

FABRÍCIO PINTO MONTEIRO

# ANARQUISMOS E FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NAS ESCRITAS DA HISTÓRIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em História do Instituto de História da  
Universidade Federal de Uberlândia sob  
orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Jacy Alves de Seixas  
como requisito parcial para a obtenção do título  
de Doutor em História

Área de Concentração: História Social

Uberlândia

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

M775a Monteiro, Fabricio Pinto, 1982-  
2013 Anarquismos e formas de subjetivação nas escritas da história / Fabricio  
Pinto Monteiro. -- 2013.  
249 f.

Orientadora: Jacy Alves de Seixas.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em História.  
Inclui bibliografia.

1. História - Teses. 2. História social - Teses. 3. Anarquismo e  
anarquistas - Teses. 4. Historiografia - Teses. I. Seixas, Jacy Alves de. II.  
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em  
História. III. Título.

---

CDU: 930

FABRÍCIO PINTO MONTEIRO

## ANARQUISMOS E FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NAS ESCRITAS DA HISTÓRIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em História do Instituto de História da  
Universidade Federal de Uberlândia sob  
orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jacy Alves de Seixas  
como requisito parcial para a obtenção do título  
de Doutor em História

Banca Examinadora

Uberlândia, 29 de Janeiro de 2014

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jacy Alves de Seixas (Orientadora – UFU)

---

Prof. Dr. Antônio de Almeida (UFU)

---

Prof. Dr.<sup>a</sup> Gilberto Cezar de Noronha (UFU)

---

Prof. Dr. Gilvanildo Oliveira Avelino (UFPB)

---

Prof. Dr. Carlo Maurizio Romani (UNIRIO)

## RESUMO

Esta tese possui como principal problemática as relações construídas por autores/militantes anarquistas entre suas escritas da história, propostas políticas para a sociedade atual e suas formas de subjetivação, elaboradas junto ao processo de escrita. Na primeira parte da pesquisa, o foco central do debate envolve autores atuantes no Brasil e a nós contemporâneos, dentre eles Edgar Rodrigues e, vinculados de alguma forma ao chamado “anarquismo pós-estruturalista”, Edson Passetti e Nildo Avelino. Para a discussão dessa problemática, alguns temas e debates ganharam destaque ao longo da pesquisa, como a construção de memórias e esquecimentos nas escritas anarquistas da história, a noção de contemporâneo e a apropriação, via elaborações de memória, do pensamento de autores não-anarquistas, como Max Stirner, Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, para a construção de propostas políticas por militantes ácratas. A segunda parte da tese é composta por três ensaios que objetivam contribuir para a reflexão sobre possíveis formas de história social libertária. Três diálogos foram escolhidos como mote problematizador: Mikhail Bakunin e demais revolucionários (ou reformadores) da Liga da Paz e da Liberdade e da Associação Internacional dos Trabalhadores, entre as décadas de 1860 e 1870; o por vezes ácido debate entre Ludwig Feuerbach, Max Stirner e Karl Marx, na primeira metade do século XIX e, em um recuo cronológico mais longo, o debate entre os gregos Parmênides, Górgias e Aristóteles.

Palavras-chave: Anarquismo; Escrita da História; Subjetivação Política; Memória e Esquecimento.

## ABSTRACT

This thesis has as main goal the discussion about the relationships built by author/anarchist militants among its written history, policy proposals for the current society and its forms of subjectivity. In the first part of the thesis, the central focus of the debate involves active authors in Brazil and we contemporaries, among them Edgar Rodrigues and - somehow linked to the so-called "poststructuralist anarchism" - Edson Passetti and Nildo Avelino. For discussion of this problem, some issues and debates have gained prominence throughout the research, such as the construction of memories and oblivion in anarchist writings of history, the notion of contemporary and ownership via elaborations of memory, the thought of non-anarchist authors, as Max Stirner, Friedrich Nietzsche and Michel Foucault, for the construction of policies proposed by anarchist militants. The second part of the thesis consists of three essays that aim to contribute to the reflection on ways of libertarian social history. Three dialogues were chosen as problematizing motto: Mikhail Bakunin and other revolutionaries (or reformers ) of the League of Peace and Freedom and the International Workers Association, between the 1860s and 1870s; the sometimes acid debate between Ludwig Feuerbach, Max Stirner and Karl Marx, in the first half of the nineteenth century and, in a longer chronological retreat, the debate between Parmenides, Gorgias and Aristotle.

**Keywords:** Anarchism; Writing History; Politics Subjectivity; Memory and Oblivion.

## AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas de forma direta e indireta participaram da elaboração desta pesquisa, a todas elas meu muito obrigado:

A minha persistente orientadora, Jacy Alves de Seixas, que desde minha monografia de conclusão de curso, passando pela dissertação de mestrado e, agora, na tese de doutorado, sempre apoiou minha insistência em realizar experimentações historiográficas – que algumas vezes não convenciam nem a mim mesmo! – em uma dinâmica perfeita entre deixar livre e dar sugestões/chamar a atenção de seu orientando.

Aos membros das bancas de defesa final da tese e do exame de qualificação, Antônio Almeida, Chistina Lopreato, Nildo Avelino, Carlo Romani e Gilberto Noronha pela disposição para a leitura e crítica do texto. Tenham certeza que levei em máxima consideração a mais breve das sugestões e que suas palavras foram e serão importantíssimas para o enriquecimento desta e de futuras pesquisas.

Aos colegas de experimentação libertária Thiago Lemos Silva, Munís Pedro Alves e Marcelo Antônio da Silva (boa sorte com seus respectivos trabalhos de pesquisa e escolhas na vida!).

A toda família: meu pai, minha mãe, minha irmã e irmão, Maísa e Janaina, que sofreram mais de perto com esses quatro anos de incertezas – em especial Janaina, agora com seus próprios quatro anos de incertezas (!).

Aos colegas da Escola Municipal Afrânio Rodrigues da Cunha pelo apoio durante esse tempo – lembrando: as escolas não precisam de professores titulados, mas com sensibilidade e vontade de transformação.

A todos aqueles que vivem ou viveram com idealismo e utopia, que não colocam ou colocaram uma renda ou salário melhor como meta fundamental para a felicidade, que sentem ou sentiram que a solidariedade é boa para os outros e, ao mesmo tempo, para si mesmos e que compreenderam que a luta social essencial está na tentativa de entender a si mesmos.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>p.10</b>
------------------------	-------------

-Limites teórico-metodológicos de uma problematização do niilismo e primeiro objetivo principal de tese.....	p.10
-Nota sobre o contemporâneo.....	p.22
-Organização da tese e segundo objetivo principal.....	p.30

### PARTE I: Escritas da história e militância política

#### *Capítulo 1*

<b>Edgar Rodrigues: história, anarquismo e dever de memória.....</b>	<b>p.36</b>
--	-------------

-Problematizações historiográficas como problematizações de relações políticas na sociedade.....	p.36
-Escrita da história como construção de relações sociais e formas de subjetivação política: metodologia e teoria em Edgar Rodrigues.....	p.56
-Esquecimento como possibilidade de apagamento social: a Lei Adolfo Gordo.....	p.63
-Esquecimento como conflitos de memórias na escrita da história: Astrojildo Pereira e o PCB.....	p.71

#### *Capítulo 2*

<b>(Re)Organização anarquista em São Paulo: o Centro de Cultura Social (CCS/SP).....</b>	<b>p.81</b>
--	-------------

-Anarquismo como “estética de existência”.....	p.90
-“Outras memórias” na escrita da história do anarquismo.....	p.99
-Anarquismo punk e CCS/SP, ou, Bakunin e a vodka.....	p.107

-Núcleo de Sociabilidade Libertária.....	p.121
--	-------

### **Capítulo 3**

<b>Anarquismo</b>	<b>pós-estruturalista:</b>	<b>paradigmas</b>	<b>teóricos</b>	<b>e</b>
<b>políticos.....</b>				<b>p.126</b>

-Aproximações entre Foucault e o anarquismo no Brasil.....	p.126
--	-------

-A história genealógica foucaultnietzschiana.....	p.132
---	-------

-Memória e anarquismo pós-estruturalista.....	p.140
---	-------

-A construção de Max Stirner como anarquista.....	p.146
---	-------

-Memória, esquecimento e anarquismo pós-estruturalista.....	p.154
---	-------

## **PARTE II: Para uma História Social Libertária: apontamentos e sugestões**

### **Capítulo 1**

<b>Buscando contribuições: o materialismo nas propostas de Mikhail Bakunin.....</b>	<b>p.167</b>
---	--------------

-A questão da questão social.....	p.167
-----------------------------------	-------

-Bakunin, a “Fraternidade Internacional” e a Liga da Paz e da Liberdade.....	p.172
--	-------

-A Associação Internacional dos Trabalhadores.....	p.178
--	-------

-A expulsão de Bakunin e das propostas anarquistas da Internacional.....	p.188
--	-------

-Teoria historiográfica como proposta política, subjetivação como criação de relações sociais: relevâncias e ressalvas para uma História Social Libertária.....	p.185
---	-------

### **Capítulo 2**

<b>Buscando contribuições: o materialismo no debate Feuerbach, Stirner e Marx.....</b>	<b>p.195</b>
--	--------------

-Sujeito, objeto e materialismo nas propostas de Feuerbach.....	p.195
---	-------

-O <i>eu</i> e o nada: subjetivação e niilificação em Max Stirner.....	p.201
--	-------

-Materialismo, apropriação e criação.....	p.206
---	-------



-O mundo como criação individual, o indivíduo como subjetividade relacional: relevância e ressalva para uma História Social Libertária.....p.210

### ***Capítulo 3***

**Sobre a construção do conhecimento, o materialismo e a liberdade.....p.216**

-Um antigo debate.....p.216

-O nada criador: o debate Parmênides/Górgias.....p.220

-Em defesa da lógica, em defesa da essência: Aristóteles entra no debate.....p.224

-Apontamentos para uma História Social Libertária.....p.228

Fontes de Pesquisa e Bibliografia.....p.234

Anexos.....p.243

## INTRODUÇÃO

As problemáticas centrais desta tese foram construídas através de questionamentos sobre uma noção inexistente no projeto original da pesquisa, mas que, ao longo do contato inicial com a documentação e das leituras bibliográficas, surgiram como uma alternativa que se mostrou, a meu ver, favorável à reflexão sobre o anarquismo no Brasil atual.

Em pesquisas anteriores a respeito das subjetividades políticas anarquistas, preocupações mais ou menos difusas levaram-me aos poucos a construir problematizações de pesquisa através de diferentes noções de “niilismo”.<sup>1</sup> Naqueles momentos, preocupavam-me relações políticas existentes em nossa sociedade hoje, as construções da subjetividade dos indivíduos junto a aparente fragilização de diversas instituições sociais e, envolta nesta última questão, as relações elaboradas por eles entre passado, presente e futuro.

Iniciando, entretanto, a leitura de algumas fontes documentais para esta pesquisa de doutoramento, verifiquei que a noção de *niilismo* construída por mim nos trabalhos anteriores estava carregada de limites ao mesmo tempo teóricos, metodológicos e políticos para as questões que eu pretendia levar adiante sobre o anarquismo no Brasil atual. Nesta Introdução, pretendo explicitar meus problemas e, com isso, como cheguei à necessidade da construção de outras metodologias e teoria de análise historiográfica.

### **Limites teórico-metodológicos de uma problematização do niilismo e primeiro objetivo principal da tese**

Em dezembro de 2008, um grande número de jovens atenienses descobriu algo terrível. Muitos deles tinham entre 13 e 19 anos quando o jovem Alexis, aos 15 anos de idade, foi alvejado no peito e morreu. Estes jovens, que sabiam pouca coisa sobre assembleias anarquistas ou sobre os métodos aceitáveis de luta, rapidamente gravitaram na direção das pessoas que elas viam queimar bancos, praticar saques de lojas, arrebentar bocados de mármore dos passeios das ruas, e atirar fogo contra a polícia.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Refiro-me à pesquisa monográfica para a conclusão da graduação em História (**O niilismo contemporâneo, pensamento e cultura anarco-punk**. Uberlândia: UFU, 2004) e a dissertação de mestrado em História (**Significações do “eu” niilista: contrastes entre o século XIX e a contemporaneidade**. Uberlândia: UFU, 2008), sendo que o tratamento das problemáticas desta última sofreu ainda importantes modificações ao ser publicada como livro (**O niilismo social: anarquistas e terroristas no século XIX**. São Paulo: Annablume, 2010).

<sup>2</sup> ANÔNIMO. **Incontrolável:** contribuições para um Niilismo consciente. Publicado em <[anarchistnews.org/?q=node/14647](http://anarchistnews.org/?q=node/14647)> em 23/05/2011. Acesso em 30 de maio de 2011. p. 1. Tradução da Agência de Notícias Anarquistas.

O trecho anterior pertence a um texto escrito por um anarquista anônimo, muito provavelmente grego, e postado em inglês em maio de 2011 no website *anarchistnews.org*, que reúne notícias e funciona como um centro gerador de debates de interesse anarquista em diversos países.<sup>3</sup> A discussão levantada girava em torno de um “momento crítico”, em suas palavras, vivido em 2011 pelos anarquistas de Atenas devido ao número crescente de grupos que passaram a optar por práticas de protesto mais violentos na capital grega. Vários militantes anarquistas (cerca de quarenta na ocasião) estavam detidos após séries de atentados à bomba contra empresas, embaixadores e dirigentes estrangeiros promovidos por alguns grupos, como o “Conspiração das Células de Fogo”, situação que preocupava muitos deles.<sup>4</sup>

A maioria dos anarquistas da cidade, ainda segundo nosso autor anônimo, rejeitava tais estratégias de luta, que se radicalizavam junto aos amplos protestos sociais, surgidos durante a chamada “crise econômica” mundial de 2008 e que afetou profundamente a população de trabalhadores e estudantes gregos<sup>5</sup>. Identificando-se como “anarco-niilistas-individualistas”, a Conspiração das Células de Fogo foi rapidamente desqualificada por outros anarquistas atenienses como sendo uma parte ilegítima do movimento.<sup>6</sup> Seu autoproclamado *niilismo* tornou-se o centro dos debates do qual o texto citado participava:

O niilismo da Conspiração é um reflexo do niilismo exaltado da juventude de 2008. Estes jovens não só viveram e testemunharam a falência do sistema capitalista mundial, como também testemunharam e fizeram parte da resistência que falhou. Há muita gente dos anos setenta que poderá dizer à juventude a forma correta de lutar, mas para a juventude esses velhos falharam, como toda a gente.

<sup>3</sup> Desde os protestos contra o encontro da Organização Mundial do Comércio em Seattle (EUA) em 1999, cuja organização apartidária de milhares de manifestantes deu-se em grande medida através da internet, essa ferramenta ganhou importância crescente para a comunicação e divulgação de diferentes propostas políticas de “esquerda” e sua organização como movimentações sociais (faço aqui uso livre da palavra “esquerda” como formas diversas de oposição ao capitalismo atual). Ver VAN DE DONK, W.; LOADER, B.; NIXON, P.; RUCHT, D. (orgs.) **Cyberprotest: new media, citizens and social movements**. London/New York: Routledge, 2004. p. IX-XIII. Entre os anarquistas a tendência da utilização da internet sem dúvida não foi diferente, como se poderá notar através da grande quantidade de documentos, textos e registros de debates utilizados como fontes de pesquisa nesta tese e produzidos e/ou divulgados através deste tipo de mídia. Apesar disso, pouca pesquisa foi feita no Brasil acerca do uso da internet como ferramenta política na sociedade. Dentre alguns destes trabalhos estão DACAS, M. **A internet como mecanismo de movimentação dos fluxos sociopolíticos no tempo-espaço globalizado**. Santa Maria: UFSM, 2010 (dissertação); CAIRES, L. **Quem faz a mídia no CMI Brasil: jornalismo alternativo, ativista e colaborativo na internet**. São Paulo: USP, 2010 (dissertação). BATISTA, J.; ZAGO, G. Ativismo em redes sociais digitais: os fluxos de comunicação no caso #forasarney. **Estudos em comunicação**. Covilhã, n° 8, dez. de 2010. p. 129-146; MORAES, D. Comunicação virtual e cidadania: movimentos sociais e políticos na internet. **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**. São Paulo, vol. XXIII, n° 2, jul./dez. de 2000. p. 142-155; AYRES, J. From the streets to the Internet: The cyber diffusion of contention. In: **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**. p. 132-143, 1999.

<sup>4</sup> ANÔNIMO. 2011. p. 1-2.

<sup>5</sup> Sobre a Crise de 2008, ver a análise geral de Luiz Carlos Bresser-Pereira. BRESSER-PEREIRA, L. The 2008 financial crisis and neoclassical economics. **Revista de Economia Política**. São Paulo, vol. 30, n° 1 (117), pp. 3-26, jan./mar., 2010. Ver também a comparação feita ainda em 2008 por Frederico Mazzucchelli entre a crise daquele momento e a depressão de 1929. MAZZUCCHELLI, F. **Novos estudos CEBRAP**. São Paulo, n° 82, p. 57-66, nov. 2008.

<sup>6</sup> Ibid. p. 3.

Quando estes jovens tentam expressar o seu desespero e vontade em agir, são usualmente silenciados, calados, ou ridicularizados por anarquistas que tem uma ligação mais próxima com as velhas tradições de luta. O resultado disto é que a juventude saltou fora dos centros de consciência do movimento, preferindo ficar na periferia onde são livres de agir como quiserem. Alguns deles romperam totalmente, como evidenciado pela Conspiração.<sup>7</sup>

O anarquista anônimo, escritor do texto, defende nesse debate um “nihilismo consciente”, definido como “organizar em consciência a destruição de tudo”, mas que ao mesmo tempo não abandone certas características do passado do anarquismo, não se esquecendo “dos métodos e táticas daqueles que vieram antes de nós”.<sup>8</sup> Percebe-se, assim, o surgimento de problematizações políticas pelos anarquistas envolvidos, relacionando questões a respeito das estratégias adotadas, das formas de subjetivação militante e também da memória e esquecimento do anarquismo. A evocação (ou rejeição) do passado, das “velhas tradições de luta”, dá-se a partir dos conflitos políticos vividos no presente. Não unicamente como uma rota retrospectiva, uma rememoração do que já se foi, mas sim através de um caminho múltiplo que percorre perspectivas de futuro, construções do passado e, principalmente, do presente nas relações sociais vividas por aqueles militantes. Há uma contemporização de toda a temporalidade envolvida e uma indeterminação frente à mesma, o que gera uma ampla liberdade de ação política – que, naturalmente, é fonte de insegurança aos indivíduos envolvidos.<sup>9</sup>

Os debates acerca dos atentados como estratégia de ação e das formas de subjetivação política dos militantes fizeram parte do cotidiano de anarquistas desde o século XIX – é claro, em suas formas históricas particulares. Procurei refletir sobre parte destes debates através da temática do terrorismo revolucionário da segunda metade dos 1800, embora naquela pesquisa tenha me restringido a casos europeus – especialmente a Rússia ocidental e a França.<sup>10</sup>

Como tais questões foram debatidas por anarquistas do Brasil? Proponho nessa Introdução deter-me brevemente nesta questão como um meio de demonstrar as problemáticas centrais desta tese e, ao mesmo tempo, explicitar alguns procedimentos metodológicos e compreensões teóricas que desenvolvi ao longo de suas discussões. Sinto essa necessidade como forma de passar em revista noções e métodos de tratamento da documentação que me utilizei nas pesquisas anteriores e que,

---

<sup>7</sup> ANÔNIMO. op. cit. p. 5

<sup>8</sup> Ibid. p. 7-8.

<sup>9</sup> Questões correlatas surgiram no Brasil a partir das manifestações sociais de junho de 2013 e a atuação dos Black Blocs. Infelizmente não é mais possível inserir essa discussão nessa tese; limito-me a indicar duas obras básicas sobre essa tática de revolta anarquista, surgida na Europa em fins dos anos 1980 e disseminada por vários países após as manifestações contra o encontro da OMC em Seattle, 1999. Em português, LUDD, N. (org.) **Urgência das ruas: Black Block, Reclaim the Streets e os Dias de Ação Global**. São Paulo: Conrad, 2002; em inglês: VAN DEUSEN, D.; MASSOT, X. **The Black Bloc papers: an anthology of primary texts from the north american anarchist Black Bloc 1988-2005, The Battle of Seattle through The Anti-War Movement**. Shawnee Mission: Breaking Glass Press, 2010.

<sup>10</sup> MONTEIRO, F. 2010.

para meus problemas atuais, já não parecem plenamente adequadas para uma reflexão mais satisfatória.

As últimas décadas do século XIX são tidas por parte da historiografia do anarquismo como um período marcado pela violência dos atentados terroristas, quando alguns militantes defenderam e praticaram estratégias de ataque direto a representantes do poder, chegando a assassinar reis, políticos, juízes, policiais e “burgueses” de forma geral.<sup>11</sup> Para algumas construções na memória social, a imagem emblemática da *marmite*, repleta de dinamite e carregada sob o casaco de um frio e possesso militante, pronta para ser arremessada a esmo contra uma multidão de cidadãos inocentes, foi elaborada sucessivamente ao longo de décadas como símbolo inseparável do anarquista. Nomes como Ravachol, Auguste Vaillant, Geronimo Caserio e Émile Henri seriam internacionalmente conhecidos através, principalmente, da divulgação de seus feitos pelas rápidas mensagens telegráficas e a imprensa de inúmeros países<sup>12</sup>.

Dessa forma, apesar de atentados terroristas não terem sido praticados com a mesma intensidade no Brasil, como veremos a seguir, o tema da violência e da moralidade de tais atos e das formas de subjetivação militantes tiveram que ser problematizados por anarquistas do país já nas primeiras décadas do século XX. Isso porque mesmo em terras tão distantes, governantes, autoridades policiais e segmentos amplos da imprensa insistiam em relacionar o anarquismo como um todo ao “dinamitadores” europeus, elaborando assim também no Brasil para os anarquistas um estereótipo com fortes sentidos políticos.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> O que Uri Eisenzweig, professor de francês e literatura comparada em The State University of New Jersey, trata como uma “ficção”; o falseamento pela memória de séries de eventos que nunca teriam ocorrido de fato. EISENZWEIG, U. **Ficciones del anarquismo**. Cidade do México: FCE, 2004. Este tratamento revisionista me parece deixar de lado o fundamental papel da memória na construção da história, que, apesar de não possuir um compromisso com a dita “verdade”, compõe o que chamamos “realidade” na sociedade.

<sup>12</sup> Tema problematizado por mim em pesquisa citada. MONTEIRO, F. 2010. p. 55-93. François Claudius Koëningstein, ou “Ravachol” (1859-1892) explodiu com bombas de dinamite as casas do juiz Benoit e do promotor Bulot, que eram responsáveis pelo julgamento de dois anarquistas, Decamps e Dardare, presos durante protestos do 1º de maio do ano anterior. Tendo antes atuado como falsificador de dinheiro, ladrão, violador de sepulturas, Ravachol foi condenado à morte pelo assassinato de um velho eremita durante o assalto a sua casa, em 1891. Auguste Vaillant (1861-1894) arremessou uma bomba contra os deputados franceses durante uma sessão na câmara em 1893 como forma de retaliação à violência crescente no tratamento do governo aos trabalhadores e anarquistas. Apesar de não ter conseguido matar nenhuma pessoa, foi guilhotinado em fevereiro de 1894. Émile Henri (1872-1894) foi executado poucos meses depois devido a um atentado a bomba contra o prédio da Companhia Carmaux de mineração em 1892, cujos proprietários mostravam-se irredutíveis frente às reivindicações de seus funcionários em greve, e por um ataque, também com dinamite, contra os clientes de café em Paris. Santo Geronimo Caserio, italiano nascido em 1873 e morto na guilhotina em agosto de 1894, assassinou com um punhal o presidente da França Marie François Sadi Carnot também como retaliação contra a repressão às movimentações operárias e anarquistas.

<sup>13</sup> Refiro-me aqui a “estereótipo” em consonância com a compreensão de Jacy Alves de Seixas: “Uma forma sintética e condensadora, certamente, e, ao mesmo tempo, reveladora e produtora de significados (aliás, nem sempre negativos ou denegridos) precisamente em virtude do seu caráter ‘esquemático’, ‘simplista’ e ‘reductor’, superficial e nivelador; em suma, que repõe uma indiferenciação permanente(...) O estereótipo age porque simples e esquemático em vez de complexo, porque resiste às mudanças, porque entrava o movimento e dificulta o pensamento, porque indiferencia.”

O historiador Alexandre Samis registra alguns eventos no Brasil que teriam se inspirado nas estratégias de ação por atentados levados a cabo na Europa (e também nas Américas), mas alerta para certa imprecisão em tais indícios, uma vez que muitas vezes haviam denúncias dos anarquistas de que a execução de atos violentos, como explosões ou conflitos durante greves, teriam na verdade partido de agentes provocadores da polícia e governos.<sup>14</sup>

Em 1894, operários foram presos em São Paulo após a explosão de duas bombas nos atos do 1º de maio; em 1908, a polícia do Rio de Janeiro denunciou um suposto plano de anarquistas para afundar uma esquadra estadunidense que se encontrava na Baía de Guanabara; no ano seguinte, operários de *The Rio de Janeiro Tramway, Light and Power* receberam acusações de terem dinamitado cabos elétricos da empresa; em 1915, padeiros em greve pela regulamentação dos horários de trabalho, também do Rio de Janeiro, explodiram as padarias de seus patrões durante a noite; em 1918, anarquistas trabalhadores da Marinha Mercante teriam detonado uma bomba na casa do ministro da Marinha, almirante Alexandrino.<sup>15</sup>

Em *A guerra social* – periódico anarquista publicado no Rio de Janeiro entre 1911 e 1912 - de 20 de março de 1912, um artigo escrito por Astrojildo Pereira (um dos futuros fundadores do PCB, mas, na época, ainda um militante anarquista sindicalista) destaca-se na primeira página: “O atentado (Ecos de toda parte)”.<sup>16</sup> Nele noticiava uma tentativa mal sucedida de assassinato do rei da Itália por Antonio Dalba, quando um oficial do exército que acompanhava a comitiva ficou ferido:<sup>17</sup>

---

SEIXAS, J. Formas identitárias e estereótipo – o brasileiro jecamacunaímico e a gestão do esquecimento. p. 1-18. **Anais do Colóquio Internacional “conceitos e linguagens: construções identitárias”**. Franca: UNESP, 2012. p. 16-17.

<sup>14</sup> SAMIS, A. Pavilhão negro sobre pátria oliva: sindicalismo e anarquismo no Brasil. p. 125-189. In: COLOMBO, E; COLSON, D; MINTZ, F. et.al. **História do movimento operário revolucionário**. São Paulo/São Caetano do Sul: Imaginário/IMES, Observatório de Políticas Sociais, 2004. p. 150. Sobre a crescente criminalização do anarquismo no Brasil na Primeira República ver SAMIS, A. Desvio e ordem: o anarquismo e a polícia na República Velha. p. 57-74. In: DEMINICIS, R.; REIS FILHO, D. (orgs.) **História do anarquismo no Brasil**. Niterói/Rio de Janeiro: EdUFF/MAUAD, 2006 (vol.1).

<sup>15</sup> SAMIS, A. 2004. p. 148-149. Nossa discussão aqui não objetiva o aprofundamento destas ações envolvendo atentados e protestos com o uso da dinamite que, sem dúvida, seriam tema de importantes reflexões ainda poucos exploradas sobre a história dos movimentos operários e anarquistas na Primeira República brasileira. Por isso limito-me aqui a apresentar alguns destes eventos, como também fizera Samis, e deixar a sugestão para outros pesquisadores que se interessem pelo tema.

<sup>16</sup> Algumas pesquisam discutem diretamente a produção jornalística dos militantes libertários em São Paulo e Rio de Janeiro durante a Primeira República no Brasil. Entre elas estão: TOLEDO, E. **O amigo do povo**: grupos de afinidade e propaganda anarquista em São Paulo nos primeiros anos deste século. Campinas: UNICAMP. 1993. (dissertação); LEAL, C. **Anarquismo em verso e prosa**: literatura e propaganda na imprensa libertária em São Paulo (1900-1916). Campinas: UNICAMP, 1999. (dissertação); OLIVEIRA, W. **Narrativas à luz d’ A “Lanterna”**: anticlericalismo, anarquismo e representações. São Paulo: PUC/SP, 2008. (dissertação); SILVA, D. **Ativismo de mídia no Brasil**: o anarquismo na belle époque. Rio de Janeiro: UERJ, 2009. SILVA, T. **Fragments biográficos de um anarquista na Porta da Europa**: a escrita cronística como escrita de si em Neno Vasco. Uberlândia: UFU, 2012. (dissertação).

<sup>17</sup> O rei Victor Emmanuel e sua esposa estavam a caminho de um evento comemorativo ao aniversário de seu falecido pai, o rei Humberto, assassinado em 1900 pelo anarquista Gaetano Bresci. O major Giovanni Langa foi ferido por um dos três tiros do pedreiro Antonio Dalba, que se declarou “anarquista individualista”. Tendo apenas 20 anos na ocasião do atentado, Dalba ainda não era considerado totalmente maior de idade pelas leis italianas da época, sendo condenado à pena máxima para sua situação: trinta anos de prisão. SHOTS fired at king of Italy. **The New York Times**, Nova Iorque,

...e o rapaz que disparou os tiros diz-se... anarquista! Júpiter!... E a humanidade toda interrompe a dijestão, de tão comovida que fica! Tudo vibra: a terra, o mar, os céus, e desde o pacifista Carnegie até a cadela ali da minha vizinha... Os fios telegráficos e as ondas hertzianas trepidam, ofegantes e incansáveis. Os prelos gemem num deslocamento infernal (...) A indignação é geral, é ilimitada, manifestando-se em maldições apocalípticas contra a *seita criminoza* dos anarquistas e em louvores e parabens entusiastas às sagradas pessoas de Suas Majestades.<sup>18</sup>

A ironia do articulista a respeito da amplitude exagerada da reverberação do caso faz-se entender ao levarmos em conta a cobertura massiva que os atentados cometidos por anarquistas europeus recebiam desde a década de 1880 (e mais esporadicamente em um período anterior) pela imprensa de vários países. Mais do que simplesmente noticiar os eventos, os jornais de grande circulação na Europa e América tiveram um papel importante na criação da própria “atmosfera” de terror envolvendo os anarquistas, contribuindo assim para a criação da forte relação entre anarquismo e violência nas memórias sociais.<sup>19</sup>

Em meio a uma disputa política entre anarquistas do Brasil e os governos e patrões, juntos a imprensa e intelectuais de oposição<sup>20</sup>, foram sendo socialmente construídas por esses mesmos anarquistas diversas problematizações a partir do tema da violência como estratégia de ação política. Em um trecho diretamente seguinte ao citado, continua Astrojildo Pereira:

Essa é a anarquia e esse é o anarquista para todo esse mundo de cretinos e safardanas. Bala anarquista... Eu protesto! Nós não fabricamos balas. A bala é Browning ou Smith Wesson. E Antonio Dalba, não é anarquista? Segundo alguns telegramas, ele se diz anarquista. Eu não o sei, porque dizer-se anarquista não é o bastante para ser anarquista.<sup>21</sup>

Percebe-se como a partir de um tema inicial – o atentado, a ação violenta – levanta-se um problema de cunho político a respeito da subjetivação do militante. Um terrorista pode ser um anarquista? Somente outros membros do movimento podem qualificar uma pessoa como anarquista, ou basta a auto identificação do indivíduo?

---

15/03/1912; 30 YEARS’ jail for Dalba. **The New York Times**. Nova York, 10/10/1912. Ver também ANARCHIST fires on king of Italy. **The gazette times**. Pittsburgh, 15/03/1912, p. 3.

<sup>18</sup> PEREIRA, A. O atentado (ecos por toda parte). **A guerra social**. Rio de Janeiro, 20/03/1912. p. 1.

<sup>19</sup> MONTEIRO, F. 2010. p. 71-78.

<sup>20</sup> Estes últimos não só diretamente ligados aos grupos política e economicamente hegemônicos da época, mas também opositores do anarquismo no amplo espectro liberal e da nascente influência do socialismo marxista da década de 1920, conforme apontado mais adiante.

<sup>21</sup> PEREIRA, A. 1912. p. 1.

Na revista mensal *A vida* de 31 de maio de 1915, encontra-se uma nota na seção “Crônicas Subversivas”, intitulada *Um complot revolucionário*.<sup>22</sup> Nela comenta-se a divulgação pela imprensa brasileira da descoberta de uma “conspiração”, que reuniria, entre outros, parte do exército, estivadores e anarquistas em um plano para a deposição do presidente e reformas na constituição. A notícia é rebatida com ironia pelo autor da nota (“Os anarquistas na patriótica faina de depor presidentes e reformar códigos!?!...”)<sup>23</sup>, mas o incômodo maior causado aos articulistas da revista é exposto a seguir:

O mais interessante é que um jornal, referindo-se a nós dizia: “...os nossos pretensos anarquistas” (...). Que idéia bizarra fará o talentoso repórter, de um anarquista? Naturalmente, a concepção que pode ter tal indivíduo é a seguinte: um anarquista é um sujeito de má catadura, filiado a uma sociedade secreta, cuja missão é atentar contra os chefes de estado. Como nossos “anarquistas” não cometeram ainda nenhum atentado político, concluiu com lógica e superiormente: qual... dizem-se anarquistas mas não o são. Já estourou alguma bomba de dinamite? Não. Logo... onde não há bombas não pode haver anarquistas. De hoje em diante, antes de nos dizermos anarquistas, devemos primeiro ir ao genial repórter da “Gazeta de Notícias” pedir um diploma...<sup>24</sup>

Se a subjetivação já se torna um problema político, conflituoso, entre os próprios anarquistas, soma-se outra problemática desenvolvida com mesmo tema. Um repórter de um jornal, um parlamentar, um juiz etc. possuiriam alguma legitimidade para defini-la? Formular uma lista de quais seriam pensamentos, valores e ações corretos daqueles indivíduos? Claro que esta legitimidade é negada pelos próprios militantes, mas defendida por seus opositores, valendo-se inclusive de discursos científicos para dar lastro a suas definições do anarquista e, com isso, traçar estratégias de combate a estes.<sup>25</sup>

Nestas relações de tensão, os anarquistas são forçados à reflexão sobre problemas que talvez eles mesmos não houvessem se colocado anteriormente.<sup>26</sup> Tem-se, assim, a elaboração de “teorias” anarquistas sobre o funcionamento das lutas sociais, sobre a moral, o papel da memória e da

<sup>22</sup> UM complot revolucionário. *A vida*. Rio de Janeiro, 31/05/1915. p. 2. (Autoria provável de Vitor Franco) In: CMS; ASMOB (orgs.) *A vida*: periódico anarquista. Edição fac-similar. São Paulo: Ícone, 1988. A revista circulou no Rio de Janeiro entre 1914 e 1915. Há uma pesquisa publicada sobre o periódico, mas que se limita a resenhar o conteúdo de seus números. PENNA, L. *Vida, um periódico anarquista*. p. 201-208. In: *Alceu*. Rio de Janeiro, v.11, n° 22, jan/jun. 2011.

