passional desconhecido até aqui” (Ibidem, p. 89).

Há, pois, uma conexão direta entre singularidades e harmonia. O complexo social harmonioso pensado por Fourier é um rizoma formado por singularidades múltiplas. É um equilíbrio sempre em tensão, mudando a cada momento, ajustando-se, transformando-se, mas sem abrir mão da multiplicidade de singularidades que o compõem. As singularidades não se dissolvem na harmonia; ao contrário, ela é a condição mesma de sua existência, umas não podendo se exprimir senão através da outra. Dizendo de outro modo, na harmonia as singularidades se expressam por elas mesmas, do mesmo modo que não pode haver um todo harmônico sem sua expressão singular. Mostrando que Fourier articulou de modo muito estreito a atividade de produção e o mundo amoroso (Fourier, 2013), mostrando que ambos se atravessam mutuamente, pela força da atração passional, visto que é a paixão que torna possível tanto a dedicação ao trabalho quanto às relações amorosas, Schérer mostra que se atribui aos indivíduos uma nova potência de ser e de agir. E a atualização dessa potência só é possível se tomada na escala de toda a humanidade, isto é, não seria possível a existência de um pequeno grupo vivendo harmoniosamente às custas de uma massa de explorados; apenas com a participação generalizada das singularidades poderemos ter um todo harmonioso.

A harmonia fourierista preconizada no anarquismo filosófico de René Schérer é uma ode à alegria, à possibilidade de livre expressão e vivência das singularidades, que produzem nos encontros acontecimentais possibilidades de vida coletiva. Vê-se, pois, que se de um lado, o anarquismo é apresentado como um movimento do pensamento, um pensamento que se produz na autonomia e na abertura ao novo, sem princípios determinantes, de outro lado, busca-se no pensamento utopista de Fourier um anarquismo diferencial e tensorial que estrutura toda uma harmonia social.

Para concluir, fiquemos com as palavras do próprio Schérer, em seu diagnóstico do presente: “A querela que opõe modernidade e pós-modernidade me parece obsoleta e irrisória. O que importa não é ultrapassar a modernidade, mas detectar o erro e o impasse de uma modernização que não significaria mais do que a aceitação do fato consumado. Da mesma forma, não se trata de estabelecer as responsabilidades para julgar, denunciar e punir. Ao contrário, o que interessa é *pôr fim ao juízo*, seja de Deus, como foi magnificamente declarado, de modo inigualável, por Antonin Artaud, farol de toda resistência contemporânea. Trata-se de escapar da ordem do julgamento e da Lei para afirmar o direito ao desejo, que não consiste em monopolizar e consumir mercadorias sempre renovadas, mas em construir, com os outros, com a natureza, consigo mesmo, se bem compreendemos Deleuze, novos *agenciamentos*. Os agenciamentos de desejo opostos aos dispositivos mortais da civilização¹¹” (Schérer, 2008b, p. 177).

¹¹ “Civilização” é como Fourier se referia ao atual momento de desenvolvimento da humanidade sob o capitalismo.

Referências bibliográficas

Deleuze, Gilles. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo, Brasiliense, 1991.

_____.; Guattari, Félix. *Mille Plateaux*. Paris, Les Éditions du Minuit, 1980.

_____. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

_____. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte, Autêntica, 2014.

Schérer, René. *Nourritures anarchistes. L'anarchisme explosé*. Paris, Cartouche, 2008a.

_____. *Pour un nouvel anarchisme*. Paris, Cartouche, 2008b.

Fourier, Charles. *Théorie des quatre mouvements*. Paris, Les Presses du Réel, 2009.

Ibañez, Tomás. *Anarquismo é movimento*. São Paulo, Intermezzo/ Imaginário, 2015.

Malabou, Catherine. *Au voleur! Anarchisme et philosophie*. Paris, PUF, 2022.

Resumo:

Este texto apresenta o anarquismo filosófico proposto pelo pensador contemporâneo francês René Schérer. Procura mostrar a articulação que o autor evidencia entre o pensamento de Charles Fourier e filósofos do final do século XX, como Foucault, Deleuze e Guattari, na produção de um pensamento anarquista centrado na vivência das paixões e do desejo, caracterizado como um anarquismo tensorial e diferencial.

Palavras-chave: Schérer, anarquismo filosófico, pensamento.

Abstract:

This paper presents the philosophical anarchism proposed by René Schérer, a contemporary French thinker. It tries to put in evidence the articulation between Charles Fourier's thought and contemporary philosophers, such as Foucault, Deleuze and Guattari in order to produce an anarchist thought centered in living passions and desires, characterized as a tensorial and differential anarchism.

Keywords: Schérer, philosophical anarchism, thought.

Recebido em 27 de agosto de 2022. Confirmado para publicação em 19 de setembro de 2022.

René Schérer's philosophical anarchism, Silvio Gallo.

infância real, infância fabricada – entrevista com rené schérer¹

lundimatin

Há alguns meses, um certo número de editorialistas e intelectuais da mídia tem acusado regularmente “a esquerda”, “os meiaoitistas” ou “os intelectuais dos anos setenta” de terem feito apologia à pedofilia. Entre os acusados, Guy Hocquenghem, escritor que morreu em decorrência da aids em 1988, levou no verão passado a pecha de “apologista da pedocriminalidade”. A placa em homenagem a ele, recém fixada na rua onde ele havia morado em Paris, foi retirada.

Em meio a esta polêmica, publicamos em outubro passado um artigo intitulado Le système de l'enfance, mostrando que o pensamento de Guy Hocquenghem, e René Schérer (companheiro e amigo com quem ele escreveu Coir, álbum sistemático da infância [Co-ire, album systématique de l'enfance], obra da qual têm sido citados alguns trechos descontextualizados) não abrange qualquer defesa dos abusos cometidos por adultos contra crianças, mas, ao contrário, consiste numa reflexão sobre a produção histórica da infância.

Algumas semanas após a publicação deste artigo, René Schérer — hoje com noventa e oito anos de idade — nos rece-

¹ Publicado em 15/02/2021.

beu em sua casa e concordou em retomar, na entrevista que se segue, os cinco livros sobre infância que publicou entre 1974 e 1979, os quais se situam todos numa crítica ao panóptico da infância, a saber, a vigilância onipresente das crianças associada à negação de seus desejos. Enquanto a operação da extrema direita e, depois, de um certo feminismo, seria para reivindicar que essas obras filosóficas pretendiam justificar a detenção e a violência sexual cometida por adultos sobre crianças, René Schérer explica mais uma vez que se trata, ao contrário, de pensar a liberação da infância quanto à sujeição aos adultos. Em nosso artigo publicado em outubro passado, declaramos que “Guy Hocquenghem e René Schérer são os criadores de um pensamento poderoso e complexo sobre o sistema da infância, um pensamento que, sem que possamos torná-lo nossos quarenta anos depois, merece ser conhecido.” Retomando notadamente a influência exercida por maio de 1968, o feminismo, o movimento homossexual e antipsiquiatria, esta entrevista nos permitirá, esperamos, compreender melhor a elaboração teórica de René Schérer a respeito da infância, e situar esta reflexão na história das lutas e das ideias revolucionárias.

— *Como você sabe, neste verão de 2020 surgiu uma polêmica a respeito dos escritos de Guy Hocquenghem sobre a infância — e sobre os seus — e a placa em homenagem a ele, afixada no local onde ele havia vivido, foi retirada, após uma campanha liderada por algumas ativistas feministas, em particular, acusando-o de ser “pró-pedófilo”, e até mesmo de ser pedófilo...*

Bem... A placa estava na Rue de Plaisance, 45. Ele também morou em outro endereço, mas ficou aí por um

longo tempo. Ele tinha um quarto em um apartamento compartilhado. Não sei se uma placa deveria ter sido afixada, mas, no final, é absolutamente odioso da parte destas feministas a terem retirado. Embora não se fale tanto sobre Guy Hocquenghem, ele tem o mérito de ter trazido ao debate público um dos fenômenos da moralidade ocidental, talvez o mais importante em sua época, que foi o reconhecimento da homossexualidade, a possibilidade de falarmos publicamente sobre isso, o fato de que passou a existir uma liberdade de expressão a esse respeito, o fato de que hoje há muito mais homossexuais que ousam se declarar... É um fenômeno social importante, mas então se decide arbitrariamente remover uma placa que indica onde ele morou.... É abominável, e todas as justificativas para isso são inaceitáveis.

— *Esta placa foi retirada em nome da luta contra a pedofilia...*

O que foi dito sobre pedofilia é absolutamente ridículo. Se havia alguém que não poderia ser pedófilo, ao ponto de que até mesmo lhe causava horror a presença de crianças, esse alguém era Guy Hocquenghem...

— *Ao ler seus trabalhos [os de Hocquenghem], parece óbvio que as considerações sobre infância ou adolescência estão ligadas às suas próprias memórias como criança ou adolescente, e não ao olhar que ele lançaria enquanto adulto sobre as crianças... Ao relatar o início de sua adolescência, ele evoca frequentemente seus próprios desejos de ser raptado e de fugir de*

dossiê rené schérer

sua família. Isso é tão presente em seus textos autobiográficos quanto em suas obras fictícias. Por exemplo, em seu romance Eve, um narrador cuja descrição física se assemelha muito à de Hocquenghem, que é romancista, homossexual, da mesma idade que ele, vive em Paris e é soropositivo, recorda sua adolescência, os anos passados no colégio e sua busca por relacionamentos com homens mais velhos nos banheiros públicos de Paris...

Sim, é isso mesmo. Posso estar exagerando quando digo que ele tinha horror a crianças, ele não as odiava estritamente falando, mas não tinha absolutamente nenhuma atração, especialmente sexual, por crianças, então é ridículo acusá-lo de pedofilia.

— *E como você explica o fato de algumas pessoas o considerarem um apologista da pedofilia?*

Historicamente tem ocorrido uma mudança de mentalidade, uma mudança que parece mesmo cerebral, uma mudança completa na raça humana que tem ocorrido, pelo menos no Ocidente, desde de 1996 aproximadamente, partindo de várias campanhas contra a pedofilia, e levando ao alargamento da noção de infância, passando a abranger toda a menoridade, o que corresponde a uma nova situação familiar, que criou no cérebro humano uma aversão agressiva contra o que tem sido chamado, de uma forma absolutamente universal, sem levar em conta qualquer nuance, a pedofilia. Ou seja, temos tendido, e estamos certamente tendendo, para relações de desejo,

relações sexuais normativamente estabelecidas a partir da equivalência ou pelo menos de um equilíbrio numérico de idades...

— *Observamos também que, muitas vezes, a reflexão sobre os desejos — incluindo os desejos sexuais que se manifestam na infância — é confundida com o que seria uma defesa do abuso sexual cometido por adultos sobre crianças, ou com a apologia de uma intervenção do adulto sobre o corpo da criança. Enquanto, por exemplo, no caso de Hocquenghem, trata-se sobretudo de repensar a sexualidade e as normas a partir do território da infância...*

É isso. Sobre este ponto, penso com Nabokov, que diz através de Lolita que, para ela, a sexualidade é algo que se pratica na infância, e que nada tem a ver com os adultos. O que ela considera obsceno é a relação dos adultos entre eles, e não a experiência das crianças. E isso é verdade, porque a sexualidade é uma espécie de jogo, não é uma operação física. Ou então, se considerarmos que se trata de uma operação física, então precisamos de leis imperativas, como em Roma, onde a Lei Júlia, no início do Império, imperativamente ordenou aos cidadãos que tivessem descendentes, portanto que tivessem um casamento heterossexual, mas Roma temperou isso autorizando todas as formas de sexualidades diferentes.

— *Você considera, portanto, que existem diferenças nas formas como um adulto e uma criança se relacionam com a sexualidade.*

Sim. Nós não compreendemos os desenvolvimentos da sexualidade infantil porque a sexualidade está ligada no senso comum à ideia de penetração. Jean-Louis Bory, que era professor de literatura, mas também estava preocupado com questões de sexualidade, estabelecia a diferença entre o que acontece acima da cintura e o que acontece abaixo da cintura. Isso é verdade de certa forma, mas é parcial. A ideia de sexualidade, ou de polimorfismo, não está necessariamente ligada à ideia de penetração. E, de fato, a penetração de uma criança por um adulto é ao mesmo tempo impensável e absurda. Se considerarmos que a relação entre uma criança e um adulto está ligada à penetração como num caso de um homem e uma garota, por exemplo, é óbvio que se trata de atos que são abomináveis, é indiscutível.

— *Chegando aos seus escritos e contextualizando-os, talvez você possa começar por explicar o que o motivou a escrever sobre a infância?*

É essencialmente o maio de 68 que me convoca a isso... Eu já havia feito alguns pequenos trabalhos sobre o assunto, também havia falado a respeito em aula, quando eu era professor no Louis-le-Grand e no Henri IV, mas ainda não havia escrito um livro sobre isso. Foram os movimentos dos alunos do colegial, que aliás, tiveram suas raízes na infância, não só em turmas que se dizia serem superiores, mas também em turmas preparatórias, no sexto e quinto anos, que isso se acentuou. Foi, de um lado, um movimento real na rua e, de outro lado, uma tendência na análise das situações.

— *Você foi um ativista, durante e depois de 68?*

Eu era sem ser, quer dizer, com François Châtelet, Olivier Revault d'Allonnes e Jean-François Lyotard, estávamos no ensino e éramos quase os únicos a estar do lado dos alunos. Havia também Gandillac, mas ele estava na universidade, e nós éramos professores do ensino médio. Os outros eram temerosos e repulsivos em relação aos movimentos estudantis. Portanto, em certa medida, estávamos entre aqueles que defendiam a revolta ou os movimentos estudantis, sim. Mas eu nunca fui membro de nada.

— *Nem mesmo da Frente de Ação Revolucionária Homossexual (FHAR)?*

Não.

— *Você se inspirou muito no pensamento de Charles Fourier. Em O pós-maio dos faunos [L'après-mai des faunes], como introdução à transcrição de uma palestra que vocês deram juntos em 1972, Hocquenghem escreve que depois de maio de 68 o interesse em Fourier se opôs ao retorno a Marx althusseriano ou ao retorno lacaniano a Freud. Você pode dizer mais?*

Esta é uma crítica que foi feita contra os normalizadores e medicalizadores que defendiam o marxismo ou a

psicanálise. Ora, o pensamento oriundo do maio de 68 é antinormalizante e antimedicalizante. É o simples desenvolvimento, a partir desta ideia, de uma vontade de lidar com as questões do desejo de uma maneira que não é nem médica, nem normalizante. Era uma ideia simples, e que impulsionava todas as tendências. Por isso eu considero que o pensamento de Fourier se alinha com um retorno a Freud. Embora eu fosse muito amigo de Simone Débout, eu não concordava com ela, que era muito freudiana, pelo menos no que concerne à ideia de que Fourier pudesse ser um precursor de Freud.

— *E por que Fourier?*

Porque ele foi colocado seja entre os anunciadores, seja entre os utópicos após a Revolução Francesa. Porque Fourier veio depois da Revolução Francesa, ele faz parte de um grande movimento que originalmente compreendia Saint-Simon, que mais tarde incluiu Proudhon, que abrange anarquistas, quer dizer, socializantes que não são socialistas e que não pensam tanto em termos de classes sociais e de luta de classes, mesmo que aceitem esta noção, mas que funcionam a partir das incursões do pensamento desejante. São pensadores que não pertencem estritamente ao pensamento socialista, mas que podem ser integrados ao socialismo, e que ajudam a pensar o que não pertence precisamente à luta de classes, e sim às forças subjacentes que animam a sociedade, ou seja, que não são conotadas de forma precisa pela luta de classes, que a luta de classes esquece, que a luta de classes deixa para trás. A luta de classes pode ocorrer, mas a situação das mulheres

ou das crianças permanece exatamente a mesma, uma situação de dominação e exclusão, tanto entre trabalhadores como entre ricos. Há algo na classe trabalhadora ou na classe dominante que é idêntico, e que mantém uma parte da sociedade num estado de sujeição e privação. É por isso que em 1969, em inspiração comum à liberação da homossexualidade, houve também liberação das mulheres, o MLF, com Christiane Rochefort em particular, que inspirou Guy Hocquenghem a pensar na condição dos homossexuais, e eu pensava na questão das crianças. Era tão simples quanto isso, não é mais complexo.

— *Quando Christiane Rochefort pensou na liberação das mulheres, ou Guy Hocquenghem pensou na liberação dos homossexuais, eles o fizeram expressando-se a partir de sua própria condição. Como fazer para escrever enquanto adulto sobre as crianças?*

Como disse Descartes, éramos crianças antes de sermos homens. Eu escrevo sobre mim mesmo, tendo em vista que fui criança, como todo mundo. A infância pertence a todo mundo... Se você escreve sobre a infância, escreve antes de tudo sobre si mesmo, ou seja, sobre as lembranças que você tem de ser uma criança.

— *Você teve uma infância feliz?*

Você usa expressões realmente curiosas... “uma infância feliz” ... Efetivamente, eu não fui torturado por um pai feroz que me chicoteasse, como num romance de Zola... Tive uma infância como todo mundo... Mas o que lamen-

tava bastante em minha infância é que as crianças aprendiam sobre sexualidade muito tarde na vida. O assunto ocupa muito espaço, mas falamos dele muito tarde na vida.

— *Num livro sobre a sua concepção de desejo [Penser le désir: a propos de René Schérer], Maxime Foerster escreve que você nos convoca a nos reconectarmos com nossa própria infância, para cada um “tornar-se seu próprio pedófilo” e praticar “cotidianamente sobre si mesmo o rapto menor para escapar ao trabalho de educação promovido pela sociedade” ...*

Isso não é bobagem. Estas são coisas difíceis de expressar, muitas vezes apenas aproximativas, mas é disso que se trata. Há também no que escrevi algo que vem do pesar de ter tido uma infância que de alguma forma foi privada de qualquer tipo de experiência sexual.

— *Existe ainda hoje a crítica à família, em nome da luta contra a violência, ou, mais raramente, em nome da crítica à vigilância excessiva das crianças, mas os leitores de hoje podem se surpreender, lendo textos escritos sobre a infância nos anos 70, com a onipresença da linguagem do desejo e da sexualidade.*

Ah, talvez, é possível... Pouco depois de 68, houve movimentos em direção à expressão de desejos, de expressão do sexo, de transformação dos comportamentos e costumes. Foi uma ruptura com a ignorância, uma crítica à reserva na qual se mantinham detidas as crianças, com o confinamento da infância, mesmo que a escolha da pala-

vra confinamento seja hoje talvez infeliz. Alguns autores haviam mostrado que a infância real não correspondia à infância fabricada por famílias ou escolas. Houve, portanto, um movimento de reação contra esta visão dogmática, pedagógica e limitada da infância, um movimento que se abriu no plano da imaginação, dos mitos, narrativas etc., para a ideia da criança como criança. Mas hoje retornamos ao dogma da infância e de sua inocência... Há, obviamente, uma certa forma de inocência na infância, que não deve ser desprezada, mas a ideia da inocência da infância no sentido de que as crianças ignorariam toda uma série de coisas, mesmo que as experimentem em si mesmas, é profundamente dogmática. O que eu queria mostrar é que do lado do desejo havia coisas vividas, provadas, que não podiam ser expressas, mas que existiam.

— *Assim, quando você lê Fourier, você reflete sobre os desejos das crianças, incluindo os relacionados à sexualidade, embora o imperativo de Fourier seja que não haja sexualidade infantil...*

Sim, ele critica a sexualidade infantil, mas eu trato disso num pequeno texto, no qual explico que é a amizade na infância que substitui a sexualidade, é a atenção dominante, porque não haveria aí paixão não amorosa.

— *Mas em seu primeiro texto sobre Fourier, você ainda estava surpreso, não conseguia entender.*

dossiê rené schérer

Sim, porque eu estava um pouco siderado pela análise freudiana e procurava pensamentos freudianos em Fourier, mas não há nenhum...

— *Para explicar a negação do desejo das crianças, no início dos anos 70, você descreveu o “panóptico da infância”, ou seja, a maneira pela qual é instituída a vigilância permanente da criança. Isso foi antes de Michel Foucault estender este conceito a todo o campo da sociedade disciplinar em Vigiar e punir...*

Era independente do trabalho de Foucault. Eu tinha ouvido falar do panóptico através de Jean Lacroix, professor de filosofia em Lyon, no Lycée du Parc. Ele foi colunista de filosofia no *Le Monde* durante algum tempo.

— *E você estava discutindo isso com Foucault?*

Não, Foucault não gostava de falar sobre filosofia fora de suas aulas e livros.

— *Um de seus livros sobre a infância, Coir, foi escrito com Guy Hocquenghem, e nós tomamos a decisão em nosso artigo intitulado Le système de l'enfance - Lectures de Guy Hocquenghem et René Schérer, de analisar seus escritos e os de Hocquenghem ao mesmo tempo. Dito isto, talvez você possa nos dizer se houve alguma diferença entre vocês, em suas abordagens...*

Há diferenças, é claro, todos veem as coisas como lhes concerne, não se escreve da mesma maneira, mas concordamos sobre pontos comuns. O que fizemos em *Coir* foi uma escrita comum, uma escrita que veio de discussões comuns, mas ao mesmo tempo de textos escritos necessariamente por uma pessoa, textos escritos separadamente, mas que se tornavam comuns em um determinado momento. E nós escrevíamos com base em acordos. Nossa comunidade de espírito vinha de pensarmos que as ciências humanas, a psicologia e a sociologia deram apenas imagens parciais da infância, porque estas imagens são extraídas da observação, de entrevistas protocolares com crianças, passando ao largo da imaginação, que é de fato o elemento essencial da abordagem da infância. Abordamos a infância através da memória, através da imaginação. Conseqüentemente, as ciências que afirmam ser objetivas sobre a infância são menos precisas do que aquelas que apelam para a subjetividade da memória e da imaginação.

— *Vamos falar de Coir. Podemos começar com o título...*

Inicialmente eu o havia intitulado “Sistema da infância”, porque já tinha tratado da relação entre sexualidade e pedagogia em *Emílio Pervertido* [*Emile perverti*], indicando que a reflexão deveria ser estendida a toda a infância, ao que havia chamado de sistema de infância. Mas foi Guy Hocquenghem quem me disse que não era um título muito bom, pois soava um pouco dogmático, e porque se tratava menos de um sistema do que de um conjunto de variações sobre temas. Por isso, ele inventou o título, *Coir*. É uma palavra latina, que significa “acompanhar”, e designa a

possibilidade de um acompanhamento, de um movimento, de uma errância ou de uma deriva desejante, atravessando diferentes aspectos da infância, especialmente aqueles manifestados em obras não científicas, que pertencem ao domínio do desejo, da imaginação, da escrita, da arte etc. Além disso, ao contrário do que você escreveu em seu artigo, não há nenhuma referência ao «Qu'ouïr» de Lacan... Eu não li isso em Lacan. De outro lado, li o que Lacan escreveu sobre o *Sinthome*.

— *Coir está situado num debate com os discursos psicanalíticos da época...*

Sim, é parcialmente inspirado pela psicanálise, mas tanto eu como Guy Hocquenghem insistimos que é também contra a psicanálise e contra a psiquiatria da infância e da homossexualidade... O *Coir* toma emprestada de Freud, num sentido positivo, a expressão “perversão polimorfa” para definir a criança. No momento da puberdade e da emergência do potencial reprodutivo, tanto em meninas como em meninos, há transformações tanto corporais quanto emocionais que concentrarão todos os problemas em torno da sexualidade como orgânicos e fisiológicos. Mas esta potencialidade cobre apenas uma parte do desejo, aquela voltada para a procriação. O instinto de reprodução é a parte principal da sexualidade nos animais, mas no gênero humano há uma difusão da sexualidade que ocorre antes, e de outra forma, em toda a superfície do organismo e do corpo, e que não pode identificar a sexualidade simplesmente com uma potencialidade pro-

criadora. Isto é essencialmente o que admitimos a partir da psicanálise.

— *Portanto, é uma questão de, a partir da atenção à subjetividade das crianças e de uma compreensão da sexualidade infantil, traçar o aprendizado das normas, o processo que leva à sexualidade adulta, genital, heterossexual e reprodutiva, para avaliar melhor ao que temos renunciado.*

É isso. O que é interessante em Freud é a descoberta de uma sexualidade infantil, mas ela mesma é rapidamente penalizada, orientada no sentido genital, como podemos entender pela captura de toda a sexualidade em torno da genitalidade, da penetração, da fertilização, sobre algum tipo de devir animal ou, pelo menos biologicamente, da sexualidade, já que a sexualidade é o ato que dá origem à geração. Estudar a sexualidade humana é, portanto, investigá-la, não contra nossa animalidade, é claro, mas fora de um propósito que se manifesta exclusivamente no instinto animal.

— *Mas Freud não critica este aprendizado de normas ao ponto de reduzir a sexualidade a sua dimensão genital, ele parece até considerar isto como uma progressão da criança...*

Sim, já que estabelece estágios... Ele considera que existe uma sexualidade que é verdadeiramente formada, e que ainda não está formada, portanto é polimórfica, e na infância é uma sexualidade polimórfica. Portanto, existe

um tipo de ambiguidade. Há uma espécie de abertura da sexualidade para a infância e, ao mesmo tempo, uma espécie de orientação finalista da sexualidade para a geração. É por isso que, se falamos de orientação genética, ela também vem de um *background* que se desenvolve em direções tão variadas quanto os movimentos marítimos... Pois a criança tem tendências, mas como diz alguém que escreve coisas interessantes sobre a infância, chamado Levinter, é comum que se afaste a criança do que ela gosta. Ou seja, quando as crianças amam algo, no nascimento dos pensamentos inconscientes de que Freud fala, há esta tendência de privar a criança exatamente disso. Este é especialmente o caso por parte dos pais, no que Freud chama de romance familiar, por exemplo com o tabu religioso do incesto, mas pode ser aplicado fora da família, com pessoas que são assimiladas aos pais.

— *Para você, o tabu do incesto é apenas religioso? Parece ser um tabu universal... Não?*

Sim, não estou necessariamente falando da religião cristã, obviamente, ela pode ser monoteísta ou politeísta... Há também religiões que parecem aceitá-lo, por exemplo, na Grécia antiga, onde o incesto é cometido por deuses diferentes, mas é sempre entre os deuses e não entre os humanos que o incesto é definido. É religiosamente universal, ou seja, é sempre definido por alguma religião, seja ela monoteísta ou politeísta. O incesto não é historicamente definido fora das noções religiosas. A sodomia, também, é definida apenas religiosamente. Ela só é definida a partir da condenação de Sodoma, caso contrário não

existiria, não faria sentido. A palavra “sodomia” tem sido usada historicamente, mas antes da introdução e extensão do cristianismo, a noção de sodomia não existia.

— *Não é paradoxal, então, que esses tabus estejam se tornando cada vez mais fortes hoje, em uma sociedade menos religiosa do que nunca?*

É um paradoxo, mas não é totalmente contraditório. É muito nítido que todas as proibições da religião vêm sendo transferidas para a sociedade civil.

— *O fato de ter relativizado a universalidade dos tabus é às vezes interpretado hoje como uma forma de incitar as pessoas a se livrarem deste ou daquele tabu...*

Mas eu não sou um definidor de comportamentos ou modos de ação! Apenas constato... No que diz respeito aos tabus, penso que esta abordagem religiosa enfatiza a importância de gestos que não são necessariamente tão vitais e tão importantes quanto gostaríamos. Philippe Ariès, por exemplo, mostrou que a importância da sexualidade na infância foi subestimada em certas religiões, incluindo o Islã, a propósito. O Islã praticamente considera que a criança não tem sexualidade. Em outras palavras, a sexualidade infantil é permitida precisamente porque a criança é considerada como não tendo sexualidade. Philippe Ariès também estudou o diário do médico de Luís XIII, e ele mostra que na época as crianças não eram consideradas

como tendo uma sexualidade propriamente dita, por isso eram tratadas com laxismo e permissividade. Ou seja, eles não estavam preocupados com sua conduta, exceto na religião, com os Padres, ou em Erasmo.

— *Um julgamento de intenção análogo ao que você está passando hoje está sendo feito contra psicanalistas, que são acusados em certos discursos da mídia de legitimar o incesto através de seus desenvolvimentos sobre o complexo de Édipo e a sexualidade infantil, ou de legitimar a pedofilia porque eles procurariam explicar isso.*

Na psicanálise, a “pedofilia” é definida de forma bastante precisa, do ponto de vista da maturidade reprodutiva dos órgãos, enquanto atualmente há uma tendência para estender a noção de pedofilia, estendendo a infância à noção geral de menoridade, enquanto as relações com jovens menores de 18 anos, em princípio, nada têm a ver com pedofilia.

— *Anteriormente você falou de sua oposição a certas concepções psicanalíticas. Podemos também voltar ao fato de que, ao contrário do que às vezes se afirma, você também não defendeu nenhuma “liberação sexual”, não estava de modo algum de acordo com o Freudo-Marxismo e aqueles que foram inspirados por Wilhelm Reich a clamar pela liberação de um desejo supostamente espontâneo e natural...*

Não, não com Reich, do qual Deleuze e Guattari estão mais próximos, pois o citam e adotam suas ideias, pelo menos em parte, num modo de pensar reichiano. Quanto a mim e a Hocquenghem, não vamos por este caminho em razão de percebermos em Reich um olhar ainda demasiadamente psiquiátrico e normativo... Um dos argumentos do Reich em *A luta sexual da juventude* é o de que, se as relações sexuais fossem permitidas mais cedo, então não haveria homossexuais, porque para Reich — e é contra isso que parte do *Desejo Homossexual* de Hocquenghem é construído — a homossexualidade deve ser curada pela precocidade das relações sexuais... Enquanto Guy Hocquenghem aborda a homossexualidade como um desejo em si mesmo, e não em relação à normalidade.

— *E você, como se aproxima disso?*

É bastante complexo... Certamente a homossexualidade pode ser condicionada, e algumas homossexualidades, especialmente as ocasionais, são condicionadas pela privação da realização sexual, se você quiser, “natural”. Mas é também, se não o fundamento, pelo menos uma parte constante do desejo.

— *Em Coir, há esboços de reflexão sobre o que é forçosamente violento e traumático para uma criança e, ao contrário, o que não é, tanto em suas experiências como nos contatos com os adultos. Há passagens muito claras em Coir sobre o trauma da penetração da criança pelo adulto, ou criticando a sexualidade adulta imposta à criança, além de evocações de formas de*

dossiê rené schérer

sensualidade ou erotismo na vida da criança ou em sua relação com o adulto, que não são traumáticas. Há, no entanto, poucos exemplos específicos...

Exemplos específicos... Mas eu não sei nada sobre isso! Como você quer que eu saiba? *Coir* é uma digressão, que foi traduzida para o alemão como “Mitos e ritos da infância”, não é uma descrição experimental, é uma experimentação baseada nas mitologias que os romances, histórias e poemas têm desenvolvido em torno da infância. A questão é: o que se pode desenvolver a respeito da infância que necessariamente é feito pelos adultos?

— *Então seu objetivo não era dizer o que deveria ser proibido ou permitido?*

Absolutamente não... Seria falso dizer que eu só escrevo generalidades, porque um pensamento puramente geral não seria notado, mas é preciso pensar a partir de questões de princípios, questões críticas. É certo que este é um livro crítico, mas em absoluto nunca se tratou de um livro prescritivo, assim como *Emílio pervertido*, que é essencialmente crítico. Ele não tem nada de particularmente afirmativo. Não diz “isto é o que deveria ser”, “isto é o que não deveria ser”. Tenho a franqueza de assumir que sou profundamente ignorante sobre o que deveria ou não deveria ser. É exatamente isso que estou contornando, estou simplesmente definindo o quadro no qual estamos situados. *Emílio pervertido* é um livro que me foi encomendado pela editora Mame, que é uma editora religiosa,

sobre a introdução da educação sexual na França, e eles o recusaram. Por isso o apresentei em Laffont, porque Jean-François Revel, que era o diretor da coleção, gostou muito do livro e o aceitou.

— *Emílio pervertido é finalmente um trabalho que trata não da educação sexual, mas da distância tomada pela pedagogia em relação ao corpo...*

A relação educacional é sempre sexual e não-sexual. Alguém que está em uma relação, de qualquer tipo, seja corporal ou verbal, com uma criança, tem uma tendência pedagógica, isso é certo. Mas se ele quer exercer uma relação pedagógica real, ou uma relação coletiva, ele é obrigado a eliminar a parte desejosa, a parte da sexualidade. É por isso que estou me referindo a Alcibíades e Sócrates, uma relação que nada tem a ver com pedofilia, a propósito, mostrando apenas o seguinte: na medida em que a relação é pedagógica, ela não pode ser sexual.

— *E o fato de uma relação se tornar sexual põe um fim à relação educacional? Sua relação com Guy Hocquenghem, por exemplo, de quem você chegou a ser professor...*

Mas isso não é mais uma questão de infância... Não é bem a mesma coisa...

— *Depois de Emílio pervertido e Coir, você publicou Uma erótica pueril [Une érotique puérile], sobre o erotismo ligado à infância, e especialmente à adolescência. Um livro talvez mais assertivo do que os anteriores.*

Não, não é afirmativo, não é experimental. É somente no livro *O feitiço das crianças entre nós [L'emprise des enfants entre nous]* que me baseio em pesquisas e entrevistas com as próprias crianças. Em *Uma erótica pueril*, trata-se de uma documentação retirada de certas formas experimentais, mas com todas as reservas, já que se trata de uma experiência literária, livresca. Você verá bem que o interessante aí está essencialmente nos autores e nos textos que utilizo. É o mesmo para Guy Hocquenghem, que gostava particularmente de Henry James e Stevenson. Ele escreveu um artigo chamado *James-Stevenson*, ou seja, ele assimilou ambos, afirmando que eram autores eminentes que falavam sobre a infância.

— *Em outro de seus livros, O corpo proibido [Le corps interdit], você estava pensando em uma pedagogia que não distanciasse mais o corpo.*

Sim, mas em 1996-97 houve uma campanha extremamente violenta, chegando ao ponto de se opor a certas ações, que eram consideradas sexuais. Os professores e educadores do jardim de infância ou das séries iniciais tiveram que parar de beijar ou abraçar os alunos. Isso parece estar voltando, e implica todo um conjunto de práticas de caráter corporal que existe na relação pedagógica, por

exemplo, através de gestos, como beijar os alunos quando eles chegam na sala de aula. Hoje em dia, já não consideramos esses gestos como sendo sexuais. Que esses gestos são tingidos de sexualidade, até certo ponto sim, mas isso não tem o perigo nem o caráter de uma mistura de gêneros, uma mistura que seja perigosa para a criança ou para o adulto.

— *Muitas pessoas relataram abusos recentemente, particularmente na infância ou adolescência. Elas também explicaram o que acreditam ser os traumas resultantes de tais abusos. Como você vê isso?*

Não há dúvida de que existe tanto a violência, a verdadeira violência, quanto a autovitimização, que se baseia, se não na invenção, pelo menos em exageros. A situação da vítima é estimável, pois às vezes pode ser questionada. Você também tem razão em escrever em seu artigo que as feministas denunciam uma “suposta tolerância” em relação à pedofilia, isso é apenas suposto, as prisões estão realmente cheias de criminosos sexuais... Finalmente, “trauma” também é uma palavra freudiana. Há muita violência, desordens, coisas que estão inscritas na infância e que permanecem, mas considerá-las necessariamente como traumas fundamentais é essencialmente psicanalítico, e isto provavelmente é exagerado, ou pelo menos depende das pessoas, dos contextos, em minha opinião.

— *E como você vê os movimentos homossexuais ou LGBT atuais, que estão focados na denúncia da violência e na defesa*

das demandas por igualdade no casamento e na formação da família?

Eu havia assinado uma petição de casamento entre pessoas do mesmo sexo, concordei com ela, o que é diferente de estar totalmente de acordo. Não há dúvida de que se você não assinou por casamento entre pessoas do mesmo sexo, isso significava que você estava assinando contra ele, e eu estou do lado daqueles que fizeram campanha por casamento entre pessoas do mesmo sexo, como Didier Eribon, por exemplo. Mas não sou a favor no sentido de que eu, por exemplo, queira me casar. Como Pasolini, que era contra o aborto em nome de uma espécie de misticismo a favor da vida e do amor, mas que, no entanto, era a favor do aborto, na medida em que ajudava a causa das mulheres, o que não é contraditório. Concordo com Alain Naze, que escreveu recentemente um livro sobre normalização homossexual. Concordo plenamente com ele. Há uma orientação da homossexualidade que negligencia uma certa quantidade de dados em nome da normalização. O ponto principal é que queremos normalizar a sexualidade. Embora a homossexualidade seja essencialmente a anormalização da sexualidade, se pudermos fazer esse jogo de palavras, ou seja, se ela abandona suas regras, ou seja, o casamento, essencialmente, e toda uma série de outras expectativas, tais como a exclusividade de parceiro, o contrato etc., ela é, ao contrário, multiplicidade e dispersão. Além disso, Guy Hocquenghem soube expressá-lo bem, e é por isso que ele também se volta para Fourier, na medida em que o novo mundo de Fourier é a multiplicidade das formas de amor, não é sua exclusividade, a limitação de um único tipo de existência no casamento,

mas a diversificação, variação, multiplicidade, polimorfia. É o polimorfismo. É por isso que somos atraídos por esta definição de polimorfismo, que é apresentada como uma característica essencialmente infantil, mas que não está necessariamente confinada à infância, que também pode ser percebida na adolescência ou na vida adulta. A criança não deve ser submetida ao adulto por uma certa ideia de sexualidade unilateral e finalista, é muito mais o adulto que se abre ao polimorfismo.

— *Um dos argumentos daqueles que estão atacando você, por exemplo, pessoas que falaram contra Hocquenghem ou contra você neste verão, é que você teria realizado a operação de ligar seus pensamentos sobre o desejo homossexual aos da infância, ou mesmo sobre pedofilia, para, dizem eles, tentar tornar a pedofilia mais tolerável...*

Ah... Há necessariamente uma tendência entre um e outro, pois se existe uma orientação sexual para a homossexualidade, ela obviamente começa na infância, não se apresenta de forma estanque, brusca, na adolescência, quando haveria uma suposta atração natural dos sexos entre eles. O problema, portanto, surge quando, na idade adulta, a análise procura mostrar que as tendências naturais da criança ainda estão presentes, e têm o caráter de homossexualidade ou pedofilia. Esse é simplesmente o ponto comum.

— *E quando você decidiu ligar suas reflexões sobre a homossexualidade àquelas sobre a infância?*

É difícil responder... Era um princípio de ordem geral, ou seja, ligado à tendência indicada pelo desejo homossexual e pelas orientações do pensamento de 1968 para questões que não eram estritamente políticas, embora pudessem ser definidas em termos políticos, que diziam respeito ao desejo acima de tudo, e que tinham sido ligadas por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*. Todas estas questões são tratadas ali, o que me deu a ideia de acentuar a orientação e concentrá-la de forma mais explícita na infância, que só havia sido abordada de forma acessória.

— *Você estava discutindo seus pensamentos sobre a infância com Deleuze e Guattari?*

Como Foucault, Deleuze e Guattari — especialmente Deleuze — tinham um horror de falar sobre filosofia, não. Deleuze dava seus cursos de filosofia, mas detestava discutir filosofia com qualquer pessoa. Nestes termos, digo apenas que lhe enviava meus escritos, ele os recebia e sempre me dava apreciações favoráveis.

— *Mas, então, sobre o que vocês conversavam?*

A respeito de tudo e nada, sobre o sol e a lua, de coisas e coisas. Seria um bom assunto, a propósito, saber quais são os temas da conversa...

— *Mais recentemente, nos anos 90, 2000, você escreveu sobre hospitalidade e acolhimento de estrangeiros... Especialmente os livros importantes Zeus hospitaleiro e Hospitalidades.*

Ah! Esse é o que mais gosto sobre hospitalidade, embora não seja muito completo porque escrevi outros artigos depois, que apareceram em *Chimères* e que não foram republicados. É sobre Fourier e hospitalidade, sobre algo bastante sutil, que é a transformação através da hospitalidade da paixão desejante ou da paixão amorosa, a hospitalidade atuando nas mutações passionais.

— *Você também associa hospitalidade ao erotismo...*

Isso mesmo, também escrevi sobre isso em um livro chamado *Passagens Pasolinianas*, que foi publicado em Lille, no Septentrion.

— *Você está se baseando em seu filme Teorema...*

Não só, mas sim, *Teorema* é essencial, devido à intervenção de seu personagem principal, o hospedeiro, o *ospite*...

— *Em Zeus hospitaleiro você se refere aos livros A beleza do mestiço [La beauté du métis], de Guy Hocquenghem, e Um cativo apaixonado [Un captif amoureux], de Jean Genet, sobre os palestinos...*

Genet se considerava um anfitrião dos *Panteras Negras*, depois dos palestinos. É uma relação que é ao mesmo tempo um encontro e uma relação amigável.

— *E em Genet a reunião e o interesse pelo outro estão muitas vezes ligados a formas de erotismo e fantasia...*

É isso. Em Genet não há nenhuma declaração que não seja transposta ao mesmo tempo com uma certa fantasia. Não há linguagem de denúncia que distinga esta transposição da verdade, não há coisas objetivas e subjetivas que estejam muito bem separadas uma da outra. Eles estão sempre um com o outro. Além disso, a abordagem de Jean Genet em relação à sexualidade é muito hiperbólica. Acho que só pode ser evocado por hipérbole ou eufemismo, não literalmente.

— *Você conhecia Jean Genet?*

Uma amiga minha, Kateb Yacine, já foi bastante próxima de Genet, mas eu só o encontrei uma vez. Eu lamento, aliás. Se eu soubesse que ele desapareceria, eu teria tentado me aproximar dele. Mas não se pode prever, não se pode saber...

— *Lendo Genet, Hocquenghem, mas também seus escritos, seja Uma erótica pueril, seus escritos sobre hospitalidade, ou*

um artigo publicado em 2008, Velhotes da Harmonia², podemos nos perguntar se não há um paradoxo. De um lado, a sexualidade ou erotismo podem ser vistos como uma atividade ou dimensão da existência entre outras, mas, de outro, temos a impressão de que é principalmente através dela que podem ocorrer encontros, ou porosidade entre povos ou entre gerações...

É o que Fourier chama de paixões de grupo. Ora, os grupos se associam de acordo com o amor, a amizade, a ambição etc. Portanto, existem formas emulatórias, amorosas ou amigáveis, que se entrelaçam. Nunca se pode dissociar algo de um complexo. Estamos sempre lidando com complexos, nunca com coisas que são rigorosamente simples, separáveis umas das outras.

— *Em 2009, você atuou no filme de Emilie Deleuze *A deux c'est plus facile, que é um filme sobre o vínculo entre gerações e a hospitalidade...* A escrita do roteiro foi influenciada por seu trabalho?*

Emilie Deleuze escreveu o roteiro. Não interferi na composição deste filme, mas não sei se tive alguma influência. Se ela leu meus livros ou ouviu minhas ideias, pode ter sido inspirada por eles, não sei... De qualquer forma, é um bom filme, com Galabru, que foi um bom ator... Eu interpreto um homem idoso, ela provavelmente me convidou porque me conhecia, através de seu pai.

² René Schérer. Velhotes da harmonia in *verve*, n. 37. São Paulo, Nu-Sol, 2020, p. 9-24. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/wp-content/uploads/2020/06/verve37.pdf>.

— *Última pergunta... Em seu livro O feitiço das crianças entre nós, publicado em 1979, você traçou um paralelo entre a situação da menoridade, do confinamento, da rejeição das crianças, e a dos idosos. O que você diria sobre isso hoje, na sua idade?*

Eu não sei se identifiquei crianças e idosos, mas identifiquei separações e semelhanças de idade. Fiquei muito impressionado na época com a tristeza dos lares dos idosos, com a tristeza dessas semelhanças ou identificações de pessoas umas com as outras, quando na verdade o que é a própria variedade e mistura de existência é precisamente a diversidade, a interseção de idades. Mas sempre queremos proceder por identidade, exclusão, semelhança, e hoje estamos voltando ao tipo clássico de relações, com a autoridade parental, a inocência das crianças, e assim por diante.

— *Muito obrigado.*

Tradução do francês por Eder Amaral

Indicado para publicação em 29 de agosto de 2022.

Real childhood, fabricated childhood — interview with rené schérer, Lundimatin.



entre plantas e caminhos livres,
vamos continuar...

"em nossos jardins se preparam florestas..."
rené char

Como noticiamos em nossa última *verve*, Peter Lamborn Wilson, inventor de Hakim Bey, morreu no primeiro semestre de 2022. O escritor e poeta antimilitarista abandonou o norte da América durante a guerra do Vietnã, em 1968. Perambulou por uma década no chamado Oriente Médio, conhecendo antigos bandos de poetas nômades e auxiliando na organização do Festival de Artes de Shiraz, no deserto do Irã.

Bey (Wilson) ficou conhecido, em especial, na ultrapassagem dos anos 1980 e 1990, com as publicações de *Zona Autônoma Temporária (TAZ)* e *Caos*. Nesta época, ao retornar aos Estados Unidos, associou-se à Autonomeia, editora responsável pela publicação (sem copyright) de parte dos seus escritos. Menos dedicados a uma possível revolução localizada no futuro e mais preocupados em instigar práticas de ação direta no presente, os diversos ensaios do anarquista mobilizaram interessados na anarquia agora, nos instantes.

Contudo, ainda são pouco conhecidos, ao menos em português, as suas mais recentes reflexões. Uma parte considerável deste

material foi publicada ainda em seus últimos anos de existência, quando se mudou da cidade de Nova York para uma área rural às margens do rio Hudson. Distante da cidade, Wilson dedicou-se a processos artísticos e à produção de textos de combate contemporâneo à política e ao Estado.

Nas duas primeiras décadas dos anos 2000, afastado da agitação da maior cidade dos Estados Unidos, o anarquista se deparou com a presença ainda mais marcante de uma sintaxe erigida por construções como "desenvolvimento sustentável" e "turismo verde", segundo ele, os "cadáveres na boca de corretores imobiliários". "Desenvolvimento sustentável": isso significa casas muito caras para idiotas de Nova York com vaga consciência ecológica (...). Falam de agricultura, reclamam muito, mas não fazem nada pelos agricultores familiares (...). Eles estão perfeitamente felizes em ver as antigas fazendas fecharem e construirem McMansões, desde que sejam 'verdes', é claro, com talvez um pouco de energia solar para que possam se gabar de como estão quase fora do sistema", concluiu em uma entrevista.

Próximo do rio, diante dos avanços da política verde entre democratas por um lado e, de outro, da captura de inúmeros movimentos de resistências pelo engajamento nas plataformas e redes, Wilson não optou por nenhum dos lados. Intensificou a sua perspectiva ludita

(distante de primitivistas e extropianos, como situou) associando-a a um intenso interesse pela relação antiautoritária entre pessoas e animais e plantas.

Em 2004, em "Domestication", curto texto divulgado pelo *Fifth State* sobre Charles Fourier e alguns estudos de antropologia e etnobotânica de meados do século XX, expôs um tanto da atração que o moveu da cidade para o campo. A partir da noção de horticultura valorizada por Fourier, sublinhou a paixão, em vez do corrente conceito de "dominação", como a principal responsável pela aproximação de gente e certas ervas e bichos. Como apontou Wilson, quase um século depois de Fourier, pesquisadores e etnobotânicos como o russo Nikolai Vavilov, preso por Joseph Stalin e morto de inanição na prisão, comprovariam, por outros meios, o pensamento do "socialista utópico".

Em resumo: de acordo com Wilson, algumas teorias etnobotânicas posteriores a Fourier postularam, como ele o fez, que a invenção da horticultura ocorreu com uma espécie de amor livre entre plantas e humanos situados entre o chamado período Mesolítico e o Neolítico inicial. A maioria dos coletores, transumantes, ou seja, mais seminômades do que verdadeiros nômades, à medida que realizavam seu percurso anual e retornavam ao acampamento de verão, descobriam que suas plantas favoritas os tinham seguido. "Plantas que preferem solo

descontínuo prosperam nos acampamentos quando suas sementes são acidentalmente largadas e talvez fertilizadas com fezes e cobertura morta", declarou. Como dois exemplos dessa paixão, Wilson apontou que Vavilov identificou duas plantas espargidas desde a Ásia Central: o cânhamo e a macieira.

Ao lado de Fourier e Piotr Kropotkin, embaralhando um tanto das identificações arqueológicas, Lamborn Wilson, por fim, sugere que a horticultura, amálgama de coleta e caça, é mais ou menos simultânea à denominada Revolução Agrícola, apontada por muitos como uma das origens do Estado. Cita como exemplo os Dyak de Bornéu "que cultivavam inhame e criavam porcos, produzindo um pouco de Caça e Coleta (...) e passavam a maior parte do tempo (quando não caçavam cabeças) em banquetes, fazendo amor e contando longas histórias". A prática da horticultura, portanto, distinta da revolução agrícola, não aboliu e não estranhou práticas antiautoritárias de povos paleolíticos. "Pelo contrário", argumentou: "o Estado não surge entre os jardineiros".

Após ser reconhecido como uma referência para festivais e raves anárquicas, mais velho e acompanhado de várias espécies, Wilson passou a olhar para práticas consideradas arcaicas e vislumbrar nelas menos um saudosismo pacificador e mais um meio de criar outras relações possíveis de resistências,

agora, nos fins sem fim do fim do planeta. Apesar do momento de pessimismo planetário, as primeiras décadas dos anos 2000, atrelado à denominada crise do clima, aos rumos da internet e das revoltas (as primaveras murcharam na ultrapassagem do século XX) e a irrupção de movimentos ultraconservadores, a coexistência com outras formas de vidas animou libertariamente os movimentos do amante sufi.

Direcionando-se aos anarcoprimitivistas indicou uma outra perspectiva, alheia ao catastrofismo paralisante: "um grande problema para a ala primitivista da teoria antiautoritária sempre foi a percepção trágica de que a caça/coleta não parece mais uma economia viável para um globo lotado. Às vezes", prosseguiu, "parece que apenas uma vasta catástrofe ecológica tornaria possível uma 'reversão' generalizada e isso é impensável. Uma transição para a horticultura, no entanto, não parece tão impensável. A permacultura, por exemplo, pode ser vista como uma extensão lógica ou versão atualizada da horticultura inteiramente adequada à organização social antiautoritária. E o radicalismo agrário permanece (pelo menos potencialmente) significativo para um grande número de pessoas envolvidas em economias agrícolas", considerou.

Assim, antecipando em alguns anos à profusão de edições recentes de livros acerca da "revolução das plantas", dos micélios e

cozumelos, o texto de Bey, mesmo que não os cite diretamente, retoma e fortalece a prática de múltiplos indígenas da América do Sul bem como o pensamento singular de tantas e tantos anarquistas desconhecidos, como, por exemplo, os que tinham plantado o amor livre na Colônia Cecília, no Brasil, em 1890.

Amante do caos, lemos em "Domestication" sementes de Fourier, Kropotkin e, porque não, de Ursula Le Guin. Ursula, escritora de ficção científica e ensaísta, concomitante à publicação de *TAZ*, em 1986, já alertava que durante o Paleolítico até a chamada pré-história, "os caçadores de mamutes ocupam espetacularmente as paredes das cavernas e as mentes, mas o que realmente fizemos para nos manter vivos e de barriga cheia foi coletar sementes, raízes, brotos, rebentos, folhas, nozes, bagas, frutos e grãos, além de insetos e moluscos, assim como capturar aves, peixes, ratos, coelhos e outros pequenos animais (...)". Para a escritora, muito próxima dos anarquistas, sobretudo em sua ficção *Os Despossuídos*, entre coletores havia muito tempo para outras coisas, "tanto tempo que, talvez, os inquietos que não tinham um bebê por perto para animar a vida, ou habilidade para construir, cozinhar ou cantar, ou pensamentos muito interessantes para pensar, tenham decidido escapar e caçar mamutes". Todavia, antes das histórias da caça e seus instrumentos, sugere ela, estão

os cestos, as bolsas, as sacolas, as bacias de coletores. O Estado, a guerra, não surgem entre pessoas jardineiras!

Depois de muitas andanças a mudança de Wilson rumo ao Hudson foi uma radicalização da vida, maneira de enunciar um anarquismo próprio. À beira do rio, o anarquista se encontrou, no presente, com uma vitalidade singular que o afastou do que ele mesmo cunhou, na primeira década do milênio, de novo niilismo. Liberando-se dos fins que levam ao fim, experimentando outros meios, lembrando que toda paixão destruidora é também invenção, encerrou: "Como disse o poeta e.e.cummings 'há alguma merda que não vamos aceitar' (...) Vamos continuar. Enquanto ainda existirem alguns pássaros e flores cultive botões de rosa, prazeres únicos. Até o amor pode não ser impossível".

Em outras palavras, as de um outro poeta, René Char, os caminhos de alguns anarquistas, companheiros no jardim, nos aquecem. "Não permitamos que nos roubem a parte da natureza que guardamos. Não percamos dela nem um fio, não cedamos nem um seixo de sua água".

[Publicado como Hypomnemata no. 258, julho de 2022.]

o príncipe de todos os santos – lima barreto e o anarquismo

marco arantes

introdução

*“O nosso anelo é outro: queremos paz e anarquia” –
D’Annunzio e Lênine – Lima Barreto*

*Qual é a cor da minha forma, do meu sentir? Qual dos
meus sonhos e gritos? Qual dos meus desejos e febres? –
Emparedado – Cruz e Souza*

Em 1913, uma crônica intitulada *Palavras de um Snob Anarquista* seria publicada pelo escritor carioca Lima Barreto no jornal anarquista *A Voz do Trabalhador*, sob o pseudônimo de Isaías Caminha, nome do título de seu primeiro romance. A crônica é a referência mais direta do romancista ao movimento anarquista e ao problema da questão social, tema que predominava nos sindicatos e ligas operárias anarquistas no início do século XX.

*Marco Antonio é Professor Associado do Curso de Ciências Sociais da Unioeste –
Campus de Toledo. Contato: marco.arantes@zoho.com.*

Dois aspectos devem ser sublinhados: a autointitulação do escritor como anarquista no título e a perspectiva analítica social muito próxima da imprensa operária e das organizações e ligas libertárias da Capital. A crônica, que posteriormente seria incluída no livro *Feiras e Mafuás* (1956), fazia uma referência direta às comemorações, em 1913, do Dia do Trabalhador, apontando as similitudes históricas e a continuidade dos vícios políticos europeus em nossas instituições. No mais, apontava os limites de uma reforma social reduzida a uma questão salarial¹ e a campanha oportunista dos grandes jornais da Capital que não reconheciam as lutas anarquistas.

O tom dessa crônica definiria as experiências jornalísticas militantes de Lima Barreto na imprensa operária, somada a mais de uma centena de outras crônicas engajadas e publicadas pelo escritor com temáticas que estavam nas agendas das ligas anarquistas. Trata-se de crônicas que combinavam dados biográficos, confissões, acontecimentos diários, páginas memorialistas e conjuntura política, alternando personagens reais e imaginários, que “aplicava-se, com intensidade, todos os seus instrumentos de apreensão e julgamento no estudo do país que o ignora [...] é uma série de flagrantes exatos, variados, por vezes comovidos, muitas vezes sarcásticos, frequentemente irados e nos quais reconhecemos o Brasil” (Lins, 1976, p. 22).

Deve-se atentar que a investigação sobre o anarquismo

¹ A pauta de reivindicações dos operários era extensa. A principal era a redução da jornada de trabalho para 8 horas diárias, seguida de “seguros de acidentes no trabalho e na invalidez, das mulheres operárias de poder ter seus filhos em casa e dispor de alguns dias para amamentá-los; lugar para comer nas fábricas, o fim do carrancismo patronal, espancamento de menores e até de mulheres, e melhorias salariais” (Rodrigues, 2010, p. 32).

limiano e sua conexão com as questões raciais, leva em consideração ao menos quatro dimensões. Em primeiro lugar, a relevância dos anarquistas no movimento operário brasileiro no limiar do século XX; segundo, a caracterização do racismo como um epifenômeno do movimento operário libertário; terceiro, a distância social entre negros e brancos e a manutenção do espírito escravocrata na 1ª República; e, por fim, a colaboração na imprensa libertária e a intensificação da produção de crônicas em revistas e semanários comerciais após a sua aposentadoria na Secretaria de Guerra.

anarquismo e literatura militante

É importante colocar Lima Barreto na posição que lhe cabe no desenvolvimento do anarquismo no Brasil. As informações e os livros sobre o anarquismo que chegaram ao escritor foram por intermédio da imprensa libertária e de encontros com amigos anarquistas.

O anarquismo limiano, na maioria das vezes, era constituído por informações desencontradas e fragmentadas, que resultavam em confusões ideológicas, e, na maioria das vezes, em combinações esdrúxulas entre correntes filosóficas divergentes. Cabe lembrar que o até então anarquista Astrojildo Pereira considerou os anos iniciais da Revolução Russa como uma revolução libertária, quando ainda eram desconhecidos os rumos autoritários tomados pela revolução de outubro.

Essa aparente “cegueira” se devia em parte ao desejo de mudanças sociais e econômicas, que reforçaria uma linha interpretativa otimista, vaga e difusa sobre os eventos

ocorridos na Revolução Russa², que despertara empatia nos populares, e, sobretudo, nos intelectuais e operários³. Esses últimos sofriam com o aumento da carestia social, as jornadas abusivas e as condições miseráveis de vida.

Em Lima Barreto, por exemplo, talvez movido pelo entusiasmo inicial com os comunistas bolcheviques, percebem-se assimilações confusas no campo das ideias que marcaram este momento inicial do impacto da Revolução Russa na Imprensa Libertária. Um bom exemplo é a apropriação do termo maximalismo, que é uma das traduções para o português do termo bolchevismo⁴. Maximalismo, maximistas ou bolchevismo significam as mesmas coisas, ou seja, aderir ao programa máximo do partido. “Bolche significa máximo e Menche quer dizer mínimo, assim como Viki corresponde à nossa terminação ismo. Portanto, a tradução de Bolcheviki é Maximismo e a de Mencheviki é Minimismo. Maximistas são os adeptos do programa máximo do partido socialista, e minimistas são os partidários do programa mínimo. Maximalismo, Bolshevikismo, etc. são idiotismos que tiveram origem na tradução do idioma russo para o inglês e deste para o português” (Leuenroth; Hélio, 2017, p. 19).

² Devem também se destacar as notícias sobre a Comuna de Paris em 1871, com a participação de anarquistas, socialistas e revolucionários de várias tendências, assim como a repercussão negativa do “Domingo Sangrento”. Deve-se destacar o texto “Ave, Rússia”, de José do Patrocínio, e os comentários feitos por Olavo Bilac na revista Kosmos.

³ O entusiasmo em relação à Rússia era enorme. Cabe lembrar a criação da Comissão Pró-Mártires da Rússia, que publicou um manifesto Pró-Mártires da Rússia nos jornais *Avanti* e *La Bataglia*.

⁴ Bartz (2016, p. 237) informa que os maximalistas se tornaram “a ala mais radical do marxismo russo, contrapondo-se aos mencheviques, a minoria”.

O termo maximalismo foi sendo propagado em vários jornais operários, sobretudo no jornal libertário paulista *A Plebe*, mas também em jornais que não eram especificamente anarquistas, como *O Debate* e *A Semana Social*. Nesse cenário polissêmico, o maximalismo começa a tomar a sua forma definitiva após 1917, quando os bolcheviques tomam o poder na Rússia. Em meio a tantas confusões conceituais, um artigo de 1919 no jornal *Spartacus*, assinado pelo pedagogo francês Sébastien Faure, explicitaria as divergências entre libertários e comunistas bolchevistas. Com efeito, a intensificação das divergências inicia o processo que dividiria os militantes comunistas daqueles de orientação libertária. “O maximalismo deixaria cada vez mais de aparecer com este nome e suas definições tornaram-se mais precisas, principalmente com a circulação de documentos da Internacional Comunista”. (Bartz, 2016, p. 242).

As confusões polissêmicas deste termo foram mal absorvidas e se estabeleceram por várias vias, transitando ora por uma via literária, a exemplo dos seguidores de Máximo Gorki, ora por uma via libertária que se aproximava do bolchevismo em decorrência do entusiasmo em relação à Revolução Russa. Em algumas publicações libertárias, é possível encontrar elogios a Trotsky e a Lenin como o grande líder bolchevique da Revolução Russa.

Data de 1919 o estudo sobre Maximalismo de Antonio Candeias e Edgard Leuenroth, que é considerado um esforço interpretativo libertário sobre a ampliação dos espaços de organização operária sem vínculos políticos e baseados na ação direta. O texto, escrito antes da Revolta de Kronstadt, explicitaria os rumos autoritários e centralizadores ditados pelo governo bolchevique, mas não

continha informações precisas sobre a Revolução Russa, focando-se mais nas questões econômicas e na carestia social que atingia diretamente o trabalhador brasileiro. Indo de encontro aos bolcheviques, o texto fazia a defesa dos princípios de solidariedade de Kropotkin e do federalismo dos núcleos de Errico Malatesta.

Denominada por Lima Barreto como “maximalismo moscovita” ou “terremoto maximalista”, o maximalismo significava para si a coroação das utopias na vida humana. Em seus escritos, maximalismo, anarquismo, comunismo e bolchevismo estavam emaranhados com objetivos em comum. “Esse ódio ao maximalismo russo que a covardia burguesa tem, na sombra, propagado pelo mundo; burguesia cruel e sem coragem, que se embosca atrás das leis” (Barreto, 1956a, p. 103).

Em “Sobre o Maximalismo”, uma crônica de 1919, o escritor faz a defesa do maximalismo e dos ideais da Revolução Russa, aproximando o maximalismo de uma ampla reforma na estrutura latifundiária do país, que acreditava estar em curso na Rússia. Em “Ajuste de Contas”, o escritor estende o projeto maximalista, apontando a necessidade da supressão da dívida externa, confisco dos bens das Igrejas, direito ao divórcio por ambas as partes em qualquer momento e por qualquer motivo, e a extinção do direito de herança ou de propriedade, pois “a propriedade é social e o indivíduo só pode e deve conservar, para ele, de terras e outros bens tão somente aquilo que precisar para manter a sua vida” (Barreto, 1956a, p. 90).

Sabe-se que, desde a juventude, o escritor recusava a se filiar a um partido político, e, muitas vezes, fazia ferozes ataques à imprensa burguesa e aos vícios políticos republicanos.

Quase nada escapou nas suas crônicas. Dos manipuláveis pleitos eleitorais⁵ ao assalto aos cofres públicos por políticos desonestos, do enriquecimento dos banqueiros e industriais às manipulações da imprensa burguesa, todas essas questões elencadas eram debatidas pelas associações anarquistas.

Parece-nos que é possível reconhecer que o anarquismo limiano não se confunde com filiações partidárias, defesa do voto feminino, militância em Ligas Libertárias e a defesa do sufrágio universal. “Esse negócio de ser este ou aquele cidadão presidente da república não tem para mim a mínima importância” (Barreto, 1956b, p. 57). Como todo anarquista, posicionava-se contrário não apenas ao direito ao voto das mulheres, mas a qualquer pessoa que escolhesse o seu representante pelo voto⁶. No mais, a emancipação da mulher pelo voto era vista pelo escritor como uma forma de cavar empregos públicos. Daí a forma contundente como se manifestou contra os manipulados pleitos eleitorais numa arena política com candidatos pré-selecionados, cujos eleitos são justamente os mesmos que detêm o capital e o controle do sistema político. Não se trata, portanto, de um sexismo, mas de um posicionamento libertário. “Fala de coisas de capangas, de falsificações de atas, de distúrbios eleitorais, como se tudo isso fosse a coisa mais natural deste mundo” (Barreto, 1956c, p. 49). Portanto, os ataques constantes ao sistema representativo não revelavam o sentimento pessoal de um eleitor frustrado, mas de um posicionamento anarquista contra as campanhas eleitorais e o governo representativo pre-

⁵ Em 1921, em sua crônica “Eleições”, Lima Barreto satirizava os gastos públicos eleitorais: “Dizem que custa muito, que é preciso queimar muito arame com os chefes políticos e chefetes” (Barreto, 1956c, p. 85).

⁶ A Constituição Republicana de 1891 proibia o voto dos analfabetos.

tensamente democrático. “[...] o nosso *regimen* é feito de ficções, e a eleição é uma delas” (Barreto, 1956b, p. 87).

Mas qual era a natureza de sua participação nos círculos libertários? Sabe-se que o escritor nunca preencheu um boletim de adesão ou formulário impresso que selasse um laço formal a um partido político. Se se entende por militante um membro, que participa ativamente das reuniões e apoia a propaganda anarquista, ele não se encaixa neste perfil. Ele se encaixa na figura vaga e complexa do simpatizante, manifestando em seus escritos um teor indireto e às vezes direto de propaganda libertária. Pode-se dizer que a sua participação no anarquismo é embrionária e distendida dos laços oficiais e compromissos regulares, e que se distingue de uma adesão formal de um operário anarquista militante. Além disso, não há informações que mostrem a sua participação em campanhas eleitorais ou participações em reuniões com sindicalistas ou dirigentes de partidos. “Nunca me meti em política [...] eu sou completamente avesso a negócios de política, porque não acredito nela e muito menos nos políticos” (Barreto, 1956c, p. 58).