<sup>23</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>24</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>25</sup> Talvez um dos mais influentes cientistas (sendo, inclusive, um socialista), que definira anarquistas terroristas como portadores de deformidades e doenças mentais e, assim, teria um discurso apropriado para justificar afirmações sobre o “desvio” geral do anarquismo frente à “ordem” é o médico italiano Cesare Lombroso (1835-1909), um dos desenvolvedores da antropologia criminal. Ver LOMBROSO, C. *Los anarquistas*. Madrid: Jucar, 1977 [1894]. Disponível em [www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/derecho/lombroso/indice.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/lombroso/indice.html). Acesso em 02/01/08.

<sup>26</sup> É certo que questões sobre as formas de subjetivação e a identidade, bem como a violência como estratégia de ação, são recorrentes desde o surgimento do anarquismo como proposta política no século XIX. Chamo atenção para a especificidade das problematizações destes indivíduos anarquistas do Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XX; em nenhum momento desta pesquisa pretendo tecer afirmações ou apontar tendências de pensamento ou ação homogeneizantes para um suposto “movimento anarquista” geral.



“tradição” entre os militantes, cuja criação é indissociável dos embates políticos vividos no momento. Nesse sentido, as formas específicas adquiridas pela argumentação dos anarquistas contrários às estratégias de atentados não são simplesmente buscadas em “princípios teóricos” rígidos e previamente traçados.

Retomando o artigo citado d’*A guerra social*: há uma indagação de Astrojildo Pereira sobre se *considerar-se* anarquista basta para *ser* anarquista. Ele não consegue responder ao questionamento de forma direta naquele momento (isso envolveria um delicado e potencialmente conflituoso debate com os demais), mas, ao mesmo tempo, precisa posicionar-se de forma clara face ao atentado na Itália para dar uma resposta a “todo esse mundo de cretinos e safardanas” que afirmaram a sinonímia entre anarquismo e violência, anarquismo e terrorismo.

... ele se *diz* anarquista. Eu não o sei, porque *dizer-se* anarquista não é o bastante para *ser* anarquista. Mesmo, porém, que o seja, o seu ato nada tem a ver com o anarquismo. Na melhor das hipóteses seria a concretização da revolta de um homem levada a efeito pela supressão violenta de um outro homem, que personifica a autoridade, essa maquinaria-síntese de todas as violências.<sup>27</sup>

Os anarquistas que cometem atentados o fazem como indivíduos oprimidos em revolta e não como anarquistas.<sup>28</sup> Esta contra argumentação, fruto da problematização dos debates com a imprensa “não-anarquista”, já fora utilizada n’*A guerra social* em outras situações correlatas. Ao exporem suas propostas, em um artigo no ano anterior, os militantes do periódico demonstraram que o problema da violência já fora enfrentado por eles antes: “Se há anarquistas que o praticam [o atentado], não é como taes, mas apenas como homens oprimidos, perseguidos, violentados. Não são atentados ‘anarquistas’, mas actos de revolta, instintivos, inevitáveis, respostas de baixo às violências do alto.”<sup>29</sup>

A conclusão, também recorrente entre esses militantes na década de 1910 e que complementa a argumentação anterior nesse debate político, é que a real fonte da violência social é a organização estatal e capitalista. É o que podemos perceber novamente em agosto de 1912 através de uma pequena nota irônica, ainda em *A guerra social*, comentando uma experiência realizada na Inglaterra sobre os efeitos do lançamento de bombas na estabilidade de aeroplanos:

<sup>27</sup> PEREIRA, A. 1912. p.1.

<sup>28</sup> Destacando-se a alcunha adotada por Antonio Dalba de “anarquista individualista”. Não confundir, entretanto com o anarquismo individualista como proposta política nos moldes de Benjamin Tucker, por exemplo, sustentado em grande parte nas ideias de Max Stirner, dos “transcendentalistas” Henry David Thoreau e Ralph Emerson e também Proudhon. O “individualista” de Dalba refere-se muito mais ao fato dos terroristas da época assumir-se como minoria entre os anarquistas e, de forma geral, agirem sem apoio de um grupo.

<sup>29</sup> O NOSSO ideal. **A guerra social**. Rio de Janeiro, 02/08/1911. p. 4. Texto não assinado, de autoria provável de Neno Vasco (1878-1923).

Queiram notar que esta experiência não foi chefiada por “anarquistas perigosos”, mas sim por certo cavalheiro empregado de um Governo cristão capitalista. Que couzas não diria a imprensa, si qualquer particular fizesse tais preparações diabólicas de destruição da vida humana! No entanto, todos os governos o praticam, o que mais uma vez demonstra que aproveitam as conquistas da ciência e a perícia e audácia humanas para fins degradantes e perversos. O governo é uma ameaça à humanidade.<sup>30</sup>

Através deste breve exercício de reflexão histórica, utilizando-me da temática dos debates de anarquistas da Primeira República no Brasil acerca de atos de violência como os atentados terroristas, procuro explicitar uma preocupação metodológica e teórica que perpassa toda a presente pesquisa. Considero as formas de subjetivação políticas, as construções de memórias sociais e também as escritas da história frutos de problematizações elaboradas pelos indivíduos em suas vidas em sociedade. Em outras palavras, construções *em* relações sociais e, ao mesmo tempo, construções *de* relações sociais.

Apesar de não citado diretamente, a influência das metodologias de análise documental e das estratégias de construções narrativas de Carlo Ginzburg foram (e continuam sendo) fundamentais para, na pesquisa, a busca de uma escrita da história que a considerasse como construções de *relações sociais*. O que pontualmente me chama a atenção no trabalho deste historiador italiano são suas formas de tratamento da documentação, produzida pelo pesquisador através de práticas de indivíduos que só são bem compreendidas ao serem problematizadas *em relação* às práticas de outros indivíduos que, direta ou indiretamente, participam de vivência social do primeiro. O “contexto”, para Ginzburg não se torna um pano de fundo amplo no qual se insere isoladamente cada pessoa, mais ou menos bem encaixada sobre um cenário de acontecimentos da época, mas uma rede de relações que adquire validade heurística e narrativa para o pesquisador a partir da historicidade de vidas individuais.<sup>31</sup> Através dessas considerações, desejo destacar os limites teóricos e metodológicos de minhas reflexões em pesquisas anteriores acerca da subjetividade política anarquista.

Discuti em minha dissertação de mestrado o tema da subjetivação anarquista entre terroristas do século XIX como significações imaginárias do *niilismo*. Considero que foi possível vislumbrar de forma genérica algumas diferenças sociais dessas significações e os embates políticos envolvendo terroristas e seus opositores (imprensa “de massa”, romancistas e intelectuais), mas, de forma geral,

<sup>30</sup> BOMBAS! **A guerra social**. Rio de Janeiro, 14/08/1912. p. 2.

<sup>31</sup> GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das letras, 1987; GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das letras, 1989; GINZBURG, C. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das letras, 2001; GINZBURG, C. **Relações de força**: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das letras, 2002; GINZBURG, C. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

as noções de niilismo foram tratadas como *estados*. Entendidas como conjuntos estruturais de práticas, pensamentos e sentimentos, essas noções, apesar de revelarem ambivalências, não foram abordadas através de uma estratégia teórico-metodológica que permitisse satisfatoriamente sua discussão como criações históricas de relações sociais.<sup>32</sup>

Continuando esta discussão introdutória sobre o anarquismo das primeiras décadas da República brasileira, aponto agora a inconveniência das ferramentas teóricas de cunho mais homogeneizante (como as utilizadas perpassando a noção de “significações imaginárias”, conforme definida por Castoriadis)<sup>33</sup> para uma das problemáticas de minha pesquisa atual – as construções de memória na escrita da história de militantes anarquistas brasileiros atuais em relação as suas propostas políticas para nossa sociedade. Um dos riscos possíveis em análises históricas que partam da existência de “conjuntos” na sociedade é a busca de uma “coerência” interna mínima entre seus “elementos” e, em nosso caso específico de debate sobre militantes políticos, o tratamento de suas problematizações e propostas como conjuntos de “teorias”.<sup>34</sup> A partir daí, a busca por “contradições” e “incoerências” internas torna-se tentadora, o que é uma prática, em minha visão, academicamente empobrecedora e politicamente desastrosa – como foi discutido em alguns momentos dessa tese sobre conflitos entre militantes, com acusações mútuas de existirem os “verdadeiros” e os “falsos” anarquistas.<sup>35</sup>

Tendo este problema em mente, continuemos com nosso exemplo introdutório. Os anarquistas do periódico *A guerra social* passam explícita e veementemente a rejeitar os atentados como meio de ação legitimamente pertencente ao “movimento” anarquista, embora os afirmem como

<sup>32</sup> Considero que apenas em momentos pontuais da pesquisa consegui realizar esse que, hoje, parece-me uma realização historiográfica mais interessante, através de um ponto de vista mais relacional e menos estrutural. Por exemplo, na análise da mudança de tratamento da imagem de Ravachol por *Le Petit Journal Illustré*, de um terrorista “possesso” e incontrolável ao calmo, mas talvez patologicamente frio, criminoso após sua prisão e declarações à polícia. MONTEIRO, F. 2010. p. 61-64.

<sup>33</sup> Considerei que o debate a respeito das significações imaginárias sociais seria conveniente às discussões que eu pretendia levar adiante durante o mestrado. Penso que de fato o foi naquele momento, mas para este trabalho deixa de ser interessante o tratamento inerente ao pensamento do filósofo da sociedade como “conjuntos” (“*organização conjuntista identitária*”). Ver CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000; CASTORIADIS, C. O imaginário: a criação no domínio social-histórico. p. 233-251 \_\_\_\_\_. **As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem** (vol.2). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002; CASTORIADIS, C. Poder, política, autonomia. p. 121-149. \_\_\_\_\_. **As encruzilhadas do labirinto: o mundo fragmentado** (vol. 3). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992; CASTORIADIS, C. Imaginário e imaginação na encruzilhada. p. 125-154. \_\_\_\_\_. **As encruzilhadas do labirinto: figuras do pensável** (vol. VI). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004 entre outros.

<sup>34</sup> O que, de fato, Castoriadis busca combater de forma veemente em seus trabalhos. Mesmo assim, o limiar entre a busca de “conjuntos” sociais abertos em suas construções de significações e a prática real de fecharem-se muros em seu entorno durante a elaboração da narrativa da história é tênue e difícil de se distinguir.

<sup>35</sup> Vem-me à mente um trabalho acadêmico onde esta “acusação” – pois é o que se torna, de fato, essa forma de escrita historiográfica – de contradição é lançada aos anarquistas de forma mais grosseira: CAVALCANTI, J. **Os anarquistas e a questão da moral: Brasil 1890-1930**. Campinas: Cone Sul, 1997. Importante destacar que esta pesquisa foi premiada no Primeiro Festival Universitário de Literatura, organizado pela *Revista Livro Aberto* e pela *Xerox*.

frutos espontâneos, e até certo ponto compreensíveis, de reações individuais contra a violência do Estado e do capitalismo.

Se tratarmos esta última afirmação como parte de um tipo de “estrutura de pensamento” geral dos anarquistas em todo o país nas primeiras décadas do século XX, como um “princípio teórico” a ser seguido por todos, logo teríamos que acusar uma “contradição” ao vermos publicada na primeira página de *A plebe* de 07 de outubro de 1917 a versão integral das *Declarações de Ravachol*, célebre terrorista francês, assaltante e assassino confesso, que fora guilhotinado em 1892.<sup>36</sup>

O texto veiculado pelo jornal anarquista é a reprodução do discurso de defesa de Ravachol em seu segundo julgamento, quando foi condenado à morte, e sua publicação não teve como objetivo tecer críticas a seus atos ou condenar o terrorismo. Pelo contrário, não há quaisquer palavras introdutórias dos redatores de *A Plebe*: é o próprio discurso de Ravachol que abre a coluna e este fato, de deixar o terrorista “falar por si mesmo”, já se torna um indício do tratamento positivado às *Declarações*. O segundo elemento que nos permite considerar o desejo daqueles militantes brasileiros em demonstrar concordância com as ponderações do anarquista francês é o primeiro título dado pelo jornal ao texto: “Duras palavras”, em um sentido de comporem argumentos duros de ouvir, mas, infelizmente, verdadeiros também para os brasileiros. Destaco algumas destas palavras de Ravachol:

Com esta organização da Sociedade, não devo hesitar quando tenho fome a empregar os meios à minha disposição, ainda que tenha de fazer vítimas. Quando os patrões despedem os operários, importam-se se eles morrerão de fome? Os que têm mais do estritamente necessário importam-se porventura se há gente a quem falta pão? (...) Mas em França onde reina a abundância, os açougues estão cheios de carne e as padarias repletas de pão, onde as roupas e o calçado são postos aos montões nos armazéns, onde há casas deshabitadas! Como se pode admitir que a sociedade está bem organizada, quando factos d’esta natureza attestam exactamente o contrário?<sup>37</sup>

Antes de tudo, devemos atentar que, diferente dos periódicos citados anteriormente publicados no Rio de Janeiro, *A Plebe* era um jornal produzido em São Paulo e, assim, apesar de vinculado também às lutas sindicais como *A guerra social*, discutia com maior força, em virtude da presença ativa do anarquismo comunista entre os militantes, os problemas enfrentados pelos anarquistas e pelos operários de sua região, procurando respostas diferentes para questões apenas aparentemente iguais, como a violência nas lutas sociais.

<sup>36</sup> RAVACHOL. Duras palavras – Declarações de Ravachol. **A Plebe**. São Paulo, 07/10/1917. p .1. O jornal *A plebe* foi editado em São Paulo a partir de 1917. Sofreu várias interrupções em sua publicação e encerrou-se definitivamente em 1949.

<sup>37</sup> Ibid. loc. cit.

Até aquele momento, como para os militantes do Rio de Janeiro, os editores de *A plebe* também se mostravam extremamente cuidadosos ao tratarem de atos violentos em suas páginas. Em julho do mesmo ano, por exemplo, entre as diversas manifestações de trabalhadores durante a greve geral que parou a cidade de São Paulo, o jornal noticiou de forma tímida – na última página e utilizando-se de apenas um parágrafo – as expropriações de armazéns de alimentos levadas a cabo pela população. Negaram-se, inclusive, a discutir mais profundamente a questão, limitando-se a considerar o ato um direito do trabalhador esfomeado: “Não entraremos em detalhes sobre os inúmeros casos de expropriação que se registraram nesta capital durante o movimento grevista.”<sup>38</sup>

Trata-se de uma “contradição” destes anarquistas paulistas negar a validade de ações violentas e/ou ilegais no Brasil e depois publicar o discurso de defesa de um terrorista francês? Pensar assim seria uma maneira muito simples de considerar a situação. Chamo a atenção para os eventos ocorridos entre 21 de julho e 07 de outubro de 1917, datas das publicações das duas reportagens, para destacar como as mudanças nas relações políticas vividas pelos editores do jornal levaram-nos a lançar novas problematizações sobre o tema da violência e, assim, criarem historicamente diferentes respostas para os conflitos vividos na sociedade.

No dia 14 de setembro, o diretor de *A plebe*, Edgard Leuenroth, é preso, acusado de autoria “psychica e intellectual” de uma das expropriações ocorridas em julho: o assalto ao Moinho Santista, quando seiscentas sacas de farinha foram levadas.<sup>39</sup> Em um dos primeiros artigos publicados em defesa de seu diretor, o articulista do jornal concentra-se em demonstrar a não participação de Leuenroth no episódio do assalto ao moinho e não, por exemplo, justificar moralmente as ações de expropriações feitas pelos trabalhadores. A única indicação nesse sentido em todo o artigo é seu terceiro título: “Prisão do nosso director, como supposto mandatário desse acto de Justiça popular!”<sup>40</sup>

Dessa forma, percebe-se entre tais anarquistas a formulação de respostas a uma problemática criada socialmente sobre o tema da violência e da ilegalidade. São tentativas de solucionar questões surgidas nos conflitos com as autoridades governamentais e patronais, primeiro devido ao apoio do jornal às ações dos trabalhadores em greve, depois a prisão de seu diretor. As respostas ao problema são, de fato, escolhas de estratégias políticas – que poderiam se mostrar efetivas ou não.

<sup>38</sup> A EXPROPRIAÇÃO. *A plebe*. São Paulo, 21/07/1917. p. 4. Sobre a greve geral, ver LOPREATO, C. *O espírito da revolta: a greve geral anarquista de 1917*. São Paulo: Annablume, 2000; KHOURY, Y. *As greves em São Paulo*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1981.

<sup>39</sup> Sobre o processo de Leuenroth, ver LOPREATO, C. op. cit. p. 187-197.

<sup>40</sup> ECOS da greve. *A plebe*. São Paulo, 22/09/1917. p. 1. Artigo não assinado.

Em suas declarações de defesa prestadas à polícia, Edgard Leuenroth afirmou sua não responsabilidade direta no ataque ao Moinho Santista, mas também dissera não considerar de fato um crime esse tipo de expropriação, feito pelo “bem da coletividade”.<sup>41</sup>

Podemos, assim, refletir melhor a respeito da aparente “contradição” na publicação das *Declarações* do terrorista Ravachol no número de 7 de outubro d’*A Plebe*: Leuenroth fora condenado à prisão pelo juiz em 24 de setembro (ficaria seis meses encarcerado), explicitamente por suas ideias revolucionárias e não simplesmente por ser mandante de um crime de roubo.<sup>42</sup> É possível que os editores de *A plebe*, que incentivavam as greves, houvessem decidido dar novas respostas às problemáticas vividas, deixando de lado a argumentação de defesa de Leuenroth dentro dos valores da justiça estatal – pois sua condenação mostrara-se, de fato, fora da legalidade dessa mesma justiça. *A plebe* já enfatizara que a prisão do companheiro dera-se apenas por sua posição de diretor de um jornal anarquista.

Na edição de 7 de outubro, assim, decidem indiretamente enfatizar a defesa *moral* da ação expropriadora, mesmo que ilegal, ao publicar as *Declarações* do polêmico Ravachol, que em seu discurso chamara a atenção para a amoralidade social da estocagem de alimentos pelas classes proprietárias enquanto os trabalhadores franceses passavam fome.

Em síntese, diferente de buscar conjuntos de significações imaginárias sociais “niilistas”, procurei como o primeiro objetivo desta tese refletir sobre as relações entre construções de memória nas escritas da história de militantes anarquistas no Brasil atual e as formas de subjetivação elaboradas pelos mesmos. Estas escritas da história não foram tratadas apenas como produtos de procedimentos metodológicos e escolhas teóricas de pesquisadores afastados de seus “objetos”, ou como indivíduos cuja subjetividade estaria isolada pela aparentemente impermeável cápsula protetora das convenções dos procedimentos acadêmicos. Ao contrário, procurei discutir as formas de subjetivação política destes autores/militantes através de seu trabalho (profissional ou não) de escrita da história; as próprias operações historiográficas desenvolvidas por eles não se separam de suas problematizações políticas, construídas em relações sociais e construtoras de relações sociais, vividas por cada um.

### **Nota sobre o contemporâneo**

<sup>41</sup> Citado por LOPREATO, C. op. cit. p. 188.

<sup>42</sup> Ver o despacho do juiz em LOPREATO, C. 2000. p. 188-189.

Uma noção muito importante trabalhada nesta tese é a de contemporâneo, a partir da qual tive que derivar em alguns momentos o verbo pouco usado “contemporizar”, que nos dicionários possui o sentido comum de “acomodar-se à circunstância”. Enfatizo aqui a raiz latina do verbo, o *tempo* (*tempore*), para destacar que me refiro à construção de uma *relação* temporal (o “acomodar-se”) construída entre algo que *é* no presente – a “*circunstância*”, com toda a carga de efemeridade existencial e particularidade temporal que o termo pode carregar – e algo que ainda *não é*, fora do momento que está-aí. Esta “acomodação” está longe de ser uma relação construída de forma pacífica, harmônica e consensual pelos indivíduos na temporalidade, pelo contrário, pode envolver um diálogo ríspido entre a circunstância, o que é presente, e o que chamamos passado e futuro. Mesmo que a circunstância, com toda sua volatilidade, anseie por respostas para o *agora*, os indivíduos humanos, seres históricos por excelência, dificilmente conseguem formulá-las sem conflitos, incoerências racionais, sofrimentos subjetivos, apego a valores, esperanças e medos.

Dessa forma, o sentido de contemporâneo para mim difere das ideias de “presente” ou “atual” e relaciona-se intimamente com a construção das memórias individuais e sociais. “Contemporizar” é construir o contemporâneo, que é particular às relações estabelecidas pelos indivíduos com a temporalidade. Explicito a seguir o diálogo a partir do qual teci tais considerações.

\*\*\*

Giorgio Agamben, filósofo italiano, publicou em 2008 em seu país um ensaio cujo título expõe uma questão à primeira vista simples, mas que, com um pensamento mais detido, revela-se repleta de meandros: “o que é o contemporâneo?”.<sup>43</sup> Através deste texto, apontando algumas concordâncias e discordâncias, discutirei como a noção está sendo utilizada nesta tese. Início, então, com uma concordância: “a contemporaneidade é uma relação com o próprio tempo”.<sup>44</sup>

A contemporaneidade não é um dado imediato, um simples estar no mundo aqui e agora. É uma construção relacional com a temporalidade, que envolve não só o presente, mas igualmente o passado e – Agamben não se detém neste aspecto, embora seja para nós de grande importância – o futuro. Para o filósofo, “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. (...) Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente.”<sup>45</sup>

<sup>43</sup> AGAMBEN, G. O que é o contemporâneo? p. 55-73. \_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó: Argos, 2009. No ensaio, Agamben revisita uma aula dada em 2006 na Faculdade de Arte e Design da *Università Iuav di Venezia*. Ibid. p. 55.

<sup>44</sup> Ibid. p. 59.

<sup>45</sup> Ibid. p. 62-63.

Neste ponto eu apontaria certas dúvidas quanto às afirmações de Agamben: percebe-se logo que, para o filósofo, o contemporâneo carrega algo de exclusivo, uma subjetividade acessível a poucos. Falo em “subjetividade” pela forma de construção da argumentação do filósofo: contemporâneo é “aquele que”. Mesmo que mantida certa abertura para a compreensão do contemporâneo como uma *relação* de temporalidades, há uma construção verbal em sua escrita que denota a *alguém* uma habilidade especial de observação (“perceber”) e ação (“escrever”). Continuemos, entretanto, por outra via. O “escuro”, as “trevas”, metaforicamente, indicam que a contemporaneidade não se compõe apenas do tempo presente, claro e acessível. “De fato, a contemporaneidade se escreve no presente assinalando-o antes de tudo como arcaico, e somente quem percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo. Arcaico significa: próximo da *arké*, isto é, da origem.”<sup>46</sup>

O passado faz parte do presente, como uma mancha escura que se mistura com o ambiente de luz. Acontece que essa escuridão não provém diretamente de um passado que é *em si* separado da atualidade, ela apresenta-se como um “facho de trevas que provém do seu tempo”, do próprio presente.<sup>47</sup> O passado é presente em nossa vida, entretanto – daí a metáfora das trevas - ele continua inalcançável, não vivível *per se*. Mesmo sendo assim, a escuridão é imprescindível para “aquele que” consegue ser contemporâneo; apenas as luzes do presente vivido são por demais ofuscantes e é necessário voltar-se ao não-vivido existente em meio ao vivido para ser possível pensar e agir:

É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais poder alcançá-la. Já que o presente não é outra coisa senão a parte do não-vivido em todo vivido, e aquilo que impede o acesso ao presente é precisamente a massa daquilo que, por alguma razão (o seu caráter traumático, a sua extrema proximidade), neste não conseguimos viver. A atenção dirigida a esse não-vivido é a vida do contemporâneo. E ser contemporâneo significa, nesse sentido, voltar-se a um presente em que jamais estivemos.<sup>48</sup>

Poucos possuiriam, segundo Agamben, a “habilidade particular” de perceber o escuro existente no presente, de afastar-se de sua própria época.<sup>49</sup>

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual;

<sup>46</sup> Ibid.p. 69.

<sup>47</sup> Ibid. p. 64.

<sup>48</sup> AGAMBEN, G. op. cit. p. 70. Sobre o método arqueológico de Agamben, que, segundo o autor, possui um “sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele”, ver COSTA, F. Entrevista com Giorgio Agamben. p. 131-136. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. Rio de Janeiro, v. 18 - n. 1, jan./jun. de 2006. p. 132-133.

<sup>49</sup> AGAMBEN, G. op. cit. p. 63.



mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo.<sup>50</sup>

Para além daquele que consegue ser contemporâneo haveria ainda todos “os outros”, “aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela.”<sup>51</sup>

Dois problemas poderiam ser apontados na argumentação e nas conclusões de Agamben. O primeiro deles me parece mais urgente por ter possíveis implicações políticas ao ofício do pesquisador que compartilhe das sugestões do filósofo que, a meu ver, não levam a um caminho interessante para nossa sociedade.

Começo, por ser talvez menos grave, pelo segundo problema. Haveria *a priori* elementos, características, aspectos (ou quaisquer outras palavras mais adequadas) “da época” que “o contemporâneo” ou “os outros” (os não-contemporâneos) poderiam ou não “aderir”? Uma tela de fundo preexistente da atualidade em que alguns, a maioria, seria atraída e arrebatada, passando a se confundir com essa tela a ponto de não mais se diferenciarem dela ou mesmo serem capazes de se movimentar ou influenciar sua paisagem (nesse caso, eu diria tratar-se de um “pré-presente”, se isso não causasse um paradoxo tão assustador!)? A noção de “época”, como tratada por Agamben, parece aproximar-se de uma estrutura, onde as possibilidades de movimentação e “intravenção” (tomar parte, agir, no que já se está inserido – perdoem o neologismo) dos indivíduos comuns em seu presente são mínimas ou até nulas.

Isto leva ao primeiro problema mencionado: como uma ave rara, o contemporâneo parece ser algo muito difícil de encontrar.<sup>52</sup> Além de perceber o escuro do presente, o contemporâneo, este sujeito (?) especial entre os demais, “é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está a altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com outros tempos, de nele ler de modo inédito a história”<sup>53</sup>; possuiria, assim, um *poder* distinto sobre a consciência histórica (o “perceber”) e sobre a própria história, inacessível aos “outros”.

O problema da *potência*, do “eu posso”, não é estranho a Giorgio Agamben. Um ano antes de *O que é o contemporâneo?* Agamben se detivera no tema em um ensaio publicado na Itália em

---

<sup>50</sup> Ibid. p. 58.

<sup>51</sup> Ibid. p. 59.

<sup>52</sup> “Por isso os contemporâneos são raros”. Ibid. p. 65.

<sup>53</sup> AGAMBEN, G. 2009. p. 72. O autor utiliza-se da imagem de uma fratura vertebral da temporalidade, de onde o contemporâneo realizaria um encontro entre tempos e gerações. p. 71.

2005.<sup>54</sup> Nele, as metáforas da escuridão e da luz já haviam sido utilizadas pelo filósofo, embora como imagens representativas não do passado e presente, mas da potência e ato, segundo o pensamento aristotélico.<sup>55</sup> O autor utiliza uma mesma argumentação metafórica e comparativa que seria retomada no ensaio posterior, de que, na ausência de luminosidade, algumas células de nossos olhos produzem na retina o efeito que chamamos “escuro”, por isso, não há no escuro um simples vazio ou ausência. Há atividade e conteúdo em sua existência. Com essa premissa, Agamben valida em seus dois usos metafóricos da luz e escuridão, a ambivalência, a coexistência do que, apenas aparentemente, é separado: potência e ato (em *A potência do pensamento*) e passado e presente (em *O que é o contemporâneo?*).<sup>56</sup> Assim como o presente não prescindiria do passado – embora, em essência, este não seja vivível como entidade à parte – o ato não anularia a potência. Esta se conservaria naquele (como “potência de não”).<sup>57</sup> Ao problema da potência em *A potência do pensamento*, entretanto, Agamben declina ante a possibilidade de relacioná-lo ao político.<sup>58</sup>

A argumentação magistral do filósofo, atenta às sutilezas da imprecisa lógica das ambivalências, mostra-se desfavorável, entretanto, se tivermos a intenção de nela inspirarmo-nos para a construção de ferramentas de reflexão sociais sob um viés político democrático (para nos mantermos em uma esfera mais geral e consensual das propostas políticas atuais; nem me arriscaria a mencionar as políticas anarquistas). Parece não haver o mínimo de estranhamento do autor em apontar o contemporâneo como caso de exceção. Pergunto: o que/quem seriam, então, os “outros”? Aqueles que imergem na chamada “época” sem conseguirem enxergar as trevas na luz e, com isso, sendo incapazes de transformar o tempo? Seriam... extemporâneos?

Confesso aqui sutil ironia e explico-a. Agamben inicia sua argumentação a partir da obra de Friedrich Nietzsche *Unzeitgemässe Betrachtungen*, traduzida, em *O que é o contemporâneo?* como “Considerações intempestivas” (“Considerazioni intempestive”, no original italiano; traduções atuais em português do texto de Nietzsche e seus estudiosos preferem a expressão “Considerações extemporâneas”), publicada pelo filósofo prussiano como uma coletânea de ensaios escritos entre 1873 e 1876. Destes textos, Agamben ocupa-se da segunda *Consideração*, “Da utilidade e do

<sup>54</sup> AGAMBEN, G. A potência do pensamento. p. 11-28. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. Rio de Janeiro, v. 18 - n. 1, jan./jun. de 2006.

<sup>55</sup> Ibid. p. 17-18.

<sup>56</sup> Ibid. p. 17-19 e AGAMBEN, G. 2009. p. 62-64.

<sup>57</sup> AGAMBEN, G. 2006. p. 26.

<sup>58</sup> O filósofo avisa a seu leitor, que provavelmente tentaria tecer relações (pertinentes) entre *potência*, *poder* e *política*, que toda a reflexão da potência aristotélica desenvolvida no texto não possui validade para o problema da liberdade do sujeito moderno. Ibid. p. 23 Um envolvimento com problemas que pudessem adquirir um tom mais político social é, assim, rejeitado por Agamben, mesmo que seu tema de estudo apontasse potencialmente para esta via.

inconveniente da história para a vida”<sup>59</sup>, e utiliza-se como mote para suas considerações sobre o contemporâneo uma explicação dada por Nietzsche no prefácio ao texto a respeito do porquê considerá-lo “intempestivo” (extemporâneo, fora de sua época):

“Intempestiva esta consideração o é”, lê-se no início da Segunda “Consideração”, “porque procura compreender como um mal, um inconveniente e um defeito algo do qual a época justamente se orgulha, isto é, a sua cultura histórica, porque eu penso que somos todos devorados pela febre da história e deveremos ao menos disso nos dar conta.”<sup>60</sup>

Friedrich Nietzsche, como filósofo, coloca-se como destoante de “sua época”, sendo uma característica do orgulhoso criador de Zaratustra – o arauto do super-homem (*Übermensch*) –, a ênfase de sua filosofia como voltada ao futuro.<sup>61</sup> Agamben, entretanto, de forma sutil acrescenta uma colocação sobre a obra de Nietzsche com a intenção de sustentar sua argumentação, mas que, sob meu ponto de vista, afasta-se sobremaneira dos propósitos das *Considerações*.

Diz o filósofo italiano: “Nietzsche situa a sua exigência de ‘atualidade’, a sua ‘contemporaneidade’ em relação ao presente, numa desconexão e numa dissociação”, concluindo Agamben, em seguida, com sua noção de “contemporâneo” que discutimos anteriormente: “pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual.”<sup>62</sup>

O curioso na leitura feita por Giorgio Agamben, entretanto, é que Nietzsche *não* exigia ou intencionava “atualidade” de seu ensaio. Suas *Considerações* são *extemporâneas* (ou *intempestivas*), ou seja, discutem o presente, mas apresentam noções para além do próprio tempo – sem que em qualquer momento do texto ou de outras colocações do autor existam indícios de uma intenção ambígua de serem ao mesmo tempo contemporâneas e extemporâneas, como afirma Agamben.<sup>63</sup> Na autobiografia, *Ecce homo*, ao retomar as repercussões sociais desta obra, Nietzsche enfatiza apenas o choque e a divergência causados pelas *Considerações* entre comentaristas da época, sem reivindicar uma posição de “mais contemporâneo” que os demais por ter melhor compreendido o presente. Por exemplo, sobre os livre-pensadores de sua época (um deles é David Strauss, enfrentado na primeira *Consideração*):

<sup>59</sup> NIETZSCHE, F. **Da utilidade e do inconveniente da história para a vida**. São Paulo: Escala, 2008.

<sup>60</sup> AGAMBEN, G. 2009. p. 58. Em Nietzsche (op. cit.) p.16.

<sup>61</sup> Agir “contra o tempo e, por isso mesmo, sobre o tempo, em favor, assim espero, de um tempo por vir” é, segundo sua visão, o objetivo da filologia clássica, ferramenta fundamental em sua filosofia. NIETZSCHE, F. 2008. p. 17. Seu livro *Assim falava Zaratustra* seria “o maior presente dado à humanidade até hoje” e “sua voz” seria “ouvida ainda em milênios”. NIETZSCHE, F. **Ecce homo**. Porto Alegre: L&PM, 2002. p. 19.

<sup>62</sup> AGAMBEN, G. 2009. p. 58.

<sup>63</sup> Para uma discussão sobre possíveis aproximações entre a filosofia de Nietzsche e ambivalência, referindo-se ao tratamento da modernidade, ver BAZZANELA, S. **O niilismo em Nietzsche e a ambivalência em Bauman: uma leitura possível do modelo civilizatório ocidental**. Florianópolis: UESC, 2003 (dissertação).

Com eles e com os paspalhos e bufões das “ideias modernas” eu inclusive me encontro em divergência ainda maior do que com qualquer de seus opositores. Eles também querem, a seu modo, “melhorar” a humanidade; segundo seu modelo, no entanto, eles haveriam de entrar em uma guerra irreconciliável comigo por causa daquilo que eu sou, por causa daquilo que eu quero, estabelecido o fato de que tenham me entendido – todos eles ainda acreditam no “ideal”... Eu sou o primeiro imoralista...<sup>64</sup>

Não há dúvidas que, como autor, Nietzsche, referia-se ao presente, à época em que, como indivíduo, vivia, mas apenas nesse sentido restrito e concreto pode ser considerado “atual”, “filho de seu tempo”.<sup>65</sup> A *relação* construída com a temporalidade – e isso é o que mais nos importa para considerarmos ou não sua “contemporaneidade” com o presente – através de suas *ações* (a elaboração, escrita e publicação das *Considerações*) é somente de alguém que se coloca de fora, deslocado; é somente *extemporânea*.

Em seu texto, Agamben realiza a passagem do *extemporâneo* nietzschiano para sua própria noção de *contemporâneo*, com as ambivalências mencionadas, através do uso inicial de aspas no trecho citado (“Nietzsche situa a sua exigência de ‘atualidade’, a sua ‘contemporaneidade’ em relação ao presente, numa desconexão e numa dissociação”), para em seguida, já completada a metamorfose da noção após o ponto final da sentença, descartar estas mesmas aspas e seguir livremente com sua criação conceitual (“Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatural.”)<sup>66</sup>

Assim, explica-se a estranha raridade do “contemporâneo” de Agamben, fenômeno quase inexistente em seu próprio presente: nas considerações originais de Nietzsche, apenas coloca-se como raro aquele capaz de ser *extemporâneo* em sua própria época. No caso de Nietzsche, isento de qualquer modéstia como qualquer um de seus leitores logo reconhece, um destes seres especiais é ele mesmo. Todos “os outros”, se usássemos a terminologia de Agamben, seriam, sem ambiguidades para Nietzsche, *contemporâneos*.

Com tudo isso, não exijo do filósofo italiano uma leitura fechada ou supostamente mais “correta” de Nietzsche (ou de quaisquer outros autores). O que me chama a atenção em toda a construção argumentativa de Agamben é que ela se dá através de uma narrativa que não se explicita (ou praticamente não o faz) como possuindo a originalidade criativa que de fato adquire. A

<sup>64</sup> NIETZSCHE, F. 2002. p. 99.

<sup>65</sup> Ver DENAT, C. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das Considerações Extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n° 26, 2010. Versão eletrônica disponível em <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br>. Acesso em 01/11/2011.

<sup>66</sup> AGAMBEN, G. 2009. p. 58.

afirmação de Nietzsche acerca da intempestividade de suas *Considerações* é tomada como uma autoridade, um ponto inicial de apoio, mas depois não temos clareza de como, a partir dela, se elaboram as propostas do próprio Agamben e como elas se afastam em relação à historicidade das propostas de Nietzsche para sua época, quando da escrita das mesmas *Considerações*.

Politicamente, não é de se surpreender a afirmação dos privilégios de poucos em termos de capacidade de reflexão, consciência e ação sobre as relações temporais do presente para o aristocrático Nietzsche, inimigo declarado, por exemplo, das propostas igualitárias do socialismo.<sup>67</sup> Nas considerações de Agamben, entretanto, a situação agrava-se mais por não ser sequer o extemporâneo, o deslocado de seu próprio tempo, aquele apontado como exceção, mas sim o contemporâneo, o capaz de observar, refletir e agir em seu tempo. Repetindo meu questionamento: o que seriam, então, todos “os outros” na sociedade? Chegamos, então, na velha hipótese da alienação como “falsa consciência da realidade”?

São conclusões perigosas, mas possíveis, se dermos continuidade ao pensamento proposto por Agamben, já que apenas o contemporâneo é “aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está a altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com outros tempos”.<sup>68</sup> Estou certo que o filósofo italiano não pretendeu dar tal sentido político e social excludente em seu ensaio, mas ao sustentarmos nosso pensamento em outro autor, não é possível encará-lo como um produtor de ideias destacáveis de propostas políticas construídas historicamente por ele – mesmo que este outro seja usado apenas como inspiração inicial para uma narração argumentativa que aparentemente se distancia gradativamente da primeira, como faz Agamben.

Nesta tese, prefiro entender a contemporaneidade como uma relação subjetiva e social, construída a partir do presente dos indivíduos com a temporalidade, passado e futuro. Relação que inevitavelmente constrói-se através da memória, uma vez que esta é nosso meio de passagem para tempos que, em essência, não existem mais ou permanecem como devir. Assim, o contemporâneo é associado às relações vividas por cada indivíduo em meio a construções de memórias cujas possibilidades de transformação são reais na história de cada um na sociedade – e repletas de sentimentos muitas vezes difíceis de serem racionalizados ou verbalizados. Meu desafio é tratar das

---

<sup>67</sup> Não vejo como suficientemente claras e convincentes, assim, as tentativas de aproximação feitas por Daniel Colson de Nietzsche com a política anarquista (discussão feita na parte I, capítulo II) em COLSON, D. Nietzsche e o anarquismo. p. 134-167. **Verve**. São Paulo, n° 13, 2008. Ver, entre várias passagens a crítica de Nietzsche ao socialismo em NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. (Aforismos 235, 446, 451, 452, 473 e 480); NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. (Aforismo 5 da Primeira Dissertação); NIETZSCHE, F. **O anticristo**: maldição do cristianismo. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil, s/d. (Aforismo 58) e também em diversos escritos publicados apenas postumamente NIETZSCHE, F. **Sabedoria para depois de amanhã**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Aforismos conforme classificação da edição citada: 8[57], 19 [21], 23 [25], 25 [1] 26 [360], 10 [82]).

<sup>68</sup> AGAMBEN, G. 2009. p. 72.

construções de memória de diferentes autores e/ou militantes anarquistas na escrita da história, ou seja, compreender construções em grande medida avessas ao racionalismo, verbalização, definição e organização metodológica elaboradas em uma prática que, como disciplina do conhecimento, tem por base tais características.

Minha principal hipótese nesta problemática é que pode haver pontos de intersecção (por mais matemática que seja esta noção, valho-me dela neste momento) nas formas de elaboração de memória e historiografia, algo que permita uma comunicação entre suas diferentes linguagens. Busco nas construções de subjetividade (ou, subjetivação) dos autores – ação presente tanto nas construções de memória quanto de historiografia – estes caminhos de relação.

### **Organização da tese e segundo objetivo principal**

No projeto inicial da pesquisa, meu objetivo central (que ainda se mantém em parte no primeiro objetivo principal da tese) era apenas discutir algumas relações entre política, formas de subjetivação e escrita da história através de duas diferentes propostas de políticas anarquistas existentes no Brasil atual: os ditos “anarquismo social” e “anarquismo pós-estruturalista” (ou “pós-anarquismo”).<sup>69</sup> Meu plano era problematizar as relações sociais e históricas construídas por historiadores (no amplo sentido de pesquisadores da história) e militantes anarquistas em seu trabalho de operacionalização historiográfica – escolhas de temas, recortes cronológicos, formulação de questões, elaboração de teorias, estratégias metodológicas, formas narrativas e explicativas na escrita, meios de publicitação da pesquisa etc.<sup>70</sup>

Mantive parcialmente esse planejamento durante minha pesquisa, ao longo da qual outras questões foram surgindo e demandando novas reflexões: os problemas da memória e esquecimento, o papel da lógica e da indeterminação na construção do conhecimento, as relações da temporalidade na contemporização de presente, futuro e passado. Restringi-me, entretanto, apenas aos propositores do “anarquismo pós-estruturalista”.

Em determinado ponto do trabalho, vi-me obrigado a escolher entre o aprofundamento das discussões que vinham sendo levantadas ou mantê-las em um plano mais superficial para tentar

---

<sup>69</sup> Obviamente ambas as expressões seriam fruto de problematizações, como fiz efetivamente com o “anarquismo pós-estruturalista” ao longo da Parte I. Quanto ao “anarquismo social”, minha intenção era discutir a escrita da história de autores vinculados à FARJ - Federação Anarquista do Rio de Janeiro, bem como a documentação referente a esta mesma federação e as produções do Núcleo de Pesquisa Marques da Costa.

<sup>70</sup> Toda operacionalização da disciplina realizada pelo historiador – acadêmico ou não, mesmo pesquisadores “não profissionais” realizam esses procedimentos de maneira mais ou menos clara – reuni ao longo da tese sob a expressão “escrita da história”, quer dizer, ela não se restringe apenas ao trabalho propriamente dito de escrever os resultados da pesquisa.

também incluir no debate uma segunda proposta de política anarquista. Optei pela primeira situação e entre as duas propostas iniciais de anarquismo mantive a “pós-estruturalista” pelo simples fato de haver iniciado os trabalhos de pesquisa por ela, tendo naquele momento uma discussão mais avançada a seu respeito.

Dessa forma, não quero afirmar uma maior relevância social ou política desta proposta face àquela, o “anarquismo social”. Não possuo compromisso com nenhuma delas – ou, pelo contrário, possuo compromissos com várias proposições de ambas, como poderá ser melhor compreendido nos ensaios da Parte II. Além disso, alerto o leitor que de forma alguma “anarquismo social” e “anarquismo pós-estruturalista” – que, diga-se, não são blocos homogêneos como essa breve esquematização pode fazer pensar – não esgotam a miríade de propostas anarquistas no Brasil hoje.<sup>71</sup>

Este, enfim, foi o primeiro objetivo central da pesquisa, buscado na Parte I: discutir algumas relações construídas entre política, escrita da história e formas de subjetivação nas relações sociais vividas por historiadores anarquistas no Brasil de hoje. Pelos motivos apontados, foram discutidos autores/militantes de alguma forma vinculados à proposta do “anarquismo pós-estruturalista”.

A Parte II foi dedicada ao meu segundo objetivo principal: a realização de um exercício historiográfico tendo em vista a proposição de uma possibilidade, entre muitas, de uma história social libertária. Em outras palavras, partindo de questionamentos a respeito das formas de escrita da história elaboradas por militantes anarquistas (Parte I), senti a necessidade de problematizar minhas próprias sugestões para a historiografia em geral e a política anarquista, explicitando-a o máximo possível.

O que eu gostaria de chamar a atenção desde já é que ao referir-me a uma “história social libertária”, não penso em um tipo de especialidade da disciplina História. Diferente de tratar-se de uma “dimensão”, “domínio” ou “abordagem”<sup>72</sup> historiográfica com procedimentos metodológicos padronizados ou teoria definida, o termo “libertária” indica uma *relação política* construída pelo historiador ao longo de todo seu trabalho com a escrita da história. Teoria e metodologia adquirem sentidos políticos, mas estes não são inerentes ou fixos às operações historiográficas – em um

---

<sup>71</sup> Como, por exemplo, o anarco-punk, que dentre inúmeros grupos e organizações espalhadas pelo país, destaco por seu tempo de existência o MAP - Movimento Anarcopunk de São Paulo, atuante (com alguns altos e baixos) desde 1990. EDITORIAL. p. 2-4. **Informativo do MAP**. São Paulo, 2003. (manuscrito). Ou os Black Blocs, mencionados anteriormente. Ou, ainda, o anarcossindicalismo (ou sindicalismo revolucionário: nos comunicados da COB hoje não há uma grande distinção no uso dos termos) da Confederação Operária Brasileira, que reivindica ligação direta com a primeira COB, fundada em 1908 e atua através das Federações Operárias de São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Sergipe e os chamados SINDIVÁRIOS, de atuações municipais. Ver ata do mais recente Congresso da organização COB/AIT. **Ata do IVº Congresso Operário Brasileiro 28, 29, 30 de janeiro de 2011**. Disponível em [sindivarios.blogspot.com](http://sindivarios.blogspot.com). Postagem em 19 de fevereiro de 2011. Acesso em 20/12/2011.

<sup>72</sup> Refiro-me às classificações das especializações historiográficas de José D’Assunção Barros em BARROS, J. O campo histórico: considerações sobre as especialidades na historiografia contemporânea. p. 230-242. **História Unisinos**. São Leopoldo, n° 9, vol. 3, set-dez. 2005.

exemplo banal: todo historiador que se vale do marxismo em sua escrita da história atua ou pretende atuar pela edificação do socialismo? Os sentidos políticos da teoria, metodologia e da escrita da história de modo geral só se constroem nas relações particulares elaboradas por cada historiador, em cada pesquisa específica através dos diálogos travados com outros.

Tentei dar minha contribuição ao diálogo historiográfico e político nos campos teórico e metodológico nos três ensaios da Parte II, mas ela não deve ultrapassar este intento: minhas propostas são modestas e fazem parte de um diálogo e não receitas e bulas operacionais para outros pesquisadores. De fato, tomá-las como modelo apenas iria na contramão de tudo o que objetivei com essa tese. Dentre minhas sugestões para uma forma de história social libertária, destaco de antemão uma consideração que, apesar de mais explicitada nos ensaios da Parte II, perpassou toda a discussão da tese: o papel fundamental da *indeterminação* na história – história vivida pelos indivíduos e história escrita pelos pesquisadores (a historiografia).

Penso em uma escrita da história que não deixe de lado todo caráter contingencial, particular e, no limite, único das relações sociais construídas pelos indivíduos em suas vidas. Sugiro uma postura cuidadosa do pesquisador em sua ânsia de compreensão e explicação de relações que são em grande medida formas de subjetivação – formadas e formadoras de subjetividade – e repletas de irracionalidades para os padrões da lógica formal, movidas por sentimentos não plenamente verbalizáveis, seja pelo indivíduo “objetivado” pelo historiador, seja pelo próprio pesquisador.

Penso na construção de narrativas historiográficas que não procurem preencher com explicações teóricas previamente traçadas os espaços aparentemente “vazios” das ações dos indivíduos na sociedade: os esquecimentos, as contradições, os silêncios, os titubeios, a ilogicidade, a passividade, a indiferença... É preciso considerar que esses “vazios” possuem existência social concreta nas ações e relações dos indivíduos; que, nesse sentido o “nada” é criador. É claro que é papel do pesquisador levantar hipóteses, mas que elas sejam claramente formuladas como tais, deixando as possibilidades abertas – escritas da história, enfim, que levem em conta o circunstancial e o indeterminado por ser aí que reside a liberdade.

\*\*\*

A Parte I está dividida em três capítulos. O capítulo 1 é dedicado à formulação de questões iniciais sobre as relações entre militância política anarquista e escrita da história. Não seria possível realizar tal discussão deixando de lado aquele militante que foi um dos primeiros no Brasil a tomar de forma sistemática a escrita da história como parte importante da estratégia de ação política: Edgar Rodrigues.



De forma proposital, o foco cronológico deste capítulo foi recuado em relação aos capítulos subsequentes da parte I; enquanto estes se voltam a uma época mais aproximada – a primeira década de 2000 – o debate sobre o trabalho e propostas de Edgar Rodrigues concentram-se no período da ditadura militar brasileira, nas décadas de 1960 e 1970. O objetivo desse deslocamento foi tornar mais explícita a historicidade das elaborações das problemáticas políticas dos anarquistas e, por conseguinte, das propostas políticas construídas por estes em seu próprio tempo. Os problemas da memória e principalmente do esquecimento do anarquismo, por exemplo, ganham relevo e gravidade na escrita da história de Rodrigues daquela época, de um modo que não estará presente entre as preocupações mais urgentes de militantes atuais.

Outro ponto debatido no capítulo 1 foi a pertinência de considerarmos a elaboração de escritas da história como construção de relações sociais – no meu ponto de vista, condição necessária para tratar a historiografia como possuidora de sentidos políticos. Ao mesmo tempo, foi problematizado como Edgar Rodrigues construiu sua subjetividade enquanto anarquista através de seu trabalho como historiador ao longo dos anos; atividade esta exercida não como uma profissão, mas declaradamente como parte de sua militância política.

No capítulo 2 continuo em diálogo com anarquistas que se utilizam da escrita da história dando-lhe usos militantes, mas agora através de outras propostas de anarquismo. Partindo do pesquisador Nildo Avelino, cientista social e, até 2010, membro ativo na coordenação do CCS/SP - Centro de Cultura Social de São Paulo, foi realizada a discussão de uma proposta de política anarquista de grande destaque na atualidade, o chamado “anarquismo pós-estruturalista” (noção problematizada no capítulo 3).

Novamente a questão das construções de memória se fazem presentes, mas com formas particulares em relação a seu tratamento por Edgar Rodrigues. Diferentes memórias construídas sobre a organização na qual Nildo Avelino tomava parte, o CCS/SP, e as relações de militância que diferentes indivíduos construíram entre ela e outros grupos anarquistas foi o principal eixo problematizador deste capítulo. Neste capítulo, permiti-me reservar mais páginas para a discussão sobre o anarquismo punk em São Paulo e o grupo britânico Crass devido, primeiro, à importância adquirida por este nas memórias de anarco-punks (a partir, sobretudo, dos anos 2000) e, em segundo lugar, pela escassez de estudos a respeito das relações entre os punks e o Centro de Cultura Social.

O capítulo 3 dedicou-se a um tratamento mais aprofundado acerca das propostas do “anarquismo pós-estruturalista”, tentando compreender alguns caminhos através dos quais elas foram construídas pelos militantes e/ou pesquisadores brasileiros. Mais uma vez as construções de memória mostraram-se fundamentais para esta compreensão, inserindo-se no debate autores que, mesmo

afastando-se como indivíduos de uma identidade ou subjetividade anarquistas – Michel Foucault, Friedrich Nietzsche e Max Stirner – teriam seu pensamento reivindicado e contemporizado como parte da política anarquista “pós-estruturalista” por militantes de hoje.

A parte II desta tese também foi dividida em três capítulos e todos eles possuem o caráter de ensaios. Com as discussões realizadas na parte I sobre diferentes autores e/ou militantes anarquistas, problematizando as relações construídas por cada um deles entre historiografia, política e subjetivação, senti a necessidade de tornar explícitas minhas próprias propostas para uma escrita da história social libertária. Meu objetivo é incitar o diálogo entre historiadores e pesquisadores de maneira geral e não apresentar receitas teóricas ou metodológicas que possam servir como classificação fixa de uma historiografia libertária. Como o leitor poderá perceber ao longo da tese, a meu ver, a noção de *indeterminação* é de suma importância para a escrita da história, sendo a tentativa de emoldurar e congelar sentidos para práticas sociais dos indivíduos, defendendo, um contrassenso às propostas de política anarquista.

O capítulo 1 ganhou metas múltiplas, pois ao mesmo tempo em que foi o início de um exercício historiográfico de construção teórico-metodológica, tendo em mente uma proposta de história social libertária, o próprio tema abordado e problematizado visou recolher subsídios para a elaboração desta mesma forma de história. Explicando melhor: chamando ao debate o anarquista Mikhail Bakunin e a construção de suas propostas materialistas de compreensão social (que possuem íntima relação com suas propostas políticas) ao longo de sua atuação na “Liga da Paz e da Liberdade” (1867-1869) e na “AIT – Associação Internacional dos Trabalhadores” (1864-1872), tentei contemporizar algumas das questões dos debates da época para refletir sobre a escrita da história e a política anarquista hoje.

Alguns dos problemas surgidos envolveram a historicidade e os conflitos existentes sobre as diferentes compreensões do termo “social” entre revolucionários e reformadores do século XIX – o que não está desvinculado com a indefinição existente há tempos acerca do que comporia a chamada “história social”. Também ganhou destaque a variedade de compreensões de “teorias” sociais materialistas propostas naquela época e as formas de construções das mesmas. Mesmo que muitas vezes aparecendo em choque umas com as outras, cada proposta ganhava suas formas através das respostas dos revolucionários às questões políticas levantadas nos embates com seus opositores ou (algumas vezes, aparentes) aliados, seja incorporando elementos seja demarcando com grande ênfase suas diferenças com as demais.

A necessidade do aprofundamento das problemáticas sobre as formas de construção de propostas materialistas de política e compreensão social deu origem ao capítulo 2. Um novo debate

histórico foi evocado em busca de contribuições para uma possibilidade de história social libertária hoje: o muitas vezes ríspido diálogo travado entre Ludwig Feuerbach, Karl Marx (junto a Friedrich Engels) e Max Stirner. Foi destacado neste diálogo, o espinhoso problema das relações entre “sujeito” e “objeto”, envolvendo aí as formas de subjetivação individual frente ao mundo social, o papel e a importância da lógica na construção do conhecimento e as relações construídas pelos indivíduos com a temporalidade.

Por fim, o capítulo 3 foi reservado para o esclarecimento e a síntese das propostas de escrita da história desenvolvidas nos capítulos anteriores. Antes, porém, mais um diálogo político-filosófico do passado é retomado como estratégia heurística de reflexão sobre nossas questões presentes: desta vez remontando à Grécia clássica, foi problematizado o debate entre Parmênides de Eleia, Górgias de Leontinos e Aristóteles de Estagira acerca da validade da busca das essências das coisas do mundo para a formulação do conhecimento. Embora esta discussão não tenha sido planejada no projeto inicial da tese, ela ganhou importância e razão de ser devido a questões surgidas nos capítulos anteriores.

PARTE I  
ESCRITAS DA HISTÓRIA E MILITÂNCIA POLÍTICA

CAPÍTULO 1  
EDGAR RODRIGUES: HISTÓRIA, ANARQUISMO E DEVER DE MEMÓRIA

**Problematizações historiográficas como problematizações de relações políticas na sociedade**

Desde o século XIX, afirma o historiador romeno Georges Haupt, “são em parte os militantes que escrevem eles próprios a história de suas organizações: seja para lutar contra as calúnias divulgadas pelos publicistas escritores, ‘esses pequenos escribas pagos pela classe dirigente’.”<sup>73</sup> Jules-Louis Puech (1878-1957) entre os proudhonianos, Max Nettlau (1865-1943) e James Guillaume (1844-1916) entre os bakuninistas e Gustav Jaechh (1866-1907), David Riazanov (1870-1938), Yuri Steklov (1873-1941) e Franz Mehring (1846-1919) entre os marxistas são exemplos citados por Haupt desses militantes escritores da história.

Talvez possamos considerar um movimento correlato – mas não idêntico – para o Brasil do século XX, elencando Octávio Brandão, Everardo Dias e Astrojildo Pereira, entre outros, que, ao discutirem desde a década de 1940 o tema geral da constituição da classe operária no país, relataram também suas próprias experiências e memórias como militantes políticos – no caso dos três como partidários ou de engajamento próximo ao anarquismo que, posteriormente, adeririam ao marxismo leninista e ajudariam na formação e expansão do Partido Comunista do Brasil.<sup>74</sup> Ganhará destaque em nossas discussões, entretanto, um militante que utilizou a escrita da história como parte de suas estratégias de ação política ainda em nome do anarquismo, Edgar Rodrigues, tendo ele, inclusive, debatido em seus trabalhos com os autores citados.

Rodrigues destaca-se até hoje pelo volume da produção sobre a história do anarquismo no Brasil – seus livros publicados contam-se às dezenas, bem como artigos escritos para jornais e revistas libertários. Mesmo que contestado pela confiabilidade de sua escrita da história – questão debatida mais adiante –, o pioneirismo de sua iniciativa de compilar e publicar documentos, bem como realizar sínteses históricas da atuação ácrata no país, não pode ser desprezado.

---

<sup>73</sup> HAUPT, G. Por que a história do movimento operário? p. 41-70. **História e Perspectivas**. Uberlândia, n° 43, jul-dez., 2010. p. 48. A frase citada por Haupt foi retirada do periódico saxão *Correspondent für Deutschlands Buchdrucker und Schriftgiesser* (Leipzig), de 1871.

<sup>74</sup> Destacando-se nesse sentido BRANDÃO, O. **Combates e batalhas: memórias**. São Paulo: Alfa-ômega, 1978. DIAS, E. **História das lutas sociais no Brasil**. São Paulo: Alfa-ômega, 1977 e PEREIRA, A. **Ensaio histórico e políticos**. São Paulo: Alfa-ômega, 1979.

Uma nota importante: antes dos trabalhos de Edgar Rodrigues, poderíamos citar Edgard Leuenroth, autor de *Anarquismo: roteiro de libertação* (publicada originalmente em 1963 pela Editora Mundo Livre), como um anarquista no Brasil que se utilizara da escrita da história como forma de militância política. Mesmo que seu livro seja uma compilação de textos de outros autores, sua seleção e edição também configuram uma forma de escrita.<sup>75</sup> Em face de extensa obra de Rodrigues, entretanto, Leuenroth não me permitiria desenvolver a contento toda a problemática proposta na primeira parte desta tese.

Não é meu objetivo detalhar a história da historiografia sobre as experiências dos movimentos operários e/ou anarquistas do Brasil. Desejo aqui apenas levantar alguns elementos tendo em vista a problemática principal deste capítulo: compreender a escrita da história nos trabalhos de Edgar Rodrigues no período da ditadura militar no Brasil, e, de forma indissociável, as construções de memórias presentes nessa escrita.<sup>76</sup>

Diferente das pesquisas predominantes após o fim do regime militar e avançando pelos anos 90 – quando junto ao declínio da força de mobilização social dos movimentos operários, a historiografia passaria a privilegiar focos temáticos da cultura libertária, anticlericalismo, teatro e educação anarquistas – na década anterior, de 1980, as lutas proletárias eram privilegiadas pelos historiadores.<sup>77</sup> Naquele momento, as “grandes sínteses”<sup>78</sup> perdem espaço para pesquisas sobre o cotidiano operário e as lutas políticas fora do âmbito institucional formal (partidos, sindicatos). Através de diferentes leituras, historiadores brasileiros inspiraram seus trabalhos em Cornelius Castoriadis (em especial *A experiência do movimento operário*, de 1974), Eric Hobsbawm, destacando-se sua abertura para pensar-se em uma “história vista de baixo” (*Os Trabalhadores*, de 1964) e Edward Thompson, em sua proposta de consideração das classes sociais como um fazer histórico e relacional, não mais como um bloco estruturado pelo posicionamento econômico de seus membros (*A formação da classe operária inglesa*, de 1963).<sup>79</sup> Paralelamente, os estudos sobre disciplinarização, poder e os aspectos políticos das construções do saber de Michel Foucault também foram tomados por alguns historiadores como fontes de reflexão para a escrita da história operária e anarquista.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> LEUENROTH, E. **Anarquismo: roteiro de libertação social**. São Paulo/Rio de Janeiro: CCS-SP/Achiamé, s/d [2008].

<sup>76</sup> Indico aos leitores interessados e utilizo aqui a cuidadosa pesquisa de Allyson Viana a respeito da historiografia da década de 1980 sobre o anarquismo. VIANA, A. **Historiografia da atuação libertária**. Fortaleza: UFC, 2002 (dissertação).

<sup>77</sup> Ibid. p. 63-64, 81.

<sup>78</sup> Ver uma listagem bibliográfica parcial sobre o período em Anexo II.

<sup>79</sup> VIANA, A. op. cit. p. 60, 119, 121-122. As datas mencionadas referem-se às primeiras edições originais das obras.

<sup>80</sup> Viana aproxima a dissertação de Maria Auxiliadora Decca (**A vida fora das fábricas: cotidiano operário em São Paulo – 1927-1934**. Campinas: UNICAMP, 1983. Dissertação) “com as formulações de Foucault acerca da natureza do poder” VIANA, A. Ibid. p. 128, embora a autora não se utilize diretamente das obras do filósofo em sua pesquisa, diferente de

Ao longo de sua pesquisa sobre a historiografia do anarquismo no Brasil da década de 1980, o historiador Allyson Viana tece articulações entre as mudanças nas tendências temáticas, teóricas e metodológicas das escritas da história e algumas transformações sociais da época sob uma perspectiva um tanto panorâmica. Para ele, contribuiria com o surgimento de novas perspectivas historiográficas a redemocratização brasileira, a desconfiança crescente com explicações sociais estruturalistas, a descrença ante as experiências do socialismo de Estado, além da ampliação dos cursos de pós-graduação pelo país – o que não só aumentaria quantitativamente o número de pesquisas, mas também contribuiria para que fossem levantados temas e problemas fora de São Paulo e Rio de Janeiro.<sup>81</sup> Embora estes sejam elementos fundamentais para a compreensão das transformações historiográficas do período, tendo em vista uma preocupação central deste capítulo – a importância política da escrita da história para o anarquismo atual - desejo destacar como problemática central outro debate que ganha força em fins dos anos 1980 e foi levantado, entre outros, por Jacy Alves de Seixas: a memória e o esquecimento do anarquismo no Brasil.<sup>82</sup>

Diferente de refletir sobre os métodos ou formas da escrita da história de Seixas, proponho colocar em relevo a importância política de sua problemática para os anarquistas brasileiros naquele momento, mais especificamente os anarquistas das capitais do Rio de Janeiro e de São Paulo, foco maior da pesquisa. Em outras palavras, chamo a atenção para que mesmo que a historiadora não pretendesse dar um cunho “militante” para sua pesquisa, sua escrita da história é concretizada criando-se em relações políticas por meio de problematizações que não são apenas “acadêmicas” ou “teóricas”, mas levantadas socialmente pelos próprios anarquistas da época.

De forma sintética, na discussão da construção das memórias e esquecimentos, Jacy Seixas preocupa-se com a ética como política nas estratégias de ação direta e com aspectos subjetivos e identitários de um movimento operário sindical de forte influência anarquista que, a partir principalmente dos anos 1920, é esquecido junto à criação de outra estratégia política, baseada em

---

Maria Conceição Pinto de Góes (**A formação da classe trabalhadora:** movimento anarquista no Rio de Janeiro, 1888-1911. São Paulo: Jorge Zahar, 1988). Cristina Campos (**O sonhar libertário:** movimento operário nos anos de 1917 a 1920. Campinas: UNICAMP, 1983. Dissertação) e Margareth Rago (**Do cabaré ao lar:** a utopia da cidade disciplinar, Brasil 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985) tentariam de alguma forma sintetizar de forma teórica e metodológica noções propostas por Edward Thompson e Michel Foucault. No capítulo 3 da Parte I desta tese será discutida a influência de Michel Foucault sobre a historiografia do anarquismo na década de 1980 através de Margareth Rago e Jacy Alves de Seixas.

<sup>81</sup> VIANA, A. 2002. p. 58, 62, 64-65, 70 et. seq. Ver listagem de pesquisas acadêmicas recentes no Brasil com o tema do anarquismo, a partir principalmente dos anos 1990, em Anexo II.

<sup>82</sup> SEIXAS, J. **Mémoire et oubli:** Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1992. O trabalho foi originalmente defendido como tese na École des hautes études en sciences sociales em 1989. Sobre o problema mais específico do esquecimento, há a tradução um segmento da pesquisa em SEIXAS, J. O esquecimento do anarquismo no Brasil: a problemática da (re) construção da identidade operária. p. 213-232. **História e perspectiva.** Uberlândia. n° 11, jul.-dez. 1994.

uma direção rígida, centralização e anseios partidário-palamentares.<sup>83</sup> Um problema apenas teórico, arbitrariamente escolhido e lançado sobre documentos do passado?

No mesmo ano de defesa da tese de Seixas, 1989, Azis Simão publicou um texto onde se ocupava da atualidade do anarquismo brasileiro, *Os anarquistas: duas gerações distanciadas*.<sup>84</sup> Nele o sociólogo relata que anos antes constatara “débeis sinais de reanimação” do anarquismo europeu em fins da década de 1960 – especificamente na França, com a geração de 68 - enquanto que no Brasil o interregno desde sua época mais ativa teria se ampliado do entre-guerras até a década de 1980. Simão recorda-se que em 68

Só me ocorreu a idéia de que talvez se pudesse comparar a compreensão e as funções dessa ideologia em dois quadros sociais tão diversificados por tamanho distanciamento histórico. Isso seria exequível na Europa democrática, onde se poderia contar com os dois termos requeridos pela comparação – as duas gerações. No Brasil não passou de uma idéia vaga e fugaz. Voltou agora [fins de 80], como um imperativo, quando Eder Sader me disse haver amigos que desejariam saber alguma coisa a respeito, em vista de um aumento, embora tímido, de jovens que se declaram anarquistas.<sup>85</sup>

A partir daí, Azis Simão detém-se em seu texto nessas duas gerações de anarquistas do Brasil – de seu presente e do início do século XX -, informando-nos da “formação de pequenas agremiações libertárias, cujos componentes são quase todos de escolaridade superior”, sendo os operários uma fração mínima nesta nova fase do movimento.<sup>86</sup> Remete ainda à “primeira manifestação do retorno do anarquismo” com o grupo editor do periódico baiano *O inimigo do rei*, a partir de 1977, e às atividades do Centro de Cultura Social de São Paulo (CCS/SP), ressurgido como organização em 1985.<sup>87</sup>

O que nos interessa nas discussões de Simão é a origem das informações utilizadas a respeito do anarquismo presente. O pesquisador fora buscar a atualidade do anarquismo com ajuda do então secretário do Centro de Cultura Social de São Paulo, Jaime Cubero.<sup>88</sup> Antes de ser um problema sociológico de Azis Simão, o sentimento de “duas gerações distanciadas” era socialmente

<sup>83</sup> SEIXAS, J. 1994. p. 213.

<sup>84</sup> SIMÃO, A. Os anarquistas: duas gerações distanciadas. p. 57-69. **Tempo social**. São Paulo, n° 1 (1), 1° sem., 1989.

<sup>85</sup> SIMÃO, A. 1989. p. 58

<sup>86</sup> Ibid. p. 61.