Há várias perspectivas críticas em relação à aproximação do escritor com o anarquismo. O crítico literário Cuti fez a seguinte observação sobre a influência da filosofia anarquista em sua obra: “a perspectiva de Lima Barreto levou-o a não aderir cegamente a ideologias de esquerda — como o anarquismo — que não afrontavam diretamente a argumentação falsamente científica do racismo” (Cuti, 2011, p. 246). O crítico vai além, e levanta a tese de que o conceito de solidariedade, amplamente utilizado pelo geógrafo russo Piotr Kropotkin em *Apoio Mútuo* (1902),

solapou “pelas bases as teorias de hierarquização racial⁷, rebaixando-as e surpreendendo o racismo brasileiro com sua *performance* de mil máscaras” (Cutí, 2011, p. 246). Se levarmos em consideração essa perspectiva, é como se a solidariedade camuflasse as especificidades raciais do país, sobretudo os elementos dificultadores que atingiram diretamente os negros, reduzindo a questão racial ao sofrimento universal dos trabalhadores explorados. Cabe dizer que, para o escritor, a solidariedade e a prática do apoio mútuo foram traços marcantes de sua literatura. “A solidariedade humana, mais do que nenhuma outra coisa, interessa o destino da humanidade” (Barreto, 1956d, p. 74).

Não faria sentido afirmar, conforme Cutí, que Lima Barreto era um escritor desconfiado em relação às ideologias de esquerda. Havia como certo uma aversão aos rótulos e um acerto de contas com teóricos racistas europeus, ao governo republicano e a uma literatura de salões, a exemplo de Coelho Neto e João do Rio, que eram avessos às questões sociais e raciais. Todavia, ele não ignorou os temas comuns às ideologias comunistas e libertárias de seu tempo.

Passa despercebido para Cutí que o anarquismo vai muito além de uma adesão formal. A sua análise política de Lima Barreto é demasiadamente vaga. Fundamentalmente, o anarquismo não pode ser apanhado no modelo de uma ideologia de esquerda. Não é uma questão de elaborar uma lista de ações que o liguem ao anarquismo. O anarquismo de Barreto está em sua liberdade rebelde, no dia a dia, nas redações dos jornais, nas conversas dos amigos, nos textos literários e nas crônicas

⁷ Em 1624, no *Journal des Sçavants*, François Bernier fez a primeira menção ao termo raça para dividir os seres humanos.

publicadas nos jornais. O seu anarquismo estimula o debate, as contradições, as incertezas e as diferenças, sem apontar para respostas universais. Ele não segue a lógica da contingência, mas é arquitetado nas singularidades, acontecimentos e acasos do cotidiano. Não está circunscrito a uma ordem linear, mas retrocede e avança de tempos em tempos. Classificá-lo como um anarquista por uma preferência política seria incorrer no erro, pois a política partidária e a militância sindical não lhe interessavam. “É chegada, no mundo, a hora de reformarmos a sociedade, a humanidade, não politicamente que nada adianta; mas socialmente que é tudo” (Barreto, 1956d, p. 165).

Dois outros problemas revelam-se nessa interpretação de Cuti: não se trata de uma questão de ingenuidade em relação a um anarquismo impregnado de uma “convicção hierárquica das raças”, mas de um espírito crítico em relação aos limites do anarquismo em sua época. As suas contribuições na imprensa libertária, sobretudo no jornal *A Lanterna*, mostram um autor incomodado com artigos de conteúdo racista e avesso às concessões jornalísticas em troca do reconhecimento dos críticos literários. É como se desejasse estar fora do campo de batalha ideológico, um tipo de escolha nem sempre compreendido.

A “tese” de Cuti não é original. Ela reacende diversas visões sobre o envolvimento de Lima Barreto com os movimentos revolucionários do início do século XX. Uma delas: a tese do crítico Osman Lins, argumentava que Lima Barreto criou personagens pobres que tinham “consciência da miséria, mas não consciência de classe” (Lins, 1976, pp. 23-24). Já Tristão de Athayde dizia que Lima Barreto não escrevia para promover uma revolução social ou uma revolução estética. “Escreveu de

mansinho, em surdina, como para si mesmo ou para um reduzido grupo de amigos. Escreveu para sofrer menos” (Silva, 1976, p. 103). H. Pereira da Silva (1976) iria mais longe, e o afasta do anarquismo e do marxismo, mas não o distancia das ideologias de esquerda. Classifica-o como um esquerdista cristão, repudiando a imagem antitlerical dos anarquistas, que faziam críticas constantes à Igreja Católica na Imprensa Operária. “Sim, porque Lima Barreto foi religioso, católico a seu modo. Respeitava as divindades e era afilhado de Nossa Senhora da Glória” (Silva, 1976, p. 108). Astrojildo Pereira, que foi anarquista em sua fase inicial, concorda com H. Pereira sobre sua orientação de esquerda, mas não o afasta do anarquismo, e sim do marxismo. “Lima Barreto não era um marxista, longe disso, e nem se pode vislumbrar nos seus escritos pendor para trabalhos e estudos teóricos que o levassem a uma adesão plena às concepções filosóficas do marxismo” (Pereira in Barreto, 1956a, p. 14).

Acresce-se que os seus personagens são marcados pelo anti-heroísmo⁸, vide Policarpo Quaresma, aproximando-o da recusa libertária do culto de heróis. Não há personagens épicos e nem trajetórias épicas, mas batalhas, derrotas e reações em suas obras. Os seus personagens são indivíduos esfacelados que pedem para se manterem vivos. São indivíduos destruídos por dentro e por fora, o que muito lembra os personagens sobreviventes de Luigi Pirandello pulverizados na história.

Em 1921, após finalizar os seus principais romances, o escritor apresentou o seu projeto literário e jornalístico,

⁸ Há inúmeros exemplos de personagens anti-heróis na literatura de Lima Barreto: Isaías Caminha, Policarpo Quaresma, Vicente Mascarenhas, Gonzaga de Sá, Numa Pompílio, entre outros.

publicando as suas impressões sobre a militância literária no ensaio *O Destino da Literatura*. O texto sintetizava a sua concepção literária e elencava elementos importantes para o entendimento da literatura e o ato de escrever. Ao se referir ao historiador francês Hippolyte Taine, defendia o seu estilo em conformidade com este autor. O projeto literário também estava embasado nas leituras fundamentadas nos teóricos literários franceses: Ferdinand Brunetière (1849-1906), para quem o destino da humanidade estava ligado à solidariedade humana, e por Jean-Marie Guyau (1854-1888), a quem a literatura estava destinada a “revelar umas almas às outras, de restabelecer entre elas uma ligação necessária ao mútuo entendimento dos homens” (Barreto, 1956d, p. 72).

A concepção literária limiana também continha elementos do anarquismo anarco-cristão de Leon Tolstói. Desde que foi publicada, em 1897, a obra *O que é a Arte?* tornou-se uma referência para muitos intelectuais e artistas brasileiros, provocando calorosos debates acerca do compromisso do artista e da função da arte na sociedade. Sendo o anarquismo o pilar dessa discussão artística, e tendo Leon Tolstói⁹ como o paradigma estético, muitos escritores acolheram o espírito libertário como fonte de inspiração de suas obras. Brito Broca (2004) menciona o termo “moda” e “onda poética”, estimulada pelo fuzilamento de Francisco Ferrer, para se referir a este momento literário libertário como “a melhor benção universal da anarquia”, o que não significou a produção de grandes

⁹ Tolstói é mencionado pelo escritor nos romances *Recordações de Isaias Caminha* e *Vida e Morte de M.J. Gonzaga de Sá*, mas é na carta endereçada a Austregésilo de Ataíde, em 19 de janeiro de 1921, que ele deixa claro que segue o modelo literário de Tolstói, “mas Machado, nunca!”.

obras literárias¹⁰, mas produções com “longas divagações doutrinárias”.

Lima Barreto admite que Tolstói exerceu um papel importante na sua literatura, e a ele atribui o seu distanciamento de uma visão meramente lúdica da literatura, tendendo por um ato de escrever fundado na comunhão entre os homens. Abdicaria, portanto, da beleza e do prazer em prol do bem e “das condições essenciais para a vida humana”, inclinando-se para uma “literatura sincera” fora do panteão dos “escolhidos”, que acentuam a beleza e deixam de lado a sinceridade literária. “Nos grandes mestres modernos, Balzac, Tolstói, Turguêniev, Dostoiévski, quase sempre o amor é levado para o segundo plano” (Barreto, 2010, p. 58).

Lima Barreto também resgata a obra de Kropotkin *A Ajuda Mútua* (1902) na crônica “A Missão dos Utopistas” (1919), aferindo a ideia do russo de que a sociedade não passa de um fenômeno natural em que as pessoas reconhecem a força da prática da ajuda mútua e a íntima dependência que une as pessoas entre si. “A vitória do homem na terra sobre as grandes feras não foi devido a sua força muscular, ao seu isolamento, à sua capacidade de lutar corpo a corpo com elas. Foi devido a sua inteligência e a inteligência provém da capacidade do homem para a sociabilidade com os seus semelhantes” (Barreto, 1956a, p. 251).

¹⁰ Broca refere-se aos romances libertários de Curvelo de Mendonça, Fábio Luz, Pausílipo da Fonseca e Domingos Ribeiro Filho. Na poesia, lembra os nomes de Fanfa Ribas, Gomes Ferro, Ricardo Gonçalves, Martins Fontes, Max de Vasconcelos, Zeferino Brasil, Manuel Custódio de Melo Filho, Raimundo Reis, Alberto de Oliveira e Afonso Schmidt.

Há também referências a Kropotkin em "Aventuras do Dr. Bogoloff", feitas pelo personagem Bogoloff, um ex-revolucionário russo anarquista, ex-professor de línguas do filho do príncipe Pakine em Odessa. A posição de Lima Barreto é de um crítico das instituições e do próprio anarquismo, como pode ser demonstrado no "espertalhão" Dr. Bogoloff, uma espécie de personagem invertido autobiográfico que deixou o espírito revolucionário de lado na Rússia, e migrou para o Brasil, iniciando uma saga de charlatanices com a ajuda de bajuladores de influentes políticos republicanos, que faziam da política uma ponte para o enriquecimento pessoal¹¹.

Sabe-se que a crônica, em sua feição moderna, foi a expressão mais usual na produção militante limiana, sendo o gênero mais moderno nas redações dos jornais da Capital no início do século XX. Certamente, a crônica possibilitou ao escritor "explicitar posturas políticas e valores que, na ficção, onde as mediações exigem mais distanciamento, ficam apenas sugeridas" (Reis, 2016, p. 15). Foram em jornais, periódicos e folhetins da Capital, que Lima Barreto publicaria a parte mais significativa de suas crônicas com referências explícitas ao anarquismo e à dimensão social do racismo que está encrustado na sociedade brasileira, estabelecendo uma rotina jornalística de trabalho e desenvolvendo o exercício de uma escrita social carregada de ironia e sátira. Isso possibilitou criar uma literatura híbrida, alternando personagens reais e imaginários que

¹¹ Data da primeira década a publicação dos seus dois melhores contos: "A Nova Califórnia" (1910) e "O Homem que Sabia Javanês" (1911). Ambos os contos tratam de temáticas ligadas ao conceito de bovarismo, mas também do anarquismo. Em ambos os contos, há uma crítica social e temas espinhosos que tratam da avareza e do apego sem freios às aparências e ao materialismo no capitalismo.

escancaravam um sistema corroído pela corrupção e por uma elite sem espírito público.

anarquismo e literatura pós-emancipacionista

Lima Barreto interessou-se pelas temáticas raciais por muito tempo, e a ela consagrou diversas obras. Na sua juventude, escreveu sobre a necessidade de se preservar a memória dos povos negros no Brasil, revelando estar consciente sobre o seu papel como escritor e o seu compromisso literário no resgate histórico dos povos negros.

O anarquismo de Lima Barreto confunde-se com a história de uma literatura negra produzida no Brasil no período pós-abolição, numa referência direta à produção literária dos escritores negros que publicaram obras literárias nos anos que procederam ao abolicionismo. É um anarquismo atravessado por uma memória racial fincada no ambiente, nos gestos, na música, no corpo, nas cores, na fala, no trabalho, e que nunca deixou esmorecer as aviltações, privações e violência dos seus descendentes. Em suas crônicas e contos, o escritor revolve a sua infância pobre e os preconceitos raciais sofridos, projetando uma perspectiva negra de revolta contra as injustiças sociais. Nesses ambientes, movem-se os seus personagens, escorando-se em muitas teorias raciais europeias, mas é na literatura que funda um marco divisório do seu discurso negro.

Em seu ensaio sobre a questão negra na literatura brasileira, Ianni constatou que o “negro é o tema principal da literatura negra. Sob muitos enfoques, ele é o universo humano; social, cultural e artístico de que se nutre essa literatura” (Ianni, 1988, p. 92). Tudo se move na direção de resgatar

esse imaginário social escravista, que coincide com a própria consciência de ser um escritor negro, e que estabeleceu um marco divisório com o *establishment* literário da época.

Ianni (1988) considerava Cruz e Souza, Machado de Assis e Lima Barreto como *famílias literárias fundamentais da literatura negra*. Mas qual é a posição que ocupa nessa família? Notoriamente, Lima Barreto é considerado o primeiro escritor brasileiro a tratar o tema racial de maneira crua e direta, e o primeiro a se reconhecer como literato negro. Escrevia sobre racismo não mais na ambiência da violência escravista monárquica, mas em tempos marcados pelo anarquismo nos movimentos operários, políticas imigrantistas, carestia social e uma república autoritária, que assistia ao crescimento das cidades, das indústrias e dos movimentos sociais no período pós-abolição.

Por se tratar de uma nova realidade social, o momento pós-abolição viria acompanhado de uma profusão de termos para se referir aos negros libertos que ainda carregavam na República os resíduos da cultura de cativo, impedindo-os de terem os mesmos direitos civis dos cidadãos brancos. É curioso notar que o próprio Lima Barreto oscila nas classificações de cor dos seus personagens, o que é sintomático de um período pós-abolição que estava carregado de nomenclaturas de cores de peles, e que, aos poucos, foram sendo ressignificadas para demarcar posições sociais e hierarquias que eram típicas do regime escravocrata. O próprio Lima refere-se aos negros alternando vários termos: pardos, morenos, pretos, mestiços, caboclos, negros, crioulos, cafuzo, mulatinho etc.¹²

¹² Segundo Guimarães (2007, p. 13), após a abolição, o termo negro “estava ainda carregado de sentido ofensivo, referindo-se a ‘escravos’, enquanto ‘preto’ era entendido como referência à cor e não à posição social”.

Havia várias gradações para a cor negra, que também era chamado de pardo, mas o que definia o seu *status* era a sua cor, nacionalidade e condição legal. Ele poderia ser um africano livre¹³ ou forro (liberto ou ingênuo) ou nascido livre — nesse caso, seria chamado de crioulo. Muitos destes negros, mestiços, crioulos e crioulas foram afetados por profundas transformações políticas. Na maioria das vezes, estavam se adaptando aos novos direitos civis, que lhes permitiriam uma tortuosa e sofrida ascensão social. Esse desejo de mobilidade social estaria estampado na história do mulato Isaías Caminha: “Ah! Seria doutor! Resgataria o pecado original do meu nascimento humilde, amaciaria o suplício premente, cruciante e onímodo de minha cor [...]” (Barreto, 1995, p. 26).

Se, de um lado, o anarquismo foi fruto das crises iniciais do capitalismo e da questão social originada pelas contradições sociais que ampliariam a miséria dos trabalhadores; deve-se, por outro lado, ressaltar um fator não menos importante: o problema do racismo e da escravidão prepararam o terreno para o crescimento do capitalismo que avançava com a prática do racismo e da opressão, facilitando altos níveis de exploração. Treze anos após a morte de Lima Barreto, Edgar Rodrigues escreveria o compromisso do anarquismo contra o racismo. “Em nome de uma civilização branca e superior, esmaga-se um povo sob o fundamento de que ele é incapaz de se governar porque é bárbaro, de se dirigir porque é negro” (Rodrigues, 1978, pp. 385-386). Pode-se dizer que o escritor expressa um ra-

¹³ O africano livre é o africano apreendido após a proibição do tráfico negreiro em 1831. Ele não possuía os mesmos direitos das pessoas livres de cor.

cismo que extrapola a cor das pessoas¹⁴, sendo a cor tratada como uma marca identitária objetiva, uma construção social que se manifesta no preconceito. Em muitos casos, escreveria observações tragicômicas sobre a simbologia negativa da cor negra e sobre o racismo estrutural imperante no país. “Não sou humorista e, se leio os anúncios, é para estudar a vida e a sociedade. Os anúncios são uma manifestação delas; e, às vezes, tão brutalmente as manifestam que a gente fica pasmo com a brutalidade deles. Vê tu os termos deste: *Aluga-se gente branca, casal sem filhos ou moço do comércio, um bom quarto*” (Barreto, 1956e, p. 43).

Em um contexto mais abrangente, o anarquismo irrompe como uma possibilidade de superar os resquícios escravagistas preservados no trabalho livre, numa sociedade que se urbanizava e se industrializava¹⁵. Dito isso, o socialismo libertário se integra à literatura limiana como uma possibilidade de um novo olhar sobre as violências raciais, numa sociedade que não acolhe e crava as humilhações na pele do negro. De certa maneira, “os militantes anarquistas se viram obrigados a combater identidades divisionistas [...] nas novas relações sociais que emergiam no Brasil a partir da abolição formal definitiva do trabalho escravo, do crescimento urbano e do estímulo (mesmo que relativamente efêmero) à industrialização verificada na virada do século XIX” (Oliveira, 2009, p. 210).

¹⁴ Segundo Guimarães (2007, p. 5), “no simbolismo das cores, no Ocidente cristão, o negro significava a derrota, a morte, o pecado, enquanto o branco significava o sucesso, a pureza e a sabedoria”.

¹⁵ Segundo Costa (1999, p. 260), “os empreendimentos empresariais seriam melhor vistos, à medida que os próprios fazendeiros se converteram, em certas áreas, numa espécie de empresários, introduzindo melhoramentos em suas fazendas, tentando substituir o escravo pelo trabalhador livre”.

O movimento operário, de certa maneira, torna-se também mais difuso em sua composição, absorvendo também os egressos da escravidão. Negros libertos e operários pobres libertários aparecem como classes sociais¹⁶ próximas num cenário de exploração de trabalho em fábricas e manufaturas¹⁷. Eles se distinguem, se aproximam e compartilham discursos identitários e lutas sociais¹⁸. Esse ponto de vista faz parecer que a questão racial “seria um sintoma da incompletude da revolução burguesa e da sociedade de classes”, o que aproxima a concepção racial dos comunistas e libertários a um sentido aproximado de classe social (Guimarães, 2007, p. 54). Haveria, portanto, trabalhadores negros e imigrantes explorados pelo sistema capitalista, o que também pode ser interpretado como um enquadramento do racismo em questões de classe e *status* social, reduzindo o racismo a um epifenômeno do movimento operário.

De um lado, estavam os imigrantes pobres tratados como classe subalterna, em sua maioria de origem portuguesa, espanhola e italiana, e, de outro lado, negros acossados vivendo as sequelas escravagistas em favelas e cortiços. De fato, homens negros e mulheres negras deixaram as suas marcas no movimento operário, integrando-se às lutas sociais dos imigrantes e nacionais sem cor definida.

¹⁶ Entre os séculos XVI e XVII, o conceito de raça aproximou-se da noção de classe social, sendo “*pois utilizado pela nobreza local que si identificava com os Francos, de origem germânica em oposição ao Gauleses, população local identificada com a Plebé*” (Munanga, 2003, p. 1).

¹⁷ No final do século XIX, apareceram as primeiras fábricas têxteis no Rio de Janeiro, que vieram acompanhadas pelo crescimento dos cortiços, subúrbios e vilas operárias.

¹⁸ Um bom exemplo seria as associações mutualistas de trabalhadores negros, a exemplo da Sociedade Beneficente da Nação Conga, criada antes de 1861, e a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor, de 1874.

A proximidade no tempo com os valores da sociedade escravocrata teve um efeito imediato na vida dos negros libertos e dos seus descendentes, e explicaria as “oportunidades” e “chances” perdidas na condição de homens e mulheres livres. Pesava no imaginário social a imagem dos negros como ociosos, alcoolistas, violentos, ignorantes, primitivos, e, sobretudo, pessoas incapazes de se adaptarem ao trabalho livre. Isso fez crescer um mercado de profissões desprezadas pelas elites brancas, um regime semisservil que destinava boa parte do trabalho pesado para os negros. A liberdade nesse contexto era fantasmagórica, de maneira que a invisibilidade dos recém-libertos no trabalho livre colocava em risco a sua liberdade civil. “Livres e analfabetos, tentavam vender cestos, galinhas, doces, tabaco. Alguns, mais espertos e conhecedores da natureza, serviam de guias aos viajantes estrangeiros enviados para estudar o Brasil” (Carneiro, 1998, p. 16).

Ao contrário de São Paulo, onde 90% dos operários estavam concentrados nas indústrias, no Rio, os trabalhadores estavam dispersos em indústrias que não eram marcadamente fabris. “Rio e São Paulo se diferenciam no tempo e na forma da implantação industrial e se distanciam no tipo de pessoas, hábitos e costumes urbanos” (Campos, 1988, p. 31). Há, portanto, de se considerar que a classe trabalhadora era heterogênea, sendo formada também por negros que viveram a experiência da escravidão, de maneira que não se pode pensar em uma classe social assalariada sem mencionar quatro séculos de escravidão. De fato, operários anarquistas e negros conviviam no mesmo ambiente de trabalho urbano, ou seja, “trabalhadores escravizados e “livres” partilharam também formas de organização e de luta, gerando valores e expectativas comuns, que acabariam

tendo uma importância central para momentos posteriores do processo de formação da classe” (Mattos, 2009, p. 51).

No entendimento do autor, o negro liberto é um operário que trabalha lado a lado com o branco na fábrica, compartilhando no espaço fabril as agruras do capitalismo. Ciente disso, o escritor tem o entendimento de que, em tempos difíceis, o racismo divide as classes e não beneficia nenhum trabalhador. Contudo, como literato anarquista negro, ele não aponta a ausência do componente racial e a invisibilidade do negro no movimento operário, mas compreende que os negros e os imigrantes vivenciam em muitos casos problemas comuns. “Desejo simplesmente dizer-lhes que tomem cuidado; que não é possível estar a abusar da paciência de nós todos, não é só dos operários aos quais não adulo, mas dos pequenos burgueses como eu, que receberam mais instrução do que todos os 'brancos' e não admitem esses insultos de tirano, tirano do comércio, da agiotagem, da pirataria com que vocês querem saquear o mundo” (Barreto, 1956e, p. 144).

Pode-se dizer que a literatura limiana não retrata uma oposição entre negros e imigrantes, mas a posição de um escritor contra as desigualdades causadas pelo capitalismo e o desassossego com a questão social, a ponto de se declarar um *inimigo irreconciliável do capitalismo*. “Nunca os negros aceitaram a escravidão, apesar de ser instituição legal e penal entre eles, com a docilidade que lhe parece. Aceitavam como os atuais operários recebem sua escravidão econômica, o salariato, isto é, com contínuas revoltas” (Barreto, 1956a, p. 258).

Ele absorve o racismo também com críticas ao capitalismo, culpando-o pelo empobrecimento de todos,

neutralizando o racismo com a luta e a organização da classe trabalhadora. Nesse ponto, ele se aproxima da visão de Kropotkin sobre o regime salarial capitalista, como uma forma moderna da escravidão. “Do mesmo modo que a servidão substituiu a escravidão, o salariado substituiu a servidão [...] O salariado é tão somente a transformação atenuada da escravidão e pede-se sua abolição” (Kropotkin, 2007).

Com o anarquismo, ele se distancia de uma literatura imensa sobre estudos raciais que preconizavam a inferioridade dos negros com critérios biológicos e genéticos, e redimensiona o cenário caótico dos negros deformados pela escravidão na nova ordem burguesa capitalista. Ele se aproxima do que Emma Goldman (1990, p. 91) define como uma “consciência do indivíduo de ser o que é, e de viver essa diferença”. Contudo, o escritor relutava em aceitar essa diferença com argumentos biológicos e conceitos raciais que atestavam a inferioridade dos povos negros: “[...] deram agora para fazer teorias sobre raça, sobre espécies humanas etc. etc.” (Barreto, 1990, p. 91).

Nessa conjunção entre raça e espírito libertário, delineia-se uma maneira de ver, sentir e entender o negro no contexto de sua história cruenta. A discussão remete à sua consciência como escritor negro e ao seu papel na sociedade. Como viria a destacar o anarquista norte-americano Lorenzo Kom’boa Ervin, quase cem anos depois, no ensaio “Anarchism and the Black Revolution”, “não podemos permanecer ignorantes ou indiferentes ao funcionamento de raça e classe no âmbito desse sistema, para que os trabalhadores oprimidos continuem vitimados. Durante anos, os negros foram os primeiros contratados, e os primeiros demitidos pela indústria capitalista” (Ervin, 2022, p. 36).

Tratar de questões raciais passa pelo entendimento de que o destino dos trabalhadores estava traçado *a priori* pelo sistema capitalista. No caso da população negra, não haveria como desprezar as barreiras intransponíveis que aumentariam a distância econômica e cultural em relação aos brancos, alimentada por uma cultura de vantagens e desvantagens, e potencializada por teorias raciais que serviriam como explicação causal das diferenças sociais. Pode-se dizer que o racismo como ideia e prática serve ao capitalismo em dois sentidos: “Em primeiro lugar, ele permite que os capitalistas possam ter fontes de trabalho barato [...] Em segundo lugar, o racismo permite que a classe dominante capitalista divida e governe as classes exploradas” (Red & Black Revolution, s/d). Ou seja, o racismo apresenta-se como uma extensão do capitalismo e dele se alimenta.

Lima Barreto reconhecia o papel nefasto das elites capitalistas na difusão do racismo. O racismo agiria como um instrumento de controle dos trabalhadores, que não encontrariam outra saída diante das condições de trabalho impostas pelos patrões brancos. O próprio escritor, em várias passagens de sua obra, relataria o racismo sofrido como amanuense no ambiente burocrático no Ministério da Guerra, como se aquilo fosse um aviso de que a ordem racial não tinha se alterado no período pós-abolição. “Um soldado dirigiu-se a mim, inquirindo-me se era contínuo. [...] Por que então essa gente continua a me querer contínuo, por que? Porque...o que é verdade na raça branca, não é extensivo ao resto; eu, mulato ou negro, como queiram, estou condenado a ser sempre tomado por contínuo” (Barreto, 1993, pp. 26-27).

Outro tema extensivo às questões raciais e libertárias é o futebol. O futebol em seus primórdios era praticado em São Paulo pelas elites paulistas, e posteriormente foi assimilado pelas camadas mais desfavorecidas da população, não passando despercebido pelos anarquistas e comunistas¹⁹. Com a sua popularização nos clubes de fábrica, o futebol aos poucos foi firmando uma tradição operária no futebol amador e nos clubes de várzea. Nem mesmo a relutância dos sindicatos e dos movimentos operários, que consideravam o futebol um “esporte burguês” ou um “ópio” alienante dos operários, foi capaz de impedir a sua popularização entre os trabalhadores. Embora a posição atual dos anarquistas seja favorável ao futebol, nas primeiras décadas do século XX, argumentavam que os clubes de empresa separavam e afastavam os trabalhadores dos confrontos de classe, sendo uma “tentativa de estabelecer um domínio sobre a classe trabalhadora, através dos clubes de futebol” (Antunes, 1992, p. 2).

Esse era o dilema do futebol apontado pelo escritor. Nas crônicas limianas, o futebol era visto como um esporte violento e uma válvula de escape da carestia da vida, além de escancarar o racismo brasileiro. “Não é só aqui no Rio, que o maravilhoso jogo que vai nos fazer derrotar todos os nossos inimigos, inclusive a carestia da vida, manifesta a sua capacidade de dar saúde e robustez à nossa mocidade” (Barreto, 1956e, p. 231). Lima Barreto foi um etnógrafo da cultura

¹⁹ Segundo Fátima Antunes, o futebol foi facilmente assimilado pelas classes populares. “De fácil assimilação, o futebol podia ser praticado de improviso, com qualquer número de jogadores, mesmo com desnível de idade; podia ser jogado ao ar livre e com qualquer tempo, com bola de meia, de papel, de borracha [...] Meninos e rapazes começaram a jogar nas ruas, calçadas, quintais e pátios das escolas, tudo muito improvisado” (Antunes, 1992, p. 2).

popular suburbana, o que não significou uma defesa árdua de festas populares, como o carnaval, e de esportes, como o futebol. Como crítico do futebol, “ele o faz enquanto crítico da cultura, como crítico do governo e como crítico do racismo reinante em nosso país” (Loyolla, 2014, p. 151).

Lima Barreto também escreveu sobre as greves gerais de 1917 e 1918. Por mais oscilante que possa parecer, o escritor combateu, em diversas ocasiões, as repressões policiais contra os operários, saindo em sua defesa na greve de 1917, em São Paulo. No mais, dirigiu severas críticas à imprensa carioca que se posicionava contrária às greves de 1918 no Rio, como na crônica "Carta Aberta", publicada em *Bagatelas*. Para Botelho (2002, p. 153), “se não manifestou adesão em definitivo a uma corrente ideológica, se não assina embaixo do que ‘o anarquismo quer’, também não hesita, por exemplo, em defender os anarquistas e o movimento operário”.

Em "O Nosso Iniquismo" (1919), saiu em defesa dos operários grevistas americanos, movido pela repugnância a toda forma de violência incitada por empresários capitalistas que infiltravam pessoas nas agitações operárias. Era também uma forma libertária de se posicionar contra a doutrina liberal que associava pobreza à inferioridade racial. Na crônica, apoiando-se numa informação do jornal libertário *A Plebe*, menciona o termo “ferocidade brutal dos partidos americanos” contra os trabalhadores²⁰. “[...]”

²⁰ Para Antonio Guimarães, o modelo racial brasileiro aproxima-se do modelo norte-americano após o Movimento Americano dos Direitos Civis. A partir de então, atribuem-se as desigualdades raciais a questões como escolaridade, competitividade no mercado, pobreza, organização familiar etc. Essa percepção das desigualdades foi assimilada pelos brasileiros. Desde então, as desigualdades raciais foram mascaradas “em termos de classe social ou de status” (Guimarães, 1995, p. 29).

bandidos, que se alugam aos grandes industriais e capitalistas, para reprimir greves e agitações operárias” (Barreto, 1956a, p. 188).

Outro traço importante que aproxima o romancista dos anarquistas é a aversão ao patriotismo. Essa negação da ideia de pátria “se viu reforçada no Brasil pela reação do governo da presença de ativistas estrangeiros entre os operários” (Carvalho, 1987, p. 61). A presença dos imigrantes entre os operários reforçaria essa aversão à ideia de pátria, mas também estaria imbuída na própria concepção anarquista, que não compartilhava da ideia do Estado como nação, território e soberania. No mais, o antipatriotismo limiano se coaduna ao seu antimilitarismo, numa época em que os anarquistas faziam críticas ácidas ao serviço militar obrigatório.

O tema da pátria também conflui para a temática racial. A ideia republicana de pátria não incluía os negros, sendo falsa a ideia de que a pátria representava a todos. Em nome dos “charlatões do Estado, em nome da pátria e da estúpida teoria das raças, instilaram na massa ignara das populações sentimentos guerreiros de agressão contra os quais nos devemos precaver [...]” (Barreto, 1956b, p. 75).

Acresce-se a isso, a falácia dos valores republicanos sobre a liberdade e a emancipação dos negros. A abolição não retirou os negros do limbo, e também não onerou os cofres dos senhores, que agora se viam desatarefados de alimentá-los, vesti-los e dar-lhes um teto. A “discriminação racial evidentemente, não seria abolida. A escravatura, sim, por lei, ao menos” (Silva, 1976, p. 116). Pode-se dizer que havia um princípio básico do anarquismo que era vio-

lado na 1ª República: a combinação da igualdade com a liberdade.