<sup>87</sup> Ibid. p. 61-62. Sobre *O inimigo do rei*, ver BARQUEIRO, C; NUNES, E. **O inimigo do rei**: imprimindo utopias anarquistas. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007 e PINTO, L. O inimigo do rei: um jornal anarquista. p. 133-145. In: DEMINICIS, R.; REIS FILHO, D. **História do anarquismo no Brasil (vol. 1)**. Niterói/Rio de Janeiro: EdUFF/Mauad, 2006. O Centro de Cultura Social de São Paulo será discutido com maiores detalhes no capítulo 2 da Parte I.

<sup>88</sup> Ver nota 4 do texto. Cubero (1926-1998) nasceu em Jundiá, São Paulo. Em meados da década de 1940, com a reorganização do Centro de Cultura Social de São Paulo após o fim da ditadura de Getúlio Vargas. Passou a integrar a organização, atuando também em seu grupo de teatro. Entre 1954 e 1964, atuou como jornalista n' *O Globo* do Rio de Janeiro, mas foi demitido após uma greve dos trabalhadores gráficos. Militou no Centro de Cultura até sua morte, aos 71 anos, como secretário e auxiliando na organização de suas atividades. Jaime Cubero, como será melhor discutido no capítulo seguinte, teve uma importância fundamental para a rearticulação das atividades do Centro de Cultura Social de São Paulo após o período da ditadura militar e como elo de diálogo entre diferentes tendências do anarquismo existentes entre os frequentadores da associação.

problematizado pelos próprios anarquistas, dentre eles Cubero, que o reconheceria em outras ocasiões:

As ditaduras acabaram com o movimento. Após a redentora [o golpe militar de 1964], da nossa geração sobraram muito poucos, houve um hiato, um verdadeiro abismo entre as novas gerações e a velha. Tanto que hoje o anarquismo vem ressurgindo com grupos de jovens, sem nenhum vínculo com o anarquismo tradicional. Surgem espontaneamente, quase como cogumelos. Tem centenas de grupos, na área estudantil... O movimento operário já mudou, dizem até que vai desaparecer.<sup>89</sup>

O problema do “hiato”, da distância entre gerações e do esquecimento do anarquismo – problematizado historiograficamente por Jacy Alves de Seixas e também por Azis Simão – era na década de 1980 uma questão política de grande relevo nas relações vividas pelos anarquistas brasileiros.

Destaco, entretanto, que esta questão estava longe de ser exclusiva do Brasil da época; o esquecimento é problematizado politicamente desde os princípios da história do anarquismo como movimento organizado. James Guillaume<sup>90</sup>, por exemplo, em viagem ao Jura entre 1903 e 1904 lamentou o desconhecimento dos jovens militantes sobre a Associação Internacional dos Trabalhadores e o movimento socialista em geral, daí pensou “que poderia ser útil atrair a atenção dos jovens, na Suíça francesa, para as ideias da Internacional, e facilitar-lhes seu estudo e sua discussão, coletando e publicando o que havia escrito de 1868 a 1878 em jornais que são agora quase inencontráveis”. Publicaria, então, seu importante *A Internacional: documentos e recordações*, em quatro tomos.<sup>91</sup>

No Brasil do pós-ditadura, o esquecimento não era tratado como uma especulação teórica pelos militantes, mas se concretizava socialmente como um problema a ser resolvido através de escolha de estratégias de ação. Para alguns anarquistas de São Paulo, por exemplo, a opção de uma atuação nas esferas culturais e de propaganda, feita pelo CCS/SP foi tida como mais interessante. Esta escolha teve em vista a reorganização do movimento após sucessivos períodos autoritários e ditatoriais (estado de sítio durante o governo Arthur Bernardes, de 1922 a 1926, ditadura/Estado Novo de Getúlio Vargas, 1930-1945, e ditadura militar, 1964-1985) que ajudaram a dismantelar a força social das propostas anarquistas no país.

<sup>89</sup> Relato de Jaime Cubero em 1997 à Rodrigo Rosa da Silva e Leandro Marcio Ramos. p. 126. CUBERO, J.; MORENO, D.; RODRIGUES, E. **Três depoimentos libertários**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.

<sup>90</sup> O pedagogo anglo-suíço James Guillaume (1844-1916) trabalhou como professor na Escola Industrial do Locle na segunda metade década de 1860, quando ajudou a fundar a seção local da Associação Internacional dos Trabalhadores e tornou-se um de seus principais organizadores na região do Jura. Atuou na AIT até 1872, quando foi expulso da organização com Mikhail Bakunin. Escreveu *L'Internationale: documents et souvenirs*, entre 1905-1910, em 4 volumes. A atuação de Guillaume na Internacional será retomada no capítulo 1 da Parte II.

<sup>91</sup> GUILLAUME, J. **A Internacional: documentos e recordações** 1. São Paulo: Faísca/Imaginário, 2009. p. 39. Este volume em português corresponde apenas a primeira parte do Tomo 1 do original em francês.



Passados vinte anos e chegando à primeira década de 2000, o tema da memória e do esquecimento ainda continuou em forte debate entre aquela “nova geração” de militantes, fazendo do registro da memória, da montagem e manutenção de arquivos, da escrita e divulgação da história do pensamento e experiências anarquistas parte importante de suas estratégias políticas. De um modo que nos remete a Jaime Cubero na década de 1980, ou mesmo a James Guillaume no princípio do século, os jovens militantes que por volta de 2002 organizaram o livro citado, com depoimentos de Cuberos, Edgar Rodrigues e Diego Giménez Moreno, justificam sua iniciativa<sup>92</sup>:

A idéia inicial de entrevistar anarquistas que já tenham uma experiência na militância política surgiu exatamente para tentar suprir (com suas óbvias limitações) um grande obstáculo que os jovens libertários possuem no Brasil: o enorme vazio entre gerações que existe no meio anarquista. Décadas de ditadura conseguiram reduzir drasticamente o número de militantes em atividade no Brasil, de modo que, hoje muitos jovens libertários são obrigados a iniciar-se na luta social por conta própria, sem a referência dos militantes mais velhos. E a falta dessa troca de experiência, que é uma necessidade natural para o melhor desenvolvimento humano, certamente faz falta.<sup>93</sup>

Assim, entre diversos anarquistas e em diferentes épocas, as problematizações sobre a memória e o esquecimento se dão como relações políticas na sociedade e a escrita da história passa a compor uma entre várias opções de ação política tendo em vista dar respostas a esses problemas. Sem dúvida o anarquista que mais se destacou no Brasil na segunda metade do século XX pelo uso militante da historiografia foi Edgar Rodrigues. Seu extenso trabalho, para além de constituir-se uma prática política, também significou a construção de sua própria subjetividade política como anarquista.<sup>94</sup>

Ao emigrar de Portugal para o Brasil em 1951, Edgar Rodrigues, pseudônimo de Antônio Francisco Correia, buscava um lugar para a construção de uma nova vida fora do alcance da ditadura de Oliveira Salazar e seu violento regime nacionalista, sustentado em discursos de uma unicidade portuguesa tradicional, católica, rural e nacionalista.<sup>95</sup> A partir da década de 1930, o chamado “Estado Novo” salazarista realizou “então um peculiar casamento dos valores nacionalistas de matriz integralista e católica conservadora com as influências radicais e fascizantes recebidas da guerra civil de Espanha e do triunfal ascenso dos fascismos e do hitlerismo na Europa”<sup>96</sup>, onde, como em outros

<sup>92</sup> CUBERO, J.; MORENO, D.; RODRIGUES, E. s/d. A organização da obra coube a Marcolino Jeremias, Liana Ferreira da Silva, Rodrigo Rosa da Silva e Leandro Marcio Ramos.

<sup>93</sup> Ibid. p. 9-10.

<sup>94</sup> Edgar Rodrigues (1921-2009) escreveu mais de cinquenta livros e opúsculos, além de inúmeros artigos em jornais e revistas libertários desde sua primeira publicação (*Na inquisição de Salazar*), em 1957, até 2007 (*Lembranças incompletas*; *Um século de história político-social em documentos*, vol.2; *Rebeldias*, vol.4 e *Mulheres e Anarquia*), seus últimos trabalhos publicados em vida.

<sup>95</sup> Sustentáculos de governo analisados como *tropos* de caráter mitificador por Fernando Rosas. Ver ROSAS, F. O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo. p. 1031-1054. **Análise social**. Lisboa, n° 157, vol. xxxv, 2011.

<sup>96</sup> Ibid. p. 1033.

países, as perseguições às organizações sindicais independentes do Estado (de caráter revolucionário ou não) eram recorrentes.<sup>97</sup> Dentre inúmeros sindicalistas presos no período estava também o pai de Edgar Rodrigues, acusado de “subversão”.<sup>98</sup>

Apenas após chegar ao Brasil, antes que o país também caísse sob o jugo de mais um governo ditatorial em 1964, Rodrigues consegue realizar seus planos de publicar obras de denúncia contra o autocrata português: *Na inquisição de Salazar* (Editora Germinal, em 1957), *A fome em Portugal* (idem, em 1958) e *O retrato da ditadura portuguesa* (Editora Mundo Livre, em 1962). Em contato com anarquistas, como Germinal Bottino, José Oiticica, Ideal Peres, Roberto das Neves e José Romero, no Rio de Janeiro, cidade onde passa a residir com sua esposa Ondina, publicaria já nos anos mais tensos do regime militar sua primeira obra historiográfica sobre os movimentos operários brasileiros – com planejado caráter de síntese histórico-cronológica e sob um ponto de vista anarquista: *Socialismo e sindicalismo no Brasil* (Laemmert, 1969).<sup>99</sup>

No início do livro Edgar Rodrigues explicita que o impulso inicial para sua escrita fora o “desejo de conhecer o movimento sindicalista, e a participação das várias escolas do socialismo nas lutas operárias que tiveram lugar no Brasil”.<sup>100</sup> Com esse objetivo em mente, continua Rodrigues, um problema ameaçou a concretização de seu anseio: buscando publicações que pudessem auxiliá-lo nesse desejo de conhecimento, ele deparou-se com uma imensa “carência de publicações, especialmente de livros que historiassem honestamente o fabuloso movimento operário e as correntes do socialismo que dele participaram, em grande parte conduzida por modestos e anônimos trabalhadores.”<sup>101</sup> Dessa forma, o papel de colocar por escrito essa história, de preencher a lacuna percebida, foi assumido pelo autor como um trabalho de militância, um *dever* político voluntariamente tomado para si.

Penso que falar em *dever de memória* não seria algo estranho para Edgar Rodrigues. Assim como para o militante anarquista, antes de ser uma questão de caráter historiográfico ou acadêmico, o chamado dever de memória surge socialmente em meio a problematizações políticas intensas ao final da segunda guerra mundial. Em setembro de 1945 na França, 192 associações de deportados

<sup>97</sup> A respeito do sindicalismo revolucionário em Portugal, ver PEREIRA, J. **Sindicalismo revolucionário**: a história de uma idéia. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008. (dissertação).

<sup>98</sup> RODRIGUES, E. **Lembranças incompletas**. Guarujá: Opúsculo Libertário, 2007. p. 20. O episódio da prisão do pai de Rodrigues será retomado mais adiante por ser importante na formação de sua subjetividade anarquista e na construção de suas estratégias de militância política.

<sup>99</sup> RODRIGUES, E. **Socialismo e sindicalismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

<sup>100</sup> Ibid. p. 9

<sup>101</sup> Ibid. loc. cit.

políticos atuavam em “un double objectif: celui de se souvenir, c’est-à-dire le culte des morts, et la mémoire, um champ plus large qui touche à la fonction du souvenir dans la société”.<sup>102</sup>

A defesa dos interesses materiais imediatos de seus membros ocupava essas associações tanto quando a ereção de monumentos comemorativos por todo o país; a promessa de se lembrar, feita aos mortos da Resistência contra a ocupação nazista, não significava simplesmente um desejo de perpetuar o passado no presente, mas era fundamental “ao espírito de reconstrução da sociedade francesa”.<sup>103</sup> O dever de memória daqueles franceses projetava-se ao futuro, uma vez que a preocupação com a possibilidade do renascimento do nazismo (ou da extrema direita de modo geral) e com o respeito aos direitos humanos e manutenção da paz era contemporânea aos membros das associações e seus compatriotas de uma forma mais ampla naquele momento.<sup>104</sup>

Muitas vezes envoltas em acirradas disputas entre os próprios militantes libertários, as construções de memórias sobre o anarquismo no Brasil também carregam forte significado político. Apesar disso, as estratégias e propostas políticas específicas que, pela problematização social presente dos militantes, sustentam estas construções são repletas de historicidade e as relações estabelecidas pelos anarquistas com a temporalidade está longe de ser homogênea. Nos capítulos 2 e 3 da parte I desta tese, por exemplo, veremos como militantes ligados ao chamado “anarquismo pós-estruturalista” lidam de forma diferente com os projetos de futuro e a “tradição” passada, de uma forma que causaria completo estranhamento para Edgar Rodrigues em seu intenso dever de memória.

\*\*\*

A escrita da história em *Socialismo e sindicalismo no Brasil*, surgida inicialmente de uma dificuldade de “carência de publicações”, construiu-se, a partir daí, através de conflituosas relações sociais vividas pelo autor por todo o longo processo até a publicação final da obra.<sup>105</sup> A todo o momento, sucessivas e novas situações demandaram novas respostas de Rodrigues, concretizadas em alterações de forma, conteúdos, estratégias de divulgação que aos poucos foram moldando sua obra e também a si mesmo, como escritor e militante anarquista na elaboração de sua subjetividade política.

Em um breve exercício, de aproximação e diálogo, foi destacado que James Guillaume escrevera *A Internacional: documentos e recordações* através da compilação de documentos e artigos de jornais, comentando-os de acordo com suas experiências pessoais ao constatar um

<sup>102</sup> “um objetivo duplo: o de lembrar, isto é, o culto aos mortos, e a memória, um campo mais largo que envolve a função de rememoração na sociedade.” LALIEU, O. L’invention du “devoir de mémoire”. p. 83-94. **Vingtième Siècle. Revue d’histoire**. Paris. n° 69, jan-mars, 2001. p. 84. Entre as 192 associações mencionadas, 29 possuíam caráter nacional, 107 departamental e 56 local.

<sup>103</sup> Ibid. p. 85.

<sup>104</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>105</sup> Como se discutirá logo adiante, o livro que Edgar Rodrigues tinha em mente, por força de diversas circunstâncias e escolhas, teve que ser lançado em três volumes distintos, *Socialismo e sindicalismo no Brasil*, em 1969, *Nacionalismo e cultura social*, em 1972, e *Novos rumos*, em 1978.

“esquecimento” da história das lutas sociais da primeira Associação Internacional dos Trabalhadores (1864-1872). A falta de acesso à documentação tornava-se, segundo sua avaliação em 1904, um dificultador para que a juventude suíça aderisse ao movimento operário. O incômodo sentido por Edgar Rodrigues, sessenta anos depois, no Brasil, também parece ter sido compreendido como uma carência de registros físicos que sustentassem uma memória social das experiências políticas dos trabalhadores. Percebe-se, entretanto, que para além de um simples “combate ao esquecimento”, onde a principal arma seria apenas a organização e publicação de documentação antes perdida, desorganizada ou inacessível, o problema foi tomado como um conflito de memórias a respeito das lutas sociais de fins do século XIX. As principais armas dos opositores do anarquismo nessa contenda seriam obras historiográficas consideradas politicamente e moralmente pouco “honestas”, escritas por autores vinculados aos sindicatos corporativistas dos governos Getúlio Vargas e ao Partido Comunista do Brasil.

Referindo-se a obras historiográficas ligadas ao corporativismo, diz Edgar Rodrigues: “Cada uma dessas publicações – e destas existiam muitas – procurava pular por cima, ou deixar no esquecimento o trabalho de anônimos, dos trabalhadores, e mesmo dos intelectuais valorosos, que deram a sua melhor colaboração à causa operária, às lutas sociais.”<sup>106</sup> Entre essas publicações, às quais o anarquista acusa a tentativa de atrelamento da história do movimento sindical “ao carro do Estado” estavam *O sindicalismo e a realidade brasileira*, de Oliveira Rodrigues (1937), *Teoria e prática do sindicalismo*, de Francisco Alexandre (1935) e *As novas diretrizes da política social*, de Oliveira Viana (1939).<sup>107</sup>

Ao mesmo tempo, outras construções de memória disputavam espaços e influências sociais através da escrita da história dos movimentos operários: aquelas ligadas ao PCB, como de Leônicio Basbaum. Estes, para Rodrigues, seriam “os trabalhos mais lamentáveis”, pois “podiam fazer coisa boa se quisessem”.<sup>108</sup> Entretanto, a pecha de uma historiografia “não honesta” é direcionada especialmente aos também membros do Partido Comunista do Brasil – e antigos militantes e/ou apoiadores do anarquismo – Everardo Dias e Astrojildo Pereira, que poderiam, “se quisessem”, “historiar” (em suas palavras) de forma mais “imparcial” a experiência do movimento.<sup>109</sup> Este debate será retomado com maior profundidade mais adiante.

<sup>106</sup> RODRIGUES, E. 1969. p. 10.

<sup>107</sup> RODRIGUES, O. **O sindicalismo e a realidade brasileira**. Rio de Janeiro: I. Amorim, 1937; ALEXANDRE, F. **Teoria e prática do sindicalismo**. Rio de Janeiro: A. Coelho, 1935; VIANA, O. **As novas diretrizes da política social**. Rio de Janeiro: Serviço de Estatística da Previdência e Trabalho, 1939.

<sup>108</sup> RODRIGUES, E. **Nacionalismo & cultura social**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1972. p. 19-20. De Basbaum, Rodrigues refere-se especificamente a *História sincera da República* (publicado em volumes, de 1957 a 1968).

<sup>109</sup> Ibid. p. 12. Entre seus livros, podemos destacar: DIAS, E. **História das lutas sociais no Brasil**. São Paulo: Alfa-ômega, 1977 [1961], PEREIRA, A. A formação do PCB. [1962] p. 41-161 In: \_\_\_\_\_. **Ensaio histórico e políticos**. São Paulo: Alfa-ômega, 1979.

Edgar Rodrigues também utilizou a escrita da história como uma prática explícita de militância tendo por base as problematizações feitas por si e por seus companheiros do Rio de Janeiro nas décadas de 1960-70, sendo a questão da memória das experiências anarquistas no país um dos focos que demandavam respostas sob a forma de estratégias de ação política. Nesse sentido, a compreensão de como Rodrigues construiu suas metodologias de pesquisa, as formas de tratamento da documentação e a teoria subjacente à narrativa historiográfica só pode ser bem realizada ao considerarmos toda esta operação como construção de relações sociais, e, por conseguinte, políticas pelo autor. Entendo aqui “operação historiográfica” como algo próximo ao apresentado por Michel de Certeau:

Encarar a história como uma operação será tentar, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura). É admitir que ela faz parte da “realidade” da qual trata, e que essa realidade pode ser apropriada “enquanto atividade humana”, “enquanto prática.”<sup>110</sup>

Há de se ter cuidado, entretanto, com a imagem de “lugar” social, e as noções de “procedimentos” e “texto” utilizadas por Certeau. Um “lugar” não pode ser encarado como um ponto fixo no qual o indivíduo se assenta na sociedade e, a partir dali, tece relações com seus procedimentos de pesquisa e narrativa textual. Este mesmo “lugar” (profissão, meio, como nos exemplos de Michel de Certeau) é sempre sujeito a transformações constantes, pois também se constrói como relação social na história; mais do que isso, “texto” (a narrativa historiográfica) e “procedimentos” também surgem como construções de relações do pesquisador com outros autores e outros textos e são parte fundamental na construção do “lugar” ocupado, momentaneamente, por ele. A subjetividade militante de Edgar Rodrigues e o “local” que ocupava nas décadas de 1960 e 70 relativo a demais militantes anarquistas, sua família, seus leitores, historiadores acadêmicos, o governo militar etc. provavelmente não seriam os mesmos se seu trabalho com a escrita da história caminhasse por outros rumos (caso seguisse práticas historiográficas e frequentasse os meios universitários, por exemplo).

Após seus trabalhos iniciais, levados a lume por uma urgência de chamar a atenção para a violência da ditadura portuguesa, Edgar Rodrigues voltou sua atenção para o anarquismo nas terras onde passou a residir. Em 1960, iniciou a colaboração com o jornal *Voluntad* de Montevideu, cujos editores solicitaram-lhe informações a respeito das lutas sociais no Brasil. A série de artigos enviada, intitulada “A questão social no Brasil: subsídios para a história do movimento operário”, constituiria

---

<sup>110</sup> CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 66.

a base de seus livros posteriores: *Socialismo e sindicalismo no Brasil* (1969), *Nacionalismo & cultura social* (1972) e *Novos Rumos* (1978).<sup>111</sup>

A intenção original do autor era que tais livros compusessem três volumes de uma mesma obra, que, assim como a série de artigos originais, seria chamada *A questão social no Brasil*. Seu objetivo era dar uma continuidade cronológica, de 1675 a 1946, para uma mesma discussão central.

Para o autor, a questão social teve início com o trabalhador escravo, desbravador, sua rebeldia, a solidariedade humana, o apoio mútuo e a formação de comunidades como o *Quilombo dos Palmares*. Neste reduto de resistência negra começou o cultivo das terras em comum e das colheitas armazenadas em celeiros coletivos.<sup>112</sup>

A pretensão de uma linearidade temática e problematizadora, ou seja, a construção de uma narrativa que buscasse uma coerência, e se estendesse em uma longa duração, para a “questão social” e a resistência autônoma das classes trabalhadoras exploradas acabou por ser frustrada por circunstâncias adversas nas ocasiões das publicações dos livros. O trecho citado data de um momento posterior aos eventos, cerca de 40 anos depois do lançamento de *Socialismo e sindicalismo no Brasil*.

O lamento de Edgar Rodrigues sobre as transformações no trajeto narrativo da obra, forçadas pelo medo à censura governamental, e que “diminuíram a importância da obra”, fazem-nos pensar que tal coerência unificadora nas práticas de lutas dos trabalhadores persistiu como ideal político ao longo de toda a vida do anarquista.<sup>113</sup> Relembrar a situação tanto tempo depois e destacar a frustração frente ao que poderia ser um trabalho com melhores resultados, se não fosse a intervenção militar, leva-nos a considerar o envolvimento dos sentimentos nas construções de memória.

Refletindo acerca do papel político do *ressentimento*, sua história e sua memória, Pierre Ansart ajuda-nos a pensar como uma miríade de sentimentos e emoções pode alimentá-lo: ódio, rancor e ciúme são possibilidades, mas também se somam a humilhação (“a experiência do amor-próprio ferido”) e o medo como combustíveis do ressentimento.<sup>114</sup> Não me deterei na espinhosa discussão a respeito da (in)capacidade da memória em reviver sentimentos do passado ou apenas de construir novos sentimentos no presente, pois isso não seria de grande contribuição para nossa

<sup>111</sup> RODRIGUES, E. 2007. p. 58. RODRIGUES, E. 1969; RODRIGUES, E. **Nacionalismo e cultura social**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1972; RODRIGUES, E. **Novos Rumos**. Rio de Janeiro: Mundo Livre, 1978.

<sup>112</sup> RODRIGUES, E. 2007. p. 115.

<sup>113</sup> Ibid. p. 154.

<sup>114</sup> ANSART, P. História e memória dos ressentimentos. p. 15-34. In BRESCIANI, S.; NAXARA, M. (org.) **Memória e (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. p. 22

problemática;<sup>115</sup> chamo a atenção sim para algumas possibilidades das formas dessa memória construir-se em sociedade.

Os indivíduos poderiam tentar esquecer o ressentimento, deixar de lado o que passou – o sucesso dessa tentativa, porém, é incerto -, mas “evitar seus próprios ódios”, pondera Ansart, só caberia “quando a história os tornou caducos”, quando não afetassem verdadeiramente o presente.<sup>116</sup>

Talvez “ódio” seja um sentimento forte demais para ser considerado um combustível para o ressentimento demonstrado por Edgar Rodrigues. Poderíamos pensar, talvez, nas experiências de impotência e humilhação vividas no passado ante o aparato de censura e repressão do Estado militarizado. Mas, quais sentimentos no presente dariam contemporaneidade, pela memória, aos sentimentos do passado? Mais adiante, ao discutirmos as relações tensas construídas ao longo do tempo pelo anarquista com historiadores e profissionais acadêmicos através de seus trabalhos teremos indícios melhores para continuar essa discussão.

Em 1968, Rodrigues iniciou negociações com o editor J. Orzon para a publicação do primeiro volume de seu trabalho, mas um pedido inusitado de acréscimo de dois capítulos extra, um a respeito de Astrojildo Pereira e outro de Octávio Brandão, dirigentes do PCB e admirados pelo comunista Orzon, pôs fim às conversações (Edgar Rodrigues argumentara que os temas estariam fora da cronologia proposta ao volume, de 1675 a 1913). O curioso é que em 1913, Astrojildo Pereira já militava junto aos anarquistas, tendo contribuído para vários jornais na época desde por volta de 1907. Rodrigues acabou por repetir a prática que tanto criticava na escrita da história de autores ligados ao PCB ao deixar de lado em seu livro as contribuições de um dos fundadores do Partido Comunista do Brasil. Sua justificativa foi que, embora Pereira realmente já atuasse nas lutas sociais, “só no finalzinho do período alcançado por Socialismo e Sindicalismo no Brasil, se destacaria como militante libertário.”<sup>117</sup>

Rejeitado também pela editora Civilização Brasileira, o autor conseguiu o contrato de publicação com a Editora Laemmert por intermédio de um conhecido, o cientista político Moniz Bandeira.<sup>118</sup>

Mais tarde a editora sofreria vigilância cerrada do governo militar devido a muitos de seus

<sup>115</sup> Aos interessados, indico a discussão sobre o problema conforme, de um lado, Halbwachs e, de outro, Bergson, Proust e Freud feita por Jacy Alves de Seixas. SEIXAS, J. Halbwachs e a memória-reconstrução do passado: memória coletiva e história. p. 93-108. **História**. São Paulo, n° 20, 2001.

<sup>116</sup> ANSART, P. op. cit. p. 31.

<sup>117</sup> RODRIGUES, E. 2007. p. 116.

<sup>118</sup> Ibid. p. 116-117.

colaboradores serem trotskistas; o próprio Bandeira, militante do então ilegal Partido Socialista Brasileiro, também seria preso.<sup>119</sup>

É importante considerar esta abertura dada pela Editora Laemmert para o autor não apenas como uma oportunidade de publicação de um livro, mas a importância que este gesto adquiriu para Edgar Rodrigues na construção de si enquanto um militante que experimentava estratégias de intervenção política através da escrita da história. Rememorando esta época, em 2003, Rodrigues decidiu destacar a reação de antigos militantes quando, no início dos anos 60, eram abordados pelo companheiro português a “pedir-lhes informações, dados e tentar pequenas entrevistas, pensando refazer datas e quando possível obter algum jornal libertário.”<sup>120</sup>

Mas quando falava de minhas pretensões aos velhos militantes (alguns sabiam muito) *eles riam* da minha ingenuidade: - Pensas (diziam) que alguma editora comercial acolheria teus escritos e os publicaria? Fundamentavam seus “risos” no fato de que até aquela data nenhum livro anarquista ter sido editado no Brasil, salvo uns quatro ou cinco clássicos de Kropotkin, Sébastien Faure, Tolstói e pouco mais. Outros livros de Otílica, Rocker e uns poucos opúsculos publicados tinham sido produtos de coletas de companheiros que se cotizaram.<sup>121</sup>

Após o golpe de 1964, o temor da censura e da polícia política apenas aumentara suas reticências em procurar editores para seus textos, de modo que em 1968 – um ano antes de seu primeiro livro “oficial” já em regime ditatorial, publicado pela Laemmert – aventurou-se, com apoio dos amigos Manuel Matos e Antonio Cavalcanti, a mimeografar e distribuir de forma precária um livreto intitulado *Socialismo: síntese das origens e doutrinas*.

O trabalho ficou pronto, quando Paris virou de ponta cabeça com as manifestações estudantis: era 1968! O opúsculo tinha 91 páginas impressas de um só lado, e quando recebi o primeiro exemplar, fiquei triste: a impressão estava para lá de ruim!!! Algumas páginas ficaram ilegíveis, mas assim mesmo os poucos exemplares que se aproveitaram, os estudantes cariocas em greve, fizeram deste opúsculo uma bandeira e alguns foram apreendidos pela Polícia Militar.<sup>122</sup>

Retrospectivamente, Rodrigues narrou com indisfarçado sentimento de orgulho o episódio, reproduzindo na “Introdução” à terceira edição da obra uma opinião dada por um companheiro, Virgílio Dell’Oca, a respeito de seu trabalho: “Os jornais, a polícia e as baratas devoraram... Poucos se salvaram. A partir de você a história do movimento libertário começou a ser recuperada, escrita e

<sup>119</sup> Ibid. p. 125-126. Atualmente aposentado do cargo de professor de História da Política Exterior do Brasil da Universidade de Brasília, Moniz Bandeira ainda mantém-se ativo enquanto pensador político na imprensa. Um de seus últimos livros é *Brasil – Estados Unidos: rivalidade emergente* (Civilização Brasileira, 2011), versão revista de uma publicação anterior.

<sup>120</sup> RODRIGUES, E. Introdução da 2ª Edição. p. 7-10. \_\_\_\_\_. **Socialismo: síntese das origens e doutrinas**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006. (3ª Edição) [1968]. p. 8.

<sup>121</sup> Ibid. p. 8.

<sup>122</sup> Ibid. p. 9. Somente em 2003, *Socialismo* seria lançado novamente, e com uma qualidade melhor, através da Editora Achiamé; utilizo aqui a terceira edição do livro.



publicada em livros que vão chegando às bibliotecas e arquivos. E outros livros vão sendo editados e a história quase perdida, resgatada.”<sup>123</sup>

Mais adiante poderemos discutir o tom “sem falsa modéstia” da citação de Edgar Rodrigues a respeito da importância política e até acadêmica de seu trabalho para a memória do anarquismo, feita já no século XXI e em relações tensas com pesquisadores universitários. Retomo agora nosso foco para aqueles anos de 1968-69, início do período mais violento e aterrorizante<sup>124</sup> do regime militar brasileiro, com o AI-5, decretado em 13 de dezembro.<sup>125</sup> A aceitação da publicação de seus livros por uma “editora comercial” (mesmo que com clara tendência ideológica à esquerda) provavelmente teve grande significado naquele momento – de possibilidades em aberto e difíceis decisões a serem tomadas quanto às estratégias políticas a se construir – para confirmar a Rodrigues a viabilidade de realização de sua escolha estratégica de militância. Mais do que isso, para que, através da prática de escrita da história sua própria subjetividade política se construísse.

Apesar da situação favorável de poder contar com o apoio e investimento de uma editora, tendo hoje em mãos os dois volumes publicados, podemos perceber que o plano original de Edgar Rodrigues não pôde ser seguido.<sup>126</sup> Da proposta inicial de uma grande obra que sintetizasse *A questão social no Brasil* – o primeiro título pensado – os riscos políticos do momento fizeram o anarquista dar um título diferente para cada volume e fazer alterações de capítulos e textos que, ressentiu-se o autor em 2007, “reduziram a grandeza do movimento operário e anarquista no período alcançado no primeiro volume”, rebatizado *Socialismo e sindicalismo no Brasil*, lançado em 1969.<sup>127</sup>

As vendas alcançaram cifras muito baixas, o que o autor atribui ao medo dos leitores e até das livrarias em adquirir o livro. Mesmo assim o segundo volume foi logo preparado por Rodrigues e enviado à editora.<sup>128</sup> A problematização geral da segunda e terceira parte da obra deveriam seguir a nova proposta da primeira, intitulando-se, inclusive, *Socialismo e sindicalismo no Brasil 2 e 3*,<sup>129</sup> mas, em seu lugar, ao cabo de mais três anos, em 1972, concretizou-se a publicação do volume *Nacionalismo e Cultura Social*, abrangendo o período entre 1913 e 1922, que abandonou o destaque

<sup>123</sup> RODRIGUES, E. 2006. p. 10.

<sup>124</sup> Penso aqui nas discussões quanto ao “terrorismo de Estado” encontradas nos artigos de PASSETTI, E.; OLIVEIRA, S. **Terrorismos**. São Paulo: EdPUC/SP, 2006 e também em AÇÃO LITERÁRIA PELA AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS. **Terrorismo de Estado na Rússia**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006.

<sup>125</sup> Entre as determinações do Ato Institucional nº 5 estavam o direito do presidente da república declarar “recesso” das câmaras federais, estaduais e municipais, intervenção em estados e municípios, suspender direitos políticos dos cidadãos, proibição de manifestações políticas e a suspensão do direito de *habeas corpus* para pessoas consideradas criminosas políticas e que atentassem à “ordem nacional”.

<sup>126</sup> Falo aqui apenas de dois volumes (*Socialismo e sindicalismo no Brasil* e *Nacionalismo e cultura social*) porque apesar de também estar previsto no contrato para ser lançado pela Laemmert, o terceiro (*Novos rumos*) somente pode ser publicado posteriormente por iniciativa própria do autor e seus companheiros, devido ao fechamento de cerco do governo militar sobre aquela editora.

<sup>127</sup> RODRIGUES, E. 2007. p. 115-116.

<sup>128</sup> Ibid. p. 124.

<sup>129</sup> RODRIGUES, E. s/d. p. 25.

à organização combativa e sindical dos trabalhadores para privilegiar a “cultura social”. Em sua apresentação, escreve Rodrigues:

Nossa contribuição não submete ao leitor apenas o exame dos movimentos grevistas, (o direito de não trabalhar), de protestos e de reivindicações sociais, recursos de que lançará mão centenas de vezes o proletariado, até 1922 para se fazer respeitar e assegurar as mínimas conquistas que o patronato burlava constantemente, mas também as suas preocupações como o ensino e a cultura para si e para os seus filhos.<sup>130</sup>

Escolas de alfabetização, grupos de teatro amador, centros culturais, publicações de jornais, a organização da Universidade Popular são exemplos dessas práticas anunciadas e discutidas ao longo do texto. Trata-se apenas de uma mudança temática escolhida pelo autor para abarcar tópicos dos movimentos operários não discutidos no livro anterior? Ou ainda um deslocamento de objetos de análise e de narrativa historiográfica provocado pela transformação das experiências dos trabalhadores nos diferentes períodos selecionados para cada obra? Esta última possibilidade não se mostra provável, pois o recorte cronológico do segundo trabalho de Rodrigues - 1913 a 1922 – mostrar-se-ia talvez tão favorável quanto o primeiro - 1675 a 1913 – para a discussão a respeito do “socialismo e sindicalismo no Brasil” devido ainda à grande força das propostas anarquistas no meio sindical, especialmente em São Paulo e também no Rio de Janeiro.<sup>131</sup>

Mais do que uma motivação aparentemente surgida do passado e reconhecida como inevitável por Edgar Rodrigues para ser descrita em seus textos, devemos compreender a mudança *temática* entre suas publicações de 1969 e 1972, do sindicalismo à cultura social, como uma mudança de *problemática* política.