Como em tantos outros assuntos, Barreto percebeu que o racismo teria vida longa na 1ª República. O discurso racista estruturado no Estado foi uma das dimensões mais importantes das normalizações das diferenças raciais, adequando-se à ideia de branqueamento e às exigências das elites que ignoraram o racismo contra os negros e negras que alertavam para as barreiras intransponíveis no período pós-abolicionismo. O conjunto desses argumentos fez com que o escritor fosse além de uma visão racial, a ponto de perceber não apenas a exploração do proletário pobre, mas também do negro proletário. Barreto, assim, jogava gasolina sobre as fraturas expostas da República que se autoproclamava branca e miscigenada, e exigiria uma segunda libertação dos escravos. Contudo, só é possível pensar numa segunda abolição em termos anarquistas e não capitalistas.

considerações finais

Lima Barreto é um escritor que projeta na literatura os processos históricos. Não agiu como um político e não propôs reformas sociais, mas assimilou a história, tendo, muitas vezes, como referência suas experiências pessoais. O próprio anarquismo apresenta-se como uma filosofia que, no conjunto da obra, será assimilada dentro de critérios antitéticos. Pode-se dizer que o anarquismo foi a via que Lima Barreto encontrou para criar uma contraideologia racial que ia de encontro ao racismo enraizado na sociedade brasileira. Não há inconformismo e passividade, mas um incômodo pulsante que salta de seus escritos.

Na literatura limiana o espírito libertário não se constituiu apenas como uma experiência de vida, mas se deu pelo entendimento libertário de que o capitalismo asseguraria a manutenção dos pilares sórdidos do racismo, justificando, muitas vezes, inúmeras formas de opressão, exploração e discriminação racial. No mais, o racismo seria um fator desagregador das classes sociais, jogando os trabalhadores uns contra os outros, apartando-os e enfraquecendo o movimento operário.

Historicamente, Lima Barreto foi uma das primeiras vozes literárias negras do anarquismo brasileiro. Suas crônicas contendo temas sociais e políticos não estavam imbuídas de um rigor científico e literário. Assim sendo, elas revelam mais sobre o escritor do que sobre o momento político em que viveu. Se, ocasionalmente, manifestava não dar importância alguma a qualquer doutrina filosófica, fosse ela positivista, liberal, anarquista ou socialista, também se recusava a ser associado a partidos, associações ou ligas operárias.

Nesse sentido, sua obra é reveladora sobre o trabalhador negro, que estava submetido a um duplo sofrimento — e ao qual ele pretendia tecer uma ligação —, o da exploração capitalista combinada à opressão racial. Ele encontra no socialismo libertário mais do que uma luta contra o sistema econômico capitalista, mas também um movimento social que catalisaria demandas históricas, como a luta contra o racismo. Neste ponto, desenvolve particularmente uma relação entre raça, república e exploração capitalista, mostrando que as mudanças na estrutura econômica e política da sociedade republicana haviam conduzido a sociedade para formas mais sutis de dominação. Como anarquista, responsabilizaria os políticos

republicanos pelo desemprego, analfabetismo, falta de moradia, transporte, escolas, fome e miséria da população. Convém pensar que absorvesse o anarquismo como um movimento social que congregava todas as raças, embora fosse indiscutível a intensidade com que se lançava livremente na luta antirracista, independentemente dos círculos libertários.

Referências bibliográficas

Antunes, Fátima Martin Rodrigues Ferreira. “Anarquistas e Comunistas no Futebol de São Paulo” in *D.O. Leitura*, São Paulo, 1992, p. 2.

Bartz, Frederico Duarte. “O maximalismo como problema: circulação e apropriação da ideia de bolchevismo no movimento operário brasileiro durante os primeiros anos da Revolução Russa” in *Izquierdas*, 31, Santiago, dezembro, 2016, pp. 235-248.

Campos, Cristina Hebling. *O Sonhar libertário: movimento operário nos anos de 1917 a 1921*. Campinas, Editora da Unicamp, 1988.

Carneiro, Maria Luiza Tucci. *O Racismo na História do Brasil*. São Paulo, Ática, 1998.

Carvalho, José Murilo de. *Os Bestializados: Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Cia das Letras, 1987.

Cuti, Luiz Silva. *Lima Barreto*. São Paulo, Selo Negro, 2011.

o príncipe de todos os santos – lima barreto e o anarquismo

Barreto, Lima. *Contos Completos de Lima Barreto*. Lilia M. Schwarcz (Org.). São Paulo, Cia das Letras, 2010.

_____. *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*. São Paulo, Ática, 1995.

_____. *Bagatelas*. São Paulo, Brasiliense, 1956a.

_____. *Coisas do Reino de Jambon*. São Paulo, Brasiliense, 1956b.

_____. *Marginália*. São Paulo, Brasiliense, 1956c.

_____. *Impressões de Leitura*. São Paulo, Brasiliense, 1956d.

_____. *Feiras e Mafuás*. São Paulo, Brasiliense, 1956e.

Botelho, Denilson. *A Pátria Que Quisera Ter Era um Mito: o Rio de Janeiro e a Militância Literária de Lima Barreto*. Rio de Janeiro, Secretária Municipal das Culturas, 2002.

Broca, Brito. *A Vida Literária no Brasil (1900)*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2004.

Ervin, Lorenzo Kom'boa. *Anarchism and the Black Revolution*. 2015. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/lorenzo-kom-boa-ervin-anarchism-and-the-black-revolution>. (acesso em: 06/06/2022.)

Goldman, Emma. *O Indivíduo, a Sociedade e o Estado e Outros Ensaios*. São Paulo, Hedra, 2011.

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo. *Preconceito Racial: modos, temas e tempos*. Princeton, 2007. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3720808/mod_resource/content/1/preconceito%20racial%20modos%20e%20tempos%2023102007.pdf. Acesso em 20/09/2022.

_____ . "Racismo e Antiracismo no Brasil" in *Novos Estudos CEBRAP*, n.º 43, novembro 1995, pp. 26-44. Leuenroth, Edgard; Negro, Hélio. *O que é o Maximismo ou Bolchevismo*. São Paulo, Entremares, 2017.

Ianni, Octávio. "Literatura e Consciência" in *Revista de Estudos Brasileiros*, n. 28, São Paulo, 1988, pp. 91-99.

Kropotkin, Piotr. "Fatalidade da Revolução" in *O princípio anarquista e outros ensaios*. São Paulo, Hedra, 2007, pp. 54-55.

Loyolla, Dirlenvalder do Nascimento. *Bagatelas e Marginalia: cultura intelectual e revide ao Poder nas crônicas de Lima Barreto*. Tese de Teorias e Práticas Sociais, Universidade de Brasília, 2014.

Mattos, Marcelo Badaró. "Trajetórias entre Fronteiras: o fim da escravidão e o fazer-se da classe trabalhadora no Rio de Janeiro" in *Revista Mundos do Trabalho*, 1(1), Florianópolis, 2009, pp. 51-64.

Osman Lins. *Lima Barreto e o Espaço Romanesco*. São Paulo, Ática, 1976.

Pereira, Astrojildo. "Prefácio" in *Bagatela*. Lima Barreto. São Paulo, Brasiliense, 1956, p. 14.

Oliveira, Tiago Bernardon de. *Anarquismo, Sindicatos e Revolução no Brasil (1906-1936)*. Tese de História, Universidade Federal Fluminense, 2009.

Reis, Zenir Campos. "Lima Barreto Militante" in Lima Barreto. *A crônica militante*. São Paulo, Expressão Popular, 2016, p. 15.

o príncipe de todos os santos – lima barreto e o anarquismo

Revolution, Red & Black. *Anarquismo, Racismo e Luta de Classes*. s/d, p. 11. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/209458/Anarquismo%2C%20Racismo%20e%20Luta%20de%20Classes.pdf>. (Acesso em: 24/11/2021).

Rodrigues, Edgar. *Novos Rumos: pesquisa social (1922-1946)*. Rio de Janeiro, Mundo Livre, 1978.

_____. *História do movimento anarquista no Brasil*. Pracicaba, Ateneu Diego Giménez, 2010.

Silva, H. Pereira da. *Lima Barreto: escritor maldito*. Rio de Janeiro, M.A.F.C., 1976.

Resumo:

Este artigo analisa a repercussão das principais correntes anarquistas em Lima Barreto. Investiga-se a opção do autor em utilizar o termo maximalismo como uma particular apropriação limiana sobre a Revolução Russa e a importância do anarquismo como parte constituinte de uma emergente literatura negra pós-abolição, que expressará as formas bárbaras e violentas do racismo que moldaram a sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Lima Barreto, anarquismo, Primeira República.

Abstract:

This article analyses the repercussion of the main anarchist tendencies in Lima Barreto. We examine the author's choice in using the term Maximalism as a particular Limian appropriation on the Russian Revolution. Additionally, we examine the importance of anarchism as a constitutive part of an emerging post-abolition black literature that will express the violent and barbaric ways in which racism has shaped contemporary society.

Keywords: Lima Barreto, anarchism, First Republic.

Recebido em 11 de maio de 2022. Confirmado para publicação em 13 de junho de 2022.

The prince of all saints — Lima Barreto and anarchism, Marco Arantes.

o cadáver do rei

Há exatos cinquenta anos, em 1972, durante a ditadura civil-militar, o governo de Garrastazu Médici exterminava incontáveis e imprescindíveis mulheres e homens resistentes ao Estado. Muitas vezes, os corpos destas mulheres e homens torturados "desapareciam" das celas e porões utilizados por agentes a serviço dos militares e dos civis patrocinadores da ditadura.

Ao mesmo tempo, visando comemorar os 150 anos da independência do Brasil, em parceria com outra ditadura, a portuguesa salazarista, Médici trouxe ao país o cadáver de Dom Pedro I. Os ossos, ao contrário dos pertencentes às milhares de existências corajosas, ocultados pela ditadura, circularam por todo o país. O cortejo macabro atraiu seu quinhão de espectadores.

Quarenta anos depois, em 2012, um estudo realizado pela Universidade de São Paulo (USP), exumou o cadáver de Pedro, o imperador do fíco. A partir das fotos do seu crânio e da análise de antropólogos forenses - vale lembrar, ciência responsável por identificar, no início do século XX, anarquistas como criminosos -, foi produzida a reconstituição do decrepito monarca. O perito do Instituto Médico Legal do Rio de Janeiro, diante de

deformações no rosto do imperador, constatou: "o crânio dele tem uma deformação nos ossos nasais que sugere uma lesão, fruto da ação contundente da esquerda para a direita". Em resposta ao laudo, um historiador alegou: a fratura pode ter ocorrido em uma queda do cavalo. Segundo ele, o homem chamado de imperador caía do cavalo com frequência.

Agora, 2022, passados dez anos da exumação e da divulgação por meio de tecnologia e designer avançados do rosto do imperador que decretou a independência do Brasil, o Estado investiu novamente em publicidade para ressuscitar o cadáver.

Desta vez não foram os ossos de D. Pedro que saíram em turnê. Em meados de agosto, visando celebrar o bicentenário do famoso grito do Ipiranga, o governo brasileiro trouxe o coração do antigo monarca dentro de um vidro com formol. E decidiu deixá-lo, para visitantes e seus inseparáveis *smartphones* em pleno saguão do Palácio do Planalto.

A repetição da propaganda nacionalista não é fortuita. O atual presidente, como todos sabem, é devoto do que é anoso, carcomido. E aprecia passeios a cavalo, como o ex-imperador. E mais: é um aberto defensor da violência e da tortura, como o general Garrastazu Médici.

Esta é a História da Independência registrada pelas autoridades e celebrada em

efemérides como a que ocorrerá no início deste mês (setembro). Uma História que constrói o protagonismo do rei em detrimento da memória de outras histórias radicais como as da Conjuração Baiana, entre tantas outras, irrompidas pouco tempo depois da Revolução Francesa e simultâneas à revolução Haitiana Santo Domingo de 1791.

Esta é a História. História que não finda e, de tempos em tempos, somente retoca a maquiagem do *presunto*.

Em nome do Brasil, da chamada independência - no caso brasileiro, diferente dos países vizinhos, ocorrida por um decreto e para manter uma monarquia -, ditadura e democracia, sustentadas pela violência, se aproximam. Ambas embebidas em formol.

um corpo na floresta

Em 1995, um grupo de seis indígenas isolados sofreu um ataque de madeireiros. Cinco indígenas morreram. O único sobrevivente, ao que tudo indica, existiu solitário por mais de vinte anos. Conhecido por antropólogos e funcionários da FUNAI como "indígena do buraco" (devido às valas que criava no meio da mata) o único sobrevivente da chacina foi encontrado morto no meio do mês de agosto

deste ano. Autoridades decretaram que em seu corpo não havia "sinais de luta ou violência".

Um leitor menos apressado, frente a esta breve notícia, pode fazer uma simples pergunta: diante do sistemático acossamento, de um lado pelo Estado, de outro pelo constante açoite por madeireiros e outros serviços de exploração constante da Amazônia, o que nesta história não é sinal de luta e violência?

Ainda na mesma semana em que o coração de Dom Pedro chegou mergulhado em formol e o "indígena do buraco" foi encontrado morto, indígenas Pataxó, ao sul da Bahia, foram ameaçados de morte por proprietários da região.

O coração exposto para visitas no Palácio e as ameaças aos Pataxó confirmam a escolha que, há muito tempo, sustenta o Brasil. A artista Lygia Pape, sobre o assassinato sistemático dos Tupinambá desde 1500, associando-os à política de encarceramento de jovens no país, na última década dos anos 1990, já havia escancarado: "Não é só uma questão política, é também uma questão de espírito e conceito. Não se abre mão da vitalidade".

para não existir rei algum

Poucas são as existências que não abrem mão da vitalidade. Certos indígenas e anarquistas estão entre essas vidas. Não à toa, no

Brasil, um dos principais veículos de textos libertários durante a ditadura civil-militar se chamou *O Inimigo do Rei*.

Durante os anos 1980, o jornal animou questionamentos ligados à liberação do sexo, das drogas e aos antimilitares. Contemporâneos às últimas edições do jornal, à época da chamada abertura política, *anarcopunks* que se aproximaram de ácratas mais velhos passaram a afirmar sua revolta antinacionalista a cada mês de setembro, momento de desfile cívico do Estado com suas armas e bandeiras dispostas pelas ruas.

Foi somente mais tarde, quase uma década depois, que surgiram manifestações da sociedade civil como o "Grito dos Excluídos", movimento originário da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e que, desde 1995, a cada setembro, aglutina partidos de esquerda, movimentos sociais, organizações não governamentais.

Às vésperas de mais um dia 7, o deste ano amplificado pelo ritual eleitoral e as ameaças golpistas reacionárias e conservadoras, vale lembrar estas corajosas existências. E que independência, apesar dos léxicos apontarem, não é sinônimo de liberdade.

É preciso não existir rei algum.
[Publicado como Hypomnemata no. 260, setembro de 2022.]

02.05.2022, às 19h.

no canal da TVPUC
youtube.com/c/tvpuc

depois da pandemia...

conversação com:

christian ferrer
universidad de buenos aires

josé maria carvalho ferreira
universidade de lisboa

luíza uehara
nu-sol

edson passetti (coordenação)
puc-sp/nu-sol

realização
nu-sol (núcleo de sociabilidade libertária) e programa de
estudos pós graduados em ciências sociais/puc-sp.



bombas, pandemia e modulações da vida...¹

Luíza uebara

Em 1816, James Towle subiu no cadafalso para cumprir sua sentença de morte. Era o último enforcamento de um destruidor de máquinas. Quando o fosso se abriu, cantou alto uma canção ludista até sua voz ser sufocada pela corda e pelo estalo do pescoço quebrado. Em seu cortejo fúnebre, três mil pessoas entoaram à capela a última música cantada por Towle (Ferrer, 2006).

Towle contrapositionava-se às máquinas destruindo-as. Uma ação direta contra aquilo que considerava ser o fim de seu modo de vida e que levaria à sua exploração.

Hoje, ao pesquisar James Towle na internet é possível encontrar informações sobre homônimos ou somente as datas de nascimento e morte. Na internet, que está em constante atualização, apenas combinando seu nome com

¹ Artigo apresentado no evento *Depois da pandemia*, realizado pelo Nu-Sol em 02 de maio de 2022 e com transmissão on-line, disponível no canal do Nu-Sol no YouTube (<https://youtu.be/GsjgA1Zs3Hc>).

Luíza Uebara é pesquisadora no Nu-Sol. Contato: luiza.uebara@gmail.com.

outras palavras-chave, podemos encontrar uma ou outra informação sobre sua existência.

Sua trajetória não está nem mesmo listada entre os verbetes da Wikipédia, a enciclopédia colaborativa que pretende abarcar todo o conhecimento do planeta.

Towle era um ludista e, apesar dos ludistas não serem considerados como um grupo conciso e adeptos de um mesmo pensamento, eles anunciavam a urgência em destruir as máquinas e as relações que delas derivavam.

A respeito das lutas contra as máquinas, mais de um século depois, o Ocidente foi tomado de assalto pelos ataques de Theodore Kaczynski, nomeado pela polícia como Unabomber (**U**niversity and **A**irline **B**omber - bombardeador de universidades e linhas aéreas)². Ele, por sua vez, não foi jogado ao esquecimento como Towle. Tornou-se um personagem do imaginário estadunidense e sua captura virou um exemplo de excelência das investigações do FBI, que demorou décadas para identificar quem ele era. Entretanto, o grande feito do FBI, juntamente com a mídia tradicional estadunidense e os tribunais, foi tornar o seu escrito como um manifesto de terrorista e alvo de posteriores análises psicológicas que o categorizaram como um psicopata. Assim, *A sociedade e o seu futuro*, permanece mais conhecido como o *Manifesto Unabomber*, ou seja, o manifesto de um terrorista. A partir disso, sua história passou a ser conhecida como a do incrível matemático de Harvard que se voltou contra as tecnologias para viver no mato e mandar bombas para intelectuais e empresários.

² Optou-se por referir-se a Kaczynski pelo seu nome em vez do apelido, cunhado pelo FBI.

Assim, após a sua prisão e condenação, a cabana onde morava tornou-se objeto de museu do FBI; sua vida virou roteiro de série e de documentário da Netflix; seu rosto estampa camisetas que podem ser adquiridas na Amazon e no Ebay; seus objetos pessoais e invenções foram vendidos para colecionadores em um leilão que rendeu mais 15 milhões de dólares. Entretanto, mesmo assim, seu manifesto corre em bits pela internet.

Kaczynski enfrentava a *sociedade industrial* e seu desenvolvimento. Em seu texto, destacou que não há reforma possível para o que chama de *sistema tecnológico industrial*, compreendido não somente como uma relação de produção e de exploração de mercado, mas como a emergência de uma subjetividade atrelada e dependente das máquinas. “Com o tempo, é possível que se chegue a um estágio em que as decisões necessárias para manter o sistema funcionando sejam tão complexas que os seres humanos serão incapazes de tomá-las inteligentemente. Quando se chegar a esse estágio, as máquinas estarão, efetivamente, no controle. As pessoas não poderão simplesmente desligar as máquinas porque elas estarão tão dependentes delas que desligá-las equivaleria a cometer suicídio” (Kaczynski, s/d, on-line).

Antes mesmo da internet ou da ascensão das redes sociais ou de uma pandemia, Kaczynski destacou que estamos vivendo um momento divisor de águas. As tecnologias tradicionais de modulação de subjetividades são complementadas por modulações invasivas no biológico, na constituição física e mental do corpo por biotecnologias e engenharia genética. Tais tecnologias são introduzidas, paulatinamente, como um desenvolvimento natural das coisas, mascarando sua base autoritária de imposição,

e o controle se apresenta como a velocidade dinâmica de processos de evolução social.

Aqueles que não estão inseridos nessa tecnologia aparecem como distúrbios dentro da comunicação. Assim, é imperativo que todos estejam conectados, sempre. É preciso sempre estar online e atento ao aplicativo de mensagem: um amigo sem WhatsApp, hoje em dia, já não é alguém para conversar. Não estar ativo nas redes sociais e não responder instantaneamente às mensagens, e-mails e reagir às postagens, é estar deslocado da velocidade da comunicação e atrasar o fluxo.

Muitos acreditavam que dessas tecnologias derivaria a *salvação da humanidade*. Ou que se chegaria a um momento em que o alto desenvolvimento tecnológico faria com que todos os seres humanos no planeta não passassem por qualquer tipo de dificuldade, como a fome. Entretanto, como já havia destacado Kaczynski, “as máquinas cuidarão cada vez mais de tarefas simples pelo que haverá um excedente de trabalhadores humanos nos níveis mais baixos de habilidade. (Vemos que isto já está acontecendo. Há muita gente com dificuldades ou que não encontra trabalho. Por razões intelectuais ou psicológicas, essas pessoas não podem adquirir o nível de treinamento necessário para se fazerem úteis no presente sistema). Para aqueles que estão empregados, as exigências irão sempre aumentar: precisarão de mais e mais treinamento, de mais e mais habilidade, e terão que ser, inclusive, mais fiéis, conformistas e dóceis, porque serão cada vez mais como células de um organismo gigante. Suas tarefas serão cada vez mais especializadas, pelo que seu trabalho estará, num sentido, fora de contato com o mundo real, estando

eles concentrados numa minúscula porção de realidade” (Kaczynski, s/d, on-line).

Manter-se minimamente empregado e produtivo tornou-se sinônimo de uma vida em uma busca incessante por atualizações de currículos, assim como os aplicativos que precisam ser atualizados constantemente para não ficarem obsoletos e caírem em desuso. Simultâneo à atualização, também é fundamental ser dócil. Porém, não se trata tanto de uma docilidade política fundamental para a noção de disciplina e de biopolítica de Michel Foucault, mas uma docilidade para que cada um busque o seu *upgrade* atrelado a uma competitividade para que o ambiente esteja em constante transformação e melhoria. “O sistema terá que usar qualquer meio que possa, seja psicológico ou biológico, para nos desenhar para sermos dóceis, para termos as habilidades que requeira o sistema e ‘sublimarmos’ o impulso pelo poder em alguma tarefa especializada. Mas a afirmação de que a gente de tal sociedade terá que ser dócil pode requerer reservas. Pois pode ser útil que exista a competitividade, sempre que se encontrem maneiras de dirigi-la dentro de canais que sirvam às necessidades do sistema. Imaginamos uma sociedade futura na qual há uma competição inacabável pela posição de prestígio e poder” (Idem).

Portanto, uma nova configuração de forças é estabelecida por uma subjetividade orientada pelo sucesso por meio da incessante produção com mais máquinas. Vale ressaltar que, como já destacou Gilles Deleuze em seus *Post Scriptum sobre as sociedades de controle* (1992), ao dizermos máquinas, não se trata somente das máquinas energéticas, mas também das máquinas cibernéticas, como os smartphones, que todos carregamos em nossos bolsos.

Utilizar tais máquinas é estar inserido em relações de poder que trazem satisfação, sonhos, desejos, julgamentos e frustrações. É nas redes sociais, por exemplo, que se aspira ser tão feliz quanto o outro *amigo*, que se julga sobre a postagem do *influencer*, que se arruma um emprego, que se mostra como a sua vida é melhor que a do outro, entre tantas outras coisas. “Para a maioria das pessoas, é por meio das relações de poder que se adquirem autoestima, autoconfiança e um senso de poder em ter uma meta, fazer um esforço autônomo e atingir essa meta. Quando não se tem uma oportunidade adequada de viver esse processo de poder, as consequências são (dependendo do indivíduo e da maneira pela qual o processo de poder é perturbado) tédio, desmoralização, baixa autoestima, sentimentos de inferioridade, derrotismo, depressão, ansiedade, sentimento de culpa, frustração, hostilidade, abuso de cônjuge ou crianças, hedonismo insaciável, [...] desordens do sono, desordens alimentares etc.” (Kaczynski, s/d, on-line).

Tais relações de poder não foram impostas a ninguém. Como destaca Kaczynski, as máquinas não são introduzidas de maneira autoritária no nosso cotidiano. Mas, paulatinamente, elas estão sendo introduzidas como se isso fosse o único meio de desenvolvimento das coisas: o fascinante smartphone parece conter todas as respostas para tudo aquilo que precisamos e que ainda nem sabemos que precisaremos. As máquinas ainda parecem ser o ápice do desenvolvimento da *humanidade*, um caminho trilhado para que todos sejam mais eficientes e para que as questões burocráticas sejam menos passíveis de falhas ou corrupções humanas. “Em termos gerais, o controle tecnológico sobre os seres humanos provavelmente não será introduzido com uma intenção totalitária e nem mesmo

através de um desejo consciente de restringir a liberdade humana. No entanto, alguns psicólogos expressaram publicamente opiniões indicando seu desprezo pela liberdade humana. O matemático Claude Shannon foi citado em *Omni* (agosto de 1987) dizendo: ‘visualizo um tempo no qual seremos para os robôs o que os cachorros são para os humanos, e eu apoio as máquinas’. Cada novo degrau na afirmação do controle sobre a mente humana será considerado como uma resposta racional a um problema enfrentado pela sociedade, tal como curar alcoolismo, reduzir taxa de crime ou induzir jovens ao estudo de ciências e engenharia. Em muitos casos, haverá uma justificativa humanitária. Por exemplo, quando um psiquiatra prescreve um antidepressivo a um paciente deprimido, faz um favor a essa pessoa, é claro. Seria desumano negar remédio a alguém que precisa” (Idem).

Da mesma maneira que realizar investimentos em uma pessoa para que ela melhore e consiga um melhor desempenho no mercado de trabalho, por exemplo, é algo fundamental e humano. “Quando os pais mandam seus filhos ao Centro de Aprendizagem Sylvan [Centro de reforço escolar estadunidense] para que sejam condicionados a ter entusiasmo pelos estudos, o fazem preocupados com o bem-estar deles. Talvez alguns destes pais preferissem não haver necessidade de seu filho passar por um treinamento especializado para conseguir trabalho, não precisasse passar por uma lavagem cerebral para converter-se num especialista em computadores. Mas, o que fazer? Não podem mudar a sociedade, e seu filho pode ficar desempregado se não tiver certas habilidades” (Ibidem).

Os enunciados de Kaczynski são uma potente análise da emergência das máquinas cibernéticas e de outras tantas máquinas que são utilizadas cotidianamente. Como afirmou Edivaldo Vieira da Silva (2006), mais do que pelos seus ataques, o seu escrito é uma tentativa de organizar uma luta contra o sistema industrial, em que não interessa uma reforma ou a tomada do governo, mas dar fim a esse sistema. Seu combate inaugural à subjetividade tecnológica neoliberal contemporânea permanece vivo, em chamadas, e ataca libertários pelo planeta, cujas ações diretas são divulgadas e encontradas por aqueles que possuem interesse em dar fim ao sistema industrial analisado por Kaczynski.

depois da pandemia...

O novo coronavírus desembarcou no Brasil, de acordo com dados da OMS (Organização Mundial da Saúde), em fevereiro de 2020, poucos meses depois do aparecimento do paciente zero no mercado da província de Wuhan, na China.

Poucos dias depois, com o rápido espalhamento pelo planeta e a declaração de pandemia, estávamos todos presos dentro de casa assistindo aos noticiários ou a algum *influencer* que poderia dar pistas do que aconteceria em seguida. Outros tantos conectados julgavam nas redes sociais os *influencers* e as celebridades que foram às festas ou provocaram aglomerações.

Espalhavam-se, simultaneamente, as notícias do colapso dos sistemas de saúde pelos países da Europa. Enquanto isso, a China erguia um hospital em somente 7 dias para tratamento dos acometidos pela Covid-19. Tudo acompanhado pelas telas ou pelos sons emitidos em

bombas, pandemia e modulações da vida...

podcasts. Como afirmou Passeti (2020, p. 75), “a chamada pandemia precisa de mais pastores zelando pela circulação de pessoas e coisas, reiterando precauções, mostrando alternativas de vida saudável aos aquartelados: como melhorar a dieta alimentar, os exercícios para o corpo, as meditações, as leituras e blogs recomendáveis etc.”

O novo imperativo era manter-se informado sobre o que era a pandemia ou sobre o que fazer para evitar uma contaminação, uma onda de informações chegou a todos enquanto o planeta parecia estar parado.

Câmeras ao vivo que antes registravam os maiores congestionamentos de pessoas e veículos pelo planeta, agora transmitiam ruas vazias. Acompanhou-se os índices de poluição baixarem, e os entusiastas do meio ambiente até chegaram a ficar felizes. O planeta parecia ter parado.

Entretanto, tratava-se de *planeta parado* que, relativamente, não significava a mesma coisa que não ter movimento. Talvez, um planeta em inércia, sendo que essa tendência física se refere a um corpo que está parado, mas se movimenta, não por aceleração própria, mas pela força que foi exercida sobre ele. E, dessa maneira, ele continuará em movimento, até que essa força se disperse e não aja mais sobre ele. E, mesmo um corpo em inércia, também pode ser impulsionado continuamente por uma outra força de aceleração interna ou externa. Entretanto, também pode haver resistências ao movimento que levam à sua completa ou quase total paralização.

Na inércia do movimento, trabalhadores em home office e alunos em aulas online continuavam a exercer as suas atividades, enquanto acompanhavam os noticiários e as catástrofes pelo planeta.

Aos que não tinham acesso às aulas online ou aos empregos que poderiam ser transpostos para internet, restava a espera por auxílios e suas variações, a espera pela vacina, a espera pela retomada da *normalidade* entre tantas outras esperas. A espera também é a inércia, continua-se ali, sem criação de movimento próprio, se movimentando de acordo com a espera, seguindo o fluxo.

Não existe inércia sem consentimento. E acompanhamos uma série de consentimentos com processamentos de dados sobre cada um em nome do monitoramento de toda a pandemia e para a localização daquele que poderia ser o corpo incubador do vírus: celulares passaram a construir mapas para identificar os índices de isolamento social e localizar aglomerações. Tais mapas, que poderiam até ter causado alguma comoção em algumas pessoas por alguns instantes por partirem do monitoramento dos passos de cada um, hoje são tão comuns que o Google Maps identifica todas as aglomerações que estão perto de você.

Todos estavam, simultaneamente, conectados via Zoom, plataforma online vastamente usada para reuniões de amigos, empresariais e até mesmo aulas. O aplicativo compartilha informações diretamente com a Meta, a empresa proprietária do Facebook, e informa: quando o usuário está online, onde está, qual a sua operadora de telefone, e até mesmo os potenciais produtos que ele possa vir a comprar a partir de propagandas específicas³. Ter conta ou não no Facebook pouco importa, os seus dados são transferidos de qualquer maneira, todos estamos dentro.

³ Ver: <https://www.cnet.com/tech/services-and-software/zoom-privacy-risks-the-video-chat-app-could-be-sharing-more-information-than-you-think/>.

bombas, pandemia e modulações da vida...

Câmeras espalhadas pelas ruas passaram a fazer a leitura biométrica das pessoas para identificar quem eram e multá-las. Em nome da segurança, do desenvolvimento tecnológico que parece ser o futuro inevitável, como destacou Kaczynski, monitoramentos e controles passaram a ser rotulados como ainda mais essenciais para o controle da vida no planeta por até mesmo intelectuais como Shoshana Zuboff, professora aposentada de Harvard e uma das entusiastas das reformas na internet para que o seu funcionamento fosse mais controlado e democrático. A pandemia do coronavírus instaurou o momento de uma biovigilância, que seria até passível de questionamentos, mas dificilmente seria modificada. Portanto, estamos diante da consolidação de um monitoramento consentido em uma inércia para que o planeta continue em movimento.

E sob o imperativo de adaptação a um *novo normal*, quase três anos se passaram desde o paciente zero.

Durante a chamada pandemia, nos acostumamos às inúmeras instruções recebidas todos os dias: pratique ioga, medite, crie uma rotina harmoniosa, tenha consistência, ajude os filhos a estudar, coma bem para melhorar a imunidade, não se estresse... praticamente um looping eterno nos últimos dois anos da música *fitter happier* de Radiohead: “seja mais produtivo, mais confortável, não beba muito, exercite-se regularmente, dê-se melhor com os seus colegas de trabalho, coma bem, não tenha medo das sombras da noite ou do meio-dia, não seja ridiculamente adolescente e nem desesperado, não seja infantil, siga em uma cadência cada vez melhor, mais lento e mais calculado, mais produtivo, não chore em público, não seja vazio e nem frenético”.

As frases de como viver, que se assemelham a orientações para o funcionamento de um programa de computador, são voltadas para uma maior eficiência. E, diante de uma pandemia, as frases foram atualizadas e ainda mais repetidas. Uma vida que passou por um ajuste de programação, voltada ao mercado, ao investimento em si, na carreira, com vistas ao sucesso. Uma vida bombardeada por estímulos e investimentos para a felicidade na alta performance e na conquista do retorno do investimento.

Todos os comandos para a felicidade estão à disposição em uma interface. As vidas felizes estão à venda em poucos cliques e curtidas dizendo o que fazer, como investir, como se alimentar, qual produto comprar... e nas linhas de tantos comandos, um ou outro pode estar com defeito e algo aparecer em seu *feed* que não seja desejado. Questão de ajuste e atualização.

Cada vez mais conectados, ou, como conclui a música do Radiohead, “em melhor forma, mais saudável, mais produtivo. Um porco em uma jaula cheia de antibióticos”.

Referências bibliográficas

Deleuze, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle in *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, pp. 219-226.

Ferrer, Christian. *Os destruidores de máquinas*. São Paulo, Imprensa Marginal, 2006.

bombas, pandemia e modulações da vida...

Kaczynski, Theodore. *A sociedade industrial e seu futuro*. s/d. Disponível em: <https://we.riseup.net/anarkialibraro/manifesto>. (Acesso em: 29/08/2022).

Passetti, Edson. "Pandemia, saúde pública e liberdades" in Edson Passetti, João da Mata & José Maria Carvalho Ferreira (org.) *Pandemia e anarquia*. São Paulo, Hedra, 2020.

Silva, Edivaldo Vieira da. *O corpo na transversal do tempo: da sociedade disciplinar à sociedade de controle ou da analítica de "um corpo que cai"*. Tese de doutorado. Programa de Estudo Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP. PUC-SP, 2006.

Zuboff, Shoshana. Surveillance in an era of pandemic and protest in *The Intercept*. 11/09/2020. Disponível em: www.theintercept.com/2020/09/11/coronavirus-black-lives-matter-surveillance. (Acesso em: 29/08/2022).

Resumo:

A partir das considerações de Theodore Kaczynski, nomeado pelo FBI como Unabomber, apresentamos análises sobre as transformações tecnológicas e a constituição de uma subjetividade tecnológica neoliberal contemporânea, acirrada, amplamente aceita e desejada durante a chamada pandemia de Covid-19.

Palavras-chave: novas tecnologias, pandemia, anarquia, Kaczynski.

Abstract:

Based on the considerations of Theodore Kaczynski, named Unabomber by the FBI, we present an analysis on technological transformations, and the constitution of a contemporary neoliberal technological subjectivity, which was rigid, widely accepted, and desired during Covid-19 pandemic.

Keywords: new technologies, pandemic, anarchy, Kaczynski.

Recebido em 10 de agosto de 2022. Confirmado para publicação em 11 de setembro de 2022.

Bombs, pandemic, and modulation of life..., Luíza Uehara.

do medo e da incerteza à normalização doentia da espécie humana¹

josé maria carvalho ferreira

Devido às imensas incidências negativas nos domínios biológico, social e psicológico, não subsistem quaisquer tipos de dúvidas sobre as contingências da pandemia gerada pela Covid-19 nas sociedades contemporâneas. A diversidade de situações foi de tal modo gritante nos aspetos da infectologia e da virologia que a espécie humana se tornou uma figura expectante repleta de medo e de ansiedade. As pessoas que, cientificamente, estavam vocacionadas para prevenir e controlar as perversões biológicas do vírus através da análise dos sintomas e diagnósticos científicos não evitaram que também fossem objeto de ansiedade e de medo profissional. Essa realidade pandêmica transformou-as em atores de uma procura desenfreada de soluções médicas e farmacêuticas para

¹ Artigo apresentado no evento Depois da pandemia, realizado pelo Nu-Sol em 02 de maio de 2022 e com transmissão on-line, disponível no canal do Nu-Sol no YouTube (<https://youtu.be/GsjgA1Zs3Hc>).

José Maria Carvalho Ferreira é Professor/Investigador do SOCIUS/ISEG-Universidade de Lisboa. Contato: jmcf@iseg.ulisboa.pt.

erradicar as doenças provocadas pela Covid-19. A polêmica científica acerca das causas e efeitos que geraram o referido vírus depressa se tornaram um denominador comum: todas as vicissitudes da ignorância científica se resumiram ao fato de que o corpo humano não tinha capacidade imunológica para contrariar ou evitar os efeitos perversos do vírus da Covid-19.

Desde então, nos Estados-Nação, a indústria da vida e da morte, com especial incidência para a indústria farmacêutica, transformou a ciência médica e todas as outras ciências reportadas aos domínios biológico e social num mercado global de pesquisa do vírus que tornou vulnerável à sobrevivência e à existência normativa do corpo humano. Desde a descoberta das vacinas que impediram o controle e a transmissibilidade do vírus, assistiu-se a uma impotência generalizada da ciência em atenuar o número de mortos e de infetados, que não parava de crescer. De outro lado, não se pode pensar a evolução desta realidade pandêmica a partir das instituições de saúde, como são os casos dos hospitais públicos e privados, dos centros e organizações similares de saúde. A generalização dos efeitos da Covid-19 atravessa toda a vida cotidiana dos indivíduos na sua normalidade contínua em nível econômico, social, político e cultural. Para o comum dos mortais já socializados pelo processo de industrialização e de urbanização das sociedades, a Covid-19 afeta sobremaneira a vida cotidiana nos espaços-tempo da vida familiar, transportes, centros comerciais, locais de trabalho, espaços públicos e privados culturais, locais de consumo clássicos com prevalência dos restaurantes, cafés, teatros, hipermercados, estádios desportivos etc.

do medo e da incerteza à normalização doentia da espécie humana

Deste panorama surgiram situações pandêmicas bastante singulares que se configuraram em situações de medo, incerteza e ignorância. A ignorância expectante da grande massa populacional, que constitui a atual espécie humana, traduziu-se num atentismo evangélico repleto da ausência de conhecimento e de informação fidedigna sobre a natureza do vírus e do corpo humano. Este atentismo polarizado numa crença e fé desmedida na ciência tem como consequência a atomização da espécie humana como um todo e em tudo o que haveria de se conhecer e de explicar relativamente ao Covid-19.

Perante esta situação pandêmica, a espécie humana, mais uma vez, delegou a vida e a morte ao Estado e ao mercado global da saúde. A ciência, como sempre, limitou-se a explicar e a interpretar a natureza específica da Covid-19, demonstrando lacunas de conhecimento científico profundo do corpo humano, nomeadamente, no que concerne à sua imunidade face a qualquer tipo de vírus que possa surgir e, em última análise, às suas funções na transmissibilidade do vírus.

Em abono da verdade até hoje conhecida, há que se destacar o papel das TICs (Tecnologias de Informação e Comunicação) na estrita medida em que elas foram cruciais para evitar a transmissão real do vírus, quer no contexto-situação de confinamento, quer no distanciamento e na higienização social.

O meu raciocínio lógico insere-se na tentativa de problematizar e refletir sobre o devir das pandemias futuras com base nos seguintes dilemas espaço-temporais: 1) a produção de vírus nas sociedades que precederam a pandemia da Covid-19; 2) a Covid-19 na sua expres-

são biológica e social: 3) o devir dos vírus nas sociedades contemporâneas.

1. a produção de vírus nas sociedades que precederam a pandemia

Se tivermos presente o apogeu do capitalismo nos seus trinta gloriosos anos de existência histórica (1945-1975), denotamos que, nessa historicidade, a prevenção e a manutenção da saúde privada e da saúde pública também adquiriram uma estabilidade normativa deveras importante. Nesse período histórico, se considerarmos o capitalismo como um sistema global em relação às escalas familiar, comunitária, regional, nacional e continental, podemos deduzir a máxima produção, distribuição, troca e consumo de uma diversidade infinita de mercadorias. Esse modelo padrão também inclui toda a panóplia de bens e serviços de saúde pública e privada, incluindo bens e serviços científicos, produtos farmacêuticos etc.

Não obstante o aparecimento de alguns outros vírus, como foi o caso do HIV/AIDS e outros de menor incidência geográfica e humana, como foram os da varíola, poliomielite, cólera, gripe asiática etc., certo é que, perante a incerteza e o desconhecimento da medicina em controlar e prevenir todos os vírus que emergiram, entretanto, mesmo que tenham provocado a doença e a morte de seres humanos, passado algum tempo, foram superados e estabilizados. A extensão geográfica e territorial da generalização desses vírus não atingiu de igual modo os países e os continentes e afetou só uma pequena parte dos seres humanos que habitam o planeta.

do medo e da incerteza à normalização doentia da espécie humana

Sabendo que estas epidemias afetavam sobremaneira a vida cotidiana dos seres humanos, nos países capitalistas mais desenvolvidos, no entanto, em termos de medo e incerteza, nunca foram um problema prioritário para os governos, para a ciência médica e para os cidadãos comuns no que concerne aos elementos ligados ao padrão de saúde. Pelo contrário, o Estado Social de Bem-Estar, que foi desenvolvido nos trinta gloriosos anos do capitalismo, foi suscetível de criar uma estabilidade normativa nas relações que manteve com a sociedade civil, a ciência médica e a indústria farmacêutica. Em qualquer um dos casos, desde esse período histórico até a emergência do vírus (SARS-CoV-2), nunca foi posta em causa a perda de função imunológica do corpo humano, nem este foi alguma vez considerado o progenitor básico da transmissão de vírus. Para esta possibilidade há que pensar no papel histórico da indústria farmacêutica e da investigação científica ligada à produção de medicamentos. Pode-se até perguntar se a perda de capacidade imunológica do corpo humano relativa à ação do vírus está ou não ligada à excessiva e descontrolada medicação a que, historicamente, o corpo tem sido sujeito.

Digamos que perante todos os tipos de epidemias que emergiram nos trinta gloriosos anos do capitalismo, as mesmas foram sub-repticiamente escamoteadas ou atenuadas, quer na sua origem, quer na sua instrumentalidade, econômica, social, política e cultural, com uma distribuição de riqueza social menos desigual, com mais perspectivas de mobilidade social no sentido ascendente da escala de estratificação social, ou até quase pleno emprego. Este quadro de Bem-Estar Social e de crescimento permitiu que os níveis econômico, sociais, culturais e

políticos demovessem os problemas de saúde dos grupos sociais desfavorecidos e que a evolução do progresso e da razão da ciência médica ainda não detectasse com grande expressividade social a imunidade biológica na vida cotidiana dos indivíduos nos espaços públicos e privados.

Pode-se deduzir, ainda, que essa estabilidade normativa de saúde da vida cotidiana da espécie humana não era visível sem os contornos negativos causados pelos vírus e bactérias de hoje. Não se pode deduzir apenas que tudo isso seja o resultado plausível do progresso e da razão, com prevalência para a eficácia produtiva e de consumo propiciada pela ação da ciência médica e da indústria farmacêutica. Entretanto, certo é que o processo de industrialização e de urbanização das sociedades desde o apogeu dos trinta gloriosos anos do capitalismo até aos nossos dias, traduziu-se em uma situação inimaginável no que concerne às distorções perversas no equilíbrio ecossistêmico, nomeadamente, no que diz respeito à natureza e às relações biológicas e sociais de interdependência entre a espécie humana e as espécies animais e espécies vegetais.

De outro lado, o aquecimento global do planeta Terra, acompanhado pela diminuição galopante da camada de ozônio, pelo aumento das emissões de gases de efeito estufa, e pelas mudanças climáticas em geral, indiciam situações altamente negativas em relação às hipóteses da vida ser baseada na persistência de água e oxigênio. Em sintonia com essas situações negativas, há que sublinhar também tudo o que se refere à cadeia alimentar da espécie humana baseada em potências de morte biológica. Toda esta interdependência e complementaridade indicia que a infectologia e a virologia que emergiram em 2019 são apenas o demonstrativo que a espécie humana como ser

do medo e da incerteza à normalização doentia da espécie humana

biológico e social, no sentido da sua continuidade ecossistêmica no planeta Terra mantém uma paradoxal relação predadora e mortífera com as outras espécies animais e espécies vegetais. Daqui decorre, na minha opinião, que, mais do que analisar a origem e os efeitos da Covid-19 exclusivamente a partir da condição-função do ser humano, há que ampliar essas origens e causas para o ambiente próximo e longínquo circunscrito à vida do planeta Terra.

Mais do que interpelarmos os conteúdos e as formas da pandemia a um espaço-tempo da vida cotidiana da espécie humana como ator fundamental de causa e transmissão, interessa antes de tudo conhecer outras origens e outros efeitos causados pela espécie humana ao longo da sua história longínqua e recente.

2. a covid-19 na sua expressão biológica e social

O que era manifestamente impensável, no dia a dia do cidadão comum, no que se refere ao impacto inicial na China em relação à pandemia provocada pela Covid-19, revelou-se, posteriormente, um espectro intercontinental atravessado pelo medo, pela angústia, pela incerteza de um dilema sempre atual da vida e da morte. Desde março de 2020, a propagação de um tipo de virologia e infectologia pelo referido vírus, desconhecido pela ciência médica e pela indústria farmacêutica, bem como o fato de o corpo humano demonstrar não ter capacidade imunológica para contrariar os efeitos negativos da Covid-19, a expandindo nos países afetados por um grande número de infecções e de mortes levaram a um pânico generalizado e à impotência política e científica para travar o surto pandêmico.

Perante esta situação inesperada face à realidade costumeira denominada racionalidade instrumental no que concerne ao padrão de vida e de saúde da espécie humana, multiplicaram-se, exaustivamente, explicações e diagnósticos, todos incumbidos nas cabeças e nas competências dos profissionais da saúde e dos políticos, que detêm o poder de refletir e decidir sobre estes dilemas, como é o caso dos governos que dirigem os Estados. A responsabilidade emergente implicava respostas urgentes ao pânico que se instalou na sociedade civil. Certo é que após milhares de relatórios e pesquisas laboratoriais, não foi possível estabelecer a origem do vírus e tampouco a sua erradicação. Como sempre acontece nestas situações pandêmicas, constatou-se, como a melhor das hipóteses, que o problema subsistia na fragilidade imunológica do corpo humano para superar o vírus da Covid-19. A facilidade costumeira para levar a bom termo a resolução da explicação da origem e da natureza do vírus, na falta e no caráter de urgência da resposta, como sempre, foi deslocada em termos de causa e efeito para o comportamento humano, nomeadamente para as relações sociais e o contato físico que propiciassem a transmissão do vírus. Daqui se deduziu, instrumentalmente, que era no contato e na interação social que o vírus se propagava e que, por essa via, subsistia a infectologia ou a morte.

Desde então, assistiu-se à panaceia da realização dos testes individuais da deteção ou não do novo coronavírus. Estes tornaram-se um lugar comum, ao mesmo tempo que surge uma série de vacinas com o propósito de criar as condições necessárias de evitamento e controle da transmissão do referido vírus. De qualquer modo, como corolário lógico, em conotação estreita e sistêmica

do medo e da incerteza à normalização doentia da espécie humana

com esses paliativos e com medidas científicas no nível do sistema de saúde, as classes políticas do mundo inteiro tomaram um conjunto de medidas sanitárias, biológicas e sociais, todas elas sustentadas por políticas baseadas no confinamento social, distanciamento social, higienização social e vigilância sanitária.

Não descurando a funcionalidade destas medidas no pressuposto que o agente da transmissão da Covid-19 era o corpo humano, é sintomático que a transgressão das regras em questão nem sempre foram acatadas nem assimiladas se estivessem presentes o espaço-tempo das vidas cotidianas das famílias, dos grupos de afinidades e de comunidades pequenas. Se pensarmos nos espaços públicos, transportes, grandes espaços de diversão cultural e desportiva, unidades industriais, espaços de hipermercados etc., também é verossímil a emergência das hipóteses desviantes e transgressoras. Em certos países, a imposição de certas regras de confinamento e distanciamento social não foi objeto de acatamento, assim como as de vigilância sanitária e higienização social. Neste capítulo, a decisão e a liberdade sobre o seu próprio corpo foi soberana.

No fundo, todas estas medidas estatais tiveram sucesso, porque os processos reais de sociabilidade e de socialização humanas que implicavam interação social e contato humano foram substituídos e virtualizados pelas TICs. A bem da verdade, as TICs, em qualquer latitude espaço-temporal da sua ação na vida cotidiana da espécie humana, conseguiram superar as lacunas objetivas da transmissão do vírus da Covid-19 que envolviam qualquer tipo de relação ou interação social padrão relativas a comportamentos humanos interpessoais, intragrupais, intergrupais, intraorganizacionais, interorganizacionais, intrasociais e intersociais.

Nesta assunção, portanto, não foi necessária qualquer medida que envolvesse confinamento, distanciamento social, higienização ou vigilância social no local de trabalho ou em outras instituições e organizações.

É indubitável que só com a virtualização do comportamento humano no que se refere à produção, à distribuição, à troca e ao consumo de bens e serviços materiais e imateriais, foram alcançados os grandes objetivos atrelados ao confinamento e ao distanciamento social, assim como, em grande medida, foram alcançadas a higienização social e vigilância social. De qualquer modo, estas medidas políticas e científicas não foram totalmente pacíficas, deixando um rasto de crítica e de denúncia, na estrita medida em que a liberdade democrática normativa foi transformada no antro prisional familiar, assim como os locais públicos de consumo de diferentes tipos. Olhar, respirar, sentir, tocar ou acariciar o corpo do outro ou da outra adveio um interdito e um tabu, como se fosse a raiz explicativa das causas malévolas ou estímulo gerador da transmissão do vírus.

3. O devir dos vírus nas sociedades contemporâneas

Depois das várias vacinas que foram ministradas durante quase dois anos, muitas peripécias políticas e científicas restam por explicar. A quase volta à normalização comportamental em diferentes instâncias econômicas, políticas, culturais, sociais, religiosas, científicas etc., demonstra o quão estamos perante sociedades que oscilam, periodicamente, em função de doenças estrategicamente definidas, e de diferentes poderes, nos quais a espécie humana não é mais do que uma peça instrumentalizada

do medo e da incerteza à normalização doentia da espécie humana

em diferentes domínios ao sabor de um mercado cada vez mais omnipresente na vida quotidiana dos indivíduos.

Depois das variadíssimas situações críticas originadas pela pandemia entre 2019 e 2022, as quais os *mass media* deram um relevo inaudito, ao olhar para os dias de hoje, parece-nos que vivemos somente um sobressalto passageiro que está, irremediavelmente, ultrapassado e, em último caso, voltará apenas quando surgir um novo vírus, ao qual a ciência e a política se encarregarão de exterminá-lo de forma atempada e adequada. Partindo destes pressupostos lógicos, não há nenhuma pergunta ou crítica a fazer a toda esta problemática virológica e infectocontagiosa. Sendo assim, parece que estamos perante um rolo compressor acrítico, pois não é lícito pensar, de uma vez por todas, que o simples fato do ser humano não possuir imunidade suficiente para se defender, biologicamente, de vírus ou bactérias, no meu fraco entendimento, por si só isso não o transforma, irremediavelmente, num transmissor de vírus.

Dito isto, também ficou por explicar pelos cientistas normativos que tudo sabem sobre o vírus da Covid-19, qual a relação deste com o meio ambiente, sabendo nós que o corpo humano vive ou morre através de relações de interdependência e complementaridade sistêmicas. De outro lado, essa realidade imanente com as espécies animais e vegetais leva-nos a problematizar dimensões biológicas e sociais profundas no campo da cadeia alimentar. Pode-se e deve-se equacionar até que ponto essa cadeia alimentar está subvertida, e é nessa dimensão que reside a perda de capacidade imunológica do corpo humano. Indo ao extremo das causas, pode-se até perguntar em que a racionalização instrumental dos corpos no sentido da obtenção de máxima saúde e o máximo de vida levou a

que o gigantismo de produção e consumo de medicamentos tenha diminuído a capacidade imunológica do corpo humano.

Nesse intermezzo pandêmico, foi notória a impreparação biológica e social para subsistir numa base de criatividade e liberdade relacional, levando a situações prisionais de controle e sanções inauditas por parte da ciência e da governança estatal. Digamos que o corpo humano deixou de ser uma entidade singular em termos das funções e riscos biológicos e sociais. Nas atuais circunstâncias, com a emergência da pandemia gerada com a Covid-19, passou a ser tutelado e decidido, coercivamente, pelas instituições estatais e científicas.

No despertar para um novo mundo pós-pandêmico sem a influência estruturante da Covid-19, as características do confinamento e distanciamento social quase desapareceram de uma forma espontânea. Ainda que subsistam algumas premissas de controle social no que toca à higienização social e à vigilância sanitária, é indubitável que depois dos primeiros meses de 2022, quase todos os Estados enveredaram pela adoção de políticas de retorno ao mundo pré-pandêmico, semelhante ao ano de 2019.

Por mais investigações científicas que possamos desenvolver, não restam dúvidas que esta disparidade de situações comportamentais do corpo humano relativas às incidências causadas pelos vírus deve nos questionar, seriamente, sobre em que mundo vivemos na lógica prevaiente da vida e da morte e, de outro lado, sobre a capacidade imunológica de qualquer ser humano em relação à essência biológica de quaisquer vírus ou bactérias.

do medo e da incerteza à normalização doentia da espécie humana

Saindo deste esquematismo histórico pandêmico do antes e do depois da emergência da Covid-19, interessa-nos sobremaneira analisar de que forma a anormalidade doentia em termos de infecções e mortes revelou, a princípio, superada a crise pandêmica de 2020-2022. Hoje, quando damos por nós, pensamos que readquirimos uma normalidade plena de saúde, sem vírus e bactérias. Esta probabilidade genérica aceita pelo comum dos mortais da espécie humana é justificada pelo retorno da vida familiar, do trabalho, pelo retorno da vida cotidiana nos espaços públicos e privados, nos transportes, nos mercados em geral etc.

Não obstante, as práticas de confinamento e de distanciamento social, assim como as de higienização social e de vigilância sanitária, deixaram mazelas difíceis de ultrapassar. Olhando para os aspetos psicossociais que derivaram dos condicionamentos, conflitos e contradições originados pelas práticas de confinamento e distanciamento social resultantes da ação do Estado, facilmente, chegamos à conclusão que essas práticas colidiram e atomizaram todas as relações e interações sociais que eram apanágio da democracia representativa. Pode-se, assim, chegar à conclusão que o processo de normalização pandêmica criou, simultaneamente, uma anormalidade doentia própria do foro psicossocial.

Por várias razões, ao denotarem um papel relevante de eficiência em correlação estreita com a evolução da pandemia provocado pela Covid-19, após a superação desta, as TICs vão potenciar o seu papel no que toca à produção, à distribuição, à troca e ao consumo de bens e serviços imateriais ou analíticos-simbólicos. Pela natureza virtual das TICs, na produtividade, distribuição, troca e consu-

mo exponencial, é bastante evidente que ainda podemos acrescentar a elas uma natureza abstrata, complexa, automática, contínua, instantânea e efêmera que releva, potencialmente, a ação individual e coletiva do corpo humano e evita ou condiciona a transmissão de quaisquer tipos de vírus.

Na assunção plena do conhecimento fidedigno da pandemia que acabamos de viver entre 2019 e 2022, a incerteza, o medo e a angústia ainda perduram. Nas origens e nas causas, no meu entendimento, não foram problematizados e equacionados os elementos biológicos e sociais que podem explicar, com algum rigor, a essência dos milhões de infectados e de mortos. Haveria que procurar respostas na destruição do meio ambiente, nas relações entre a espécie humana e as espécies animais e espécies vegetais, mas também em todas as relações sociais de dominação e exploração entre Estados-Nação, pátrias, fronteiras, valores e morais veiculados pelas religiões, partidos e sindicatos.

considerações finais

É fato que as sociedades contemporâneas baseadas no progresso e na razão e, de outro lado, na mitificação da ciência, foram apanhadas desprevenidas na sua quietude normativa. Mais do que tentar descobrir um antídoto para extinguir o vírus da pandemia, tratava-se para a ciência médica de descobrir o porquê da manifesta incapacidade imunológica do ser humano e, desse modo, em contrariar as incidências negativas do vírus da Covid-19, denominado SARS-CoV2 pela ciência. Esta incapacidade imunológica deduzida do corpo humano foi, ainda, acompanhada por uma outra manifestação que decorria do ser humano

do medo e da incerteza à normalização doentia da espécie humana

assumir as funções plenas de transmissor do vírus, assim gerando a infecção e a morte.

Muitos atropelos à liberdade e à criatividade humanas foram cometidos pelas instâncias estatais no que se refere às hipóteses de decisão e escolhas singulares de cada ser humano, já que a ciência médica e a indústria farmacêutica não encontraram a solução que era esperada. A descoberta de vacinas e sua consequente aplicação diminuíram relativamente o medo e a incerteza da espécie humana, no sentido da infecção e da morte, mas até agora não foi resolvido o problema crucial da origem da Covid-19 e da incapacidade imunológica da espécie humana.

Em abono da verdade, mantendo-se as restrições e condicionalismos impostos pelos Estados-Nação nos domínios do confinamento, distanciamento social, higienização social e vigilância sanitária, e para dar continuidade efetiva a estas medidas repressivas de controle social, apenas com a ajuda das TICs é plausível seguir esse caminho.

Quando nos situamos no pós-pandemia, pensamos que saímos de uma realidade pandêmica anormal e que, agora, depois de passar por 2020 e 2022, estamos, novamente, numa normalidade doentia perpassada por doenças e infecções, mas sem as perversões da Covid-19. Nada mais ingênuo. No meu entendimento, a evolução das sociedades que nós conhecemos caminha, inexoravelmente, para a produção de vírus e bactérias, tendo em conta as relações de interdependência e complementaridade que a espécie humana mantém com as espécies animais e espécies vegetais e com o meio ambiente na sua diversidade. Se essa tendência se mantiver, prevejo que, mais do que caminhar para a vida, a espécie humana caminhará para a morte.

Resumo:

O corpo humano, assim como das espécies animais e espécies vegetais têm sido sujeitos a uma constante instrumentalização através do progresso e da razão. Ainda que as dimensões biológicas e sociais tenham melhorado substancialmente, a assunção desta veracidade não persiste no que toca a pandemia gerada pelo Covid-19 nas sociedades contemporâneas. Há que se referir também às interdependências e complementaridades entre a espécie humana e as espécies animais e espécies vegetais. Uma vez que nesse espaço-tempo persiste o seu devir biológico e social que tende a produzir a morte, a doença e as pandemias resultantes da diversidade de vírus que têm o seu locus numa multitude de causas e efeitos culturais, econômicos, sociais e políticos.

Palavras-chave: normalização, pandemia, Covid-19, TICs.

Abstract:

The human body, as well as animal and plant bodies, have been subjected to a continuous instrumentalization through progress and reason. Although biological and social dimensions have improved considerably, this assertion is not true with regard to Covid-19 pandemic in contemporary society. In addition, the interdependence and complementarity between human, animal, and plant species, must be noted, since it is in this space-time that their biological and sociological processes tend to produce death, diseases, and pandemics that results from the diversity of the virus, which has its locus in multiple cultural, economic, social, and political causes and effects.

Keywords: normalization, pandemic, Covid-19, ICT.

Recebido em 22 de agosto de 2022. Confirmado para publicação em 19 de setembro de 2022.

From fear and uncertainty to the unhealthy normalization of human species, José Maria Carvalho Ferreira.



verve 20 anos de existências

nu-sol

é **libertário viver com *verve***, uma revista que apura perspicácia e perspectivas ao abrir frestas e festas, penetrar desvãos, deslocar claraboias, produzir pequenos buracos para a passagem de feixes luminosos do universo em expansão. *verve* é uma revista concentrada em existências anarquistas sem bordas. está e estará indisponível para ser avaliada ou avalizada por autoridades superiores e seus negócios. não é refúgio seguro, dialética ou imperativo categórico. é feita por gente disposta, desconhedora dos prefixos pré ou pós e da liberdade absoluta. jamais foi, é ou pretende ser democrática; procura anarquias outras. nela estão séries libertárias, modos de fazer, dizer, desenhar, comer-beber-cantar-dançar: deixar a porta aberta, cais para aportar ou partir. não há fila de espera, nem alguém saboreando picolé de retórica. é antidoutrinária, antipolítica, antigentechata. não teme as tradições anarquistas e não sonambuliza com a tradição em refúgio ou acolhimento, nem com os modernos ou os contemporâneos confortáveis. *verve* é anarquia; não está para ser pega, muito menos decifrada ou espinafrada. ninguém ousa entrar por dentro dela para dizer o que é ou o que deve ser a anarquia: as anarquias são isto e aquilo. anarquia não é condimento de esquerda, nem

média. **verve** não cuida de ressentimentos, volta-se para as belezas pouco notadas. **verve** não é a, nem o. é x. é um x da questão. atíça problematizações. provoca atitudes libertárias... é noss@...

verve é uma revista generosa. um viva imenso à sua existência bonita, corajosa e rara! saúde!

há duas décadas, a revista *verve* segue firme em atitudes, experimentações, pesquisas e análises sobre anarquismos e abolicionismo penal. desde o primeiro número, arrebatada. convida os leitores a se movimentarem livremente por seus percursos, linhas, entrelinhas e espaços.

verve vinte anos. a revista com a precisão do nu-sol. ao longo desses anos tem reunido pesquisas, ensaios, arte, traduções de textos preciosos, informes, experimentações. escrita e leitura entremeadas atíçam práticas de liberdade. liberdade ácrata. anarquismos. vinte anos! e, a cada ano, dois números. números que já passam dos quarenta. a cada número, sob a égide cromática do azul, do branco e do preto, a imagem da capa convida ao mergulho no miolo, no perfume e na dança das páginas. nos anos mais recentes, a capa luminosa convida a um click com um cursor, assim se abre o portal para a leitura. leitura exigente. leitores atentos. vinte anos!!! mais do que a sucessão de dia a dias. **verve:** lume e abrigo de interações raras, encontros intensos, afeições inesperadas, movimento incessante, palavras tornadas vida. fogo-espaço em expansão pelo século XXI.

verve: brutal. o pintor anarquista jean dubuffet, inventor do termo “arte bruta”, dizia que o uso de material

orgânico em suas obras buscava mobilizar matéria extremamente sensível, como carne viva. junto a isso, havia seu interesse pela arte produzida por pessoas classificadas pelo saber médico como loucas. esses foram percursos de experimentações artísticas do pintor, leitor de max stirner, para traçar linhas de fuga do que definiu em seu livro como a “cultura asfixiante”. era o começo do século XX, momento no qual o continente em que vivia era destroçado pela primeira grande guerra. um evento que produziu corpos mutilados que se espalhavam pelo chão, ainda com vida ou já mortos, em nome da disputa entre os Estados pelo controle de vastas regiões do planeta (como os continentes asiático e africano) e comandado pelos exércitos nacionais e as vanguardas e elites europeias da época. mesmo com a guerra oficialmente pacificada por derrotas e tratados, poucos anos depois, o país em que vivia, a França, estava sob o cerco da ocupação militar da Alemanha nazista. diante do horror da guerra e do massacre, Jean Dubuffet, anarquista especialmente voltado para militância antimilitarista, não teve dúvidas em concluir que a cultura asfixiante era o açougue civilizado. o começo do século 21 se anuncia como o tempo do fim das guerras entre nações; da decadência das vanguardas artísticas e políticas, mas da formação de elites e consensos planetários; tempo da comunicação instantânea e hipertrofiada, momento de consolidação da sociedade de controle, como definiu Gilles Deleuze. nada disso significou o fim da carnificina militar, mobilizada não mais para a guerra entre nações, mas em nome da garantia da segurança de cidadãos e cidadãs; o imperativo democrático deste século convoca para a participação. é imperativo participar da política, da vida na empresa, nas

redes sociais digitais... este século não é mais o da biopolítica das populações, que produz massacres em nome da saúde da sociedade, mas é o século das intervenções ambientais em nome da vida do planeta e dos vivos no planeta: ecológica na qual o açougue civilizado é participativo, democrático com governança planetária, edulcorado por direitos, ambientalmente sustentável e resiliente. a revista *verve* se insurge, bruta, no segundo ano deste século. numa cultura ainda mais asfíxiante, porque hipertrofiada de comunicação e capaz de tudo incluir. em vinte anos, a carne viva da revista se fez de traduções de escritos anarquistas inéditos em língua portuguesa e um volume consistente de análises anarquistas em ato e escritos instauradores do abolicionismo penal libertário. diante das condutas democráticas e participativas, uma atitude incômoda e inconformada salta dos textos dispostos com cuidado gráfico sem firulas. entre imagens e frases, textos mais longos e outros mais curtos, a revista não é meio nem fim, ela existe. não se trata de divulgar o anarquismo e/ou o abolicionismo penal libertário. o modo de fazer da revista imprime o modo de usar como ação direta. espaço no qual se registra as práticas do nu-sol, das flecheiras libertárias às aulas-teatro, seu fazer é a cultura libertária no aqui e agora, sem mediações. embora tenha sido habitada por diferentes (não plurais) autorias e fazedores, sua carne viva é um bloco, como o monólito da capa de seu primeiro número. um bloco resistente, sólido, que transitou do impresso para o eletrônico sem perder a consistência e a materialidade que a fazem autogestionária, sem patrocínios, financiamentos e/ou especialistas. espaço aberto no facão contra a densidade da cultura asfíxiante para a produção do frescor da

cultura libertária. sem concessões, *verve* “estuda, pesquisa, publica, edita, grava e faz anarquias e abolicionismo penal” libertário. em 20 anos, segue como uma criança: inquieta, que morde, belisca, estica o braço, atenta ao seu redor sempre, grita, ri, chora, se lança com cuidado e destemor, provoca constantemente a atenção dos adultos na sala, puxa seu cabelo, te faz reparar numa planta que havia passado despercebida, se comunica sem palavras com os animais do entorno e que move de forma bruta para produzir seu espaço no planeta. *verve* é brutal, carne viva.