Embora as considerações de Marc Bloch acerca da escrita da história como construção de problemas – e, o que é indissociável, do momento presente de quem a realiza como o ponto inicial do recuo ao passado – serem reconhecidas hoje quase como um lugar comum na historiografia, considero que ainda há muito sobre o que refletir, e, sobretudo, realizar em pesquisa através destes

<sup>130</sup> RODRIGUES, E. 1972. p. 22.

<sup>131</sup> A respeito da atuação anarquista nos meios sindicais na década de 1910, ver: KHOURY, Y. **As greves de 1917 em São Paulo e o processo de organização proletária**. São Paulo: Cortez, 1981; LOPREATO, C. **O espírito da revolta: a greve geral de 1917**. São Paulo: Annablume, 2000; TOLEDO, E. **O sindicalismo revolucionário em São Paulo e na Itália: circulação de ideias e experiências na militância sindical transnacional entre 1890 e o fascismo**. Campinas: UNICAMP, 2002 (tese); CAMPOS, C. **O sonhar libertário: movimento operário nos anos de 1917 e 1920**. Campinas: UNICAMP, 1983 (dissertação); LOPES, E. **Fragmentos de mulher: dimensões da trabalhadora 1900-1922**. Campinas: UNICAMP, 1985 (dissertação); NASCIMENTO, R. **Indisciplina: experimentos libertários e emergência de saberes anarquistas no Brasil**. São Paulo: PUC/SP, 2006 (tese); SILVA, D. **Ativismo de mídia no Brasil: o anarquismo na belle époque**. Rio de Janeiro: UERJ, 2009 (dissertação); BARROS, M. **As mulheres trabalhadoras e o anarquismo no Brasil**. Campinas: UNICAMP, 1979 (dissertação); HARDMAN, F. **A estratégia do desterro: situação operária e contradições da política cultural anarquista, Brasil 1889-1922**. CAMPINAS: UNICAMP, 1980 (dissertação); TOLEDO, E. **O amigo do povo: grupos de afinidade e propaganda anarquista em São Paulo nos primeiros anos deste século**. Campinas: UNICAMP, 1993 (dissertação).

ensinamentos.<sup>132</sup> Em especial, penso nas relações apontadas por Bloch como profícuas para pensarmos a “história problema” para além de simples escolhas teóricas, surgidas de algo como a vontade de buscar conhecimentos sobre recortes ainda não tratados anteriormente por colegas de pesquisa. Penso em “história problema” como algo além da busca por “novidades” nas formas de abordagem ou em ocupar pontos não marcados pelos passos de outros historiadores em uma larga tapeçaria temática, mais ou menos repisada em algumas de seus espaços e bordados.

Compreendo as problematizações teóricas dos pesquisadores como indissociáveis de problematizações feitas por eles enquanto indivíduos – de formas mais ou menos voluntárias, nos mais variados graus e intensidades de explicitação – sobre suas próprias relações contemporâneas, vividas socialmente e, portanto, politicamente. Relações construídas entre presente, passado e futuro almejado que, mesmo que com o mais rígido anseio de isenção científica da disciplina “História”, não conseguem passar ao largo de que também se tratam de construções de memórias sociais. Memórias de existências específicas – como quaisquer outras criadas nas mais diversas práticas sociais, devido a sua imersão em um caldo de anseio cristalizador que é a escrita da história – mas, ainda memórias.

Dessa forma, mesmo um historiador “não-profissional” como Edgar Rodrigues não realiza uma história ingênua, levada ao sabor dos ventos vindos do passado, mas dá-lhe força e valor político e social a partir do frescor de seu próprio tempo como construção de memórias e construção de contemporaneidade. Isso não significa a impossibilidade de equívocos analíticos, incoerências teóricas ou inconsistências metodológicas, bem como simples erros no relato de acontecimentos por parte do pesquisador (o que ocorre muitas vezes com Rodrigues) – por outro lado, aparentes “erros” e “esquecimentos” durante a montagem de uma narrativa podem também revelar a historicidade da memória criada, em aspectos subjetivos do autor e sociais do momento de sua escrita.

O que chamo a atenção aqui é para a inevitabilidade dos sentidos políticos de escritas que são, ao fim, *formas de subjetivação*: no duplo sentido de escritas construídas *através* da subjetividade de indivíduos e escritas que, em seu processo de feitura, *constroem* subjetividades. Avançando na questão: creio, assim, ser necessário atentar para as mudanças nos rumos dados na história escrita por Edgar Rodrigues entre seu primeiro e segundo livro sobre a experiência operária e anarquista no Brasil (do “sindicalismo” à “cultura social”). É fundamental considerar essas mudanças junto às transformações nas relações sociais vividas pelo autor enquanto indivíduo e em sua subjetividade política.

---

<sup>132</sup> BLOCH, M. **Apologia da história, ou, O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Em outubro de 1969, mesmo ano de lançamento de *Socialismo e sindicalismo no Brasil*, a sede do CEPJO - Centro de Estudos Professor José Oiticica, organização registrada em 1958 no Rio de Janeiro por Edgar Rodrigues, Ideal Peres, Atayde da Silva Dias (Raul Vital) e outros foi arrombada e vandalizada por soldados da aeronáutica.<sup>133</sup> Vários objetos, livros e documentos foram confiscados e/ou destruídos e mais de trinta pessoas – entre diretores, militantes e frequentadores – acusadas de crime contra a segurança nacional (segundo o decreto-lei nº 314 de 13/03/1967). Dezesesseis dentre eles foram processados e Ideal Peres preso, sofreu tortura psicológica.<sup>134</sup>

O Centro de Estudos Professor José Oiticica atuava fundamentalmente nos campos cultural e educacional, oferecendo conferências, palestras e cursos de caráter humanista e científico a um público heterogêneo, não especificamente anarquista (seus eventos eram inclusive anunciados na imprensa comercial do Rio de Janeiro, como n’*O Diário de Notícias*). Seus temas abrangiam cursos de psicologia e psicanálise, crítica literária, educação, arte e sociologia.<sup>135</sup>

A estratégia de ação política voltada à propaganda e práticas culturais destes militantes anarquistas do Rio de Janeiro das décadas de 1950 e 1960 tornara-se uma opção de intervenção social privilegiada (embora não exclusiva) face à forte atuação nos sindicatos operários que caracterizou o movimento de fins do século XIX até a década de 1930.<sup>136</sup>

Por outro lado, mesmo que o CEPJO não se restringisse a frequentadores e apoiadores anarquistas ou se colocasse oficialmente tal – em seu Estatuto de fundação, de 1958, sua finalidade declarada era apenas o de “despertar e estimular o sentimento de elevação da personalidade, e elevando-a à prática da verdadeira solidariedade humana, para a paz e bem-estar universais” – havia o apoio a organizações anarquistas, como o Movimento Estudantil Libertário (MEL) e o Centro Internacional de Pesquisas sobre Anarquismo no Brasil.<sup>137</sup> E foi devido a estas ligações com organizações consideradas pelo governo militar como “perigosas” em fins da década de 1960, como o MEL, que os aparentemente menos “subversivos” eventos do CEPJO começaram a ser vigiados de perto. No relato de Edgar Rodrigues:

<sup>133</sup> Ideal Peres era filho do sapateiro anarquista espanhol Juan Peres, iniciou sua militância em meados de 1940, junto à organização Juventude Anarquista do Rio de Janeiro e também à União Anarquista do Rio de Janeiro, tendo contribuído, inclusive, com *O Archote*. Raul Vital foi responsável pelo mencionado jornal anarquista de Niterói, *O Archote*, nos anos 1940.

<sup>134</sup> Ver mais detalhes da atuação do CEPJO em RODRIGUES, E. 2007. p. 118-130 e RODRIGUES, E. **O anarquismo no banco dos réus (1969-1972)**. Rio de Janeiro: VJR Editores Associados, 1993. p. 29-32.

<sup>135</sup> RODRIGUES, E. 1993. op. cit. p. 30.

<sup>136</sup> Em 1933, anarquistas paulistanos se organizariam também em um “centro de cultura” (o Centro de Cultura Social de São Paulo), cujas atividades eram correlatas às do CEPJO do Rio. Ver, entre outros, AVELINO, N. Anarquistas: ética e antologia de existências. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004 e GERALDO, E. “Práticas libertárias do Centro de Cultura Social anarquista de São Paulo (1933-1935 e 1947-1951)”. Cadernos AEL, nº 8-9, 1998. p. 165-192.

<sup>137</sup> Ver este Estatuto em RODRIGUES, E. 1993. op. cit. p. 28-29. A frase citada está em seu Artigo 1º.

Por diversas vezes, no decorrer dos cursos e palestras realizadas semanalmente no Centro de Estudos Prof. José Oiticica, apareceram pessoas estranhas aos meios culturais. Algumas delas, valendo-se da liberdade dos debates, da praxe libertária, no final de cada conferência e/ou aula formulavam perguntas destoantes dos assuntos em pauta, deixando antever que ali haviam ido para provocar respostas capazes de comprometer a entidade. Sem sucesso, afastavam-se, para retornar tempos depois.<sup>138</sup>

Através dos documentos do inquérito e da auditoria levados adiante pela aeronáutica contra os diretores e frequentadores do Centro de Estudos,<sup>139</sup> pode-se perceber que as propostas anarquistas em si – defendidas se não oficialmente pelo CEPJO como instituição, *de facto* o eram por seus integrantes – foram utilizadas pelos militares como justificativa suficiente para o enquadramento dos envolvidos na Lei de Segurança Nacional.<sup>140</sup> O livro de Edgar Leuenroth, *Anarquismo: roteiro de libertação social*, publicado pela Editora Mundo Livre – editora mantida pelo próprio CEPJO – e apreendido durante a invasão da sede do Centro, foi utilizado para demonstrar que “a implantação do regime em apreço [o anarquismo] implica na desobediência às Leis, desconhecimento das Autoridades e na queda do Estado”, sendo assim, “legítimo”, sob o ponto de vista da justiça militar do momento, o processo dos acusados.<sup>141</sup>

Conforme mencionado, a maior preocupação dos militares da aeronáutica em relação aos anarquistas cariocas não eram, em si, as palestras, cursos e conferências realizados no Centro de Estudos, mas as ligações de seus diretores e frequentadores com “ameaças” mais potencialmente imediatas, como o Movimento Estudantil Libertário. O MEL foi tomado por “ala ou departamento estudantil do CEPJO”<sup>142</sup> e supostamente, nas palavras contidas no inquérito, durante as agitações estudantis de princípios de 1968,

...formou-se no Centro uma atividade que pelos seus feitos posteriores podemos chamá-la de subversiva. Essa atividade que recebeu a sigla MEL (Movimento Estudantil Libertário) baseado na filosofia Anarquista divulgada pelo Centro, cooperou sobremaneira com a agitação da época fazendo distribuição de panfletos dentre os quais citamos “OLHO POR OLHO, DENTE POR DENTE” redigida e impresso no próprio Centro.<sup>143</sup>

O panfleto em questão teria sido distribuído por militantes do MEL entre fevereiro e março de 1968, “por ocasião dos distúrbios que culminaram com a morte do estudante EDISON LUIZ [sic.] e o fechamento do Restaurante do Calabouço” – versão colocada segundo a afirmação oficial, de que

<sup>138</sup> RODRIGUES, E. 1993. op. cit. p. 50.

<sup>139</sup> Reproduzidos por Edgar Rodrigues em RODRIGUES, E. 1993. op. cit. p. 52-86.

<sup>140</sup> INQUÉRITO policial-militar (“relatório”). p. 52. IN: RODRIGUES, E. 1993, op. cit. p. 52-58.

<sup>141</sup> INQUÉRITO policial-militar (“relatório”). op. cit. p. 52. Como citado, há uma versão mais recente da obra de Leuenroth: LEUENROTH, E. **Anarquismo: roteiro de libertação social**. São Paulo/Rio de Janeiro: CCS-SP/Achiamé, s/d [2008].

<sup>142</sup> PRIMEIRA auditoria da Aeronáutica da 1ª circunscrição judiciária militar. p. 61. IN: RODRIGUES, E. 1993. op. cit. p. 59-84.

<sup>143</sup> INQUÉRITO policial-militar (“relatório”). op. cit. p. 53.

os próprios estudantes ao realizarem tais “distúrbios” é que seriam os responsáveis pela morte de Edson Luiz.<sup>144</sup> Entre os trechos destacados pelo procurador estão incitações à resistência social contra o regime ditatorial:

Quando as hordas assassinas, êmulas dos campos de concentração nazistas se desencadeiam irracionalmente? Quando atingem o ponto em que qualquer diálogo é impossível, pela insanidade periculosa de uma alcateia, só resta aos estudantes e aos homens com um mínimo de dignidade envidar em defesa da própria existência com a política de “olho por olho, dente por dente”. (...) Conclamamos ao povo a que expulsem estes vagabundos que como estrume pardo se espalha pelas ruas. (...) Infeliz o país que tenta resolver os problemas do ensino a custa do cacete [sic.] e da bala.<sup>145</sup>

No dia primeiro de outubro, três estudantes que frequentavam o CEPJO foram presos e forneceram os nomes de outras pessoas que também compareciam às atividades do Centro. No dia oito, os membros do MEL Eliza, Roberto e Antônio, junto a seu pai, foram presos. Antônio seria torturado com choques elétricos. Foram presos ainda outros integrantes do Movimento Estudantil Libertário, Mário Rogério Pinto, Maria Arminda Silva, Carlos Alberto da Silva e Rui Silva, esses dois últimos também torturados e espancados.<sup>146</sup>

Dessa forma, as acusações mais graves feitas aos membros processados do Centro de Estudos Professor José Oiticica foram justamente as de apoiarem mais ativamente o MEL e de serem coautores de *Olho por olho, dente por dente*.<sup>147</sup> Foi o caso de Ideal Peres, primeiro secretário do CEPJO, preso na sede do DOI-CODI e tornado incomunicável por um mês devido à suposta ajuda na redação e distribuição do panfleto.<sup>148</sup> Assim como todos os demais acusados no processo, em 1972 Ideal Peres foi absolvido por falta de provas, mas perdeu seu emprego como médico no Hospital Central do Exército.<sup>149</sup>

Na ocasião da invasão do Centro de Estudos, *Socialismo e sindicalismo no Brasil* ainda estava em fases de prova na editora – que inicialmente não soube do processo contra Edgar Rodrigues – e o autor ainda teve tempo para, novamente, modificar títulos de capítulos e trechos de seus conteúdos “afim de quando chegasse às livrarias não assustasse livreiros e policiais que faziam a fiscalização dos títulos.”<sup>150</sup> O original do segundo volume, renomeado para *Nacionalismo e Cultura Social*, acabou sendo apreendido pelos militares ao darem busca por documentos na casa de

<sup>144</sup> PRIMEIRA auditoria da Aeronáutica da 1ª circunscrição judiciária militar. op. cit. p. 63.

<sup>145</sup> PRIMEIRA auditoria da Aeronáutica da 1ª circunscrição judiciária militar. op. cit. p. 62.

<sup>146</sup> CORRÊA, F. A militância de Ideal Peres. Disponível em <marquesdacosta.wordpress.com/artigos-do-npmc/militancia-ideal-peres>. Acesso em 20/12/2011. Não consegui maiores informações a respeito destes estudantes.

<sup>147</sup> Aos interessados, Edgar Rodrigues colocou anexo em seu *O anarquismo no banco dos réus* um outro panfleto redigido e divulgado pelo Movimento Estudantil Libertário: *O vergonhoso problema do ensino*. RODRIGUES, E. 1993. op. cit. p. 156-159.

<sup>148</sup> PRIMEIRA auditoria da Aeronáutica da 1ª circunscrição judiciária militar. op. cit. p. 62-63 e 70.

<sup>149</sup> CORRÊA, F. A militância de Ideal Peres. Disponível em <marquesdacosta.wordpress.com/artigos-do-npmc/militancia-ideal-peres>. Acesso em 20/12/2011.

<sup>150</sup> RODRIGUES, E. 2007. op. cit. p. 119.

Ideal Peres, então detido (Peres havia pedido o livro a Rodrigues anteriormente para lê-lo antes da publicação). Edgar Rodrigues, trabalhador da construção civil, só conseguiria reavê-lo após a promessa de uma troca de favores com um tenente, interessado no azulejamento de um banheiro em troca da devolução de alguns dos documentos confiscados.<sup>151</sup> No fim, conseguiu reaver seu original após o pagamento de Cr\$ 700,00 ao militar.<sup>152</sup>

Por pouco não perdido/destruído, *Nacionalismo e Cultura Social* também foi modificado em seu conteúdo; todas as ilustrações foram retiradas e a capa preparada para ser discreta, sem “alegorias chamativas” (um fundo azul com algumas formas geométricas sem significados aparentes). O próprio título somente foi dado posteriormente aos eventos ligados a sua apreensão.<sup>153</sup> A editora Laemmert, como mencionado, foi alvo de vigilância do governo militar e acabou constrangida a quebrar o acordo feito com Rodrigues sobre a publicação do terceiro livro.<sup>154</sup>

Mesmo os acontecimentos envolvendo a invasão do Centro de Estudos Professor José Oiticica, fato não surpreendente para um momento de censura e repressão geral a quaisquer organizações, grupos e partidos de esquerda ou de oposição ao regime, tiveram que esperar quase uma década após o fim da ditadura militar para serem expostos de livro por Edgar Rodrigues. *O anarquismo no banco dos réus* foi publicado apenas em 1993.<sup>155</sup>

### **Escrita da história como construção de relações sociais e formas de subjetivação políticas: metodologia e teoria em Edgar Rodrigues**

Até o momento, buscamos refletir sobre a indissociabilidade entre as escolhas das questões que guiam a escrita da história por parte de um pesquisador/historiador e as problematizações feitas pelo mesmo em sua vida social. O esforço de Edgar Rodrigues para a publicação de seus livros permite – por se tratar de uma situação diversa da atual, afastada da censura e perseguições governamentais explícitas e do medo onipresente de expressarmos-nos abertamente – uma reflexão mais clara sobre essa questão.

<sup>151</sup> RODRIGUES, E. 2007. op. cit. p. 122-123. Nestas memórias, o autor afirma que a obra ainda não tinha título na ocasião, já em depoimento registrado em 1999 mencionara o título de *Socialismo e sindicalismo no Brasil 2* (CUBERO, J et. al. s/d. op. cit. p. 25). Em qualquer caso, nosso foco na mudança de problematização do anarquista no segundo em relação ao primeiro livro mantém-se.

<sup>152</sup> RODRIGUES, E. 1993. op. cit. p. 51, nota 27.

<sup>153</sup> RODRIGUES, E. 2007. op. cit. p. 122, 124 e 127.

<sup>154</sup> Que foi produzido apenas seis anos depois pela Editora Mundo Livre, criada e registrada pelos anarquistas então integrantes do CEPJO. Essa nova editora teria sido “esquecida” pela censura militar, o que permitiu a publicação de *Novos rumos* em 1978. RODRIGUES, E. *Novos rumos: pesquisa social 1922-1946*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, 1978.

<sup>155</sup> Justifico assim porque me utilizei desta obra de Edgar Rodrigues de forma mais limitada que as demais: embora de suma importância para a compreensão das práticas militantes de Rodrigues, o livro registra uma memória construída através de uma escrita da história de um período posterior ao delimitado aqui, envolvendo problemas levantados pelo autor para o anarquismo carioca e brasileiro já em um momento pós-ditadura.

Neste segmento, para além dos temas e problematizações mais gerais de Edgar Rodrigues em seus livros, como discutidas até agora, proponho a discussão mais detalhada a respeito das relações criadas por ele entre, de um lado, suas opções teóricas e metodológicas na escrita da história e, de outro, em sua prática militante, a criação de sua subjetividade política. Relação compreendida como inseparável das diversas conexões criadas pelo anarquista que ligam seu presente, passado e futuro através do exercício da memória.

Em seus três livros iniciais sobre a história da experiência operária e anarquista no Brasil, publicados nas décadas de 1960 e 1970 – recorte que escolhi dentre outros possíveis –, Edgar Rodrigues transparece pelo menos duas relações diversas (mas não desassociadas entre si) criadas na composição de sua contemporaneidade.<sup>156</sup> Relações vividas como problematizações políticas sobre seu presente e que, em sua prática de escrita da história, gera discussões a respeito da construção do passado na historiografia.

Primeira relação: o sentimento de angústia de Rodrigues, mencionado anteriormente ao, já no Brasil e após quase uma década envolvido com a militância anarquista no Rio de Janeiro, buscar informações, documentos, depoimentos de velhos militantes para registro de suas experiências e deparar-se com a *ausência* desses indícios e testemunhos do passado. Há uma problematização política – que se tornaria também uma problematização historiográfica – de um esquecimento entendido, como diz Paul Ricoeur, “numa primeira instância”: a ser *combatido* pela construção de memória.<sup>157</sup> Algo correlato à relação mencionada pelo filósofo como “esquecimento por apagamento de rastros”, o que difere de um simples “vazio” como o provocado por um acidente amnésico gerador de uma passiva ausência de um conteúdo anteriormente existente.<sup>158</sup> Pelo contrário, “suas estratégias, e em certas condições, sua cultura digna de uma verdadeira *ars oblivionis* fazem com que não seja possível classificar, simplesmente, o esquecimento por apagamento de rastros entre as disfunções ao lado da amnésia, nem entre as distorções da memória que afetam sua confiabilidade”.<sup>159</sup>

<sup>156</sup> Conforme discussão na Introdução: contemporaneidade entendida como uma construção subjetiva, pelo exercício de trânsito da memória pelo presente, futuro e passado, do que é atual, ou seja, significativo, para o indivíduo.

<sup>157</sup> RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: EdUNICAMP, 2007. p. 424.

<sup>158</sup> Digo “algo correlato” devido ao objetivo do estudo de Ricoeur ser o de elaborar uma “fenomenologia da memória”, que se distancia em vários pontos de uma memória e esquecimento de existência *social* como nos interessa. Por exemplo, no segmento “O esquecimento e o apagamento dos rastros” de seu terceiro capítulo da terceira parte é em parte voltado para a discussão dos “rastros” como “rastros mnésicos”, de estudo da neurobiologia. Como visto logo a seguir, acrescento ao diálogo Jacy Alves de Seixas para tentarmos refletir a pertinência das reflexões de Ricoeur para as relações sociais. RICOEUR, P. 2007. p. 428-435.

<sup>159</sup> Ibid. p. 435.



Nas palavras de Jacy Alves de Seixas, que podem esclarecer melhor a relação evocada em nossa reflexão social, “trata-se de um esquecimento em grande medida ‘administrado’, gerido politicamente, e que se vale de mecanismos conscientes e inconscientes para se repor e perpetuar”.<sup>160</sup>

Importante destacar que Edgar Rodrigues pouco se utiliza de questões formuladas conceitualmente como “esquecimento”. O esquecimento surge socialmente como um problema político mais explícito entre os anarquistas brasileiros (mas não só entre anarquistas e não só no Brasil) principalmente a partir da década de 1980 – conforme mencionado no princípio deste capítulo. Apesar disso, o levantamento da memória como um problema, este sim mais explícito, de alguma maneira parece envolver, como em um duplo inevitável, a criação de uma relação específica do presente com passado e futuro que podemos *hoje* refletir como uma relação com o esquecimento. Esta primeira relação será discutida no próximo segmento deste capítulo através da abordagem de Edgar Rodrigues sobre a chamada “Lei Adolfo Gordo”, de 1907, e a expulsão de anarquistas estrangeiros do Brasil.

A segunda relação parece mais diretamente ligada a disputas na criação de memórias que propriamente um dever de memória como “combate ao esquecimento”. Como discutido no segmento final deste capítulo, Rodrigues entende existir escritas da história “desonestas” sobre os movimentos operários brasileiros. Histórias que diminuiriam substancialmente a participação, ou a importância, de anarquistas e organizações autônomas no meio sindical e operário de fins do século XIX e nas primeiras três décadas do XX. O embate de memórias é travado com antigos militantes ou apoiadores do anarquismo, mas que posteriormente ligaram-se ao Partido Comunista do Brasil, de onde realizaram suas escritas da história, em especial Everardo Dias e Astrojildo Pereira.

Em ambos os casos entendo haver um ponto de partida fundamental, um nó em comum onde se atam diversos fios desta rede de relações temporais, que se encontra atuante, obviamente, no presente do autor, de onde constrói sua contemporaneidade. Se nos detivéssemos em obras posteriores de Edgar Rodrigues encontraríamos outras questões sendo tratadas e, com isso, outras relações construídas com a memória e esquecimento.

Nos momentos de pesquisa, análise documental, escrita e publicação de *Socialismo e sindicalismo no Brasil*, *Nacionalismo e Cultura Social* e *Novos Rumos*, lidar com memória e esquecimento (em ambas as relações apresentadas anteriormente) era defrontar-se com uma possibilidade drástica, mas sob o ponto de vista dos militantes sentida como real, do fim do anarquismo enquanto movimento social no país. Mais do que isso, com uma ameaça à possibilidade de existência de uma *subjetivação* individual anarquista, que pessoalmente Rodrigues construía em suas relações vividas desde Portugal e que eram ameaçadas pela ditadura salazarista e depois novamente pelas ditaduras brasileiras.

<sup>160</sup> SEIXAS, J. Figuras passionais, sentimentos morais e cultura política brasileira. p. 99-116. IN: MACHADO, M; PATRIOTA, R. (orgs.) **Histórias e historiografias**. Uberlândia: EdUFU, 2003. p. 106.

No registro de suas memórias, feito por volta de trinta anos após a publicação de *Socialismo e sindicalismo no Brasil*, Edgar Rodrigues refletiu sobre suas atividades militantes, voltadas, sobretudo, à propaganda do anarquismo: “Desde a publicação do meu primeiro livro em 1957 [*Na inquisição de Salazar*] até 1980 (e continuei), concluí que a propaganda mais eficiente do anarquismo era fazer chegar livros ácratas às bibliotecas públicas, de Universidades e arquivos sociais.”<sup>161</sup> Além de inúmeras bibliotecas do Brasil também instituições dos Estados Unidos, Portugal, Venezuela, Argentina, França, Canadá e outros receberam até fins da década de 1980 um total calculado pelo militante de mil e quinhentos volumes doados.<sup>162</sup>

Destacou ainda entre suas ações como anarquista: “visitar antigos militantes, entrevistá-los, anotar suas experiências, fotografar prédios que foram associações operárias, centros de cultura, escolas libertárias, correr atrás de livros antigos nos sebos e/ou conseguir doações de publicações sindicalistas e anarquistas.”<sup>163</sup> Publicou ainda mais de mil e quinhentos artigos em jornais e revistas e, junto ao CEPJO, ajudou a realizar conferências sobre temáticas libertárias e a coordenar a Editora Mundo Livre em sua breve existência.<sup>164</sup> Em suma, ao longo do tempo Edgar Rodrigues construiu sua subjetividade política como anarquista movido por questões presentes que se apresentavam nas relações vividas e, com seus companheiros, criou estratégias de militância que lhe pareceram respostas mais adequadas aos seus problemas e projetos. Estratégias que, em seu caso particular, privilegiaram a reflexão sobre o passado, o registro e arquivamento de indícios da experiência anarquista de companheiros anteriores, a escrita e publicização desta história.

Dessa forma, é fundamental atentarmos para a *historicidade* do *ser militante* e a construção de si e, assim, afastar a tentação de traçar “perfis” generalizantes de pensamento e atuação para anarquistas de dado “conjunto” da realidade social ou recorte cronológico. Concordo, assim, com Jacy Alves de Seixas e estendo suas ponderações sobre o fim do século XIX e início do XX até nosso presente século XXI:

... nada mais sujeito a mutações do que a noção, profundamente histórica, do proletariado militante. Noção que se faz e se refaz ao contato das experiências operárias e reviravoltas históricas. A historiografia operária e anarquista vem sublinhando as dificuldades e a impertinência de se traçar um ideal-tipo do militante das últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX – digamos à maneira positivista, representação válida para “todos os tempos e lugares”.<sup>165</sup>

<sup>161</sup> RODRIGUES, E. 2007. p. 303.

<sup>162</sup> Ibid. loc.cit.

<sup>163</sup> RODRIGUES, E. s/d. p. 27-28.

<sup>164</sup> Ibid. p. 29.

<sup>165</sup> SEIXAS, J. Acerca do militante anarquista – sensibilidade, cultura e ética política (Brasil, 1890-1920). **Anais de Encuentro cultura y práctica del anarquismo desde sus Orígenes hasta la Primera Guerra Mundial.** Mexico DF: Catedra México-España de El Colégio de México. 23-24 de março de 2011. p. 1.

Alerto para esse fato aparentemente óbvio para os estudos históricos atuais, pois politicamente às vezes ainda faz-se sentir entre anarquistas julgamentos apressados a respeito da validade de determinadas estratégias de militância, de hoje e ontem.

Considerado por alguns anarquistas como um trabalho insuficiente ou “fácil” em relação a outras possibilidades de intervenção social, as práticas da “propaganda” como a exercida por Edgar Rodrigues devem ser compreendidas nas relações específicas vividas pelo indivíduo em seu próprio tempo e espaço sociais. Relações, no caso, marcadas por diversas formas de censura, possibilidades eminentes de prisão, tortura e morte e por um anarquismo ameaçado pelo esvaziamento (conforme sentido por Rodrigues). Somam-se ainda peculiaridades daquele momento – talvez ainda mais difíceis para os jovens de hoje conceberem do que a própria repressão governamental do regime militar: a inexistência da internet e a imensa facilitação de troca de informações advinda daí (somando-se os demais meios de comunicação massificados, como telefones ou televisores), a falta de acesso técnico naquelas décadas de 1960 e 1970 a computadores e suas possibilidades hoje quase infinitas de arquivamento, produção e reprodução de documentos, fotografias, vídeos etc.; época onde a (hoje) relativamente barata fotocópia de um texto ainda não se mostrava mais viável que o mimeógrafo a álcool e a impressão e acesso a um livro eram mais caros que em nossa época. Somente assim podemos compreender como subjetivamente era “suficiente” para Edgar Rodrigues focalizar ações de escrita e propaganda da história dos movimentos operários para fazer-se militante anarquista.

Não se separam nestas relações as formas de subjetivação política, a ação militante na sociedade e toda a teoria e metodologias de escrita da história construídas por Rodrigues em seus livros. Em um de seus depoimentos, o anarquista explicitou o que compreende por história: “entendo a história como um compêndio de investigações testadas nas fontes, de verdades provadas cientificamente. E como meus livros enfocam e registram acontecimentos libertários, verdades sociais, culturais e humanas, certamente têm muito de história.”<sup>166</sup>

Desde seus primeiros trabalhos sobre a história dos movimentos operários brasileiros, Edgar Rodrigues explicitou um objetivo político e moral de revelar através de sua escrita a “Verdade” dos “acontecimentos”<sup>167</sup> Seus livros privilegiam a descrição detalhada e a reprodução literal, e por vezes exaustiva, de documentos. Atas completas de reuniões, artigos integrais de jornais, listas de dezenas de nomes de trabalhadores participantes de encontros libertários, fotografias de casas onde

<sup>166</sup> RODRIGUES, E. s/d. p. 33. Apesar de ser um depoimento concedido já em fins da década de 1990, esta compreensão *geral* da história e a consideração de seus livros como trabalhos de história parecem não diferir de forma drástica do que Rodrigues realizava também no período destacado da ditadura militar.

<sup>167</sup> “Em que pese a má vontade dos historiadores, o trabalhador emerge da história e vai perpetuar-se nela, impondo ao historiador uma revisão – a versão da Verdade!” RODRIGUES, E. 1978. p. 6, dentre várias outras passagens.

aconteceram algum evento importante ou mesmo fotografias de documentos escritos (jornais, cartas) compõem o corpo principal de seus textos. De fato, analisando seus próprios trabalhos posteriormente, Rodrigues considerou como “falhas” eventuais interrupções e inversões na linha cronológica dos eventos registrados.<sup>168</sup>

Podemos entender esse anseio pela “verdade” histórica através da reprodução documental como “ingenuidade” positivista de um historiador autodidata, não profissional? A meu ver não se trata apenas de um fator teórico ou acadêmico; considerá-lo assim seria deixar de lado relações importantes vividas por esse anarquista, que fez da escrita da história uma estratégia de militância política e de construção de si como sujeito social.

Recordando-se da infância e adolescência em Portugal (década de 1930), Edgar Rodrigues destacou em suas memórias as perseguições de Oliveira Salazar aos sindicalistas e sua necessidade de ajudar o pai, sindicalista anarquista, na manutenção clandestina de documentos e objetos do Sindicato da Construção Civil de Matosinhos, município onde residia. Esses eventos teriam lhe despertado um desejo de arquivar e tornar público os registros de experiências censurados, silenciados e condenados politicamente ao esquecimento. Esquecimento entendido por Edgar Rodrigues em um duplo sentido: como já criado pela deturpação “desonesta” da memória sobre o passado, procedimento comum inclusive de ex-companheiros e resultante da tentativa direta de aniquilação do anarquismo pelo Estado.

Por essa época eu já fazia muitas anotações, sem ordem, pouca lógica, muita ingenuidade, e escondia juntamente com panfletos e publicações clandestinas que conseguia adquirir. Mas foi a obrigação de ir na sede da PIDE [Polícia Internacional e de Defesa do Estado] levar roupa lavada a meu pai, após sua saída da incomunicabilidade, e a passagem de alguns bilhetes com informações que firmei minha convicção de um dia escrever e divulgar em livro os crimes da ditadura. Juntei muitos papéis com anotações, copiei livros à caneta nas longas noites de inverno europeu. (...) Exercitei habilidade de esconder e preservar tudo que falava de idéias e combatia a ditadura, defendendo-as. E foi na ESCOLA DA DITADURA, durante 20 anos – tenho que confessar – que aprendi amargas lições de defesa pessoal e política que, já no Brasil, me foram úteis.<sup>169</sup>

Fugindo em 1951 para o Brasil, Rodrigues encontraria um país também há pouco saído de um período ditatorial que em muito contribuiu para o declínio, o desmantelamento e a construção do esquecimento do anarquismo e que logo, em 1964, acabaria por iniciar outro ciclo de censuras, prisões e perseguições aos companheiros restantes.

Assim, mais que guiado por valores aparentemente cientificistas e positivistas, o ideal de busca pela “verdade” na escrita da história colocou-se como um projeto de prática política a ser realizado (não

<sup>168</sup> “Nunca me achei, não me acho infalível, inquestionável, ‘certinho’... e por isso também não penso que meus escritos obedecem a uma ordem cronológica impecável. O ser humano é falível! Eu sou humano, *ipso facto* sou falível!!!” RODRIGUES, E. 2007. p. 19.

<sup>169</sup> RODRIGUES, E. 2007. p. 20-21. O livro de denúncia à ditadura portuguesa só seria publicado no Brasil, em 1957 pela Editora Germinal: *Na inquisição de Salazar*.

discuto aqui sua possibilidade real de realização) em um momento vivido de riscos de esquecimento e dismantelamento das propostas e experiências anarquistas. Sua metodologia descritiva e reprodutiva de documentos, então, mais que simples escolha teórica historiográfica (ou aparente impossibilidade de escolha teórica, dada uma suposta falta de saber acadêmico historiográfico), deve ser compreendida como construções de relações sociais e políticas vividas pelo autor.

Talvez daí, considerando a construção subjetiva política de si nestas relações, possamos compreender a crescente mágoa de Edgar Rodrigues com diversos historiadores profissionais e acadêmicos. Mágoa não expressa em seus primeiros trabalhos – voltados mais a embates com as memórias opositoras ao anarquismo, como discutido mais adiante –, mas que adquire tons cada vez mais ásperos em seus últimos depoimentos e escritos.<sup>170</sup>

Em sua última obra publicada em vida, o registro de memórias *Lembranças incompletas*, de 2007, vemos um espaço na página 4 (anterior ao sumário e à dedicatória do livro) em que o autor registrou um aviso em que se pode sentir certo tom de ironia e ressentimento: “O autor, por motivos óbvios, averbou seus livros no Escritório de Direitos Autorais, Fundação Biblioteca Nacional, Ministério da Cultura, sem o intuito de impedir os pesquisadores de recolher dados em suas obras, e sim, de SUGERIR que devem referenciar as fontes! É uma questão de VERDADE!”<sup>171</sup>

Reiteradas vezes em suas obras Edgar Rodrigues queixara-se de que pesquisadores acadêmicos – em outras palavras, pesquisadores que não se declaram militantes anarquistas como ele próprio – teriam se utilizado de seus livros sem citar a origem das informações inseridas em suas dissertações, teses e artigos. Teriam também pedido sua ajuda com documentos e dados sem lhe dar posterior retorno dos resultados da pesquisa ou “compreendido mal” suas afirmações ou o próprio movimento libertários.<sup>172</sup> Ao mesmo tempo, ainda em seus últimos escritos, o autor negou-se a aceitar o título de “historiador”, preferindo-se identificar como “pesquisador instintivo”.<sup>173</sup>

Não interessa à nossa discussão os meandros dessas rixas e tensões, desejo apenas chamar a atenção para os sentidos políticos para Rodrigues do que estou chamando “formas de subjetivação” como militante anarquista que se dá através da escrita da história. Em uma entrevista publicada em 2006, quando questionado sobre sua percepção acerca de seus trabalhos passarem a ser utilizados como fontes de informações para pesquisas acadêmicas, respondeu:

<sup>170</sup> Que pessoalmente eu preferiria sequer abordar nesta pesquisa. Somente o faço por considerar um elemento importante para nossa reflexão sobre as construções de subjetividade política de anarquistas através da escrita da história.

<sup>171</sup> RODRIGUES, E. 2007. p. 4.

<sup>172</sup> Ibid. p. 107, 455-456, 489, 505, 507, 513-514. Também RODRIGUES, E. s/d. p. 30-32; RODRIGUES, E. Anarquia e ordem não são inimigas. p. 17 (nota 1). **Letralivre**. Ano 12, n° 47, 2007. p. 17-25; RODRIGUES, E. Entrevista: Edgar Rodrigues (1ª Parte). p. 3-6. **Letralivre**. Ano 11, n° 44, 2006. p. 1-8. E outros.

<sup>173</sup> RODRIGUES, E. s/d. p.23.

Até o fim dos anos 80 meus livros eram consultados e comentados na imprensa diária; esta me pedia entrevistas, era elogiado por vários acadêmicos de então. Alguns me davam graciosamente o título de historiador e abasteciam suas monografias e teses de doutoramento esvaziando meus livros, muitos sem dizer as fontes. No entanto, foi vendido o acervo de imprensa operária e anarquista que Edgard Leuenroth guardava com carinho e não obstante ter ele deixado um testamento manuscrito com os nomes de Pedro Catallo, Aristides Lobo, Hermínio Sachetto, Ideal Peres e Edgar Rodrigues como seus herdeiros, a família do velho anarquista, desrespeitando sua última vontade, vendeu o acervo à Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Este arquivo foi descoberto, e passou a ser usado pelos candidatos a doutores, e com ajuda da imprensa comercial e de alguns acadêmicos começaram a “APAGAR” Edgar Rodrigues.<sup>174</sup>

Consideremos aqui a construção de subjetividade de Rodrigues (e seu tom de ressentimento no trecho citado) através dos limites de seus registros de memória feitos nesse período de fins do século XX e início do XXI, uma vez que não é nosso objetivo embrenharmo-nos em questões de fundo psíquico, mas sim nas relações sociais históricas vividas pelo anarquista em sua subjetivação individual e política. Nesses limites chamo a atenção para o fato de que desde sua adolescência, com o trabalho de recuperação de documentos, registro e publicação (tornar público) de experiências de luta de trabalhadores, o fazer-se sujeito e militante significou tecer relações com a memória e o esquecimento dos movimentos, grupos anarquistas e dos indivíduos que com eles se identificavam. De uma forma geral, a função tomada para si no interior do anarquismo foi a de participar de diferentes frentes de combate pela memória como um *dever* frente às experiências anarquistas (que serão discutidas nos dois segmentos seguintes desse capítulo) e contra procedimentos diversos de criação de esquecimento. No limite, contra a possibilidade de supressão do anarquismo em sua existência política na sociedade.

Ao mesmo tempo, além do esquecimento do anarquismo enquanto prática política e social, Rodrigues demonstra um temor do “esquecimento de si” – seu “apagamento” como escritor da história. Obviamente não se trata de uma ameaça de aniquilação física do autor, mas de uma ameaça a sua subjetividade individual e política. Sendo a criação de si como sujeito e militante anarquista realizada através, sobretudo, de seu trabalho de coleta e divulgação de documentos e da escrita da história ao longo de décadas, *esquecer* Edgar Rodrigues significaria também a anulação desse sujeito, reduzindo-o subjetiva e objetivamente, nas relações sociais, a *nada*. Poderia dizer, niilificando-o em sua existência subjetiva e político-social. Tal me parece o teor do ressentimento de Rodrigues a respeito do aproveitamento de suas pesquisas por acadêmicos sem que fossem devidamente reconhecidas sua contribuição e autoria.

### **Esquecimento como possibilidade de apagamento social: a Lei Adolfo Gordo**

<sup>174</sup> RODRIGES, E. 2006. p. 3-4. Sobre as memórias do anarquismo a respeito da constituição do Arquivo Edgard Leuenroth, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, ver RODRIGUES, E. 2007. p. 106-110.

Compreendo a memória como diferentes possibilidades de relações entre temporalidades distintas construídas socialmente pelos indivíduos;<sup>175</sup> relações partidas de seu presente e estabelecidas com o passado e o futuro e constituindo, ao fim de um sempre provisório trajeto, a contemporaneidade do indivíduo. Entretanto, estas relações não necessariamente se dão traçando trajetos lineares cronologicamente ou sobre bases racionais e conscientes; dado seu intenso caráter subjetivo.<sup>176</sup> A contemporaneidade para o indivíduo pode estabelecer-se através de meandros temporais construídos com idas e vindas do presente ao passado, novamente ao presente e, daí, rumo ao futuro e mesmo que tecida coletivamente, carece de ser considerada em suas especificidades como construções práticas em sua vida social.

Seria possível compreender para essas construções uma relação – individual e ao mesmo tempo social – com algo que se compreende geralmente como o *vazio*, a *ausência*, o *esquecimento*, em correlação, como *nada*? Penso que uma resposta positiva está condicionada a, no mínimo, dois fatores. Primeiro: quaisquer desses elementos – por mais “negativos” e próximos que pareçam da pura *inexistência* – devem ser considerados sim como tendo uma existência palpável, “positiva” como construções sociais reais e frutos de problematizações concretas, vividas pelos indivíduos. Segundo, uma vez que surgem como construções *relacionais*, esses mesmos elementos não podem ser tidos como mônadas, átomos singulares de conteúdo e sentidos dados. Penso que devido à tendência em se tratar do esquecimento como um *vazio*, uma *ausência*, como pura negação – como um “buraco”, falha, portador de uma inexistência impronunciável e inalcançável em meio ao tecido mais amplo do que é realmente existencial – e não em sua existência histórica efetiva nas relações sociais humanas, tenha-se a maior dificuldade em se falar, por exemplo, de *esquecimentos*, no plural, que de *memórias*.<sup>177</sup>

Dessa forma, as múltiplas possibilidades de relações com o esquecimento e memória estão repletas de ambivalências e sujeitas a conflitos e constantes transformações, dado que frutos de problematizações – mais uma vez: nem sempre racionais e puramente conscientes - dos indivíduos sobre suas próprias vidas; dado, também e por consequência, seu caráter *político* aqui.

<sup>175</sup> SEIXAS, J. Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história? p. 43-63. **Projeto História**. São Paulo, n° 24, jun. 2002. p. 45.

<sup>176</sup> SEIXAS, J. Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. p. 59-77. In: BRESCIANI, M.; BREPOHL, M.; SEIXAS, J.. (Org.). **Razão e paixão na política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002. p. 70-75.

<sup>177</sup> O que o leitor perceberá que eu mesmo também o faço, com o intuito de evitar uma sensação desnecessária de estranheza. Para manter o caráter de pluralidade a que me refiro, e ao mesmo tempo destacar a historicidade de uma construção de indivíduos em suas vidas sociais, preferi ao longo do texto manter apenas a expressão “relações com o esquecimento”.

Neste e no próximo segmento desejo discutir duas diferentes relações construídas por Edgar Rodrigues em suas escritas da história com a memória e o esquecimento, chamando a atenção para a “concretude” desta relação, mesmo que construída sobre elementos aparentemente “negativos”.

Foi mencionada mais de uma vez a frustração de Edgar Rodrigues nos anos 1960 ao deparar-se com a ausência de documentação e registros das experiências anarquistas no Brasil. As causas apontadas pelo autor para isso foram claras: falta de possibilidade de muitos militantes em montar e manter arquivos, descuidos com a conservação de documentos, censura e destruição dos mesmos por autoridades de vários governos, além de um grande número de publicações alinhadas aos sindicatos corporativistas, a partir de princípios da década de 1930, que “procuravam pular por cima ou deixar no esquecimento o trabalho dos anônimos, dos trabalhadores, e mesmo dos intelectuais valorosos, que deram a sua melhor colaboração à causa operária, às lutas sociais”.<sup>178</sup> Há, entretanto, relações mais sutis construídas por Rodrigues com o esquecimento em suas primeiras obras de escrita da história sobre o anarquismo no Brasil que o desejo de “resgate” da memória através da coleta de informações até então de difícil acesso.

Recordando-se na primeira década de 2000 de sua vida militante, o anarquista chamou a atenção para um objetivo específico dentre as várias motivações para a escrita de seu livro de 1969, *Socialismo e sindicalismo no Brasil*: a denuncia e combate a lei do deputado paulista Adolfo Gordo de 1907, “várias vezes refeita para expulsar trabalhadores”.<sup>179</sup>

Por que Rodrigues desejaria fazer a “denúncia” de uma lei de expulsão de estrangeiros, considerados “ameaça a segurança nacional”, sancionada sessenta e dois anos antes e que já não possuía validade em seu presente? E como “combatê-la” através da escrita da história? Mais ainda, por que, dentre tantos outros temas tratados em *Socialismo e sindicalismo no Brasil*, ele, em 2007, destaca este como importante a ser observado em seu livro?

Edgar Rodrigues tece relações múltiplas na década de 60 entre seu presente e passado para a formação de memórias através de questionamentos que lhe são importantes em sua própria época. Nesse caso, há claramente um primeiro objetivo direto em lembrar o que era a Lei Adolfo Gordo – objetivo cumprido através da metodologia característica do autor, de reprodução integral da documentação.<sup>180</sup> Ao mesmo tempo, para além de simplesmente “retirar do esquecimento” a existência de tal lei, o autor detém-se também nas formas de oposição dos anarquistas a sua aplicação, como a criação de uma “comissão federal que passou a desenvolver a campanha de

<sup>178</sup> RODRIGUES, E. 1969. p. 9-10.

<sup>179</sup> RODRIGUES, E. 2007. p. 116.

<sup>180</sup> O texto completo da lei é citado nas p. 169-170 (RODRIGUES, E. 1969. op. cit.). Também a reproduzi em anexo para que o leitor possa acompanhar melhor a discussão (Anexo I).



agitação contra toda a expulsão de operários estrangeiros, através de manifestos, boletins, etiquetas e comícios”, ou seja, através de uma estratégia de ação direta.<sup>181</sup> A meu ver, trata-se de uma escolha temática fruto de uma problematização que possivelmente poderia incitar seus contemporâneos à ação, conforme poderemos discutir melhor logo adiante ao nos determos na obra seguinte de Rodrigues, *Nacionalismo e cultura social*.

Qual era o teor dessa lei, que adquirira importância tão grande nas memórias anarquistas? Proposta pelo deputado federal paulista, e depois senador, Adolfo Afonso da Silva Gordo, a lei 1.641 foi aprovada pelo Congresso Nacional e sancionada pelo presidente Afonso Pena em 07 de janeiro de 1907. De forma geral, regulamentava através de uma legislação única para o país a expulsão de estrangeiros tidos como perigosos à “segurança nacional” ou à “tranquilidade pública”, incluindo aí “criminosos comuns e acusados de vagabundagem e mendicância”.<sup>182</sup>

Mais importante para nós que seu breve e sucinto texto são as relações políticas nas quais esta lei foi formada. Impossível desconsiderar, por exemplo, como chama a atenção Alexandre Samis, que sua proposição e implantação deram-se no ano seguinte ao primeiro Congresso Operário Brasileiro, realizado no Rio de Janeiro em abril de 1906.<sup>183</sup> Além de estabelecer as principais diretrizes para a luta operária nacional, fez amadurecer as propostas do que seria a Confederação Operária Brasileira (COB) – primeira confederação do Brasil de orientação sindicalista e revolucionária.<sup>184</sup>

Apesar de a regulamentação datar de 1907, isso não significa que governos anteriores não houvessem lançado mão da deportação de estrangeiros considerados indesejados e nocivos à “segurança nacional” e “tranquilidade pública” brasileira.<sup>185</sup> Como bem enfatizado pelo próprio deputado Adolfo Gordo em discurso à Câmara em dezembro de 1912, desde 1892 o Supremo Tribunal Federal emitia pareceres favoráveis à expulsão dessas pessoas.<sup>186</sup> Também Edgar Rodrigues registra, através de uma edição de 24 de maio de 1902 do jornal *O amigo do povo*, a expulsão de um

<sup>181</sup> Ibid. p. 169.

<sup>182</sup> Ver Anexo I.

<sup>183</sup> SAMIS, A. **Clevelândia: anarquismo, sindicalismo e repressão política no Brasil**. São Paulo/Rio de Janeiro: Imaginário/Achiamé, 2002. p. 82. Assumindo grande importância também para Edgar Rodrigues, as resoluções, debates e participantes do Congresso são detalhados pelo autor em RODRIGUES, E. 1969. p. 114-140.

<sup>184</sup> Organização que existe ainda hoje (reivindicando continuação direta com a COB fundada em 1908) sob orientação anarcossindicalista (ou sindicalista revolucionária: parece não haver distinção de uso dos termos nos comunicados de seus membros atualmente). É ligada a nova Associação Internacional dos Trabalhadores e conta como membros atuais as Federações Operárias de São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Sergipe e os chamados SINDIVÁRIOS, de atuações municipais. Ver ata do mais recente Congresso da organização COB/AIT. **Ata do IVº Congresso Operário Brasileiro 28, 29, 30 de janeiro de 2011**. Disponível em [sindivarios.blogspot.com](http://sindivarios.blogspot.com). Postagem em 19 de fevereiro de 2011. Acesso em 20/12/2011.

<sup>185</sup> BRASIL. Decreto-lei nº 1641, de 7 de janeiro de 1907. Artigo 1º.

<sup>186</sup> GORDO, A. Discurso pronunciado na sessão de 14 de dezembro de 1912. \_\_\_\_\_. **A expulsão de estrangeiros**. São Paulo: Espindola & Comp., 1913. Anexo da versão digitalizada por eBooksBrasil, 2006. Disponível em [ebooksbrasil.org](http://ebooksbrasil.org). Acesso em 10/09/2010. p. 3.

anarquista italiano em 1893, devido a sua posição de diretor do periódico *Gil Schiavi, Bianchi*.<sup>187</sup> De fato, um decreto de Floriano Peixoto (decreto presidencial nº 1566, de 13 de outubro de 1893) buscou regulamentar “a entrada de estrangeiros ao território nacional e sua expulsão durante o estado de sítio”, mas esta lei acabou revogada dois meses depois devido às fortes críticas dos opositores do presidente.<sup>188</sup>

Como salienta o historiador Rogério Bonfá, não podemos encarar a formulação de tais leis repressivas como parte de um processo consensual e isento de turbulências por parte das classes governamentais e patronais.<sup>189</sup> As leis de 1893 e as iniciativas posteriores de regulamentação da expulsão de estrangeiros – em 1902, 1907 e 1921 – marcaram-se por constantes conflitos entre os membros dos poderes Judiciário e Executivo, tendo estes uma tendência geral ao longo do tempo em requerer a criação de uma legislação que tornassem mais ágeis e eficientes a expulsão dos indivíduos “indesejáveis” e aqueles, preocupados “com sua função de organizar a sociedade por meio do respeito às leis e do ordenamento jurídico”, muitas vezes acabavam por, de forma ou de outra, criar empecilhos às deportações, especialmente através da concessão de *habeas corpus* aos acusados.<sup>190</sup>

A necessidade de uma regulamentação nacional e de uma aplicabilidade mais eficiente das medidas de expulsão por parte das classes governamentais surge novamente e com maior força a partir da crescente organização do operariado ao longo de fins do século XIX e, principalmente, do princípio do XX, embora ainda não sem desentendimentos entre os membros do legislativo nacional. Em 1902 o deputado José Joaquim Medeiros e Albuquerque, retomando as palavras de Bonfá, para “evitar novos desentendimentos entre os poderes Executivo e Judiciário na questão das expulsões de imigrantes” propusera um projeto de lei sobre o tema. Seus argumentos justificativos giravam entorno da defesa da “soberania nacional” ante a ampliação da “propaganda subversiva do

<sup>187</sup> RODRIGUES, E. 1972. p. 40. Lançado em 1892, o periódico era dirigido por Galileu Botti, que nasceu em Livorno, em 1868. Militante anarquista, chegou ao Brasil em 1890, proveniente de Buenos Aires (tinha então 22 anos). Faleceu antes de 1919. Foi preso em 1894, durante oito meses, a pretexto de uma bomba que explodiu na casa do Dr. Carlos Paes de Barros. Deportado do Brasil em virtude de uma denúncia do cônsul italiano. Publicou ainda em São Paulo, entre 1896 e 1897, *La Birichina (poco politica e meno letteraria)*, com 25 números. Segundo *O Socialista* (S. Paulo, nº27, 15/11/1896), foi integrante da comissão executiva do “Grupo Ferdinand Lassalle”, órgão de base do “Partido Democrata Socialista” de São Paulo, de 1896/1897. Segundo Augusto Donati (pseudônimo: Ceshi, em “Recordemos, pois...”, *Amigo do Povo*, nº04, 24/05/1902), Botti é expulso em 1892: “A expulsão do saudoso Botti originou a morte do *Gli Schiavi Bianchi*”. Já segundo dados da biografia feita por Edgardo Bitloch, não chegou a ser expulso. LOPREATO, C.; SEIXAS, J. (coord.) **Dicionário Histórico-Biográfico do(s) anarquismo(s) no Brasil**. Uberlândia, 2000. (Mimeo, Pesquisa Fapemig).

<sup>188</sup> LOPREATO, C. O espírito das leis: anarquismo e repressão política no Brasil. p. 75-91. **Verve**. São Paulo, nº 3, 2003. p. 79.

<sup>189</sup> BONFÁ, R. **Com ou sem leis: as expulsões de estrangeiros e o conflito entre o executivo e o judiciário na Primeira República**. Campinas: UNICAMP, 2008. Esta é a problemática central discutida pelo autor em sua pesquisa.

<sup>190</sup> Ibid. p. 89.

anarquismo”, exemplos de “fezes sociais” despejadas pela Europa em outros territórios, como o Brasil.<sup>191</sup>

O Congresso Operário Brasileiro de 1906 impulsionaria ações de mobilização e protestos em vários pontos do país, como a primeira greve geral pelas oito horas de trabalho, iniciada em São Paulo no primeiro de maio do ano seguinte e acompanhada em outras cidades, inclusive o Rio de Janeiro, completando aí mais de um mês de duração. Até 1912 seriam formados outros sindicatos, ligas e uniões de trabalhadores das mais diversas categorias com a deflagração de novas greves.<sup>192</sup> Nesse ano, trabalhadores da tecelagem, construção civil, gráficos e sapateiros pararam de trabalhar no Rio de Janeiro, acompanhados por operários em reivindicação do direito de uma hora para o almoço (até então restrito a 40 minutos). Em Santos, Manuel Gonçalves, Primitivo Lopes, Florentino de Carvalho, Miguel Garrido e José Vieiras foram condenados à expulsão sob acusação de comandar a greve dos trabalhadores do porto, iniciada em julho do mesmo ano.<sup>193</sup>

É nesse sentido que, em 1912, uma nova discussão foi travada na Câmara dos Deputados. Sua pauta era uma proposta de revisão da lei nº 1641 de 1907 defendida por seu próprio autor, o deputado Adolfo Afonso Gordo.<sup>194</sup> Em síntese sua defesa envolvia o endurecimento da lei contra os imigrantes a quem ela se destinava através da revogação de seus artigos 3º, 4º e 8º. Tais artigos mantinham ainda algumas possibilidades de recursos e brechas através das quais os acusados poderiam tentar evitar a extradição: viver no Brasil por dois anos ou mais, ser casado ou viúvo com filhos brasileiro (Art. 3º); nessas mesmas condições, o estrangeiro não poderia ser barrado ao retornar ao Brasil após viagem temporária a outro país, mesmo que acusado de crime contra a segurança nacional (Art. 4º, par. único). Somava-se ainda a possibilidade de recorrer da pena ao Poder que o condenou ou ao Judiciário Federal caso acusado de crimes não ameaçadores à segurança nacional e à tranquilidade pública (como mendicância ou outros crimes comuns) (Art. 8º).<sup>195</sup>

O novo projeto de Adolfo Gordo foi aprovado no início de 1913 através do decreto-lei nº 2741 de 8 de janeiro e com ele os artigos desejados foram suprimidos do texto de 1907. Entretanto, após alguns meses a mudança foi julgada inconstitucional e revogada por ferir um direito garantido pela carta magna de 1891 que proibia o banimento para estrangeiros residentes no país o que, com a supressão do artigo 3º da lei 1641, seria um direito ignorado.<sup>196</sup>

<sup>191</sup> Ibid.p. 58-59.

<sup>192</sup> RODRIGUES, E. 1969. p.194-208, 216-246, 300-303. De forma adicional, ver bibliografia citada na nota 59.

<sup>193</sup> Ibid. p. 308-211.

<sup>194</sup> Debate registrado através de dois discursos do deputado na Câmara federal (29 de novembro e 14 de dezembro de 1912), juntamente com os argumentos de oposição e as trélicas de Gordo. GORDO, A. op. cit.

<sup>195</sup> Ver Anexo I.

<sup>196</sup> BONFÁ, R. 2008. p. 96. A passagem constitucional em questão afirmava que (Art. 72) “A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: (...) (§ 20) Fica abolida a pena de galés e a de banimento judicial.”

Nova tentativa de regulamentação da expulsão de estrangeiros que fossem considerados “ameaças à segurança nacional”, desta vez com maiores cuidados para minimizar as possibilidades de recursos dos réus, deu-se após os impactantes movimentos das grandes greves de 1917-1919 em São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Rio Grande do Sul e outras regiões do país.<sup>197</sup> Em 1921, o agora senador Adolfo Gordo juntamente com o deputado federal Arnolfo de Azevedo lançaram novo projeto de lei sobre o tema, aprovado como o decreto-lei nº 4247 de 6 de janeiro de 1921.<sup>198</sup> Entre suas mudanças em relação a lei anterior, tendo em vista dificultar recursos de defesa ao réu, teve-se a ampliação do prazo de residência de dois para cinco anos após o qual o estrangeiro não mais poderia ser deportado e a transferência para o acusado da responsabilidade em provar sua residência no Brasil pelo tempo estipulado (antes as autoridades policiais deveriam provar que ele aqui *não* residia pelo tempo de dois anos).<sup>199</sup>

A lei Adolfo Gordo (assim como as propostas anteriores da legislação repressora de 1902 e as subsequentes à lei de 1907) era justificada como uma medida de interesse “nacional”, que corresponderia às necessidades básicas existenciais da própria nação.<sup>200</sup> A este pretexto, seu objetivo era diretamente eliminar as propostas anarquistas do Brasil através da deportação daqueles tidos como seus principais militantes, ou seja, propagandistas, oradores, jornalistas ou sindicalistas – naquele momento em número considerável formado por italianos, espanhóis e portugueses. Um sentimento nacionalista correlato manteve para Edgar Rodrigues viva e real a ameaça do desaparecimento/apagamento social do anarquismo em seu tempo.

A partir daqui talvez possamos entender melhor como Edgar Rodrigues pretendia por meio de seus livros “combater” uma lei elaborada mais de meio século no passado e cuja validade legal já não se fazia sentir. Dentre inúmeras outras formas e meios sociais de sustentação deste sentimento entendido pelo anarquista como “nacionalista” (que não se aparta de propostas políticas específicas, defendidas por determinados grupos e indivíduos na sociedade) estão obras historiográficas escritas e

---

Sendo esta última medida, abolida pela carta magna, onde os legisladores que defendiam os estrangeiros sustentavam como o equivalente a expulsão do território nacional levada a cabo pela lei 1641 de 1907.

<sup>197</sup> Sobre a greve geral de 1919 na Bahia, ver CASTELLUCCI, A. Flutuações econômicas, crise política e greve geral na Bahia da Primeira República. **Revista brasileira de história**. São Paulo, v. 25, nº 50, p. 131-166, 2005. A respeito da greve de 1919 em Porto Alegre, RS, utilizar como referência o relatório de pesquisa do GT MUNDOS DO TRABALHO/ANPUH-RS. **A greve de 1919 em Porto Alegre: conflitos e solidariedades**. 2007. Disponível em <http://www.ufpel.edu.br/ich/ndh/>. Acesso em 20/12/2011.

<sup>198</sup> Ver também o texto completo da lei no Anexo 1.

<sup>199</sup> Respectivamente Artigos 2º e 4º. Esta última característica foi bem apontada por Rogério Bonfá em sua pesquisa. BONFÁ, R. 2008. p. 104.

<sup>200</sup> “O direito de expulsão é uma manifestação do direito de soberania, é o *jus imperi*: não é a lei que o cria, pois que é anterior a lei, e esta regula apenas seu exercício. O direito de expulsão é inerente à soberania nacional e é essencial à segurança e à defesa das nações.” GORDO, A. Discurso pronunciado na sessão de 29 de novembro de 1912. IN: \_\_\_\_\_. 1913. p. 2.

publicadas ao longo dos anos 1930, 40 e 50, que procuravam construir, através de memórias específicas, formas renovadas de esquecimento da experiência política anarquista entre os movimentos operários no país. Obras, para Edgar Rodrigues, assentadas sobre um

...nacionalismo conservador, defendido por uns poucos detentores da riqueza política involucionistas. Em defesa destes últimos aprovavam-se projetos de lei, para regularizar aquilo que as autoridades se antecipavam em fazer: expulsar, deportar e prender os “agitadores estrangeiros e seus cúmplices nacionais”, que defendiam idéias “exóticas” ...<sup>201</sup>

Assim, para além de um tema de pesquisa cujas tramas localizam-se no passado, vemos Rodrigues trazê-lo ao seu presente, valendo-se da memória para fazer contemporâneas as tradições anarquistas de luta de outrora: as censuras, prisões e processos sofridos também em nome do nacionalismo, da defesa dos “interesses nacionais” do regime militar. Não parece fortuita a escolha do autor em alterar explicitamente a problemática, e com ela o título, do segundo volume de sua obra após o endurecimento do controle e da violência governamentais, onde, de uma continuação do volume inicial passou-se a um livro de discussão um pouco mais independente e muito mais urgente por carregar um elemento utilizado pelos governos militares dos anos 1960-1970 como legitimador do regime: o nacionalismo. Assim, o livro ganharia novo título; antes possivelmente *Socialismo e sindicalismo no Brasil 2*, depois *Nacionalismo e cultura social*.

Foram mudanças de problematização política das relações sociais vividas que se concretizaram também em transformações na escrita da história, mas realizadas de forma conflituosa e sob pressão, de modo que não agradaram totalmente o próprio autor, mas parecera-lhe a alternativa possível no momento:

O original [de *Nacionalismo e cultura social*] apreendido na casa de Ideal Peres, retirado do processo 58/69 pelo Tenente Lobo e o sargento Durval, em troca de CRUZEIROS, sofreu alterações no título principal e de quase todos os capítulos, alguns textos também foram alterados diminuindo a importância desta obra. E mais: o editor não pôde cumprir o contrato e publicar NOVOS RUMOS. Os militares impediram-no!<sup>202</sup>

As relações construídas com o esquecimento da experiência anarquista e a elaboração de memórias sobre a Lei Adolfo Gordo mantiveram-se, dessa forma, também no segundo livro de Rodrigues acerca do anarquismo no Brasil concentrando-se, sobretudo, na memória da resistência dos anarquistas a ela e, de forma geral, ao nacionalismo, utilizado como seu legitimador.<sup>203</sup>

Em suma, as relações construídas por Edgar Rodrigues na temporalidade, presente, passado e futuro (no caso temores quanto ao futuro), significam relações socialmente “concretas” com

<sup>201</sup> RODRIGUES, E. 1972. p. 15.

<sup>202</sup> RODRIGUES, E. 2007. p. 154.

<sup>203</sup> Destacando-se os capítulos “Oposição à Lei Adolfo Gordo” (p. 39-41) e “Campanha em favor de Manuel Campos” (p. 71-76). RODRIGUES, E. 1972.

esquecimento, dado que são frutos de questionamento sobre as relações historicamente vividas por si como indivíduo na sociedade. O esquecimento, dessa forma, não se configura como um conceito abstrato ou “vazio”, uma simples “ausência” ou “falha” na memória, sem existência efetiva. Além disso, as relações com o esquecimento são também vividas *subjetivamente* por Edgar Rodrigues através de uma ameaça para si como anarquista (para além da ameaça física pela repressão do governo ditatorial), que se faz em sua militância pela escrita da história.

### **Esquecimento como conflitos de memórias na escrita da história: Astrojildo Pereira e o PCB**

Para além da relação discutida entre presente, passado e futuro, construída por Edgar Rodrigues como contemporaneidade através da problematização do esquecimento pela ameaça à experiência social anarquista e à sua subjetividade política como indivíduo, gostaria de discutir agora outra forma também carregada de sentidos políticos de relação com temporalidade elaborada pelo autor. Esta segunda forma não está diretamente ligada a ações de intenção de anulação da existência social anarquista – pois as memórias confrontadas aqui não negam a participação anarquista nas experiências passadas nas lutas dos movimentos operários - mas a conflitos entre diferentes elaborações de memória sobre este passado.

Há, nesta segunda relação, também o problema do esquecimento, mas construído não apenas pelas medidas repressivas do Estado como expulsões e perseguições a militantes, destruição e censura de documentos, prisões e desmantelamento de organizações operárias e anarquistas; este investimento específico contra o esquecimento deu-se como um confronto de memórias através de outras escritas da história, tidas por Rodrigues como “desonestas” ante a experiência anarquista no Brasil.<sup>204</sup>

As obras de Everardo Dias (*História das lutas sociais no Brasil*) e, principalmente, de Astrojildo Pereira (destacando-se *A formação do PCB*) são os principais focos deste debate levantado por Edgar Rodrigues.<sup>205</sup> O fato de ambos terem militado ao lado dos anarquistas (Dias de forma casual e intermitente e Pereira de forma mais clara e intensa) e posteriormente aderido às propostas marxistas leninistas, militando no Partido Comunista Brasileiro, é fundamental para a compreensão da

<sup>204</sup> Outro importante aspecto a ser considerado na composição deste esquecimento e que não é discutido por Rodrigues: a mudança de estratégia operária ao longo da década de 1920 – da estratégia de ação direta, onde os anarquistas “deram o tom”, para uma estratégia operária que privilegiaria a construção e valorização de organizações, onde o PCB, por exemplo, tornou-se parâmetros e meios de luta. Ver. SEIXAS, J. **Mémoire et oubli: anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil**. Paris: Éditions de la maison des sciences de l’homme, 1992. (Parte III p. 241-274).