uma tarde de 2003. sobre as mesas, muitos papeis. xícaras de café, cigarros. provavelmente algum biscoito. alguns lápis e canetas. uma sentada à mesa, outra no chão. as bruxas de Mathiesen empolgam uma conversa abolicionista. é um dia de revisão. aprende-se o uso da linguagem, mas também a sua ruína. aprende-se, conversa-se e faz-se abolição e anarquia. há *verve* no ar. isso é *verve*. *verve* não é só uma revista. são existências. e assim caminhou-se nestes 20 anos pelas leituras, revisões, formações, diagramações, escritas, conversas, cafés, comidas, imagens, ideias, e mais um tanto que não se resolve em palavras. e um tanto ainda que não se pode explicar, mas que também não exige explicação. isso tudo é a *verve* autogestionária. mas *verve* não permaneceu imóvel nestes vinte anos, nem procurou seguir uma receita. ela modificou-se a partir de cada um que passou por ela: os que chegaram e chegam, e que, às vezes, vão embora; pelos acontecimentos ao seu redor e além. tornou-se eletrônica em 2018. resistiu e resiste à chamada pandemia e ao retrocesso das universidades como espaços de invenção. *verve* pulsa. hoje. viva. viva!

rever *verve*, um anagrama. nas histórias dxs anarquistas rever sempre é atualizar os combates, as memórias de luta. nesses vinte anos de edição da revista, rever *verve* é ver agora. a partir dos olhos sobre as páginas apresentar com prazer a anarquia, essa matéria fina, no presente. *verve* é um presente. rever *verve* é um anagrama, A na bola pela pele do papel.

viva a *verve*! *verve*, revista semestral do núcleo de sociabilidade libertária – nu-sol – da puc-sp, faz vinte anos de atividades de pesquisa, estudos, gravações, edições, publicações, em intensas rebeldias! viva a *verve*! expressão de pessoalidades inquietas, seus números resultam de encontros potentes, viscerais, vertiginosos. entre a capa e a última capa, há textos corrosivos, juntos às poesias cáusticas, ao teatro desconcertante, às imagens cortantes, enfim, às artes de insurgências. *verve* sempre vem numa vibração musical, com deliciosas dissonâncias, fortes ruídos, sínopes inventivas, espancando a acomodação, ferindo a preguiça mental, desonerando a rotina maçante dos rebanhos contentes. cada uma das pessoas envolvidas com *verve* consiste numa centelha vivaz, atendo e difundindo fogo, quando juntas, ao mofo existencial de quem gasta sua vida como cagadores de regras, como guardiães de uma dita pureza primordial, como condutores e polícia das vidas... dos outros. os integrantes de *verve* a fazem fruindo liberdades inventadas no calor das labaredas surgidas quando da associação dessas centelhas. em todos os números, as colaborações juntam achas de brasa ao incêndio dos poderes *ubuescos*. a liberdade se inventa, só ou em associações, mas sempre em rebeliões, insubmissões, como o fazem corajosos nômades irredutíveis e destemidos selvagens ingovernáveis.

tanto os 31 números impressos de *verve* como as versões digitais, a partir do número 32, são bem emanções das corporeidades aquecidas pelo fogo libertário de seus encontros. anarquia e abolicionismo penal vibram nas páginas de *verve*, incitando leitores a atentarem para os ardis dos autoritários de todas as cores, não se deixando envelopar pela verborragia sinuosa de tiranos maneirados. por isso tudo e muito mais, viva a *verve*! viva a anarquia! “só a liberdade é igualdade” — max stirner.

o nu-sol é um espaço de experimentações libertárias. experimentação não é instruir-se para preencher o currículo com mais uma habilidade ou para acumular mais uma certificação. mas arriscar-se em algo e fazer de maneira autogestionária, prática tão cara à cultura libertária desde a elaboração de jornais, ateneus, associações, filmes e espaços de educação na virada do 19 para o 20. há 20 anos o nu-sol experimenta a *verve*. 20 anos de existência resistindo e se reinventando. da passagem do “físico” para o “digital”, não temeu encarar que a leitura e a comunicação mudaram. e continua a descobrir e a traçar outros percursos. fazer, ler, traduzir, diagramar, editar, publicar, escrever e olhar a *verve* é entrar em contato com existências e registros de vidas e seus embates intensos que atualizam as lutas libertárias no presente; é diagnosticar e mergulhar em meio às forças em luta no presente. *verve* segue, saúde!

duas décadas de *verve*, fazendo e expandindo anarquia. há uma década, caminho junto com xs amigxs no nu-sol, compondo autogestionariamente em escrita os anarquismos de agora e revolvendo registros de anarquismos de outras décadas, outros séculos. antes mesmo

de andar pelos corredores da puc-sp, durante meus primeiros mergulhos em textos ácratas — que me foram apresentados por fanzines xerocados e letras de músicas punk —, descobri *verve*. arquivo libertário generoso, disponível e acessível a qualquer pessoa interessada e que esteja em qualquer lugar do planeta. abre perspectivas libertárias outras. experimentamos e expandimos liberdades juntxs no nu-sol. juntxs a tantxs outrxs anarquistas, que viveram e lutaram em outros tempos, outros cantos, por vezes incógnitxs. há traduções preciosas em *verve*, textos e autorias que costumam ser esquecidos — ou deixados ao esquecimento — por muitxs anarquistas que vivem nessas terras e falam português. certos anarquismos pulsam e reverberam, únicos, a partir da *verve*. experimentamos e expandimos liberdades juntxs com tantxs que escrevem conosco, que leem *verve* e que se deixam tocar e transformar por suas páginas e palavras fortes, contundentes, revoltosas, prazerosas, livres.

*de que vale um livro que não nos transporte além dos livros, Friedrich Nietzsche. a **verve não é uma revista para todos**. publicada semestralmente há vinte anos, com textos sobre anarquismos e abolicionismo penal voltados para as resistências, ela exige e atrai leitores interessados em construir espaços e práticas de liberdade no presente. com o leitor cuidadoso e de olhar atento, estabelece uma conversa com outras produções e intervenções do nu-sol. em cada número da revista, é possível extrair os percursos de sua invenção bem como o trabalho autogestionário do nu-sol por meio de suas práticas, pesquisas, lutas, experimentações e amizades que atravessam dentro e fora do núcleo. com a *verve*, e outras produções do nu-sol, aprendemos que a autogestão é um modo de*

fazer e um jeito de usar, na relação entre os que fazem e para quem lê, escreve e acompanha a revista. a autogestão se dá na não fixação das atividades que envolvem a produção da revista. reconhece-se a autoridade da experiência e a vontade de cada um em se lançar a diagramar, traduzir, escrever, transcrever, desenhar, pesquisar. não há dissociação acadêmica entre forma e conteúdo. a *verve* é um objeto autogestionário que resulta de uma prática autogestionária; ninguém determina a quem chega como se faz, mas se aprende fazendo, com quem generosamente convida a entrar nessa árdua e prazerosa prática libertária. a *verve* é uma revista que impulsionou e segue impulsionando jovens estudantes, pesquisadores, anarquistas, existências livres que se aproximaram dela, seja lendo-a, seja nel publicando, aprendendo a fazer uma revista autogestionária na lida com ela. mostra a potência que há na prática libertária e a coragem que deve emergir para combater um tempo apático e conformista como o nosso.

a revista *verve* deriva das inquietações que atacam os corpos que experienciaram, experienciam e inventam a vida no nu-sol. é um objeto elaborado e reelaborado permanentemente por existências corajosas, cujo trabalho na universidade não está condicionado às vontades dos sacerdotes da ciência. é uma invenção por meio da qual a anarquia se manifesta a partir da sua diversidade, provocando atravessamentos entre análises descontínuas e dispersas de múltiplas singularidades anarquistas. artigos, poemas, resenhas, textos de aulas-teatro e imagens preenchem as páginas de suas edições, animando aproximações entre diferentes invenções e demolindo as fronteiras vinculadas às disciplinas. combates libertá-

rios foram e são resgatados pelos integrantes do nu-sol e pelxs pessoas que, em algum momento, decidiram criar algo para a *verve*. sua vitalidade está relacionada às vidas dispostas a retomar os saberes sujeitados pelas forças em luta ao longo da história, atizando a afirmação de combates contra as formas de governo que atingem nossos corpos, nossas vidas, inclusive no interior das universidades. suas páginas trazem à tona saberes e práticas levadas adiante pelas existências libertárias na comuna de paris, na revolução russa, greve geral de 1917, revolução espanhola, 68 e nas revoltas que eclodiram e eclodem neste século. atém-se às forças em luta, aos embates travados no passado e aos combates que urgem no presente. *verve*, assim como outras invenções do nu-sol, é fruto de relações libertárias efetivadas no cotidiano, no agora. é fruto da invenção de outras formas de se associar, trabalhar, relacionar-se com amizades. metamorfoseia-se por meio de outros modos de vida.

verve, 20 years of existences, nu-sol.

dossie



mulheres anarquistas



& amor livre

dossiê mulheres anarquistas & amor livre

Desde o final do século XIX, certxs anarquistas se voltaram à experimentação de outras maneiras de se relacionar amorosamente e com os prazeres do sexo. Entre elxs reverberavam diferenças nos jeitos de olhar e lidar com o amor livre e a sexualidade — noção criada pelo saber científico, médico-*psi*, na década de 1880. Havia libertárias que enfrentavam, incisivamente, a moral e as condutas machistas, inclusive remanescentes e imiscuídas em muitos ácratas.

Aqui, selecionamos os escritos de três mulheres anarquistas que, ao longo das décadas de 1920, 30 e 40, espalhadas pelo planeta, marcaram suas perspectivas singulares.

Em carta ao médico Magnus Hirschfeld, Emma Goldman se colocou contra as perseguições às pessoas identificadas como homossexuais, em defesa aberta da liberdade de cada umx se relacionar, sexual e amorosamente, como e com quem quisesse. A anarquista foi uma das primeiras a se insurgir, em território estadunidense,

Flávia Lucchesi é pesquisadora no Nu-Sol e doutoranda em Ciências Sociais na PUC-SP. Contato: flalucchesi@gmail.com.

nessa batalha. Lutou pela liberdade do escritor libertário Oscar Wilde, condenado no Reino Unido por “sodomia” e “indecência grave”. Depois, mergulhando em leituras de sexólogos europeus como Havelock Ellis, Richard von Krafft-Ebing, Edward Carpenter e Hirschfeld, lançou-se na defesa dos chamados homossexuais, propagando escritos e em palestras proferidas por diversos cantos dos Estados Unidos, notadamente no ocaso da Primeira Guerra Mundial. Neste texto, a libertária suscita, ainda, o [REDACTED] des acerca da sexualidade e dos enquadramentos do que é feminino e masculino, atravessada pela atribuição alheia de “uranismo” à anarquista Louise Michel.

O interlocutor de Emma Goldman, Magnus Hirschfeld, é tido como um dos pioneiros do movimento pelos direitos homossexuais, “condição” por ele defendida como “normal” e “natural”. Em Berlim, no final dos anos 1890, ele fundou o Wissenschaftlich-humanitäres Komitee (Comitê Científico-Humanitário), por meio do qual aglutinou forças no combate ao parágrafo 175: lei alemã que punia relações entre pessoas “do mesmo sexo”. Na ultrapassagem para a segunda década do novo século, criou o Institut für Sexualwissenschaft, voltado a pesquisas e estudos da sexualidade. Neste local, o médico realizou as primeiras cirurgias de mudança de sexo/gênero das quais se têm poucos registros. O Instituto e todo seu arquivo de documentos e livros foi incinerado na primeira grande fogueira nazista, em 1933.

Na década de 1930, desde o Japão, a anarquista Takamure Itsue se lançou na experimentação do amor livre, publicizando suas reflexões e análises. Defendeu o desejo das mulheres e a liberdade para vivenciá-los, en-

frentando o machismo e a sociedade. Como outras libertárias no período, Takamure questionou a reprodução e a maternidade compulsória.

Takamure Itsue foi uma incansável combatente do casamento e, em um Japão que acirrava as perseguições e execuções de anarquistas desde a década de 1920, não teve experimentar outras formas de se relacionar. Recusou a imagem da mulher servil japonesa, zeladora do lar e dos filhos. Sua relação com Hashimoto Kenzô foi uma experiência de amor livre e que se tornou um escândalo quando ela resolveu não mais morar com ele para se tornar uma andarilha pela região de Tóquio.

O artigo foi publicado em um momento de ascensão do fascismo japonês responsável por derramar sangue pela Ásia e por todo o Japão, sufocando qualquer um que questionasse os costumes e a existência do Imperador. Em uma escrita corajosa e enfrentando o seu tempo, Takamure escancara a urgência em dar fim ao casamento-prisão. Em seu escrito explicita uma militância possível somente com o amor livre anarquista.

Apresentam-se aqui diferentes perspectivas libertárias sobre o sexo e o amor, em conversação entre si e que seguem contundentes no presente. São olhares sobre outras experimentações e batalhas, outros questionamentos e modos de vida libertários que enfrentaram e convulsionaram os costumes e que, em grande parte, estavam despercebidos ou escondidos mesmo entre xs anarquistas. Histórias menores que atijam prazeres livres e combates radicais cotidianos, contra a sociedade e nós mesmxs.

dossiê



mulheres anarquistas



& amor livre

louise michel.
carta a magnus hirschfeld¹

emma goldman

Caro Dr. Hirschfeld:

Estou familiarizada com seu excelente trabalho sobre psicologia sexual há vários anos. Fiquei admirada pela luta corajosa que você travou pelos direitos das pessoas que, por sua própria natureza, não podem encontrar expressão sexual naquilo que é comumente chamado de “o modo normal”. E agora que tive sorte o suficiente para conhecê-lo e ver seus esforços de perto, estou mais do que nunca impressionada com a sua personalidade e o espírito que o sustentou em sua difícil tarefa. Sua prontidão para dar minha refutação da avaliação de Frhr. von Levetzow sobre Louise Michel como uma uraniana² no *Jahrbuch* vol. VII³,

¹ Carta de janeiro de 1923. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-louise-michel-a-refutation-addressed-to-dr-magnus-hirschfeld>

² Uraniano era um termo usado como sinônimo de homossexual no século XIX, especialmente em relação aos homens. Karl Heinrich Ulrichs publicou o termo pela primeira vez, fazendo uma distinção entre o desejo uraniano (homossexual) e dioniano (heterossexual). (N.T.)

³ *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* foi uma publicação anual vinculada ao *Wissenschaftlich-humanitäres Komitee* (Comitê Científico-Humanitário) fundado por Magnus Hirschfeld. Em circulação de 1899 a 1923, voltou-se à divulgação de artigos científicos, literatura e análises políticas acerca de assuntos relacionados aos “tipos sexuais intermediários” — o título da

comprovam — se fossem necessárias provas — que você tem um fino senso de justiça e busca apenas averiguar a verdade. Te agradeço por isso e pelo posicionamento coerente e heroico que você tomou contra a ignorância e a hipocrisia em nome da compreensão e do humanismo.

Antes de abordar o artigo de von Levetzow, permita-me dizer o seguinte: não é o preconceito contra a homossexualidade ou a aversão aos homossexuais que me levam a apontar os erros na alegação do autor. Se Louise Michel alguma vez tivesse demonstrado traços homossexuais para aqueles que a conheciam e a amavam, eu seria a última pessoa a tentar livrá-la do “estigma”. Posso, de fato, considerar uma tragédia para aqueles que são sexualmente distintos em um mundo tão desprovido de compreensão com o homossexual, ou tão ignorante sobre o significado e a importância de toda a gama do sexo. Mas, certamente, não acho essas pessoas inferiores, menos morais ou menos capazes de sentimentos e ações refinadas. Muito menos devo considerar necessário “livrar” minha ilustre professora e camarada, Louise Michel, da acusação de homossexualidade. Seu valor para a humanidade, sua contribuição para a emancipação dos escravos, é tão grande que nada poderia engrandecê-la ou diminuí-la, quaisquer que fossem suas gratificações sexuais.

Anos atrás, quando eu não sabia absolutamente nada sobre psicologia sexual e quando meus únicos contatos com homossexuais eram algumas das mulheres que conheci na prisão, onde fui encarcerada por minhas opiniões políticas, saí em defesa de Oscar Wilde. Como anarquista,

publicação, em livre tradução para o português, seria algo como “Anuário para os Tipos Intermediários Sexuais”. (N.T.)

meu lugar sempre foi com os perseguidos. Eu vi refletidas na perseguição e na acusação de Oscar Wilde a cruel injustiça e a hipocrisia da própria sociedade que o enviou para sua ruína. Daí minha defesa dele.

Mais tarde, viajei para a Europa, e lá fui de encontro às obras de Havelock Ellis, Krafft Ebbing, Carpenter e muitos outros que, desta vez, me fizeram ver o crime contra Oscar Wilde e os de seu tipo sob uma luz mais incisiva. Daquele momento em diante, usei minha caneta e minha voz em favor daqueles a quem a própria natureza destinou serem diferentes em sua psicologia sexual e necessidades. Seu trabalho, caro doutor, ajudou muito a me esclarecer a questão tão complexa da psicologia sexual e a humanizar a atitude das pessoas que vieram me ouvir.

A partir disso, seus leitores verão que eu não tenho nenhum preconceito, ou a menor antipatia, para com os homossexuais. Muito pelo contrário. Tenho entre meus amigos homens e mulheres que são uranianos completos ou bissexuais. Os considero muito acima da média em inteligência, habilidade, sensibilidade e charme. Sinto-me profundamente movida com eles, porque sei que seus sofrimentos são maiores e mais complexos do que os da maioria das pessoas. Há, no entanto, uma tendência predominante entre os homossexuais à qual devo me opor. É sua tentativa de reivindicar cada personalidade excepcional para o seu credo, de atribuir-lhes traços e características inerentes a si mesmos.

Agora, talvez todos os povos perseguidos sejam condicionados psicologicamente a se apoiar no reforço dos tipos excepcionais de cada época. A miséria sempre procura companhia. Assim, por exemplo, os judeus acreditam que

a maioria dos grandes homens e mulheres no mundo ou são de origem judaica ou têm características judaicas. Os irlandeses farão o mesmo. Os hindus te dirão que sua civilização é a maior do mundo. E assim por diante. É o mesmo com todos os párias políticos; socialistas reivindicam Walt Whitman e Oscar Wilde para as teorias de Marx, enquanto muitos anarquistas apontam para Nietzsche, Wagner, Ibsen e outros como seus próprios. Com certeza, a grandeza sempre acompanha a versatilidade, mas sempre considere uma imposição reivindicar minhas ideias sobre qualquer grande pessoa criativa, a menos que ele ou ela mesma o reivindique.

Se alguém aceitar a alegação de muitos homossexuais como certa, teria que chegar à conclusão de que não havia ou não pode haver grandeza fora das pessoas sexualmente invertidas. A perseguição gera sectarismo; isso, por sua vez, torna as pessoas limitadas em seu escopo e, muitas vezes, injustas em sua avaliação dos outros. Prefiro pensar que Frhr. Karl von Levetzow sofre de uma overdose de sectarismo homossexual. Soma-se a isso sua visão antiquada em relação à mulher. Ele vê nas mulheres apenas a encantadora de homens, a portadora de filhos e, em um sentido mais vulgar, a servente da casa. Qualquer mulher que careça desses requisitos de feminilidade desgastados pelo tempo, será identificada pelo autor como uraniana. À luz das conquistas da mulher moderna em todos os domínios do pensamento humano e do esforço social, essa visão do macho convencional em relação à fêmea dificilmente merece consideração. Ainda assim, terei que lidar com essa envelhecida atitude do autor de “Louise Michel”, mesmo que apenas para demonstrar as conclusões absurdas a que se pode chegar, quando se parte de uma premissa absurda.

Minha crítica a von Levetzow não me impede de prestar-lhe homenagem como um grande artista literário e um homem capaz de compreender solidariamente uma grande alma. Na verdade, sinto-me um pouco culpada por ter que dissecar o artigo. É como se eu tentasse fatiar um imenso e radiante retrato pintado pela mão de um mestre. Para von Levetzow, a pintura de Louise Michel é uma obra-prima. Por isso, todos nós que conhecemos e amamos essa mulher maravilhosa, devemos muito a ele. No entanto, a verdade exige que eu deixe meus próprios sentimentos de lado e lide com os fatos.

Para lidar adequadamente com os pontos levantados no artigo, seria necessário publicar o texto na íntegra, junto com minha resposta, ou pelo menos citá-lo em grande extensão, e depois dedicar-me a cada ponto em detalhes. Isso, no entanto, tomaria muito espaço do seu valioso *Jahrbuch*. Vou, portanto, contentar-me com a mera essência dos pontos salientes levantados para a prova das tendências homossexuais de Louise Michel.

Agora, quais são esses pontos?

Primeiro, Louise Michel era uma criança excepcional, ávida por conhecimento e problemas científicos, e uma leitora veemente. Segundo, os seus brinquedos, diferentes dos de outras meninas, não eram bonecas, mas sapos, besouros, camundongos e outros seres vivos. Terceiro, Louise Michel brincava com seu primo (aliás, isso poderia provar que Louise era uma garota perfeitamente normal, caso contrário ela teria escolhido meninas como suas companheiras), subia em árvores, inaugurava expedições de caça, brincava e era cheia de travessuras e traquinices de menino. Quarto, ela cresceu muito indiferente

à aparência, odiava e se opunha aos babados femininos, espartilhos, salto altos e todo o resto, era terrivelmente negligente consigo mesma e desordenada em seus hábitos e em seu ambiente. Quinto, Louise Michel era extraordinariamente corajosa, sem os elementos do medo, ousada até o ponto da imprudência, seu poder de resistência ao sofrimento físico dificilmente era igualado pelos homens. Sexto, nenhum homem esteve em sua vida exceto como camaradas. De outro lado, ela estava sempre cercada de amigas “apaixonadamente amadas”. Por último, mas não menos importante, Louise Michel era matemática e compositora, adorava escultura, entusiasmava-se com Wagner e fazia muitas outras coisas que as mulheres nunca fizeram. O autor dá grande ênfase à figura angular de Louise Michel, ao achatamento do peito e aos traços masculinos. Em suma, ele traz todos os argumentos imagináveis para provar a masculinidade de Louise Michel, argumentos usados desde tempos imemoriais por todos os tipos de homens contra a mulher, sempre que esta tentava se erigir da posição de prisioneira do harém e alcançar um lugar na vida em igualdade com o homem.

Vejamos quão verdadeiros são todos esses ditos fatos.

Primeiro, as inclinações primevas de Louise Michel para os problemas profundos da vida, a leitura de livros sérios e o senso matemático, fizeram parte da constituição de um amplo número de grandes mulheres. Para mencionar apenas algumas: Sonia Kavalevskya, Mary Baskertchev e, nos tempos modernos, Madame Curie. Kavalevskya resolveu sérios problemas matemáticos aos oito anos de idade e se tornou, quando mal tinha vinte e cinco anos, uma das maiores matemáticas da época. Baskertchev tinha uma compreensão psicológica muito mais profunda daquilo

que a cercava do que muitos homens; ela se ocupou com o estudo da ciência, sociologia, literatura, arte, música, quando tinha dez anos de idade, e se tornou uma das figuras mais notáveis de seu tempo. Madame Curie é muito conhecida, não apenas como ajudante de seu marido, mas como uma autoridade independente em ciência. No entanto, essas mulheres, e muitas além delas, não apenas não eram homossexuais, como eram extremamente femininas. Essa feminilidade foi, em grande medida, a maior tragédia de suas vidas, pois os homens que conheceram foram incapazes de captar o espírito ávido dessas mulheres pelo amor e camaradagem. Assim, Sonia Kavalevskaya desperdiçou sua essência com o marido e, mais tarde, em uma paixão violenta por um compatriota seu, que nunca suspeitou da chama que consumia essa grande mulher do século XIX. Baskertchev sofreu o mesmo destino em seu amor pelo pintor (Leuefer?) Bastien La Page. Não tenho desejo de entrar na vida privada de Madame Curie. Ela provavelmente consideraria isso uma imposição; mas tanto quanto se sabe de sua vida privada, ela parece ser eminentemente feminina e não tem nenhuma inclinação homossexual.

Tenho certeza de que Frhr. von Levetzow nunca viu garotas americanas saudáveis, normais, brincando. Ele descobriria que elas podem brincar, subir em árvores, se divertir com sapos, besouros e cobras, fazer todo tipo de coisas ditas “de menino” e, ainda assim, crescer e se tornarem mulheres muito frívolas, tipicamente femininas e muitas vezes inúteis. De outro lado, há um certo número de grandes mulheres americanas, em quase todos os caminhos da vida, que eram como meninos na infância e que, no entanto, são grandes amantes de homens, mães de

crianças e, ao mesmo tempo, uma grande força moral nos diferentes movimentos por valores sociais mais profundos ou mais refinados no país.

A coragem de Louise, a ousadia imprudente, a falta de medo e o poder de resistência física, certamente não vou contradizê-lo em tudo isso. Mas seria injusto com o bando de mulheres revolucionárias russas se eu enfatizasse todos os maravilhosos traços de Louise sem dar-lhes créditos pelos seus. É evidente que o autor do artigo nunca se deparou com essas mulheres, para citar apenas algumas: Perovskaya, Helfman, Figner, Breskovskaya, Kavalskaya, Volkenstein e, mais tarde, Spiridonova. Todas essas jovens mulheres foram heroicas na forte luta revolucionária na Rússia. Elas cometeram os atos mais ousados e foram, com um sorriso no rosto, para suas mortes ou para um calvário ainda maior, Sibéria e Katerga. Perovskaya preferiu morrer na força com seu amado marido a fugir em segurança, o que ela poderia facilmente ter feito. Helfman e Figner eram tão eminentemente femininas que sofriam mais com a falta de beleza e delicadeza que compõe a vida de uma mulher sensível do que com os horrores físicos da prisão. Kavalskaya continuou sua luta rebelde durante todos os anos de prisão — algo como vinte e dois anos. Volkenstein e Figner estavam entre as mulheres mais bonitas, fisicamente femininas em suas vidas amorosas e em suas associações. Spiridonova foi submetida às torturas mais diabólicas, incluindo insultos de oficiais russos bêbados; seu corpo nu foi queimado com charutos acesos, mas nunca se ouviu um som dela. Ainda que Spiridonova seja uma pessoa pequena, delicada e frágil, profundamente apaixonada por seu camarada e totalmente sensível como uma flor. Esses poucos exemplos devem bastar para

convencer alguém que não está impregnado do sectarismo ou das velhas noções desgastadas de natureza da mulher, que se pode ser muito mulher e ao mesmo tempo uma grande rebelde e lutadora. No entanto, eu poderia continuar enumerando mulheres em todos os países, de todas as idades e todos os climas, que estiveram lado a lado com os homens nas grandes batalhas pelos direitos humanos e pela sua própria emancipação, que foram certamente tão corajosas e ousadas, que foram camaradas tão intensas ou ainda mais corajosas e, no entanto, não tinham nada de masculinidade ou homossexualidade nelas.

Isso me leva à conclusão absurda que von Levezow apreende da trágica grandeza do último encontro entre Dombrovsky e Louise Michel nas barricadas. O autor é tão limitado em suas concepções masculinas da mulher que não consegue entender como duas pessoas assim, diante do colapso da causa que amavam mais do que a própria vida, se encontrariam como camaradas. Ele comenta: “se Dombrovsky tivesse visto uma mulher em Louise, teria acariciado seu rosto; na realidade, estendeu as duas mãos e agarrou as dela em um último adeus”. Surpreende-me que um homem com a sensibilidade de von Levezow seja capaz de tamanha vulgaridade. Prefiro pensar que é a sua ignorância da maravilhosa relação que existiu e ainda existe entre homens e mulheres que estão engajados na luta por um ideal, ou que têm uma causa em comum. É verdade que muitas vezes a consciência da diferença de sexo é obliterada entre eles; eles são camaradas, capazes do mais alto sacrifício um pelo outro e de devoção um ao outro. Aqui, novamente, eu teria que citar todos os países e todos os climas que deram ao mundo essa bela camaradagem entre homens e mulheres, mas o espaço não

permite. Apenas levanto este ponto para enfatizar o absurdo dos argumentos do autor de “Louise Michel”.

Louise Michel odiava os adornos da mulher e o resto dos requisitos que compõem a infeliz estufa de uma sociedade pervertida, e ela era descuidada e desordenada. No que diz respeito ao primeiro dito argumento, devo esclarecer von Levetzow. É certo que muitas mulheres que se emanciparam da farsa do passado, se desenvolveram, mas ainda mantiveram o senso de feminilidade. Mas, na maioria dos casos, era apenas um protesto contra os trapos, o desperdício e a estupidez de toda a parafernália que compunha o traje da mulher comum. Do ponto de vista científico, sociológico e moral, estas mulheres insistiram que a marca da escravidão de seu sexo eram suas roupas, e que a mulher não pode realmente ser livre a menos que ela transvalorize o valor das coisas que a mantinham em cativeiro. Seriam estas mulheres, portanto, homossexuais? Não mais do que Louise. Louise, que dedicou sua vida à causa da humanidade, que não estava engajada somente na luta pela sua existência e de sua mãe, mas estava, acima de tudo, envolvida com o movimento que absorvia a maior parte de seus pensamentos e todas as suas energias. Deveria ela passar horas diante do espelho, explorar costureiras e torturar vendedoras na vã busca dos últimos estilos, e, no entanto, é considerada uma uraniana porque se vestia com sensatez e prestava muito pouca atenção ao que é comumente chamado de beleza, um domínio da aparência. Na verdade, se o autor não tinha provas melhores para sua alegação, deveria ter se absterido do caso.

Louise Michel tinha uma figura angular, tinha traços masculinos. Não é verdade, como o autor coloca, que ela tivesse uma voz masculina. Eu a ouvi falando quando ti-

nha 66 anos. Sua voz era um belo contralto, profunda e melodiosa, e ia direto para o coração de seus ouvintes. Isso e sua notável simplicidade explicam a imensa força que tinha sobre o público. Quanto ao seu rosto, é claro para mim que von Levezow nunca viu Louise sorrir. Do contrário, não veria mais a masculinidade dentro dela. Todos aqueles próximos à Louise Michel sabem o efeito iluminador que seu sorriso e seus belos olhos criavam. Este argumento também parece muito fraco.

No entanto, chegamos a mais importante afirmação de von Levezow. O autor observa o fato de Louise ter repellido dois pretendentes por não se sentir atraída por homens. É significativo, entretanto, que isso aconteceu quando ela tinha 12 e 13 anos de idade, e os homens tinham idade suficiente para serem seus pais. Além disso, eles vieram para comprá-la. Ela mesma expressa sua indignação e repulsa contra tais homens, na página 330, parágrafo 3⁴. Sua atitude em relação à instituição do casamento também é muito significativa. Na página 332, Louise lamenta o casamento sem amor, como toda mulher que se respeita deveria. Mas em nenhum momento em seus escritos expressou oposição ao amor sem casamento. Tampouco escreveu sobre a necessidade de anunciar a plenos pulmões que uma experiência tão íntima e pessoal como a vida amorosa de duas pessoas deveria se tornar uma propriedade comum. A prova disso é o seguinte:

Louise Michel teve uma experiência amorosa com um(a) professor(a) quando ela mesma era bastante jovem

⁴ Emma Goldman cita as memórias de Louise Michel, escritas por ela no período em que se encontrava em solitária na prisão, durante os anos 1883 e 1886. Disponível em: <https://louisemichel.com/louise-michel-memoirs/>. (N.T.)

e se sustentava como professora. Mais tarde, após seu retorno da Nova Caledônia, viveu por um tempo com um camarada belga. E se ela não teve mais experiências desse tipo é, provavelmente, porque, como ela declarou, “eu dei meu coração à Revolução”. Sim, tal foi a(o) amante de Louise. Por toda a sua vida ela se dedicou a esse amor. Tipos como Louise Michel não podem ter amor pessoal que de alguma forma interfira com sua grande paixão por um ideal, e a paixão de Louise por seu ideal foi o elemento mais poderoso de sua vida e foi com ela para o túmulo.