<sup>205</sup> DIAS, E. **História das lutas sociais no Brasil**. São Paulo: Alfa-ômega, 1977 [1961] e PEREIRA, A. **A formação do PCB**. [1962] p. 41-161 In: \_\_\_\_\_. **Ensaio histórico e políticos**. São Paulo: Alfa-ômega, 1979.

problemática levantada por Rodrigues, que deslocou a questão do embate político para um problema subjetivo e moral. Nesse sentido, afirmou sobre Astrojildo Pereira:

...em dois livros: *Crítica Impura* e *Formação do PCB*, alinha contra seus ex-companheiros de lutas, críticas ácidas, que nada servem ou concorrem para o esclarecimento honesto da verdade histórica. Astrojildo Pereira poderia se desejasse escrever valioso trabalho para a história das lutas sociais onde militou desde 1907.<sup>206</sup>

Formado pela reunião de artigos escritos pelo militante leninista e publicados em diversos jornais em seus curtos períodos de legalidade nas décadas de 1940 e 60, é fundamental chamar a atenção de uma das motivações explícitas de Pereira para compilar seus textos, em 1962, em livro para um esboço de uma história da “*Formação do PCB*”:

A documentação existente [para uma história do Partido] se encontra dispersa, exigindo prévio arrolamento e classificação, sem o que será sempre precário o trabalho dos historiadores. Nem nos esqueçamos de que o PCB, em quarenta anos de vida, passou pelo menos trinta e cinco na ilegalidade, e que uma das regras mais elementares da vida ilegal consiste precisamente em reduzir ao mínimo certos documentos. Acreditamos de tal sorte que o melhor que se pode fazer desde já, como contribuição útil, necessária e relativamente fácil, é a elaboração de monografias sobre determinados períodos da vida do Partido (e bem assim sobre o movimento sindical e outros movimentos de massa). coletâneas de documentos, depoimentos pessoais, memórias, reportagens, etc. Contribuição igualmente possível será a de publicação de ensaios parciais ou gerais sobre a história do Partido, tentativas provisórias de interpretação e de síntese. A história propriamente dita virá a seu tempo, como construção científica resultante da reelaboração de todos esses trabalhos prévios.<sup>207</sup>

De forma correlata a Edgar Rodrigues, Astrojildo Pereira também se preocupava com os registros documentais e a publicação de uma história das experiências e propostas políticas nas quais militava. Assim como contra o anarquismo, a repressão e censura dos governos brasileiros – utilizando-se, inclusive das mesmas medidas de expulsão, enquadramento em leis de defesa da “soberania nacional”, envio de presos ao campo de Clevelândia do Norte etc. – fez-se forte aos militantes marxistas e, assim, a preocupação com a memória e os registros historiográficos também foram problematizados como uma preocupação premente. Pereira propunha com seu livro servir de estímulo a militantes posteriores para a reunião e publicação de escritos sobre esse passado, ao que parece mais ou menos assumido como construção de memórias, uma vez que “a história propriamente dita” seria escrita posteriormente, de forma talvez mais “científica” pelos historiadores.

<sup>206</sup> RODRIGUES, E. 1969. p. 12. Astrojildo Pereira nasceu em 1890 em Rio Bonito, RJ, trabalhando como jornalista na imprensa operária e anarquista em diversos jornais, como *A voz do trabalhador* (periódico da Confederação Operária Brasileira, publicado entre 1908 e 1915), *Guerra social* (1910-1922, com intermitências no intervalo), *Spartacus* (1919-?), *A Plebe* (1917-1949) e outros através de diversos pseudônimos, como Astper, Aurélio Corvino, Pedro Sambê, Tristão, Cunhambebe entre outros. Ajudou a organizar o II Congresso Operário Brasileiro, realizado em 1913, e foi preso diversas vezes a partir de 1918. Com os acontecimentos da Revolução Russa, aproximou-se e passou a defender as propostas marxistas oficiais da III Internacional, a partir das quais ajudou a fundar em 1922 o PCB. Foi preso em 1964 pelo governo militar e faleceria pouco tempo depois, em 1965, com 75 anos.

<sup>207</sup> PEREIRA, A. A formação do PCB. [1962] In: \_\_\_\_\_. 1979. p. 41-42.

De fato, é inegável a importância adquirida pelos escritos de Pereira, em especial de *A formação do PCB* para a construção de memórias e a para a historiografia dos movimentos operários e do próprio Partido Comunista Brasileiro. Nas palavras do pesquisador Alexandre Rodrigues:

Os mais diversos autores que se dedicaram ao estudo da história do PCB nos seus primeiro oito anos de existência acabaram adotando, de maneira explícita ou implícita, o já citado livro de Astrojildo como principal referência. Nesta perspectiva, podemos elencar, por exemplo, as contribuições dadas por diferentes autores até o começo da década de 1980, tais como: Heitor Ferreira Lima, Hermínio Linhares, Leôncio Martins Rodrigues, Leôncio Basbaum, Néelson Werneck Sodré, Ronald H. Chilcote, John W. F. Dulles, José Antônio Segatto, Eliezer Pacheco, Moisés Vinhas, Octávio Brandão, Paulo Sérgio Pinheiro e Michel Zaidan Filho.<sup>208</sup>

Apesar da grande influência, a memória construída por Pereira estava longe de ser objeto de consenso mesmo entre os militantes do PCB, como para Octávio Brandão, para quem o livro não tinha “espírito combativo”, parecendo um “documento academicista”.<sup>209</sup> No caso de Brandão, mais do que simples divergência teórica ou acadêmica, poder-se-ia discutir os conflitos de propostas políticas entre os comunistas do partido como motivadores da crítica à escrita da história.

Fiel às suas problemáticas Edgar Rodrigues propôs em seu livro, “completar” e em parte “redimir” a “negligência” do tratamento dado por Pereira à “heróica luta do proletariado no Brasil” n’*A formação do PCB*.<sup>210</sup> Em *Socialismo e sindicalismo no Brasil*, cronologicamente limitado entre 1675 e 1913, o anarquista procurou construir uma memória diversa sobre os eventos antes colocados por Astrojildo Pereira em seus textos concernentes aos movimentos operários; a crítica analítica direta sobre o livro e sua escrita da história foi feita apenas em *Nacionalismo e cultura social*.

Quais seriam as construções de memória sobre os movimentos operários de Astrojildo Pereira que politicamente incomodaram tanto Rodrigues? O autor citou um extenso trecho do livro de Pereira sobre a recepção dos anarquistas brasileiros às notícias da Revolução Russa através de folhetos e jornais que pode nos ser útil na resposta a essa pergunta:

<sup>208</sup> RODRIGUES, A. **Astrojildo Pereira**: itinerário de um intelectual engajado. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. (tese). p. 60. Hermínio Linhares: *Contribuição à história das lutas operárias no Brasil*, 1977; Leôncio Martins Rodrigues: *Sindicalismo e sociedade*, 1968, *Industrialização e atitudes operárias*, 1970, *trabalhadores, sindicatos e industrialização*, 1974; Néelson Werneck Sodré: *Formação histórica do Brasil*, 1962; *História da imprensa no Brasil*, 1966; *Memórias de um escritor*, 1970; Ronald H. Chilcote: *Partido Comunista Brasileiro: conflito e integração*, 1982; John W. F. Dulles: *Anarquistas e comunistas no Brasil*, 1973; *O comunismo no Brasil*, 1985; José Antônio Segatto: *Breve história do PCB*, 1981; Eliezer Pacheco: *O Partido Comunista Brasileiro: 1922-1964*, 1984; Moisés Vinhas: *O Partidão: a luta por um partido de massas, 1922-1974*, 1982; Paulo Sérgio Pinheiro: *A classe operária no Brasil: 1889-1930*, 1981; Michel Zaidan Filho: *PCB 1922-1929: na busca das origens de um marxismo nacional*, 1985. Destes citados, Octávio Brandão: *Combates e batalhas: memórias*, 1978, Heitor Ferreira Lima: *Caminhos percorridos: memórias de militância*, 1982 e Leôncio Basbaum: *História sincera da república, 1957-1978*, 4 volumes; *Uma vida em seis tempos: memórias*, 1976 eram também militantes do PCB.

<sup>209</sup> Conforme destacado por Alexandre Rodrigues. Ibid. p. 62.

<sup>210</sup> RODRIGUES, E. 1969. p. 14



É certo que em muitas dessas publicações havia a suposição (e diga-se, a bem da verdade, Astrojildo Pereira era um dos que também supunha) de que se tratava de uma revolução de tipo libertária, abrindo caminho ao anarquismo; mas isso resultava simplesmente da completa ignorância, reinante em nosso meio, acerca do Partido de Lenine e Stálin e da posição real e conseqüentemente revolucionária que o mesmo sustentava durante anos, nos quadros da 2ª Internacional. O que se sabia desta última, era que se tornara um reduto do mais poderoso oportunismo reformista, como a guerra, aliás, viera confirmar de maneira definitiva. E o que se sabia e se compreendia da Revolução Russa era que se tratava efetivamente de uma “revolução proletária”. Postas as coisas nestes termos, tudo o mais vinha a ser secundário – e foi justamente essa consideração que serviu para esclarecer os melhores elementos do anarco-sindicalismo brasileiro e levá-los ao rompimento com os dogmas e preconceitos do anarquismo e à plena aceitação de princípios da ditadura do proletariado e das 21 condições de adesão estabelecidas pela 3ª Internacional.<sup>211</sup>

Edgar Rodrigues concordou com a afirmação do entusiasmo dos anarquistas brasileiros com as primeiras notícias vindas da Rússia a partir de 1917, mas deu outra versão das consequências dessas informações entre os militantes ácratas:

Naquele instante, parecia-lhes que era chegado o fim dessa luta de quase 20 anos, que a vitória estava à vista; que a emancipação social já era um fato. Todavia, os rumos do governo de Lenine foram esfriando uns, e decepcionando outros, reduzindo sensivelmente o entusiasmo inicial e, em 1921, chegou definitivamente às suas verdadeiras proporções. Os anarquistas e anarco-sindicalistas convictos seguiam seu rumo, e os partidários do regime soviético, sem uma diretriz certa, colaboravam, já sem maiores vínculos, no movimento social e na imprensa anarquista.<sup>212</sup>

Percebe-se a clara disputa pela construção de memórias acerca das relações entre os acontecimentos da Revolução Russa, o leninismo e os anarquistas brasileiros, quando Astrojildo Pereira e Edgar Rodrigues esforçaram-se em afirmar que os “melhores” ou os “mais convictos” anarquistas ficaram ao lado de suas respectivas propostas políticas naquele momento. O escrito de Pereira é mais declaradamente uma narrativa fora de um campo histórico tido como “científico”, mas, como mencionado, sua elaboração de memória foi rapidamente utilizada como “matéria prima” por historiadores para escritas da história que em grande parte dariam, de forma mais ou menos consciente, sustentação social às propostas políticas relacionadas a esta mesma construção de memória.

Através da afirmação de Astrojildo Pereira, pode-se concluir implicitamente o esmaecimento e mesmo o fim do sindicalismo anarquista no Brasil, uma vez que seus “melhores elementos”

<sup>211</sup> RODRIGUES, E. 1972. p. 402-403. Na obra de Astrojildo Pereira, o trecho encontra-se em PEREIRA, A. A formação do PCB. [1962] In:\_\_\_\_\_. 1979. p. 56-57.

<sup>212</sup> Ibid. p. 403. De forma geral, 1921 marcou-se para anarquistas de diversos países como um grande momento de decepção sobre a nascente União Soviética. Emma Goldman e Alexander Berkman, anarquistas russos até então emigrados para os EUA, foram deportados desse país de volta à sua terra natal em 1919. Decepcionados, entretanto com as medidas governamentais de Lênin e os bolcheviques e já de volta ao “ocidente” em 1921 (Alemanha, inicialmente, depois Inglaterra), iniciariam relatos sobre a situação ditatorial do regime soviético (ainda na Alemanha, Goldman escreveria uma série de artigos para o jornal estadunidense *New York World*, de Joseph Pulitzer, sobre o que ocorria no país). Sobre esta viagem, as impressões de Emma Goldman e seu encontro e de Berkman com Lênin, ver GOLDMAN, E. *Living my life*. New York: Penguin Books, 2006. Capítulos LI a LIII.

abandonaram-no para, com o próprio Astrojildo, fundar o Partido Comunista do Brasil, alinhado ao Comintern. Para Edgar Rodrigues, cujas obras já reivindicavam para si um *status* tido como mais “confiável” de “história”, pois sustentado em “investigações testadas nas fontes, de verdades provadas cientificamente”,<sup>213</sup> o movimento anarquista sindical seria pouco afetado, uma vez que os anarquistas convictos – supõe-se os mais engajados e influentes – “seguiram seu rumo”.

O grande incômodo de Rodrigues com a memória construída por Astrojildo Pereira, e também por Everardo Dias, parece ser com uma história da experiência operária cujo ponto de partida (em uma relação no sentido do presente ao passado) e chegada (na concomitante relação do passado ao presente dos escritores) sustenta-se no paradigma do Partido, esta “genuína representação política da classe operária”, esta “necessidade histórica inelutável”.<sup>214</sup>

Pereira, por exemplo, reconstituiu em sua escrita a formação da Confederação Operária Brasileira (COB) – também cuidadosamente tratada por Rodrigues em seus livros – através de um lamento: o predomínio do “visceral preconceito antipolítico” anarquista, predominante no Congresso Operário de 1906, fez com que surgisse “em vez de um partido”, uma central sindical.<sup>215</sup> De forma correlata, Dias destacou o “utilitarismo”, o desejo único de enriquecer para voltar a sua terra natal e o desprezo dos trabalhadores imigrantes do começo do século pelos habitantes locais como causa do não surgimento das estratégias de luta parlamentar.<sup>216</sup> “Não seria, portanto, com gente assim que se poderia contar para formar um quadro de proporção eleitoral para disputar um lugar, ao menos, no Congresso Estadual ou mesmo numa Câmara Municipal.”<sup>217</sup>

Para ambos os autores, retrospectivamente o anarquismo colocava-se como propostas primitivas, pouco organizadas e “pequeno burguesas”.<sup>218</sup> Para estes militantes marxistas, tudo mudaria, entretanto, como já citado em Astrojildo Pereira, com as notícias da Revolução Russa: “1917 foi para nós como um arrebol anunciando uma aurora radiosa de redenção, e sob nossos olhos estáticos, surgiram os rostos dramáticos de homens e mulheres do povo russo acompanhando seu guia genial: - Vladimir Ilitch Ulhánov... Lénin!”<sup>219</sup>

Assim como para seu companheiro de partido, a memória construída através da escrita da história de Everardo Dias – através de um universalizante “nós” – afirma implicitamente uma mudança completa de posicionamento entre os militantes libertários após 1917 rumo ao leninismo.<sup>220</sup>

<sup>213</sup> Trecho citado anteriormente, de RODRIGUES, E. s/d. p. 33.

<sup>214</sup> PEREIRA, A. A formação do PCB. [1962] In: \_\_\_\_\_. 1979. p. 42.

<sup>215</sup> Ibid. p. 46.

<sup>216</sup> DIAS, E. 1977. p. 39-40.

<sup>217</sup> Ibid. p. 40.

<sup>218</sup> Ibid. p. 104 e PEREIRA, A. A formação do PCB. [1962] In: \_\_\_\_\_. 1979. p. 46. Narrativa que a historiografia brasileira vai frequentemente reproduzir entre as décadas de 1960 e 1980. Ver anexo II.

<sup>219</sup> DIAS, E. 1977. p. 36-37.

<sup>220</sup> Ibid. loc. cit.

Em suma, nas memórias destes ex-libertários, a fundação do PCB marcaria de antemão um fim natural, uma evolução já esperada, das propostas anarquistas no Brasil. Até recentemente, boa parte da historiografia referente às experiências anarquistas no Brasil acabaria por acompanhar e reafirmar estas memórias – mesmo que discordantes politicamente da tese evolucionista de Dias e Pereira - e localizar a década de 1920, tendo a fundação do Partido Comunista Brasileiro em 1922 como um marco de ruptura, como o momento do declínio final da influência anarquista nos sindicatos e movimentos sociais do país.

Assim, Edgar Rodrigues engajou-se em seu dever de memória mais uma vez na luta contra o esquecimento do anarquismo, mas através de uma relação socialmente diferente daquela construída junto ao tema da Lei Adolfo Gordo, onde medidas de repressão governamental – presentes e do passado – levariam a formação de uma problematização historiográfica e política específica. O que estava em jogo naquela relação era a ameaça – mais uma vez, no presente e no passado – de desaparecimento ou apagamento social do anarquismo e, com isso, de sua subjetividade política do próprio indivíduo Edgar Rodrigues.

O conflito de memórias, através das escritas da história, com Astrojildo Pereira e Everardo Dias também teve como pauta o esquecimento social da experiência anarquista nas lutas sociais no Brasil, mas não exatamente sob um risco de aniquilação/apagamento total dessa memória. Nenhum dos dois militantes comunistas negou a existência ou a atuação dos anarquistas nos movimentos operários. De fato, primeiro, não teriam socialmente poder para tanto e, segundo, subjetivamente seria um esforço monumental, e talvez impossível, anular suas próprias experiências pessoais junto ao anarquismo. Eles sim deram significados diferentes para as atuações dos libertários, minimizando sua importância nas lutas sindicais, afirmando uma ingenuidade, incompletude e ineficácia de suas propostas e procedimentos, que, para Edgar Rodrigues, levariam a um obscurecimento e apagamento da memória do anarquismo. Um esquecimento continuado, não de simples ausência existencial da memória, mas quando ela tornar-se-ia em seu presente apenas um arremedo espectral e aflito de uma força pujante realmente viva no passado – e que, para Rodrigues, também estava efetivamente viva, social e subjetivamente, em seu presente, embora sob ameaça.

O autor desenvolveu esse debate no capítulo “O grande equívoco”, de *Nacionalismo e cultura social*, onde “revelou” detalhes da constituição do PCB que considerava fundamentais para a história dos movimentos operários e que Astrojildo Pereira não revelara em seu livro.<sup>221</sup> Valendo-se de um depoimento dado por Edgard Leuenroth pouco tempo antes de falecer, em setembro de 1968, de informações de Pedro Catalo (que também ouvira antes relatos de Leuenroth sobre os

---

<sup>221</sup> RODRIGUES, E. “O grande equívoco”. p. 400-420. IN: \_\_\_\_\_. 1972.

acontecimentos) e pesquisas em um hotel, o Palace Hotel, onde ocorrera os eventos discutidos, Edgar Rodrigues registrou a vinda para São Paulo do delegado soviético para a América Latina em 1921.<sup>222</sup> Este delegado, que se apresentara como Ramison Soubiroff, aparecera na redação do jornal anarquista *A Vanguarda* procurando por Edgard Leuenroth e tinha como missão convidar o anarquista para fundar, organizar e secretariar o Partido Comunista no Brasil – bolchevique, ligado à Terceira Internacional –, além de representá-lo no 3º Congresso de Moscou, a realizar-se no ano seguinte.<sup>223</sup> É importante destacar que Leuenroth, assim como os demais anarquistas no país, inicialmente confiara no caráter libertário da revolução bolchevique de 1917, chegando a fundar, em 1919, um efêmero “Partido Comunista” (Partido Comunista Libertário do Rio de Janeiro), mas que tinha poucas semelhanças com um partido político, de ação parlamentar como entendemos hoje. Edgar Rodrigues classificaria essa iniciativa em seu livro como um “primeiro equívoco” dos anarquistas.<sup>224</sup>

Soubiroff teria se reunido com Leuenroth no hotel em que estava hospedado, o Palace Hotel, mas o anarquista teria recusado a proposta. Pedido, então, para indicar outra pessoa para a função, “lembra-se de alguns elementos defensores fanáticos da revolução e do governo de Lenine, e chega até Astrojildo Pereira, de quem era amigo pessoal.”<sup>225</sup> Este aceitou o convite. Edgar Rodrigues concluiu em destaque: “Foi, portanto, num quarto do Pálace Hotel, na Rua Florêncio de Abreu, 418, em São Paulo, que nasceu o 2º Partido Comunista do Brasil, em meados de 1921.”<sup>226</sup>

Por que Edgar Rodrigues conferiu tamanha importância aos pormenores que antecederam o surgimento institucional do PCB (oficialmente fundado em seu primeiro congresso, em Niterói, realizado em 25, 26 e 27 de março de 1922)? Mais do que relatar eventos anedóticos, como simples curiosidades, Rodrigues tratou aqueles acontecimentos como questões lançadas ao passado em busca de respostas sobre seu presente. Nesse sentido, o capítulo seguinte, “Razões do silêncio” pode fornecer-nos alguns indícios das problemáticas do autor e seus sentidos políticos.<sup>227</sup>

“Por que Astrojildo Pereira não fez nenhuma referência ao fato [o encontro com Soubiroff] no seu livro *“Formação do PCB”*? Por que Edgard Leuenroth não revelou pela imprensa o

<sup>222</sup> Ibid. p. 421 e 403.

<sup>223</sup> Ibid. p. 403-404. Rodrigues explica a escolha de Leuenroth por ter sido este “o mais dinâmico agitador dos meios operários, organizador e redator principal de mais de um jornal operário diário, militante de grande pujança, de fluente oratória revolucionária, dono de um dom da palavra arrebatadora de grandes multidões.” Ibid. p. 404.

<sup>224</sup> RODRIGUES, E. “O primeiro equívoco”. 1972. p. 234-247. Ver também o panfleto conjunto de Edgard Leuenroth e Hélio Negro (pseudônimo do tipógrafo Antônio Candeias Duarte), também produzido sob efeitos da revolução na Rússia: LEUENROTH, E.; NEGRO, H. *O que é o maximismo ou o bolchevismo*. São Paulo: Editora Semente, s/d [1919].

<sup>225</sup> Ibid. p. 404-405.

<sup>226</sup> RODRIGUES, E. 1972. p. 405. Em itálico no original. O autor refere-se a “2º Partido Comunista” levando em conta o mencionado agrupamento fundado pelos anarquistas em 1919. RODRIGUES, E. “O primeiro equívoco”. 1972. p. 234-247.

<sup>227</sup> Ibid. “Razões do silêncio”. p. 421-422.

encontro?”, questionou Rodrigues.<sup>228</sup> Para essa última questão, o autor formulou uma razão mais direta: uma revelação pública por parte de Leuenroth significaria “uma declaração temerária. Um motivo para divergências no seu próprio campo.”<sup>229</sup> Ou seja, os já acirrados conflitos entre anarquistas e bolchevistas que se sucediam naqueles anos – em escala internacional – seriam intensificados ainda mais com uma revelação de tal teor.

Para explicar os motivos da atitude de Astrojildo Pereira, Rodrigues formula uma explicação diferente. O militante do PCB,

como todo homem, tinha as suas vaidades pessoais e não revelaria tal acontecimento com Edgard Leuenroth vivo (e este faleceu depois de Astrojildo). Seu silêncio foi o fruto de ter sido indicado por um ex-camarada, por um anarquista que recusara ser o “fundador-secretário” do partido bolchevista. Se Astrojildo Pereira tivesse sido escolhido pelo delegado soviético Raminson Soubiroff, em vez de indicado por um ex-camarada de quem se tornara oponente ou pelo menos, se Edgard e Afonso Schmidt tivesse morrido primeiro que ele, por certo, nós teríamos uma versão sobre esse histórico encontro.<sup>230</sup>

Edgar Rodrigues, em sua militância através da coleta, arquivamento, divulgação de documentos e da escrita da história, concedeu grande valor a concretude factual de marcos fundadores e, talvez poderíamos dizer, na construção de “lugares de memória.”<sup>231</sup> O “silêncio” de Astrojildo Pereira quanto a escolha inicial de Edgard Leuenroth para criar o Partido Comunista Brasileiro devido ao seu prestígio como combatente social seria sentido como mais uma forma de construção de esquecimento da participação dos anarquistas na história das lutas e organizações sociais no Brasil.

As relações sociais e políticas estabelecidas para a construção do esquecimento, entretanto, não são únicas ou homogêneas. O “silêncio” sobre o encontro com Soubiroff também foi mantido por Leuenroth, mas este pareceu, para Edgar Rodrigues, não significar uma ameaça tão grande à memória e à própria existência social do anarquismo quanto àquela produzida por Pereira em sua escrita da história. O contraste entre essas relações estaria nas diferenças de comprometimento político e moral de cada um daqueles militantes com as propostas anarquistas, que Rodrigues identificava diretamente com o movimento operário de uma forma mais geral.

O “silêncio” público de Edgard Leuenroth – pois de forma privada ele relatara os eventos em questão para seu filho Germinal – teria como objetivo, para Edgar Rodrigues, a manutenção de uma suposta unidade desse movimento operário, na época ameaçada cada vez mais pelas divergências

<sup>228</sup> Ibid. p. 422.

<sup>229</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>230</sup> Ibid. loc. cit. Afonso Schmidt (1890-1964), escritor, que trabalhara também nos jornais anarquistas *A Lanterna* e *A Plebe*, testemunhara a chegada do delegado soviético e relatara o acontecimento em nas crônicas de seu livro *Bom Tempo* (Editora Clube do Livro, 1956).

<sup>231</sup> NORA, P. Entre história e memória: a problemática dos lugares. p.7-28. **Revista Projeto História**. São Paulo, v. 10, 1993. p. 21-28.

entre libertários e membros do PCB. O “silêncio” de Astrojildo Pereira teria como motivação apenas a vaidade pessoal. Apesar de admitir tratar-se de um sentimento natural e humano, Rodrigues acabou por transformar esta espécie de “falha” moral subjetiva – descomprometido com a “verdade” histórica - do indivíduo Astrojildo Pereira em uma característica política geral projetada sobre os demais militantes do Partido Comunista Brasileiro.

Rodrigues enumerou atitudes de outros membros do Partido, em sua visão, moralmente impensáveis entre militantes do movimento anarquista, que, por exemplo, “nunca expulsou ninguém de suas fileiras, nem convocou congressos para dirimir divergências pró e contra o nascente PCB”<sup>232</sup>.

Já aqueles

divertiam-se a polemizar nos sindicatos, a pedir apartes para tumultuar, levantar suspeições sobre as pessoas de alguns de seus ex-camaradas (a imprensa operária da época espelha esse expediente), descendo à violência, como no “Sindicato da Construção Civil”, quando os irmãos Silva, de pistola em punho, tentaram impedir críticas à Moscou; no “Sindicato dos Sapateiros”, à rua José Maurício, de onde carregaram, à noite os móveis e toda documentação, e o atentado de Olger Lacerda contra a vida de Marques da Costa, são alguns episódios lamentáveis e condenáveis.<sup>233</sup>

Para além das perseguições e repressão do Estado e do “‘estado de sítio’ permanente do governo Artur Bernardes”<sup>234</sup>, Edgar Rodrigues atribuiu a essas ações – moralmente condenáveis e politicamente desastrosas – parte da responsabilidade do enfraquecimento da força combativa do sindicalismo de ação direta no Brasil na década de 1920. “As brigas e os atentados dos partidários da ditadura do proletariado contra seus ex-camaradas, foram mais prejudiciais do que as investidas policiais”, afirma.<sup>235</sup>

Estas últimas citações são da terceira obra de Edgar Rodrigues sobre a história da experiência anarquista e dos movimentos operários no Brasil, *Novos Rumos*. Previsto anteriormente para ser publicado também pela Editora Laemmert, os acontecimentos de 1969 e a censura militar frustraram os planos do autor.<sup>236</sup> *Novos Rumos* só sairia a lume em 1978, através da breve reativação da Editora Mundo Livre pelos próprios anarquistas do Rio de Janeiro.

Neste livro, o autor abordou os impactos da fundação do PCB para os movimentos operários e anarquistas<sup>237</sup> – das formas discutidas, quer dizer, através de uma contraposição de memórias a respeito de sua formação e consolidação - concluindo ser esta um elemento que contribuiu para o

<sup>232</sup> RODRIGUES, E. 1978. p. 34.

<sup>233</sup> Ibid. p. 35.

<sup>234</sup> Ibid. p. 34-35.

<sup>235</sup> RODRIGUES, E. 1978. p. 36.

<sup>236</sup> RODRIGUES, E. 2007. p. 154.

<sup>237</sup> RODRIGUES, E. 1978. “Reflexos dos ‘21 Princípios’”. p. 26-36.

declínio de ambos e, no caso do sindicalismo anarquista revolucionário, de ação direta, para seu declínio na década de 1930.<sup>238</sup>

No que poderíamos considerar um projeto político para o futuro, construído por Edgar Rodrigues e seus companheiros de militância na década de 1970 quando as propostas anarquistas também se encontravam sob profunda repressão da ditadura militar e ainda sem grandes sinais de revitalização, o autor finalizou a linha cronológica desfilada em seu texto em 1946:

Ao final da guerra, com o restabelecimento da democracia no Brasil, os homens de idéias que sobreviveram aos anos e às perseguições, uniram-se em torno do “Centro de Cultura Social”, fundado na rua Rubino de Oliveira (Braz – São Paulo) e um de seus veteranos [Edgard Leuenroth], em abril de 1945, nas páginas de “O Trabalhador Gráfico”, de São Paulo, que se havia submetido às ordens do DIP, publicava artigo, alertando o proletariado do Brasil, para o 1º de maio, tão distorcido em seu significado.<sup>239</sup>

Em seguida, Rodrigues comemora a volta da publicação do periódico anarquista-comunista *Remodelações* no Rio de Janeiro, em outubro de 1945, “dezenove dias antes da derrubada da ditadura Vargas.” Conclui finalmente com este evento, projetando seu futuro, planejando em fins de 1970 a reorganização dos anarquistas após o desejado fim da ditadura militar no país através de sua escrita da história sobre a década de 1940: “é o toque de reunir dos libertários que reboa nos ares do Brasil!”<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> “O Movimento Operário, principalmente o anarco-sindicalismo, ferido de morte inúmeras vezes, teve o seu epílogo em 10 de Novembro de 1937, com a implantação do ‘Estado Novo’”. Ibid. p. 428.

<sup>239</sup> Ibid. p. 432.

<sup>240</sup> Ibid. loc. cit.

PARTE I  
ESCRITAS DA HISTÓRIA E MILITÂNCIA POLÍTICA

CAPÍTULO 2  
(RE)ORGANIZAÇÃO ANARQUISTA EM SÃO PAULO:  
O CENTRO DE CULTURA SOCIAL (CCS/SP)

Se na segunda metade da década de 1980, com o fim da ditadura militar e as iniciativas de reorganização da militância anarquista no Rio de Janeiro e São Paulo, a problematização da memória e do esquecimento tomou forma através de afirmações como as “abismais distâncias” entre duas gerações,<sup>241</sup> os anos 90 parecem ainda ter carregado esta angústia. No caso do Centro de Cultura Social de São Paulo (CCS/SP) este problema adquiriu caráter de maior urgência a partir de 1998 e a escrita da história foi utilizada como uma das ferramentas para tentar elaborar respostas a ele.

Como veremos a seguir, parece haver entre os anarquistas mais jovens a necessidade de reivindicação de uma *herança* da militância passada sendo, para isso, fundamental a construção de

---

<sup>241</sup> Refiro-me a SIMÃO, A. Os anarquistas: duas gerações distanciadas. **Tempo social**. São Paulo, n° 1 (1), p. 57-69, 1° sem., 1989 e Jaime Cubero, em CUBERO, J.; MORENO, D.; RODRIGUES, E. **Três depoimentos libertários**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d, p. 126: “Após a redentora [Golpe de 1964], da nossa geração sobraram muito poucos, houve um hiato, um verdadeiro abismo entre as novas gerações e a velha.”



memórias que auxiliem nessa ligação. Talvez, nesse caso, possamos levar em consideração as discussões travadas entre o filósofo Jacques Derrida e a historiadora e psicanalista Elisabeth Roudinesco sobre a “escolha da herança”.<sup>242</sup> Prossigamos um pouco mais antes de aprofundarmos nesse problema.

Em princípios dos anos 2000, Nildo Avelino, cientista social e militante do Centro de Cultura Social, preparava uma dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na PUC/SP cujo objetivo, o registro de memórias de militantes mais velhos do CCS, foi construído através da problemática da política anarquista vivida como uma “ética de existência”.<sup>243</sup> Entretanto, mais que um trabalho acadêmico, tratava-se da continuação de uma iniciativa militante dos anarquistas do próprio Centro, iniciada alguns anos antes:

Além disso, iniciando desde a monografia de fim de curso, a pesquisa ligou-se também a uma preocupação sustentada pelos próprios membros do Centro de Cultura Social na preservação e sistematização de sua memória e história nos anos pós-1930. Essa preocupação veio à tona quando no ano de 1998 faleceram os militantes Jaime Cubero e Antônio Martinez. Daí surgiu um projeto coletivo que chamamos “Histórias de Vidas Anarquistas”, que pretende realizar esse resgate a través do depoimento pessoal dos militantes e da sistematização dos materiais de sua época. Sabe-se quanto a memória é frágil e como ela se esvai frente à força destrutiva de um presente muitas vezes imposto.<sup>244</sup>

Além do depoimento de Jaime Cubero, falecido aos 72 anos de idade (Antônio Martinez tinha 83 anos), Nildo Avelino utilizou-se ainda de registros de José Oliva Castillo, Diego Gimenez Moreno, Francisco Cuberos e José Carlos Orsi Morel.<sup>245</sup> Menos que os conteúdos desses depoimentos, o que se destaca para nossa problemática é como as construções de memória através da escrita da história do Centro de Cultura Social de São Paulo tomaram claros sentidos políticos.

Avelino destacara na “Introdução” de sua pesquisa viver e pertencer a uma geração mais recente de militantes do CCS/SP a qual, apesar de não existir em oposição aos militantes anteriores, com seus 70 e 80 anos, possuía alguns contrastes em relação a estes. Em sua escrita da história do CCS ganha ênfase uma trama narrativa que problematiza seu passado como uma sucessão de “fases”,

<sup>242</sup> DERRIDA, J. ROUDINESCO, E. **De que amanhã**: diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 9.

<sup>243</sup> Posteriormente publicada em livro pela editora anarquista carioca Achiamé (Robson Achiamé, editor responsável também é associado ao Centro de Cultura Social de São Paulo). AVELINO, N. **Anarquistas**: ética e antologia de existências. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004.