É verdade que ela tinha várias amigas que amava, não da maneira que von Levetzow afirma. Muitas mulheres modernas que têm pouco do amor personal em suas vidas, se apegam à camaradagem e à amizade dedicada ao seu próprio sexo, da mesma forma que fazem os grandes homens. A razão disso, no caso das mulheres, é que elas encontram melhor compreensão entre os membros de seu próprio sexo do que com os homens de seu tempo. O fato é que o homem moderno ainda veste a pele de seu antepassado, Adão, não muito diferente em sua atitude em relação à mulher do que o homem médio. De outro lado, a mulher moderna não está mais satisfeita com o mero amante; ela quer compreensão, camaradagem, quer ser tratada como um ser humano, e não como um objeto de gratificação sexual. Como ela nem sempre pode encontrar isso no homem, ela se volta para suas irmãs. É precisamente porque não há nenhum elemento sexual entre elas que elas podem melhor compreender umas às outras.

Em outras palavras, em vez de ser atraída por suas amigas por tendências homossexuais, Louise se sentia atraída por elas por ser mulher, e precisava do companheirismo das mulheres. Em vez disso, havia em Louise o instin-

to materno. Ela era apaixonada por crianças, sempre que podia cuidava dos órfãos. Foi seu amor maternal que a levou a adotar Charlotte Vauwell, para educá-la e compartilhar com ela sua escassa renda. Em nenhum momento Charlotte foi, mesmo no sentido espiritual, a namorada de Louise Michel. O fato é que Louise pagou caro por sua devoção a Charlotte. Esta última, juntamente com seu irmão, tornou horríveis os últimos anos de Louise Michel. Eles, em grande medida, a mantiveram prisioneira, nunca a deixando sozinha para receber seus amigos ou para viver com eles. Charlotte abria as cartas de Louise e a vigiava constantemente. A razão disso é que tanto Charlotte quanto seu irmão viviam às custas de Louise Michel e temiam que alguém mais pudesse se beneficiar de sua grande generosidade. Em todo caso, é ridículo apontar Charlotte Vauwell como a namorada de Louise Michel.

O amor de Louise Michel pela escultura e sua apreciação por Wagner são então apresentados como traços uranianos: von Levetzow acredita que nenhuma mulher é capaz de criatividade artística e musical. Ele gentilmente admite que Francisco Holmes⁵, a grande mulher franco-escandinava, foi uma grande compositora. Mas ele se apressa em acrescentar que, de acordo com sua fotografia, ela parece masculina. Não creio que valha a pena entrar neste argumento. O fato de haver apenas algumas grandes compositoras não as torna homossexuais. Elas são simplesmente pioneiras no domínio até agora não explorado por muitas mulheres. Quanto ao amor de Wagner, a verdade é que mais mulheres ouvem a música wagneriana e a entendem do que homens. Talvez seja porque o espírito

⁵ Emma Goldman provavelmente se refere à Augusta Holmès, compositora aclamada na segunda metade do século XIX na França. (N.T.)

elementar livre da música de Wagner afeta as mulheres como a força liberadora das emoções reprimidas, sufocadas e ocultas de suas almas. Não é necessário enfatizar a verdade de que as mulheres não são apenas capazes de apreciar a escultura, mas que há um grande número de mulheres escultoras cujo mérito não é pequeno.

Há uma coisa em que concordo bastante com von Levetzow: é quando ele diz que Louise Michel estava tão indissociavelmente ligada ao anarquismo que, para entender sua personalidade e sua natureza complexa, é preciso também entrar em uma discussão sobre sua filosofia social. No entanto, como ele mesmo observa, o *Jahrbuch* não é o lugar para se fazer isso. Mas ainda que fosse, não creio que o autor estivesse em condições de realizar uma análise do anarquismo, já que ele parece não saber absolutamente nada sobre o assunto. Do contrário, como entender sua interpretação na página 315, (linha 4 a 7)? Que insulto à memória de Louise Michel e à inteligência dos leitores do *Jahrbuch*!

Conheço Louise Michel há vários anos. Muito antes de conhecê-la, conhecia suas ideias e o preço que ela havia pagado na luta por elas. Sua fortaleza, seu martírio e, mais do que isso, seu amor sem limites pela humanidade, eram para mim como uma chama purificadora e iluminadora. A encontrei pela primeira vez em 1896, em Londres. Eu estava frequentemente com ela naquela época, e aprendi com ela a história da luta heroica da Comuna de Paris. Louise nunca falou de si mesma e de seu papel nessa luta.

A encontrei novamente em 1899, em Londres, e depois em 1900, quando, após muitos anos, Louise Michel retornou pela primeira vez a Paris. Foi durante estes dois

períodos que tive a oportunidade de estar muito com ela, e de ouvi-la sobre alguns fragmentos de sua vida, pois era minha intenção escrever sua biografia. Mas ela era tão morbidamente reticente sobre tudo que lhe dizia respeito que detestava discutir a própria vida. Entretanto, ela se tornava radiante e seu rosto se iluminava por um fogo divino sempre que vinha falar dos outros. Fossem seus camaradas, que ela tratou e cuidou na Nova Caledônia; ou, quando falava de criaturas inarticuladas. Pois, entre outras características de Louise Michel estava sua grande simpatia pelos animais. A casinha em que ela morava em Londres era uma coleção perfeita de cães e gatos vadios que ela pegava à noite a caminho de casa. Em especial, seu amor pelos gatos era certamente tudo menos masculino. (Ilegível) von Levezow relata o fato de que Louise, de pé sobre as barricadas e cercada de balas, resgatou um gato que estava preso perto do muro, transtornado de medo. A história ainda não mencionou nenhum homem que, em tempo de perigo, fizesse tal coisa. Não quero dizer que não resgataria uma criança ou mesmo um cão, mas, certamente, nunca um gato.

A dita masculina Louise Michel, era desordenada e nada podia fazer para se manter arrumada. Enfim, não era doméstica. Mas aprendeu a tricotar, cerzir, lavar e cozinhar para seus companheiros exilados na Nova Caledônia, além de cuidar deles com uma ternura de seu grande coração de mãe, e acompanhar seu espírito quando a terrível condição de suas vidas os superasse. Lembro-me de uma noite maravilhosa em Paris. Nossos amigos anarquistas organizaram um pequeno jantar para Louise e me convidaram. Louise, vestida de preto, como sempre, com apenas uma gola e punhos de renda branca para aliviar, seu rosto

corado como as rosas sobre a mesa, e emoldurado por seus cabelos cacheados prateados, estava radiante com a alegria de estar de volta à cidade de seus sonhos e suas lutas, e rodeada de camaradas próximos. Ela estava mais faladora do que eu já tinha visto, mais disposta a nos deixar olhar em sua alma. Em momento algum Louise mostrou a mais remota característica masculina ou tendências homossexuais. Tenho certeza de que se houvesse algo em Louise Michel, isso não teria me escapado, pois, como disse no início do meu artigo, fiz um estudo de toda a melhor literatura sobre homossexualidade, conheci muitos homossexuais e detectei facilmente inclinações homossexuais nas pessoas. Não havia nenhum vestígio em Louise Michel.

Além disso, tenho o testemunho dos grandes amigos de Louise Michel e, entre seus amigos, os maiores homens de seu tempo: Piotr Kropotkin, Malatesta, Malato, Rocker, Elisée Reclus. Alguns deles viviam próximo a ela e estavam quase diariamente em contato. Se houvesse o menor sinal de homossexualidade, eles o teriam visto, e isso certamente seria conhecido entre seus camaradas. Falei recentemente com meu amigo e camarada Rudolf Rocker sobre esse aspecto tratado no artigo de von Levezow. Ele me garantiu que nunca, em momento algum, nenhum dos amigos íntimos de Louise Michel viu a menor indicação de tendências homossexuais. Devo dizer, de passagem, que Rudolf Rocker, como eu, está perfeitamente livre de qualquer preconceito contra homossexuais. Nosso único desejo é mostrar Louise Michel como ela realmente era, uma mulher excepcional, uma grande mente e um espírito maravilhoso. Ela representava o novo tipo de feminilidade, mas tão antiga quanto a raça, tão sábia quanto o tempo e com uma alma de amor abrangente e

compreensivo pela humanidade. Em suma, uma mulher completa, liberta do preconceito e da tradição que durante séculos aprisionaram a mulher e a condenaram à posição de escrava doméstica e sexual. Em Louise Michel surgiu a nova mulher que é capaz dos feitos mais heroicos, mas ao mesmo tempo permanece a mulher em sua paixão e vida amorosa.

Caro Dr. Hirschfeld, tentei, da maneira mais concisa possível, analisar criticamente os argumentos de Frhr. von Leverzow. Você concordará comigo, estou certa, que nem a questão da homossexualidade nem a dos homossexuais podem ganhar nada com uma declaração falsa de fatos. Por esta razão, me comprometi a provar os erros do artigo, e por nenhuma outra razão. Espero que você ache minhas críticas convincentes e que não só, como gentilmente ofereceu, publique minha resposta, mas também tire a fotografia de Louise Michel de sua galeria de uranianos.

Sinceramente,

Emma Goldman

Tradução do inglês por Eliane Carvalho.

Resumo:

Emma Goldman sai em defesa de sua amiga e admirada Louise Michel, contra estereótipos e classificações arbitrárias sobre as mulheres e homossexuais, reproduzindo, por vezes, outros estigmas de seu tempo.

Palavras-chave: Emma Goldman, Louise Michel, homossexualidade.

Abstract:

Emma Goldman come to the defense of her friend and admired Louise Michel, against stereotypes, and arbitrary classifications over women and homosexuals, reproducing, some times, other stigmas of her time.

Keywords: Emma Goldman, Louise Michel, homossexualidade.

Indicado para publicação em 17 de agosto de 2022.

Louise Michel. Letter to Magnus Hirschfeld, Emma Goldman.

um olhar do amor anarquista¹

takamure itsue

O que quero dizer aqui com amor anarquista é amor irrestrito. No entanto, aqueles que até agora foram demasiadamente sujeitados aos grilhões da convenção social interpretam, apressadamente, esse amor como um revés patológico, portanto, como “devasso” e “promíscuo”.

Da mesma forma, muitas pessoas pensam no anarquismo como um princípio que sustenta um grau inquietante de desordem. Denunciando-o como redutor da legitimidade da polícia ou do Estado, aqueles que são lamentavelmente paroquiais acreditam que a manutenção da paz neste mundo só é possível por meio da polícia e do Estado.

¹ Os trechos a seguir são do artigo, “A Vision of Anarchist Love”, publicado originalmente em 1930. A tradução para o inglês é de Yasuko Sato da Universidade de Nevada (Departamento de História). Originalmente publicado em Robert Graham (Ed.), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas; Volume One: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/takamure-itsue-a-vision-of-anarchist-love>.

Takamure Itsue (1894–1964) foi uma proeminente anarquista feminista no Japão durante os anos entre guerras e uma das fundadoras do grupo anarcofeminista, o Fujin Sen sen (Frente das Mulheres).

Mas, esta ideia é consequência de terem sido enganados pelas autoridades governantes. Qualquer um que estude história pode facilmente imaginar a ordenação pacífica e comunitária da sociedade livre da polícia e do Estado. Todos são, inatamente, aptos ao apoio mútuo e ao amor. Somente quando o apoio mútuo e o amor forem plenamente realizados, nossa sociedade será pacífica e seremos capazes de realizar grandes feitos...

Com o passar do tempo, gradualmente, nos tornamos indiferentes à administração política. Com a suposição de que os de cima irão administrar habilmente, consideramos tudo cansativo e permitimos que eles lidem com isso. No processo, nos degeneramos em “massas ignorantes” totalmente sem espírito e acríticas. O “sistema de controle” é, portanto, aquele que “alimenta as massas ignorantes”. Completamente degradados em massas ignorantes, tornamo-nos incapazes de refletir sobre assuntos como “autonomia” e “autogestão”.

Enquanto mantivermos uma atitude tão complacente, nunca nos libertaremos. Devemos continuar vivendo, infinitamente, uma vida sem gratificações e cheia de dor e angústia.

Agora é hora de nos levantarmos. Devemos nos levantar e destruir completamente todos os males. Para alcançarmos este fim, não devemos ser seduzidos por outras ideias reformistas como o marxismo, que é tão inconsistente e enganoso a ponto de clamar por reformas graduais por meio de um melhor sistema de controle.

Nossa consciência política não consiste em participar, mas em negar a própria política. Isso significa ser abso-

lutamente contrária à política, aos controles, ao poder opressor — a todas essas coisas.

Analogamente, todos os âmbitos da atividade humana deveriam ser assim. Todos os fenômenos do mundo estão interligados e são orgânicos. Inclusive, no que diz respeito ao amor, precisamos lutar vigorosamente pelo amor livre, abolindo as visões tradicionais do amor como uma “manilha”. O amor livre não significa nenhum outro, senão o amor anarquista...

Os homens têm uma atitude irresponsável em relação ao problema do amor. Eles estão em uma posição des preocupada, capazes de considerar a relação sexual apenas como uma excreção. Esse não é o caso das mulheres. Para elas, o amor é imensamente real, levando, imediatamente, à gravidez e ao parto. Essas são as diferenças que separam os olhares masculinos e femininos sobre a questão do amor.

Uma das razões pelas quais a sociedade dominada pelos homens menospreza a questão do amor como um assunto privado tem a ver com o “sexo” masculino, embora, é claro, isso não dê conta de tudo. Ao fazer uso do “sexo” masculino, a classe dominante astutamente acelerou essa tendência. Isso porque a classe dominante se preocupa apenas com o objeto de exploração direta, ou seja, com a produção de mercadorias. Eles estão insaciavelmente decididos a transformar todos os explorados em uma única máquina industrial eficiente. Sendo assim, o problema da sexualidade é bastante vexatório, e aqueles que estão no poder concebem tais demandas “humanas”, a vida cotidiana e tudo mais como mera extravagância para todos, exceto para eles mesmos. (Eles certamente favorecem o

nascimento de bebês como ovos para as suas máquinas industriais, mas, invariavelmente, esse nascimento deve ocorrer em condições restritas. Em outras palavras, os bebês podem nascer apenas para serem acorrentados no confinamento do sistema de casamento). Sob essas circunstâncias, é natural que o romance entre humanos seja totalmente desprezado, rejeitado e denunciado...

Podemos presumir seguramente que, no caso dos homens, exceto aqueles que têm um grau incomum de objetividade e uma humanidade cálida, muito poucos chegam à consciência social por meio das ligações sexuais. O mesmo não se constata com as mulheres. Elas assumem o fardo da gravidez e do parto decorrente dos encontros sexuais.

Por mais jovens que sejam, na sociedade atual, as mulheres não podem se dar ao luxo de permanecerem despreocupadas por perceberem o amor apenas como um “romance” ou “poema”. Quando estão apaixonadas, não podem deixar de pensar um pouco no problema “realista, realista demais” da gravidez. Elas enfrentam o problema “social, social demais” de parir.

Assim, para as mulheres, o amor é um evento extraordinário. O fato de que o amor é uma inevitabilidade para as jovens torna o problema ainda mais sério. Hoje, as mulheres não podem dizer, desprendidas, “por que não amar?”; quando a gravidez e o parto, consequências do amor, são descartados como assuntos privados, cujas responsabilidades são implacavelmente impostas às mulheres frágeis. Acrescenta-se que, quanto mais humano é o amor, mais brutalmente ele é suprimido e, claro, o dano é infligido apenas às mulheres.

Em uma sociedade como a nossa, os atos sexuais são inteiramente impossíveis, exceto dentro das fronteiras das cadeias familiares ou na forma de atos perversos e lascivos que as mulheres não desejam. Não seria possível experimentar dolorosamente tais miséria, ansiedade e descontentamento sem, rapidamente, transformá-los em consciência social. Para as mulheres, a relação sexual está diretamente ligada à gravidez e ao parto. Assim, a conduta sexual das mulheres não é meramente romântica ou poética, mas manifesta em plena medida a própria sociedade.

Em uma tentativa de levar a cabo a exploração voraz, fazendo as pessoas acreditarem que o que é feito “para a nação” e “para Deus” é a única coisa que importa, a classe dominante pensa em como se livrar de todos os desejos humanos problemáticos e uniformemente regimenta as pessoas, conduzindo-as, o máximo possível, para longe dessas atividades improdutivas. Ou seja, cada indivíduo é casado com outro indivíduo do sexo oposto e feito para possuí-lo ou possuí-la privadamente sob condições fixas. Com isso, supõe-se que as vidas dos filhos nascidos de tais arranjos possam ser enquadradas nas responsabilidades do próprio casal. Pensou-se que as origens das instituições matrimoniais eram apenas em termos de herança da propriedade privada, mas isso não é muito correto. É preciso saber que elas também se originaram de uma visão da classe dominante sobre o desejo sexual como privado e insolente (no sentido de que o desejo sexual dos governados é considerado incômodo e que vários deveres decorrentes dele são ignorados).

Desde a era feudal, os casamentos pela herança dos nomes e das propriedades da família (casamentos para parir) entraram em decadência. Obviamente, o casamento na

era capitalista é distinto por ser “sem filhos”, centrado na contracepção...

Assim vislumbrado, se suas origens são simplesmente “por amor à herança da propriedade”, a instituição do casamento já deveria ter se desintegrado na era capitalista. No entanto, Ben Lindsey e outros estão vigorosamente clamando pela legalização do casamento capitalista, que é totalmente legalizado na Rússia soviética. Isso sugere que o sistema de casamento ainda é necessário por certas razões. Isto é, por razões que são benéficas para a classe dominante: a redução da força de trabalho à uniformidade através do conceito de casamento como assunto privado e a atribuição de várias formas de responsabilidade à esfera privada.

É apenas no nível da lei ineficaz ou da moralidade que os maridos estão ligados às suas esposas, afinal, são apenas mães — inseparavelmente atadas aos seus bebês — compelidas a cuidar deles. Além disso, em lugares como a América e a Rússia, onde o amor desinibido prevalece, os homens não são afetuosos com seus filhos regulares, tampouco têm certeza se eles são realmente seus, então procuram se evadir da responsabilidade paterna o máximo possível. Argumenta-se, portanto, que os casos mais difíceis e numerosos que dominam a maioria dos tribunais na Rússia contemporânea são sobre sexo. Enquanto sonharem com sua liberação apenas no nível da política e da lei, as mulheres nunca serão liberadas. Isso porque a política e o direito não são mais do que processos burocráticos e pedaços de papel...

Desde a Inglaterra, de acordo com a Sra. Ellis, “as mulheres têm impulsos sexuais cíclicos. No entanto, como

resultado do sistema de casamento, os órgãos sexuais de uma mulher são vistos como bens de seu marido, e ela está constantemente exposta ao desejo sexual dele, independentemente de ela ter ou não impulsos sexuais...”

Agora deveria ser óbvio que a conduta sexual saudável é a relação natural entre um homem e uma mulher pela espontaneidade de seu amor mútuo. Com efeito, desde a emergência da sociedade opressora, tais atividades sexuais foram fortemente reprimidas e vulgarizadas. Institucionalizada implacavelmente pela conveniência e manutenção do poder opressor, a vida sexual que vemos agora diante de nossos olhos apresenta um retrato quase infernal.

Dizem-nos que na sociedade capitalista as pessoas não desejam mais ter filhos, pois a vida sexual existe apenas para o prazer.

Essa tendência promoveu a contracepção e o avanço da contracepção acelerou essa tendência. Embora suas motivações individuais possam ser diferentes, nem a burguesia, o proletariado, os agricultores, as mulheres, ninguém entre eles, rejeita a contracepção. O mundo está se movendo para uma era surpreendente de controle de natalidade...

Por que o casamento capitalista — o casamento centrado na contracepção — surgiu? Um dos principais motivos é que o proletariado enfrenta dificuldades econômicas, enquanto a produção capitalista, concomitante aos avanços da maquinaria, reduziu as taxas de trabalho humano necessário. Outra razão são as turbulentas incongruências e contradições geradas pelo sistema de casamento desde a alvorada da história.

Nos tempos recentes, notavelmente, a autoconsciência das mulheres formulou esse fenômeno não como mera luxúria, mas como uma forma de ação rebelde. Reconheceu-se que as mulheres “resistiram a ter filhos” desde os começos da história do poder opressivo. (A sociedade confinou as mulheres em masmorras e negou-lhes o parto genuinamente livre, impondo dolorosos partos involuntários, como em celas prisionais. Desde então, o espírito rebelde das mulheres anulou completamente o significado de sua contribuição social através da gestação, porque o parto em terrível confinamento é, simplesmente, uma humilhação para as mulheres). Por fim, o desejo das mulheres assume a forma de promover o controle da natalidade, e elas passaram a desempenhar um papel principal no drama da rebelião...

Uma forma contemporânea de amor anarquista pode mostrar um rosto americano; é o amor livre por meio da plena utilização da contracepção. Se as próprias mulheres se tornaram anormais, isso não se aplica; mas enquanto não o fizerem, enquanto sua posição for buscar o genuíno amor anarquista, elas nunca ficarão satisfeitas com sexo recreativo. Portanto, mesmo em conjunto com o amor livre marcado pelo controle de natalidade, o amor anarquista será perseguido de maneira fiel. O espírito de uma vida sexual baseada no respeito e no amor — mesmo que momentâneos — jamais se perderá. Um encontro começará com respeito e desejo sincero, e a despedida também ocorrerá com respeito e serena gentileza. Podemos experimentar um amor ardente por um curto período sem saber quando e onde, e não há razão para negar a liberdade de realizar esse amor.

No entanto, podemos ter um amor eterno que seja ao mesmo tempo apaixonado e tranquilo, repleto de respeito. Isso evocará uma sensação de “união pacífica”. Nesses casos, como consequência inevitável desse amor, nunca nos envolveremos em outro amor, porque isso é impossível...

O amor anarquista jamais pode ser expresso em termos de satisfação dos interesses egoístas, porque não é um mero amor egoísta entre amantes, mas um fruto do respeito e do amor por todas as pessoas. Às vezes, pode ser necessário enterrar em silêncio o amor ardente que nossos corações começam a abraçar incidentalmente, pela virtude de nossa razão forte ou para iluminá-la de uma perspectiva mais ampla. Nesses casos, nosso amor pode ser trágico, mas isso é inevitável. Uma vez que devemos respeitar e amar as posições de todas as pessoas sem exceção, isso não faria com que nossa conduta fosse fácil.

Tradução do inglês por Flávia Lucchesi.

Resumo:

Takemure Itsue traz a questão da mulher e da contracepção para a discussão do amor livre. Sem considerar estas questões e o papel do homem na natalidade, a mulher não pode de fato abraçar seus desejos e prazeres.

Palavras-chave: União, amor livre, contracepção.

Abstract:

Takemure addresses the women's and contraception issues regarding the discussions on free love. Without taking these issues and men's role in childbirth into consideration, women cannot fully embrace her desires and pleasures.

Keywords: Union, free love, contraception.

A vision of anarchist love, Takamure Itsue

Indicado para publicação em 8 de agosto de 2022.



Resenhas

amar e destruir

FLÁVIA LUCCHESI

Maria Lacerda de Moura. *Amai e... não vos multipliqueis*.
Chão Editora, São Paulo, 2022, 326p.

Ler Maria Lacerda de Moura é adentrar em uma perspectiva libertária muito própria. Ela era declaradamente antissocial, ácrata e individualista. Seu pensamento, suas análises e o modo como levava a vida apresentam singularidades de alguém que se dispunha a estar desencontrada. E que escrevia para aqueles que também estariam desencontrados, apartados dos dogmas e programas de toda e qualquer ordem. “A Vida não cabe dentro de um programa” (p. 19), afirmou ela sem hesitar. Assim, a leitura de *Amai e... não vos multipliqueis* é capaz de suscitar mais os questionamentos, a convulsão dos pensamentos, do que apresentar saídas ou reiterar argumentos bem delimitados e arrumados.

O livro foi publicado pela primeira vez em 1932, editado no Rio de Janeiro pela Civilização Brasileira. Noventa anos depois, em 2022, ganhou nova edição, pela Chão Editora, localizada na capital paulista. A Chão é um selo da editora 34 voltado à publicação de textos e documentos históricos redigidos no Brasil, entre os séculos XVIII e

Flávia Lucchesi é pesquisadora no Nu-Sol e doutoranda em Ciências Sociais na PUC-SP. Contato: flalucchesi@gmail.com.

início do XX. À nova edição foi acrescentado um posfácio escrito por Mariana Patrício Fernandes, professora no Departamento de Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Maria Lacerda redigiu este livro quando morava na comunidade rural anarquista de Guararema, no interior paulista. Escreveu o que vivia, a experimentação de outras formas de existir no trabalho, nas relações amorosas e entre amigxs, na lida com as demais forças vivas e no cultivo da terra. “É a luta aberta, deserção da sociedade, é o colocar-se inteiramente à parte, vivendo a vida simples, dentro de uma moral bem mais humana, como um ser que volta às leis cósmicas” (p. 175). Ela escrevia e dizia o que vivia, segundo o que afirmava e o modo como olhava e analisava a “Vida”.

Amai e... não vos multipliqueis é dividido em quatro partes: fora da lei, o ídolo da honra, a lei da população e Gregorio Marañon e os *Tres ensayos sobre la vida sexual*. Desdobra uma série de artigos que a escritora publicara no jornal anarquista *O Combate*. Talvez possamos pinçar como a grande questão deste livro a luta antissocial e contra a civilização que, a partir do ponto de vista de uma mulher individualista libertária, passava pelo problema sexual e da reprodução humana. Maria Lacerda atacou os pilares da civilização, entendida como a ordem social estabelecida pela imposição das leis do homem sobre as “leis da natureza” ou “leis biocósmicas”. Foi ampliando sua perspectiva naturalista que a autora situou a oposição entre natureza e civilização. Tal como tantxs outrxs libertárixs desta época, defendeu as “leis da natureza” — tudo o que se pode observar olhando o céu, os mares e rios, o clima, as plantas e, principalmente, os outros bichos — como uma

força de verdade, como o essencial. Também como muitxs outrxs anarquistas, era atravessada por um pensamento evolucionista, de aprimoração do humano no sentido de sua emancipação.

A autora se voltou contra os alvos precisos das lutas ácratas como a política, o Estado, o Exército e as guerras, a Igreja, o capitalismo, a exploração dxs trabalhadorxs, a propriedade, a burguesia e seu modo de vida, a família monogâmica indissolúvel, a prostituição das mulheres. Foi em relação às violências contra as mulheres, ao “dominismo”, à condição de “eterna tutelada, escrava duas vezes” (p. 52) que ela expandiu esses alvos e avançou no combate à propriedade, à família, à monogamia, à prostituição. Foi bastante enfática: “a família”, afirmou ela, “é a defesa legal da propriedade privada” (p. 74), e a mulher “é a propriedade privada do homem” (p. 75). Também foi firme ao dizer que os homens proprietários de mulheres são os matadores de mulheres. As violências que agora são catalogadas juridicamente como “domésticas” ou “feminicídio” são decorrentes e inerentes ao trato de outra pessoa como propriedade. Não à toa a discussão acerca do amor livre, ou *amor plural* como ela preferia, impulsionou tantos de seus escritos. Aqui, em *Amai e... não vos multipliqueis*, essa questão é vibrante e fundamental.

Maria Lacerda partia da concepção libertária individualista de Han Ryner, autor com quem manteve uma extensa conversa por meio de cartas, desdobrada no livro *Han Ryner e o Amor Plural* (1928). Até hoje a obra de Ryner é pouco conhecida no Brasil e há raras traduções — uma delas publicada no número 21 desta revista, o verbete para a palavra amor, redigido pelo ácrata para a *Enciclopédia Anarquista* de Sébastien Faure. Em *Amai*

e... não vos multipliqueis, é a concepção individualista de *vontade de harmonia*, elaborada por Ryner, que compõe a análise metodológica da anarquista mineira. É a harmonia interior, experimentada em relações livres, o que interessa. Harmonia possível no campo individual e das relações, não uma harmonia social. Dispensa-se das reformas, assim como da revolução. Ao longo das mais de 250 páginas, Lacerda afirmou a luta antissocial e situou a urgente atitude de desertar. Apesar da árdua luta contra todas as forças sociais que incidem no sentido contrário, a anarquista endossava o prazer, a beleza, a delícia dessa deserção social que envolvia o combate aos preconceitos, à moral, aos “bons costumes” assegurados pela polícia e ao banal e cotidiano “o que poderiam dizer”. Somente por meio da deserção, do posicionamento antissocial e contra a civilização, segundo a perspectiva anarquista de Maria Lacerda de Moura, seria possível emancipar-se.

Na civilização impera o desnecessário como necessidade, o trabalho exploratório para obter o alimento mínimo e “o supérfluo”; grassam “a imbecilidade”, “a vulgaridade”, a “mediocridade”, “o reinado perverso das democracias” (p. 32). Nela não há tempo para pensar, refletir, analisar. Tudo se repete. Não se aprende, impõe-se no grito ou na força. É a voracidade de saltar sobre o outro, a incessante competição. O que Maria Lacerda ressaltava ao olhar para a sociedade que enfrentava na década de 1930, apesar das mudanças e atualizações, permanece agora. Há reflexões advindas de sua perspectiva anticivilização que encontram ecos pertinentes no presente.

Junto à proposta de “greve dos ventres”, pensada por ela como uma ação direta das mulheres naquele momento, essa discussão anticivilização encontra reverberações em

certos anarquismos contemporâneos como xs denominadxs *anticiv*, afirmadxs no enfrentamento à *sociedade de controle*, a todo seu aparato tecnológico de monitoramento e ao *tecnomundo*; como certas vertentes do anarcoqueer, como xs primitivistas, xs ecologistas do anarquismo verde, da Frente de Liberação da Terra e da Frente de Liberação Animal, assim como dxs que travam embates junto com indígenas, notadamente na América Latina. A sua “greve dos ventres”, hoje, expande-se entre certxs libertárixs como “greve humana”. Ainda que ela não propusesse a extinção humana ou da Humanidade, é possível estabelecer conversas. Para a escritora ácrata, a reprodução deveria ser impulsionada pelo querer consciente da mulher, pela maternidade voluntária e livre, voltada à qualidade e não à quantidade.

Assim como outrxs rarxs anarquistas, notadamente xs chamadxs individualistas, Maria Lacerda antecipou o que, hoje em dia, poderíamos dizer serem questionamentos à noção de gênero. Para ela, a diferença entre homem e mulher é social, pois no aspecto “biocósmico” não há diferença hierarquizada. Do ponto de vista biológico, ela reiterava serem dois seres da mesma espécie, cuja força física pode ser equiparável. A questão desigual não estava no fato de um ser homem e a outra, mulher, mas no contexto e no desenvolvimento social das capacidades físicas, psicológicas, emocionais. Como anarquista, ela lutava pelo apoio e pela compreensão mútuos entre os sexos. Demarcava haver um domínio da “civilização unissexual” contra a “natureza bissexual”. A partir de sua leitura de Gregorio Marañon (a quem confrontou incisivamente neste livro) e de Platão e do mito andrógino, a libertária defendia que cada sexo trazia dentro de si o outro também. Quase nenhum homem era “homem em absoluto”, assim

como quase nenhuma mulher era “mulher em absoluto” (p. 212). Frente ao que, socialmente, convencionou-se chamar de “a mulher” e “o homem”, a anarquista mostrou serem a mulher e o homem burgueses, utopias, ideais, “entidade abstrata, global” (p. 253).

Muitas questões saltam aos olhos no decorrer da leitura. Ainda que confronte a civilização, ela também lança mão de um léxico repleto de dicotomias como bárbaros e selvagens, escala evolutiva, pré-história. Ainda que enfrente a moral, escrevendo no início dos anos 1930, isto é, passado um século, ela não se libera por completo dessa posição, assim como em relação à biologia, pois defendia haver a “essência” e o “natural”. Como em outrxs libertárixs que viveram neste período, a aproximação com as teses neomalthusianas, a eugenia e o evolucionismo são pontos nodais e que devem ser contextualizados, mas não podem mais ser jogados para debaixo dos tapetes das histórias anarquistas. A própria concepção do amor livre, muito arrojada para o contexto em que viveu, esbarrava em um ideal do Amor e condenava o que lhe parecia próximo ao vício, à libertinagem (daí, também, suas críticas a Émile Armand e à *camaradagem amorosa*). Permanecia em Maria Lacerda uma compreensão do essencial, ou natural como o postulador da verdade, assim como a Humanidade se mantinha intocada, mesmo em meio à destruição da civilização.

Não resta dúvida de que *Amai e... não vos multipliqueis* é uma obra anarquista pulsante, viva e, como tal, disponível a ser anarquizada e a anarquizar as lutas e análises no presente. Não há dogma, não há programa, ninguém encontradx, mas batalhas infindas de existências que se questionam e se fazem livres e libertárias.

convite à vida e à luta coletiva

ROGÉRIO NASCIMENTO

Aline Ludmila (et al.). *Unidas nos lancemos na luta: o legado anarquista de Maria Antônia Soares*. São Paulo, Tenda de Livros, 2021, 224 pp.

antes de tudo...

... o livro *Unidas nos lancemos na luta* é exuberante: possui estética esmerada, na mesma proporção em que manifesta agudo senso (anti)político, com importante dimensão histórica e significativa demonstração das rebeldias femininas, através das vidas e escritos das irmãs Soares, como eram conhecidas no meio operário Maria Antônia Soares (1898-1991) e Maria Angelina Soares (1901-1985). Resultado do trabalho coletivo de mulheres inquietas e brilhantes, o livro fascina, a quem tenha o prazer de tê-lo em mãos.

Com uma diagramação refinadíssima, compondo textos de apresentação penetrantes e comentários biográficos acurados, fruto de cuidadosas pesquisas feitas em arquivos públicos no Brasil e na Argentina, com fotos de manifestações operárias e de militantes, imagens de jornais anarquistas destes dois países, desenhos e croquis de casas e edificações, o livro é de uma beleza, estética e intelectual, indiscutivelmente estonteante.

Rogério Nascimento é pesquisador no Nu-Sol e professor na Universidade Federal de Campina Grande. Contato: rogeriohznascimento@yahoo.com.br.

A ideia do livro surgiu quando, no programa *Charlas y Luchas*, do canal da Tenda de Livros no Youtube, em 2020, as pesquisadoras apresentaram a vida e pensamento de mulheres anarquistas. Maria Antônia Soares foi tematizada, nesse canal, por meio da leitura coletiva de seu artigo “Despertar feminino”. Esse artigo foi publicado em São Paulo no jornal anticlerical *A Lanterna*, em 1914, estando nesta edição. Ao final do livro, esse artigo é versado para os idiomas espanhol e inglês. Isso, e outros detalhes, as organizadoras apresentam no livro, como também em programas transmitidos no acima referido canal.

Este é o primeiro livro de uma série de publicações de escritos elaborados por mulheres anarquistas, desconhecidas na contemporaneidade por um projeto de apagamento da presença popular na dinâmica social e intelectual da sociedade brasileira. Esse projeto de anulação das instaurações libertárias e liberatórias, como também das contribuições intelectuais do movimento operário ao pensamento social no Brasil, faz parte de um calculado esforço dos endinheirados em restringir, encolher e reduzir os horizontes do imaginário coletivo. Com esse procedimento, procuram fixar apenas referenciais autoritários.

Aline Ludmila na apresentação ao livro, com título “A construção editorial”, descreve os passos da sua concepção, detalhando as atividades necessárias à materialização do livro. Essas atividades foram organizadas em etapas e distribuídas com as demais companheiras. Samanta Colhado, Beatriz Silvério, Fernanda Grigolin, Beatriz Lacerda, Laura Fernández, Nabylla Fiori de Lima, Wilma Lauer, Dandara Luigi, Laura Daviña convergiram esforços na coleta de documentos e posterior organização,

análise e transcrição, como também na tradução, revisão, diagramação, elaboração de croquis e desenhos, cotejo dos escritos, campanha de pré-venda e ministração de curso com fins a levantar recursos financeiros. Quase ao final do livro, temos o tocante depoimento de Ananita Rebouças, neta de Angelina. Ananita participa deste coletivo feminino, colaborando com a pesquisa sobre sua avó, falando de sua vivência com ela e outros familiares.

As irmãs Soares integravam um núcleo familiar bastante ativo no movimento operário anarquista. Nos capítulos “A biografia”, “A circulação de ideias impressas” e “A crônica de ação”, – o primeiro, escrito por Beatriz Silvério, Dandara Luigi e Fernanda Grigolin; o segundo, por Fernanda Grigolin; e, o terceiro, por Samantha Colhado Mendes –, encontramos informações dos caminhos transnacionais da família Soares. Vindos da Espanha em 1889, José Suárez, tornado Soares no Brasil, e Francisca Alves, trouxeram seus quatro filhos, entre os quais estava Primitivo Raymundo Soares (1883-1947). No Brasil, José Soares forma nova família com Paula Arias. Não há informações sobre o destino de Francisca por escassez de documentação e registros históricos. Da nova união nasceram, no Brasil, duas filhas, Maria Antônia Soares e Maria Angelina Soares, e um filho. Quando a família Soares residiu na Argentina, entre 1906 e 1910, tiveram mais duas filhas. Em 1910, Primitivo é expulso da Argentina para o Brasil por conta de suas ações anarquistas. Nessa ocasião, adotou o pseudônimo pelo qual ficou mais conhecido: Florentino de Carvalho.

No capítulo “O transnacionalismo e a questão social”, Beatriz Silvério destaca a intensa atividade das irmãs Soares nos periódicos operários de São Paulo, Rio de

Janeiro, Rio Grande do Sul e Argentina. Evidencia, nos artigos das autoras apresentadas, a leitura anárquica sobre vários assuntos: a condição de vida do proletariado, incluindo a situação da mulher operária, aproximações e tensões no movimento operário, com ênfase nas rugas entre socialistas e anarquistas, e a repressão aos operários anarquistas mais ativos. Destaca também a participação do Centro Feminino Jovens Idealistas, do qual faziam parte as irmãs Soares e sua mãe, Paula Arias, no Congresso Internacional da Paz, acontecido no Rio de Janeiro em 1915. Há também destaque à crítica de Maria Antônia Soares ao feminismo sufragista, assim como da eleição da feminista burguesa Lady Astor (1879-1964) à Câmara dos Comuns na Inglaterra. Para Antônia, esse seria um típico caso de “Triunfo efêmero”, título do artigo apresentado nesse livro. Beatriz Silvério enfatiza ainda a análise crítica de Antônia à Revolução Russa como exposta no artigo “O maximalismo e o anarquismo”. Esse artigo foi publicado em *A Plebe*, no ano de 1920, demonstrando terem os anarquistas no Brasil informações do rumo autoritário tomado pela Revolução Russa.

No capítulo, escrito por Samanta Colhado Mendes, “A emancipação feminina e a educação”, encontramos a abordagem do tema da subalternização histórica da mulher sob a crítica das irmãs Soares. A condição feminina desfavorável atingia com mais intensidade à mulher proletária. A emancipação feminina passa pelo combate ao capitalismo como também a toda forma de dominação. A educação, nessa direção, foi uma das atividades abraçadas pelas duas Soares. Mas não uma educação qualquer, porque só uma educação racional, libertária, poderia preparar as mulheres para as lutas pela emancipação própria. O

envolvimento de ambas com as Escolas Modernas de São Paulo e o empenho na criação do Centro Feminino Jovens Idealistas no ano de 1913, por exemplo, dão bem a ideia do entusiasmo coletivo envolvente, no qual diversas mulheres procuravam instaurar novos costumes e novas mentalidades. Neste campo, a igualdade entre homens e mulheres se colocava como uma das bandeiras e urgências da luta feminina.

depois de tudo...

... os escritos das irmãs Soares, como momentos principais desta publicação, sugerem algumas reflexões. O primeiro bloco de textos de Maria Antônia Soares trata de diversos assuntos. Já me referi ao primeiro artigo, “Triunfo efêmero”. Outros temas também são abordados: as condições de vida do proletariado, as repressões policiais violentas com suas truculências rotineiras, prisões arbitrárias, deportações, assassinatos e desaparecimentos de trabalhadores grevistas de visibilidade na imprensa operária. Também neste primeiro bloco é tematizado a Primeira Guerra Mundial, vista como expressão do modelo civilizacional adotado nos centros europeus. Os jornais anarquistas ridicularizavam e questionavam o orgulho civilizatório dos países centrais, como fator distintivo, ora das supostas raças, ora das ditas classes ou das nações.

Os anarquistas enxergavam na “civilização” a realização de guerras devastadoras, com instrumentos de assassinato coletivo e uso da racionalidade científica como a fabricação de engenhos, máquinas e substâncias bacteriológicas. Diante do horror da conflagração europeia (assim os

jornais anarquistas denominavam este conflito) restaria aos operários anarquistas articularem uma mais intensa atividade no combate à guerra junto à população em geral e entre os trabalhadores, em particular. Esse assunto, a propósito, tinha sido discutido no Congresso Internacional da Paz acontecido no Rio de Janeiro em 1915, portanto um ano antes do artigo “Qual será o desfecho da guerra atual?”. No primeiro bloco há o registro da participação, neste congresso, de Maria Antônia Soares como representante do Centro Feminino Jovens Idealistas.

O artigo “Contra a invasão clerical”, publicado em *A Lanterna*, em 1913, registra o aumento do número de padres entrando no Brasil. A ação clerical, danosa para todos ao difundir o obscurantismo e também perpetuar uma sociedade desigual, atingia com destaque o proletariado e neste, especialmente, às mulheres, porque era muito mais intensa e violenta. A estratégia do clero era conseguir ampliar e manter sua dominação na sociedade através de forte controle sobre as mulheres. Dominando as mulheres, a Igreja facilmente conquistaria homens, filhos, esposos, parentes. Diante desta constatação, Antônia evidencia a urgência de entusiasmar as mulheres no abandono do obscurantismo, dirigindo suas energias para a conquista da própria emancipação. Isto seria possível através da divulgação e prática da educação racional e científica.

O primeiro centenário da dita independência brasileira, com suas comemorações oficiais, foi outro assunto, tratado em dois artigos publicados no jornal anarquista argentino *Nuestra Tribuna*: “O centenário brasileiro” e “Paz burguesa” foram publicados em 1922. Antônia registra as condições de miséria dos trabalhadores enquanto os comensais do centenário esbanjavam e se refestelavam nos banquetes.

A distância de condições de vida entre os ricos em suas ostentações e os trabalhadores empobrecidos, era por demais gritante. Neste ambiente, as revoltas militares, como a tenentista em 1922, apavoravam o presidente de plantão, abrindo períodos de intensificação das violências estatais sobre seus desafetos políticos. Estas violências alcançavam, com maior ferocidade até, os trabalhadores.

Outro assunto tratado: a defesa do uso dos espaços dos jornais anarquistas para divulgação de escritos em conformidade com este ideário. No artigo “Uma opinião”, Antônia critica a publicação, no jornal anarquista de São Paulo *A Plebe*, de texto de caráter político partidário. Para Antônia, *A Plebe* não deveria publicar escritos em defesa de qualquer político porque não há governante mais humano, mais polido e generoso do que outro. A partir do conjunto de seus escritos é possível situar essa crítica pontual com pano de fundo mais extenso: os políticos profissionais estão no mesmo plano moral, vil e baixo, como instrumentos decisivos na manutenção de uma sociedade bruta, desigual, obscurantista e exploradora.

O artigo “O maximalismo e o anarquismo”, ao comentar os acontecimentos da Revolução Russa, marca com muita força as diferenças entre anarquistas e marxistas. Esse artigo é importante para entendermos a situação do proletariado no Brasil e no mundo logo após as primeiras notícias dessa revolução. Neste primeiro bloco há ainda cartas de Maria Antônia Soares: uma dirigida a mulheres do Centro Feminino de Estudos Sociais de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, outras para Orlando Correa Lopes (1872-1927) e para Astrojildo Pereira (1890-1965), nos seus tempos de militante anarquista. Nos artigos “De São Paulo: Primeiro de Maio” e “Rememorando”, encontramos

comentários relembando os mártires de Chicago. — Uma observação nesta questão: todo ano, em cada primeiro de maio, este martiriológico tem sido celebrado entre os trabalhadores. Na contemporaneidade tornou-se uma “festa do trabalho”. Todavia, nos tempos de vigor do movimento operário no Brasil, com os anarquistas, esta data era vista como dia do trabalhador, dia de luto e de luta. Fim da observação. — Maria Antônia Soares pontua essas lembranças ao lado da história heroica de Simón Radowitzky (1891-1956), o justicador de trabalhadores argentinos, mortos por um oficial militar no ano de 1909.

No segundo bloco, Maria Antônia Soares aborda aspectos diferenciados relativos à condição feminina na sociedade brasileira. A miséria e a ignorância se retroalimentavam, tornando mais aguda a vida para os trabalhadores. A desnutrição e a mortalidade infantil atingiam fortemente os filhos dos operários, impondo às mulheres a necessidade de organização para o combate de um quadro social aterrador. Neste sentido, a luta coletiva deveria ser orientada para proporcionar instrução e educação racional às mulheres. Este assunto é tratado nos vários artigos, sobretudo em “A instrução da mulher”, “Pela criança, pela mulher e pela humanidade” e em “Pela emancipação da mulher”.

O primeiro artigo deste bloco, “Despertar feminino”, citado mais acima, festeja a saída da letargia pelas mulheres ao encetarem esforços de libertação social. Lamenta, porém, haver forte presença do feminismo burguês. Esse tema é abordado nos dois artigos, em continuação, intitulados “O voto feminino”. Para Antônia, o voto em nada colaboraria para a emancipação da mulher, antes muito pelo contrário, reforçaria sua subalternização. O

meio político institucional é adequado para mulheres burguesas por ser um ambiente conservador. Também ela entendia como nociva ao proletariado, como à mulher, a presença de políticos profissionais nos meios operários, mesmo quando se autoproclamam defensores e protetores dos trabalhadores. A emancipação feminina não está decalcada da emancipação do proletariado porque a condição de vida da mulher operária está ligada à dos trabalhadores. A lei, num suposto governo feminista, por exemplo, não alteraria as condições desfavoráveis para os trabalhadores. Por isso, as mudanças devem acontecer nas mentalidades e nos costumes, ocasião na qual as energias devem se voltar à intensificação de uma educação racionalista para as mulheres.

Um aspecto importante nessas reflexões de Antônia diz respeito à recusa do ginocentrismo tomando o lugar do androcentrismo, comum em algumas expressões do feminismo burguês. A mulher, em sua perspectiva, não é inferior nem é superior ao homem. É igual. Acontece, com o feminismo burguês, de se resvalar, na luta contra o falocentrismo da sociedade patriarcal, para posicionamentos de inversão na dominação. Este procedimento não põe por terra o domínio em si, constituindo pura expressão reativa e ressentida. Outro aspecto significativo de sua analítica diz respeito à concepção relacional do poder: a mulher, quando em posições de mando, chega a ser até mais despótica do que o homem.

Por essa razão, Antônia incita as mulheres ao abandono da via parlamentar e de uma vida subalternizada, acomodada ao assujeitamento, abraçando a luta por sua emancipação ao lado de homens e mulheres com discernimento dos meios adequados para esta conquista. Desta maneira,

Antônia indicava caminhos e descaminhos à conquista da emancipação moral, intelectual e econômica. As “Bases de acordo do Centro Feminino Jovens Idealistas” e “Uma escola dominical, gratuita, para as operárias”, entre outros artigos deste segundo bloco, demonstram as ações encetadas por mulheres associadas para consecução desses objetivos.

Um terceiro bloco de artigos traz dez escritos de Maria Angelina Soares. Entre esses artigos há um anúncio de evento do “Centro Feminino de Educação”, título do primeiro escrito, uma carta dirigida “À redação da *Guerra Sociale*”, um convite a Edgard Leuenroth (1881-1968) e família para comparecerem a uma reunião de propaganda onde haveria conferências de Isabel Cerruti (1886-1970) e Ricardo Cipola (? -1922) e outro artigos tratando de diversos assuntos: guerra, criança proletária, ano novo diante da miséria velha, movimento operário. Dois artigos de mesmo título, “A guerra”, onde Angelina reflete sobre o absurdo da Primeira e da Segunda Guerra Mundial. No artigo “Em pós o oriente social”, registra as tétricas condições de vida de trabalhadores, homens, velhos, mulheres e crianças sob domínio capitalista. Em “O cego”, a autora expõe a vida adversa de um cego cantador, plasmando, nos dramas de um dos integrantes dos setores populares, os contornos particulares das adversidades dos trabalhadores. Em “Bons cobradores”, Angelina procura sensibilizar, a quem a leia, para olhar a generosidade da natureza, adotando essa característica observada nas flores, nos pássaros, no sol, como referencial de inspiração de novas formas de viver.

Desde o ano de 1916, *Guerra Sociale* encetou campanha intensa e destemida contra a exploração das

crianças operárias. Vários artigos foram sendo publicados denunciando patrões gananciosos e seus estúpidos gerentes e capatazes na exploração e espancamento das crianças trabalhadoras. Também os pais eram advertidos por consentirem e colaborarem com essas violências. A campanha de combate a esta situação reuniu adesões de todas as partes, tendo sido criado um Comitê de Defesa dos Menores Martirizados. O artigo de Angelina, compõe um momento alto de uma campanha exitosa porque deslocou da mentalidade popular os referenciais dos costumes instituídos naturalizando as violências sobre as crianças e a sua intensa exploração.

A eclosão da grande greve anarquista de 1917, iniciada em São Paulo e logo difundida para vários estados do eixo sul-sudeste do Brasil, está relacionada às diversas campanhas emancipatórias, como esta em favor da infância. A mentalidade popular passou a não aceitar mais manter os costumes medievais vigentes de tratar as crianças com violências. Essa coragem de escandalizar e romper com os costumes instituídos, de criticar, recusar e abandonar os preconceitos e abusos socialmente aceitos, foi fruto de um continuado, planejado e sistematizado trabalho coletivo de problematização, feito de maneira repetida e insistente na população em geral e entre os trabalhadores, em particular.

tudo, ainda diz muito pouco...

... considerando a pergunta provocadora, elaborada por Aline Ludmila logo na página 08: “O que nós, hoje, podemos aprender com o legado dessas mulheres?”. Com este questionamento incitador, pertinente e oportuno, é

possível favorecer, a quem leia esse livro, recolher desde os textos das pesquisadoras e organizadoras até aos artigos das irmãs Soares, vestígios de vidas revoltas, intensas, insubmissas. Esta é a maneira pela qual poderemos nos deparar com maiores possibilidades de trincar as duras colunas de sustentação de nossos tempos polarizados, ou mesmo dissolver os enrijecimentos ocasionais nos fluxos libertários e liberatórios. Polarização esta, dada entre grupos em disputa acirrada e obcecada pelos postos de direção da sociedade, diga-se a bem da verdade. Olhando com as perspectivas das irmãs Soares, ambos os grupos contemporâneos são as imagens simétricas e invertidas um do outro. Por isso, talvez o mais interessante seja nem tanto “aprender” com as irmãs Soares, mas, antes disso, ou mesmo em lugar disso, *desaprender*.

Vejamos um pouco mais sobre esta proposta pulsando nas irmãs Soares. O convite de Antônia, dirigido especialmente às mulheres, no já citado artigo “Despertar feminino”, para juntas se lançarem na luta, possui sintonia fina com os escritos de Angelina. Este chamamento indica o reconhecimento da existência de enfrentamentos, surgidos muito antes da convidante e das convidadas. O convite é para, em associações libertárias, chegarem juntas a quem já estava lutando, e não para inaugurar batalhas porque não havia propriamente nada a ser iniciado. A mulher é rebelde, mesmo quando contrita e resignada, diz Antônia em um de seus textos. Mas, prossigamos, no ponto do convite à luta já começada. Ao chegarem à luta, incrementam, expandem e adensam esses combates com suas energias próprias, com suas forças independentes, com atitudes sinceras e honestas, no dizer de Antônia. Vejo estas palavras como emanações de personalidades li-

bertas e em liberações inacabadas. Por sinal, trata-se de liberações exponencialmente potencializadas e ampliadas nos encontros e desencontros, nos processos das variadas relações e associações.

Pensando em nossos tempos, cujas gerações, desde a criação da escola nacional na década de 1940, têm sido torpedeadas com imaginários autoritários e obscurantistas, a imersão em alteridades com maior grau de liberdade, comparado a nossos tempos quero lembrar, se torna custosa, senão quase impossível. Isso fica mais desafiante ainda, quando deslindamos na *escolarização* a instauração de processos sociais cada vez mais disciplinadores, domesticadores, configurando a naturalização da docilização dos corpos e atuando junto à intencional redução dos horizontes inventivos no imaginário coletivo. Essa a razão da necessidade de *desaprendizagem* dos produtos da *escolarização* em si, como forma de mergulhar mais inteiramente em espaços de liberdade, hoje nem sequer imaginados como possíveis de terem existido tão perto de nós. A *escolarização* nos leva, por exemplo, a ver pessoas como entidades autorreferentes, como uma espécie de mônadas, sem relações e impermeáveis aos processos, situações e circunstâncias. Essa mesma perspectiva é projetada e ampliada a grupos reduzidos, na contemporaneidade, às definições identitárias. Nada mais falso e enganoso. Podemos ter este discernimento fazendo um mergulho, atento e cuidadoso, nos escritos das irmãs Soares, como também em muitos impressos dos anarquistas de seu tempo, permitindo-nos e expondo-nos aos contágios, afetações e às desestabilizações provenientes desses verdadeiros fragmentos de suas vidas.

Todo o presente livro é assim desse jeito: vibra intensamente com viço e potente *dinamismo coletivo*. Nos escritos das irmãs Soares é possível vislumbrar suas associações como bandos de guerreiras selvagens, nômades irreduzíveis, ingovernáveis, e não como tropa, procissão, regimento ou rebanho. Os artigos de elaboração coletiva, quando não vinham assinados, são reveladores dos métodos e processos coletivos na produção de conhecimento efetivados no movimento anarquista. A *dinâmica coletiva* caracterizava o conjunto das atividades, invenções, instaurações e realizações desse movimento. Greves, manifestações de rua, congressos, escolas e universidades, teatro popular, conferências, criações dos diversos comitês de trabalhadores, piqueniques, bailes, associações em sindicatos ou ligas operárias, confecção de jornais, revistas e livros, aconteciam em cadência marcadamente autogestionária, através da convergência das energias pessoais e interpessoais, isto é, em coletividades.

Outro ponto a se considerar, seguindo esses apontamentos relativos à *dinâmica coletiva*, diz respeito a encontrarmos nesses artigos a presença de *pensamento coletivo*. Mesmo com autoria identificada e identificável, os artigos mostram a existência da razão do outro como condição incontornável de sua constituição. Esta qualidade associacionista está presente desde a concepção do jornal, sua nomeação, elaboração dos artigos e paginação, colaboração, distribuição, divulgação e criação de suporte financeiro. Este particular, do *pensamento coletivo* expressando a *dinâmica coletiva* do movimento, fica mais bem posto em vários momentos dos escritos, mas sobretudo quando da rusga inicial no episódio do Congresso Internacional da Paz e da sua superação.

Ainda tendo em foco a *desaprendizagem*, a ligação humana com o planeta e seus habitantes, vegetais e animais, como também a localização de nossa espécie na escala zoológica, planetária e cósmica, aparece nitidamente nos artigos de Angelina. Ela indica insistentemente nossa condição de seres da natureza ao pontuar a presença das flores, dos pássaros, do sol luminoso, por exemplo. Esta elaboração argumentativa não deve ser reduzida a um simples e belo recurso estilístico, mas como indicação de uma perspectiva filosófica e epistemológica de crítica radical e recusa decidida do antropocentrismo e suas desdobras. A *escolarização* produz e reproduz em todos nós, como um dos seus efeitos perniciosos, o antropocentrismo e seus caros filhotes centristas, levando-nos a ignorar o nosso lugar no planeta e no cosmos.

São analíticas compostas na busca de dar conta da complexidade da vida humana, considerada dentro e fora de suas fronteiras. Por isso são textos multiversados, multifacetados, multidimensionais, expressando dinamismo convivial e intelectual *indisciplinar*. O adoecimento e até a morte de crianças, por exemplo, têm como uma das causas importantes, a ignorância das mães quanto à alimentação sadia e aos tratamentos adequados para as moléstias e enfermidades. Mas têm relação também, diz Antônia, com a forma de organização social vigente, baseada na dominação e na exploração. Ela não esquece de tematizar a falta de energia e a resignação de muitas mulheres operárias diante de uma brutal miséria, entregando-se e deixando fenecer os filhos sem recorrer a todos os meios possíveis e imagináveis a fim de enfrentar estas situações. Guerras, explorações capitalistas, obscurantismo clerical, violências, despotismos, são abordados de maneira conjunta, integra-

da, fugindo de ver nos dilemas humanos uma única causa, ou uma causa primordial, mais urgente ou mais importante, diante da qual os demais assuntos são desdenhados. O respeito à mulher, diz Antônia na coluna “Assuntos femininos — o que é preciso?” de *A Plebe*, é o que é necessário, ao lado da emancipação moral, intelectual e econômica.

Enfim, temos muito a *desaprender*, se acolhermos com delicadeza, ternura e atenção textos como o das irmãs Soares. Acredito ser esta a maneira pela qual poderíamos conseguir romper os cipoais e as grades nas quais os endinheirados, dominadores de secular tecnologia social na gestão das vidas humanas, replicam as condições de sua existência. Fazem isso atualmente através da articulação entre violências sutis e escrachadas, adestramentos e distrações, emburrecimento coletivo e enganações, além da *escolarização*. Esta última produz subjetividades fascinadas e entusiasmadas com o próprio assujeitamento. Com o conjunto destas e de outras medidas aqui não vistas, mas indicadas com brevidade, os ricos conseguem harmonizar as subjetividades populares em favor de seus projetos autoritários, fazendo estes acreditarem na própria liberdade realizada na redução dos cercadinhos identitários. Como dito mais acima, temos muito a *desaprender* por meio desses escritos, pois são verdadeiros, potentes e preciosos fragmentos de vidas não fragmentadas. De tudo que nos for possível ver, ainda há muito, muito mais...

Por esta e outras razões, **tudo, ainda diz muito pouco...**

NU-SOL

Publicações do Núcleo de Sociabilidade Libertária, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP.

hypomnemata, boletim eletrônico mensal, desde 1999;

flecheira libertária, semanal, desde 2007;

Aulas-teatro

Emma Goldman na Revolução Russa, maio e junho de 2007;

Eu, Émile Henry, outubro de 2007;

FOUCAULT, maio de 2008;

estamos todos presos, novembro de 2008 e fevereiro de 2009;

limiares da liberdade, junho de 2009;

FOUCAULT: *intempéries*, outubro de 2009 e fevereiro de 2010;

drogas-nocaute, maio de 2010;

terr@, outubro de 2010 e fevereiro de 2011;

eu, émile henry. resistências., maio de 2011;

LOUCURA, outubro de 2011;

saúde!, maio e outubro de 2012;

limiares da liberdade, maio e agosto de 2013;

anti-segurança, outubro/novembro de 2013 e fevereiro de 2014;

drogas-nocaute 2, maio de 2014;

a céu aberto. controles, direitos, seguranças, penalizações e liberdades, novembro de 2014;

terr@ 2, maio de 2015;

libertárias, novembro de 2015;

LOUCURA, maio de 2016,

A Revolução Espanhola, novembro de 2016.

a segurança e o ingovernável, maio de 2017;

greve geral em são paulo, 1917, 21 e 22 de novembro de 2017, 6 e 7 de dezembro (Teatro Ágora-SP);

estamos todos presos. estamos?, 11 e 12 de junho de 2018;

68: invenções e resistências, 16 e 17 de setembro de 2018;

hécuba, de eurípidés, 6 e 7 de maio de 2019;

hécuba, de eurípedes 2, 7 e 8 de outubro de 2019.

DVDs e exibições no Canal Universitário/TVPUC

ágora, agora, edição de 8 programas da série *PUC ao vivo*; exibição de set a out/2007, jan a mar/2008 e fev a abr/2009.

os insurgentes, edição de 9 programas; exibição de abr a jun/2008, jun a ago/2008 e dez/2008 a fev/2009.

ágora, agora 2, edição de 12 programas; exibição de set a dez/2008, abr a jun/2009 e jun a out/2009.

ágora, agora 3, edição de 7 programas; exibição de out a nov de 2010.

carmem junqueira-kamaiurá — a antropologia MENOR, exibição de out a nov/2010, 2011 e 2012.

ecopolítica-ecologia, exibição em ago/2012.

ecopolítica-segurança, exibição em nov/2012.

ecopolítica-direitos, exibição em abr/2013.

ecopolítica-céu aberto, exibição em dez/2015.

Vídeos

Libertárias (1999); Foucault-Ficô (2000); Um incômodo (2003); Foucault, último (2004); Manu-Lorca (2005); A guerra devorou a revolução. A guerra civil espanhola (2006); Cage, poesia, anarquistas (2006); Bigode (2008); Vídeo-Fogo (2009).

CD-ROM

Um incômodo, 2003 (artigos e intervenções artísticas do Simpósio Um Incômodo).

Coleção Escritos Anarquistas, 1999-2004

29 títulos.

Colóquio

colóquio internacional anarquistas na américa do sul, agosto-setembro de 2021. <https://youtube.com/c/nucleodesociabilidadelibertarianusol>.

Livros

ecopolítica. São Paulo, Hedra, 2019.

pandemia e anarquia. São Paulo, Hedra, 2021.

O abolicionismo penal libertário. Rio de Janeiro, Revan, 2021.

Os anarquistas na América do Sul. São Paulo, Hedra, 2022.

Os anarquistas na América do Sul, 2. São Carlos, Pedro e João editores, 2022.

recomendações para publicar na verve

Verve aceita artigos e resenhas que serão analisados pelo Conselho Editorial para possível publicação. Os textos enviados à revista verve devem observar as seguintes orientações quanto à formatação:

Extensão, fonte e espaçamento:

a) Artigos: os artigos não devem exceder 45.000 caracteres contando espaços (aproximadamente 25 laudas), em fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento duplo.

b) Resenhas: As resenhas devem ter no máximo 14.000 caracteres contando espaços (aproximadamente 8 laudas), em fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento duplo.

Identificação:

O autor deve enviar minicurrículo, de no máximo 03 linhas, para identificá-lo em nota de rodapé, com endereço de e-mail para contato.

Resumo:

Os artigos devem vir acompanhados de resumo de até 800 caracteres (aproximadamente 8 linhas) — em português e inglês — e de três palavras-chave (nos dois idiomas).

Notas explicativas:

As notas, concisas e de caráter informativo, devem vir em rodapé e não conter mais do que 4 linhas. Resenhas não devem vir com notas explicativas.

Citações:

Para as referências bibliográficas ao longo do texto, use:
(Sobrenome do autor, data), (Sobrenome do autor, data, página),
(Sobrenome do autor, data, on-line);

As referências bibliográficas devem estar ao final do texto observando o padrão a seguir:

I) Para livros:

Sobrenome, nome do autor. *Título do livro*. Cidade, Editora, Ano.

Ex: Nascimento, Rogério. *Florentino de Carvalho: pensamento social de um anarquista*. Rio de Janeiro, Achiamé, 2000.

II) Para artigos ou capítulos de livros:

Sobrenome, nome do autor. “Título” in *Título da obra*. Cidade, Editora, ano, páginas.

Montaigne, Michel de. “Da educação das crianças” in *Ensaios, vol. I*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo, Nova Cultural, Coleção Os pensadores, 1987, pp. 75-89.

III) Para obras traduzidas:

Sobrenome, nome do autor. *Título da Obra*. Tradução de [nome do tradutor]. Cidade, Editora, ano.

Ex: Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma T. Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

IV) Para textos publicados na internet:

Sobrenome, nome do autor ou fonte. *Título*. Disponível em: [http://\[endereço da web\]](http://[endereço da web]) (acesso em: [data da consulta]).

Ex: Lévi-Strauss, Claude. *Pelo 60º aniversário da Unesco*. Disponível em: <http://www.pucsp.br/ponto-e-virgula/n1/indexn1.htm>. (acesso em: 10/10/2022).

As contribuições devem ser encaminhadas por meio eletrônico para o endereço nu-sol@nu-sol.org salvos em extensão “.docx”.

Revista Verve

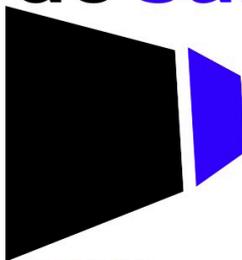
Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol), Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP. Rua Ministro Godói, 969, 4º andar, sala 4E-20, Perdizes, CEP 05015-001, São Paulo/SP.

Informações e programação das atividades do Nu-Sol no endereço: www.nu-sol.org

LANÇAMENTO DOS LIVROS

anarquistas na américa do sul

31/10 ÀS 19H
NO CANAL DA **TVPUC**
youtube.com/c/tvpuc



conversação com:
Mariana Gabriela Calandra
Rodolpho Jordano Netto
Sebastián Stavisky

organização:

nu-sol/ pepg-cso - puc-sp

(núcleo de sociabilidade libertária)

lasintec/ eppen - unifesp

(laboratório de análise em segurança internacional e tecnologias de monitoramento)

lima/ faculdade de educação unicamp

(laboratório insurgente de maquinarias anarquistas)

editoras



 **Pedro + João**
editores

covid-19:
afirmações da vida
documentos

visite:

<http://www.nu-sol.org/blog/covid-19-afirmacoes-da-vida>



Observatório
ecopolítica

visite:

<http://www.pucsp.br/ecopolitica/>
<http://revistas.pucsp.br/ecopolitica/>

Rua Monte Alegre, 984, sala S-17

São Paulo-SP

Telefone: (11) 3670-8372