<sup>244</sup> AVELINO, N. 2004. p. 20.

<sup>245</sup> O espanhol José Oliva Castillo (1911-2001) emigrou jovem ao Brasil, em 1925, onde entrou em contato com o anarquismo; participou dos últimos momentos da Federação Operária de São Paulo (FOSP) antes de seu fechamento em 1937 por Vargas e também do CCS/SP. Faleceu aos 89 anos. Diego Gimenez Moreno (1911-2010) também era espanhol, de Jumilla, província de Múrcia, ex-combatente da Guerra Civil de 1936-39, chega ao Brasil em 1952 e passa a militar no Centro de Cultura Social; morreu em 2010 aos 99 anos de idade. Francisco Cuberos Neto (1924-2010) era ator; trabalhou em várias peças e novelas das TVs Tupi e Excelsior; ingressou no CCS/SP e lá ajudou a fundar seu grupo de teatro libertário; também faleceu em 2010, aos 86 anos. José Carlos Orsi Morel, físico, matemático e filósofo é o mais jovem dos entrevistados na pesquisa de Avelino, nasceu em 1953 e ingressou no Centro de Cultura Social aos 19 anos, entrando, assim, em contato com a geração mais velha de militantes.

quando diferentes propostas de ação surgiam entre seus membros – muitas vezes sendo transformações acompanhadas pelo ingresso de novos militantes. Para Avelino, a fundação do Centro de Cultura Social em 1933 se dera como parte de uma transformação no foco da prática militante anarquista como existia hegemonicamente em São Paulo até a década de 1920: “com o refluxo do movimento operário provocado, a nosso ver, pela tríplice conjugação repressão-trabalhismo-comunismo, as energias libertárias serão direcionadas para outros focos de militância que não o sindicato propriamente dito.”<sup>246</sup>

A partir de 1933, a novidade não é a atuação cultural – e esse destaque é fundamental na construção de memória de Nildo Avelino –, pois esta “sempre existiu”. A maior transformação foi a existência dessa prática fora dos sindicatos.<sup>247</sup>

O fim da primeira fase, na cronologia adotada pelo autor, ocorreria em 1937, com o fechamento do CCS/SP devido à instauração do Estado Novo; um novo período iniciar-se-ia apenas em 1945 com a reabertura da organização após a queda de Getúlio Vargas. Avelino chama a atenção para que nesse novo momento, junto ainda ao persistente Edgar Leuenroth, “uma nova geração de articulistas” ingressaria, como Lucca Gabriel, Liberto Lemos e os irmãos Jaime Cubero e Francisco Cuberos, que na década de 1960 tornar-se-iam importantes articuladores das ações do Centro – especialmente através das experiências teatrais do *Laboratório de Ensaio*, fundado em 1966.<sup>248</sup> Em 1969, após a promulgação do Ato Institucional nº 5 pelo governo Costa e Silva, os militantes do CCS/SP decidem encerrar oficialmente suas atividades, prevenindo uma situação semelhante (ou talvez pior) ao que ocorreria ao CEPJO, no Rio de Janeiro.<sup>249</sup>

É importante salientar que em outras escritas da história sobre o Centro de Cultura Social de São Paulo também predominam tradicionais divisões em “fases” cronológicas, marcadas por maiores ou menores dificuldades na continuidade das atividades entre novos e antigos militantes. Esta narrativa é também a da pesquisadora Endrica Geraldo que, apesar de delimitar períodos distintos de análise para tais etapas (1933-35 e 1947-51), também chama a atenção para a busca da “transmissão

<sup>246</sup> AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 71.

<sup>247</sup> Ibid. loc. cit. De forma semelhante ao posterior Centro de Estudos Professor José Oiticica do Rio de Janeiro, discutido no capítulo anterior, o CCS de São Paulo dedicou-se naquele momento à propaganda e à educação dos trabalhadores através de conferências, palestras e cursos. Embora naquele momento tivesse íntima relação com os sindicatos filiados à Federação Operária de São Paulo (FOSP) e apoiasse manifestações públicas como, por exemplo, as que culminariam no conflito armado com os integralistas na Praça da Sé em outubro de 1934. Ibid. p. 71-81. Sobre esse conflito, ver o relato do então secretário da Frente Única Antifascista, Fúlvio Abramo em ABRAMO, F. Frente Única Antifascista, 1934-1984. **Cadernos CEMAP**. São Paulo, nº 1, out. 1984.

<sup>248</sup> Ibid. p. 82-83. Apoiando-se no relato de Jaime Cubero, o autor afirma que “o Centro de Cultura Social terá um revigoramento sem precedentes com as atividades do Laboratório de Ensaio”. Ibid. p. 85.

<sup>249</sup> Como discutido no capítulo precedente.

e construção da memória do movimento anarquista no Brasil” entre as diferentes gerações do Centro.<sup>250</sup>

Ambos os pesquisadores, Avelino e Geraldo, não se ocupam em questionar periodizações comuns à história do Brasil, como os marcos historiográficos da instituição do Estado Novo em 1937, o fim do governo Vargas em 1945, o início da Ditadura Militar em 1964 ou a promulgação do AI-5 em 1969 – no interior das quais parece haver apenas adaptações para o “encaixe” da história particular do Centro de Cultura Social.

Talvez essa evidência, a aceitação do tratamento da temporalidade histórica segundo critérios cronológicos de “grandes eventos” políticos, sirva para nos indicar uma especificidade das memórias construídas em suas escritas da história: o anseio em, de alguma forma, “inserir” na memória social por meio da historiografia, experiências, eventos e propostas políticas compreendidas como “ausentes” ou, mais explicitamente no caso de Nildo Avelino, “esquecidas” na atualidade. Como fazê-lo se, ao mesmo tempo, esta mesma estrutura rígida da cronologia tradicional historiográfica fosse rompida? A mesma rigidez que serve de limitação para a existência de diversas memórias possíveis – sentidas hoje como ausentes na historiografia e na sociedade de forma mais ampla – pode, *na estratégia adotada por pesquisadores como Avelino ou Edgar Rodrigues*, servir também como suporte para, não sem esforço e luta política, as construções de memórias que se querem fazer vivas no presente.

\*\*\*

A escrita da história é composta por escolhas e delimitações, por lançamentos de problemáticas contaminadas pelo presente de quem escreve, contemporizando passado e futuro do autor. Este elabora temas, fontes e formas narrativas socialmente construídas tendo em vista propostas políticas mais ou menos explícitas, mais ou menos conscientes. Toda escrita da história, a meu ver, elabora-se socialmente como construção de memória. Explico melhor.

Considero extremamente pertinentes à história social, junto à qual me proponho a tentar formular algumas contribuições, certas considerações do sociólogo Maurice Halbwachs acerca das construções sociais de memória.<sup>251</sup> Sua posição pioneira como pesquisador do tema nas disciplinas voltadas à reflexão sobre a sociedade marca-se pelo apontamento de questões que se tornariam quase

<sup>250</sup> GERALDO, E. Práticas libertárias do Centro de Cultura Social Anarquista de São Paulo (1933-1935 e 1947-1951). p. 165-192. **Cadernos AEL**, n° 8/9, 1998. p. 167. Seus recortes cronológicos devem-se à sua fonte principal de pesquisa: o jornal *A Plebe*, que nos períodos selecionados tinha sua sede no próprio CCS/SP. Entre as principais diferenças apontadas pela autora entre as duas fases estão a proximidade do CCS com as atividades sindicais da FOSP (Federação Operária de São Paulo) na década de 1930 e, já em 40-50, sua atuação mais restrita a conferências, cursos e peças teatrais, com menor número de temas sindicais. Ibid. p. 166, 172-173.

<sup>251</sup> Em especial refiro-me às suas duas principais obras sobre a memória, *Os quadros sociais da memória*, publicado em 1925, e *A memória coletiva*, de 1950. HALBWACHS, M. **Les cadres sociaux de La mémoire**. Paris: Éditions Albin Michel, 1994 e HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

lugar comum para historiadores voltados ao estudo da memória; por exemplo, a consideração desta nunca como um “resgate do passado” e sim como uma construção no presente.<sup>252</sup>

Gostaria de destacar algumas dessas considerações para, a partir delas, explicar melhor minha afirmação da escrita da história como, socialmente, elaborações de memória. Tal hipótese surge como decorrência da questão principal deste capítulo, as relações entre construções de memória, militância política e escrita da história. Diz Maurice Halbwachs: “Não há memória possível fora dos quadros de que os homens vivendo em sociedade se servem para fixar e reencontrar suas lembranças”.<sup>253</sup> Explicitamente inspirado pela sociologia durkheimiana,<sup>254</sup> Halbwachs eleva a último grau a importância do que chama “quadros sociais” para a construção da memória dos indivíduos em sociedade; sem as relações vividas com as outras pessoas e grupos sociais, defende, não há possibilidade de elaboração de memórias. “As convenções linguísticas”, tomemo-las como um exemplo de instituição elaborada nestas relações, “constituem-se assim o quadro ao mesmo tempo mais elementar e mais estável da memória coletiva.”<sup>255</sup> Dessa forma, dificilmente poderíamos apartar uma lembrança estritamente “individual” de uma pessoa, isentando-a de uma relação coletiva, ou melhor, social. Com o mote “em realidade, nunca estamos sós”<sup>256</sup>, pondera o sociólogo:

Acontece com muita frequência que atribuímos a nós mesmos, como se elas [as lembranças] não tivessem sua origem em parte alguma senão em nós mesmos, ideias e reflexões, ou sentimentos e paixões, que nos foram inspiradas por nosso grupo. Estamos então tão bem afinados com aqueles que nos cercam que vibramos em uníssono, e não sabemos mais onde está o ponto de partida das vibrações, em nós mesmos ou nos outros.”<sup>257</sup>

Pode-se com isso ter a impressão de um sufocamento dos indivíduos – de suas particularidades, capacidade criativa e até mesmo liberdade – frente à sociedade. Penso, entretanto, que a sugestão é exatamente tentarmos superar esta oposição dicotômica entre indivíduo e coletividade, compreendendo que, mesmo tratando-se de noções intelectuais com importante valor heurístico, é impossível compreendermos um sem o outro. Dessa maneira, há um compartilhamento da memória, mas que não tomarão formas, ênfases, importância e sentidos iguais para cada indivíduo. Mais uma vez chamando ao diálogo Maurice Halbwachs:

No mais, se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças

<sup>252</sup> Entre outras passagens: “...le passé, en réalité, ne réparerait pas tel quel, que tout semble indiquer qu’il ne se conserve pas, mais qu’on le reconstruit en partant du présent.” (“...o passado, na verdade, não reapareceria inalterado, tudo indica que ele não se conserva, mas que o reconstruímos a partir do presente.”) HALBWACHS, M. 1994. p. VIII.

<sup>253</sup> Ibid. p. 79.

<sup>254</sup> Ibid. p. 68.

<sup>255</sup> HALBWACHS, M. 1994. p. 82.

<sup>256</sup> HALBWACHS, M. 1990. p. 26.

<sup>257</sup> Ibid. p. 47.

comuns, e que se apoiam umas sobre as outras, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles.<sup>258</sup>

Debruçando-se sobre o problema das relações entre indivíduo e sociedade, o também sociólogo e também leitor de Émile Durkheim, Norbert Elias, utilizou-se, em fins da década de 1930, em seu ensaio “A sociedade dos indivíduos”, a imagem simples e eficaz de uma “rede” para ilustrar seu pensamento sobre aquelas relações.

Numa palavra, cada pessoa que passa por outra, como estranhos aparentemente desvinculados na rua, está ligada a outras por laços invisíveis, sejam esses laços de trabalho e propriedade, sejam de instintos e afetos. Os tipos mais díspares de funções tornaram-na dependente de outrem e tornaram outros dependentes dela. Ela vive, e viveu desde pequena, numa rede de dependências que não lhe é possível modificar ou romper pelo simples giro de um anel mágico, mas somente até onde a própria estrutura dessas dependências o permita; vive num tecido de relações móveis que a essa altura já se precipitaram nela como seu caráter pessoal.<sup>259</sup>

Elias dá-se o cuidado de enfatizar logo em seguida o caráter mutável – histórica e socialmente – desta rede e, mais do que isso, a compreensão das formas de individualização de uma pessoa só pode se dar ao vislumbrarmos-na *relativas* aos outros indivíduos.<sup>260</sup>

As funções sociais e, no limite, o próprio indivíduo enquanto tal, não existe *em si*, mas em relação e junto aos demais. Se levarmos em conta o movimento semelhante problematizado por Maurice Halbwachs sobre a memória individual/social, acrescento ainda: para além da individualização, a construção da subjetividade, ou, o voltar-se, sentir-se e compreender-se enquanto “eu” em suas experiências vividas particularmente, também só poderia ser acessível ao pesquisador parcialmente (pois *absolutamente* seria uma ambição desmedida) ao considerá-la enquanto relações sociais.

Questiono, então: como pensar historicamente as formas de subjetivação elaboradas pelos indivíduos? Mais ainda, como levar em conta, nessas elaborações, as relações políticas vividas por eles em sociedade? Sem dúvida, é preciso levar em conta a interação, os posicionamentos, a movimentação, a vivência, em suma, as relações sociais; ao mesmo tempo, não se pode deixar de lado um algo particular, “irrepetível”, criado pelos indivíduos para si mesmos (ou de si consigo mesmos – para usar uma ênfase redundante). Não almejo uma investigação psicológica, mas um viés histórico social. Penso que, sendo as construções de memória, ao mesmo tempo, elemento essencial na elaboração da vida social e da vida subjetiva humana, elas poderiam ser uma possibilidade de caminho nessa reflexão.

---

<sup>258</sup> Ibid. p. 51.

<sup>259</sup> ELIAS, N. A sociedade dos indivíduos. p. 11-60. [1939] \_\_\_\_\_. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 22.

<sup>260</sup> Ibid. p. 23.

Surge daí, porém, mais um questionamento: ao tentar compreender estas formas de subjetivação através da construção de memórias tendo como fonte de pesquisa principal a historiografia (a escrita da história), não surge daí uma incompatibilidade entre as formas (ou linguagens) sociais adquiridas pela memória e pela história? Essa reticência surge aqui ao pensar na oposição, a meu ver excessiva em alguns aspectos, levantada por Pierre Nora, da memória enquanto “vida”, “vulnerável” e inconsciente às próprias transformações, como algo “sempre atual”, “afetivo” e “mágico” e, “ao contrário”, a história como vocacionada ao universal, uma “operação intelectual”, “analítica” e portadora de um “discurso crítico”.<sup>261</sup>

Haverá uma oposição simples e direta assim? A historiografia, obra humana por excelência, não está carregada de afetividade e imaginação? O historiador – ou outro pesquisador que se propõe a escrever sobre a história – consegue alcançar uma suposta consciência plena de suas motivações e escolhas, mais ainda, de todos os sentidos sociais potencialmente adquiridos por sua obra? Ao realizar seu trabalho o historiador não reflete sobre e sente a si mesmo; sua experiência pessoal, seu passado, presente e futuro? A escrita da história não tem um “quê” de vulnerabilidade e – por que não? – de magia ao arrebatar e moldar em seu discurso a vida de tantas pessoas, vivas há milênios ou a nós contemporâneas? Em suma, pode-se negar o papel da subjetividade do historiador na escrita da história, e, com isso, das construções de memória nas obras historiográficas? Tenho dificuldade em responder negativamente a qualquer uma destas perguntas.

Ao longo da feitura desta tese, recebi alguns questionamentos sugerindo que as pesquisas dos militantes anarquistas ligados à universidade (diferente, por exemplo, de Edgar Rodrigues) não deveriam ser consideradas construções de memórias, “já que”, argumentaram, muitas delas são trabalhos compostos sob procedimentos acadêmicos cuidadosos, com metodologias bem definidas e refletidas etc. Defendo, seguindo minha argumentação anterior, que são uma e outra coisa ao mesmo tempo: trabalhos cuidadosos, academicamente qualificados de escrita da história (mesmo que não escritos estritamente por historiadores de ofício) e também construções de memória social; trata-se, contudo, de *formas* particulares de construção de memória. Concordando agora com Pierre Nora, algumas formas distintas de memória carecem da “pretensão de não deixar lacunas” no passado, não se comprometendo frente ao verificável, mas, em nosso caso, na historiografia analisada, em geral há esta preocupação.<sup>262</sup>

\*\*\*

<sup>261</sup> NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. p. 7-28. **Projeto História**. São Paulo, nº 10, dez. 1993. p. 9.

<sup>262</sup> NORA, P. p. 10.

A partir dessas considerações, levanto nova questão a respeito das construções de memórias de Nildo Avelino em sua escrita da história: como militante, quais seriam suas propostas de anarquismo buscadas para seu presente, princípios dos anos 2000?

Apresentando os questionamentos gerais que o conduziram durante a pesquisa, Avelino diz ter se surpreendido com a vivacidade dos “velhos militantes” quando começou a frequentar o Centro de Cultura Social de São Paulo, aproximadamente a partir de 1990. Até então era um jovem integrante do movimento punk e afastou-se deste ao entrar em contato com as “velhas” (para ele, “novas”) propostas de anarquismo de homens como os irmãos Cubero, Diego Moreno e José Carlos Morel.<sup>263</sup> Como explicar o altruísmo e dedicação desses militantes, voltados anos afio a uma causa que não lhes trazia vantagens materiais ou poder (o que, aliás, não era exclusividade somente dos militantes anarquistas)? – perguntara-se.<sup>264</sup>

Para responder a essas questões foi necessário perceber o anarquismo não apenas como uma teoria ou um sistema de conceitos, mas como um modo de existir, quer dizer, uma visão de mundo que corresponde a uma maneira de viver, a uma opção existencial que exige do indivíduo uma mudança total ou parcial de vida, uma conversão de seu ser e a um desejo de ver e viver de uma certa maneira. (...) Minha hipótese é da existência de uma ética entre os militantes do Centro de Cultura Social que, sem levar o indivíduo a uma renúncia de si, direciona suas energias vitais para um projeto coletivo mais amplo.<sup>265</sup>

Afirmando uma noção de militância que diverge da ação pura da “luta de classes” (Avelino recua ao passado para demonstrar que desde a década de 1930, esta não era mais a proposta hegemônica dos membros do CCS/SP)<sup>266</sup>, o que melhor explicaria suas práticas anarquistas seria a construção de “sua realidade através de uma visão de mundo da qual se associa um *ethos* (estilo de vida).”<sup>267</sup>

Diferente de pesquisas historiográficas produzidas nos anos 1980 e de algumas escritas da história de militantes mais velhos como Edgar Rodrigues, Nildo Avelino retira o foco de sua narrativa das lutas sociais em sentido clássico:

...na história do movimento operário brasileiro percebe-se um redimensionamento das práticas anarquistas que leva de uma luta com bases econômicas cujo propulsor está no sindicato operário, para lutas de fundo subjetivo onde a propulsão está nas diversas associações pelas quais os indivíduos constituem a si mesmos como sujeitos de uma conduta.<sup>268</sup>

<sup>263</sup> AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 17-18.

<sup>264</sup> Ibid. p. 19.

<sup>265</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>266</sup> Como um exemplo desta argumentação: após a citação de um artigo de *A Plebe* (06/05/1933) sobre a formação de “grupos de afinidade”, conclui o autor que “o apelo aqui já não é aos ‘operários em geral’ para que se associem por categoria profissional, mas ao indivíduo consciente e *afim*”. Ibid. p. 72.

<sup>267</sup> Ibid. p. 20.

<sup>268</sup> AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 93.

Ampliando as relações de militância para além dos sindicatos, Avelino, Cientista Social de formação, compreende aqui a constituição dos indivíduos como sujeitos apenas no interior de outras associações, eu diria relações, sociais; quase institucionais, apesar de não haver uso explícito desta noção. É interessante destacar que este viés, digamos “sociológico” para a reflexão da história das lutas sociais e políticas anarquistas, é construído em uma tentativa de fusão com a filosofia de Michel Foucault em suas considerações sobre as “estéticas de existências”. Discutiremos essa particularidade mais adiante.

Como mencionado, a escrita da história, especialmente a produzida em espaços acadêmicos, erige-se através de vigas de sustentação documental cuja possibilidade de verificação, daí com abertura para revisões e questionamentos, ao menos idealmente, concede-lhe maior solidez. Através do jornal *A Plebe*, Geraldo e Avelino convergem para a mesma afirmação de que na “primeira fase” do CCS (início a meados dos anos 1930) “a questão da libertação individual também está presente”, sendo que seus militantes intencionavam que não apenas operários deveriam se interessar pelo anarquismo.<sup>269</sup> Endrica Geraldo, entretanto, chega a uma conclusão diferente quanto a esse período do passado: ao contrário do que defende Nildo Avelino, o objetivo central dos anarquistas do Centro de Cultura Social naquele momento ainda era a organização de classe.<sup>270</sup>

Dessa forma, há de se questionar as memórias que cada autor pretende construir na escrita da história. Embora a palavra “pretender” conote um sentido por demais racionalizante e consciente para a elaboração de memórias, há, de qualquer maneira, relações inevitavelmente políticas na contemporização do passado, presente e futuro do anarquismo, que não devem ser negligenciadas face uma suposta “neutralidade” acadêmica. No caso de Nildo Avelino, relações com um anarquismo pensado, vivido e desejado também como militante.

A partir dessas considerações podemos compreender a peculiar problematização deste cientista social acerca dos “velhos” anarquistas do Centro de Cultura Social de São Paulo em suas preocupações e estratégias de militância como “fundamentalmente éticas” – e não classistas.<sup>271</sup> Nildo Avelino não lança suas questões *ex nihilo*, mas tece relações intelectuais e políticas cuidadosas com outros autores (tendo alguns aproximações explícitas com a política anarquista e outros não),

<sup>269</sup> GERALDO, E. op. cit. p. 177.

<sup>270</sup> Ibid. p. 177. No estatuto mais recente do CCS/SP (2007), onde a organização é definida como *associação anarquista*, anuncia-se o objetivo preferencial de atuação junto aos “trabalhadores”, mas ampliam-se as possibilidades de estímulo ao “estudo de todos os problemas que se relacionam com a questão social” à vasta categoria dos “meios populares”, pois entre estes “as possibilidades de cultura são limitadas por toda espécie de empecilhos”. ESTATUTO do Centro de Cultura Social. São Paulo, 2007. Disponível em [www.ccsp.org](http://www.ccsp.org). Acesso em 13/02/2011. Artigo 1º. Notar também como a expressão “questão social” também possui sentidos sociais extremamente elásticos e, por vezes, ambivalentes e até divergentes na história, como discutido no Capítulo 1 da Parte II.

<sup>271</sup> AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 75.



evocados como interlocutores essenciais para o pensamento libertário atual: é o caso de Michel Foucault e suas discussões sobre ética e estética da existência.

Avelino localiza um ponto de virada na obra de Foucault entre a publicação do primeiro e o segundo volume da *História da sexualidade* (respectivamente em 1976 e 1984) que, a seu ver, marca “mudanças na trajetória” do filósofo frente à questão do *sujeito* rumo a uma forma mais interessante, também a seu ver, para questões políticas atuais.

O sujeito, que ocupava a posição de objeto de um domínio de saberes, será retomado num processo de autoformação como indivíduo ético. É o que dá origem ao tema da “estética da existência” como subjetividade ética e ao cuidado de si como alternativa às estratégias de subjetivação do poder disciplinar e do biopoder.<sup>272</sup>

Foucault fora-lhe apresentado como um interlocutor possível dos anarquistas por seu orientador, o professor de Ciências Sociais da PUC de São Paulo, Edson Passetti;<sup>273</sup> este, nas palavras do aluno, “uma referência fundamental para a leitura da anarquia como arte de viver e dos anarquistas como inventores de uma ética libertária”, especialmente através de seu livro *Ética dos amigos: invenções libertárias da vida*.<sup>274</sup>

### Anarquismo como “estética da existência”

A partir de Michel Foucault, Nildo Avelino distingue particularidades nas formas de subjetivação dos indivíduos ao destacar diferenças nas “práticas de si” como moral e como ética. O sujeito moral, considera, estabelece relação com preceitos e regras exteriores e as memoriza e assimila em suas condutas cotidianas. Nessas práticas, o indivíduo acabaria por “renunciar aos desejos e inclinações mais íntimas em nome da sujeição moral”.<sup>275</sup> Por outro lado – e esta é uma ação *ética*, definida por Foucault como “prática refletida da liberdade”<sup>276</sup> – o indivíduo estabelece relações, reflexões e decifrações de si, podendo, assim, transformar a si mesmo, construindo “um autoconhecimento e autocontrole de si por si, dos desejos mais secretos e das ações, visando

<sup>272</sup> AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 22.

<sup>273</sup> Apesar do filósofo ter negado diretamente sua afinidade com tais propostas políticas, como será discutido no capítulo seguinte.

<sup>274</sup> AVELINO, N. 2004. p. 23. A obra referida provém da pesquisa para Livre Docência de Passetti e foi publicada como livro em 2003 pela Editora Achiamé, do Rio de Janeiro. Em trabalho posterior, Nildo Avelino também destacaria Margareth Rago ao lado de Passetti como referência brasileira na construção de diálogos entre Foucault e o anarquismo através das discussões da ética e estética de vida. Discutiremos sobre a historiadora no próximo capítulo. AVELINO, N. A constituição de si na experiência da revolução espanhola. p. 183-203. **Verve**. São Paulo, n° 10, 2006. p. 191.

<sup>275</sup> AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 95. A discussão sobre esta “apropriação” de Foucault envolve a criação de memórias particulares, que serão discutidas no capítulo seguinte.

<sup>276</sup> FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. p. 264-287 [1984]. MOTA, M (org.) **Ditos e escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 267.

aproximar-se o mais possível de um exemplo e de um estilo”.<sup>277</sup> Parte daí a noção da “estética de si” ou “estética da existência”.<sup>278</sup>

Percebe-se que um vínculo entre aspectos do pensamento foucaultiano e a política anarquista criado por alguns militantes, pesquisadores e autores a partir da segunda metade da década de 1980, 90 e 2000 foi possível devido às relações entre ética (ou *êthos*, como utilizado por Foucault no trecho a seguir) e práticas de *liberdade* – noção cara, embora repleta de ambivalências e debates, a quaisquer propostas de anarquismo.

Referindo à ética do cuidado de si greco-romano, Foucault destaca que as formas de relacionamento do indivíduo consigo mesmo envolvem também relações de poder, domínio e controle na sociedade (poder e domínio sobre si e sobre os outros).<sup>279</sup> Em uma descrição mais direta de sua noção de ética – ainda com o modelo da Grécia clássica como referencial -, afirma o filósofo:

...maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *êthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos etc. Esta é para eles a forma concreta da liberdade, assim eles problematizavam sua liberdade. (...) Não acredito que haja necessidade de uma conversão para que a liberdade seja pensada como *êthos*; ela é imediatamente problematizada como *êthos*.<sup>280</sup>

Além da problematização da ética e liberdade conforme o pensamento de Michel Foucault e a proposição de uma política anarquista como construção de uma “estética da existência”, Nildo Avelino e Edson Passetti levantaram como pontos de reflexão fundamentais à prática libertária outros aspectos também discutidos pelo filósofo, como uma grande desconfiança na consideração de sujeitos sociais como substância – portadores de uma essência previamente definida em suas características – e a questão do poder. Este nunca é entendido como uma emanção de lugares sociais específicos, como o Estado ou a “classe dominante”.<sup>281</sup>

Apesar da inspiração em Foucault, não há entre esses anarquistas uma transposição de seu pensamento para a política ácrata. O que se percebe é uma trama de relações construída através de um grande rol de propostas políticas, reflexões acadêmicas, noções e conceitos diversos na qual a memória assume o papel de meio de cultura fundamental para seu sustento e desenvolvimento. As construções de memória, através, sobretudo, da escrita da história, das propostas de anarquismo

<sup>277</sup> AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 95.

<sup>278</sup> Ibid. p. 102. Neste capítulo adoto momentaneamente esta expressão ao referir-me às propostas anarquistas de Nildo Avelino e Edson Passetti, mais adiante discutiremos a referência a “anarquismo pós-estruturalista”.

<sup>279</sup> FOUCAULT, M. 2006. op. cit. p. 272.

<sup>280</sup> Ibid. p. 270.

<sup>281</sup> Ver, de forma sintética, FOUCAULT, M. Ibid. p. 275-276. Longe de se limitarem a debates realizados apenas por Michel Foucault, outros pensadores – denominados muitas vezes “pós-estruturalistas” – como Deleuze, Derrida e Lyotard também se ocuparam de questões correlatas e foram fundamentais na construção das propostas de um “anarquismo pós-estruturalista”, dentre as quais, penso, podemos colocar em diálogo os militantes brasileiros aqui discutidos. São discussões desenvolvidas no capítulo seguinte.

como “estética da existência” serão discutidas mais detidamente no capítulo 3 desta Parte I. Neste momento, apenas para que o problema seja conhecido, exemplifico a questão com a “combinação explosiva”, nas palavras de Nildo Avelino, operada por Edson Passetti e que o permitiu “livrar-se de uma certa fixidez de ideias e de um congelamento da doutrina”<sup>282</sup>: o diálogo estabelecido por este último entre Michel Foucault, Friedrich Nietzsche e Max Stirner.

Na obra referida por Avelino, *Ética de amigos: invenções libertárias da vida*, Passetti estabelece uma intimidade entre estes três pensadores, que se tornou base para, novamente nas palavras de seu aluno, o “(re)desenho de um horizonte de abordagem do anarquismo.”<sup>283</sup>

O egoísmo de Stirner, pouco apreciado inclusive entre anarquistas, desanca o altruísmo destes de uma só vez, e neste sentido ele é o melhor inimigo dos anarquistas. Como Foucault talvez seja o melhor inimigo de Stirner, e Stirner o melhor inimigo da autoria foucaultiana. E em que ausência de medida não está em Stirner o anúncio do super-homem? Stirner-Nietzsche-Foucault formam uma associação de guerreiros amigos por serem os melhores inimigos uns dos outros, no ataque à universalidade da amizade e ao seu confinamento ao privado.<sup>284</sup>

Diferente da relação quase naturalizada por Passetti entre Nietzsche, Stirner e Foucault, discutiremos no capítulo seguinte como estas aproximações são firmadas através de memórias elaboradas por propositores de uma política anarquista que dialoga com o pensamento dito “pós-estruturalista”. Nestas construções, Stirner terá um papel fundamental para as tentativas de aproximação da filosofia foucaultiana ao anarquismo chamado “clássico” do século XIX.

\*\*\*

Retomando a problemática inicial a respeito da formação das propostas políticas que chamo provisoriamente de compreensão do anarquismo como “estética da existência”, lanço uma próxima questão: em que consistiriam tais propostas? Como elas foram construídas no Brasil, no caso, em São Paulo, e quais são algumas de suas relações com a militância anarquista anterior à década de 1990 no Centro de Cultura Social?

Observando de forma panorâmica algumas atividades anunciadas pelo CCS/SP em princípios da década de 2010, alguns projetos se destacam, como as “Oficinas Libertárias”, realizadas desde 2008, os “(Des)encontros anárquicos de literatura e o “Cinema e anarquia”.<sup>285</sup> A “Oficina” foi

<sup>282</sup> AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 103

<sup>283</sup> Ibid. loc.cit.

<sup>284</sup> PASSETTI, E. **Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida**. São Paulo/Brasília: Imaginário/CAPES, 2003. p. 275.

<sup>285</sup> Realizadas em 2010. No ano seguinte o projeto de trabalho literário não se repetiu, bem como as *Oficinas Libertárias*. Em seu lugar vemos palestras de temas variados, além da realização no interior do espaço do CCS o evento da *10ª Expressões Anarquistas*. Programação divulgada na página eletrônica do Centro de Cultura Social de São Paulo. [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acessos em 15/01/11 e 26/01/12. O evento *Expressões Anarquistas* surgiu em 2002 por iniciativa do Grupo Independente de Estudos Políticos e Sociais (GIEPS) e Coletivo Revolucionário de Ação Popular (CRAP), tendo adquirido um caráter explicitamente anarquista a partir de 2005. Seu objetivo central é a troca de experiências entre,

coordenada por Nildo Avelino – naquele momento já doutor em Ciências Políticas pela PUC/SP e cursando pós-doutorado – e teve como tema “Foucault e o anarquismo”. A justificativa para a importância do assunto deu-se com as seguintes palavras:

...desde os anos 1990, tornara-se evidente que os efeitos na política e na filosofia produzidos pela crítica foucaultiana do Sujeito e do Poder afetaram enormemente não apenas as Ciências Humanas, mas também, e de uma maneira extraordinária, os modos através dos quais eram percebidas as tradições liberal, marxista e anarquista.<sup>286</sup>

Mais importante para nós que as discussões realizadas durante as oficinas, fruto das pesquisas de Avelino, é notar como suas próprias práticas e formas de realização tinham como objetivo uma experimentação militante do anarquismo que se propunha como uma “estética da existência”. O anúncio feito aos interessados não os convidava apenas para participar de um curso de caráter informativo ou teórico-acadêmico, uma vez que

oficina é um lugar onde se elabora, se fabrica, constrói ou conserta coisas que não são simplesmente nem da ordem da lógica nem do conceito, mas que indicam uma habilidade, uma aptidão ou astúcia, um saber-fazer. Na oficina o saber não se pretende causal, mas se quer relacional na medida em que propõe efetuar-se materialmente produzindo uma transformação em seu interlocutor. O saber, seja ele a física do globo ou os fenômenos da consciência, só interessam para a oficina se relacionados à transformação do sujeito, como saberes ético-políticos.<sup>287</sup>

Como prática transformadora de si através da ferramenta da oficina, que envolveria “diálogo” e “hedonismo”<sup>288</sup>, esta, em si, já se tornaria uma prática militante do anarquismo proposto. Objetivos correlatos foram anunciados para os projetos de literatura e cinema daquele ano de 2010:

A literatura só vale a pena como experiência que faz o pensamento pensar como atividade digestiva: modificando e afetando singularmente os corpos. Os (des)encontros anárquicos de literatura pretendem ser experiências de pensamento, alimento para aplacar a sofreguidão de palavras. Leia o livro e traga uma bebida.<sup>289</sup>

As demais atividades realizadas no CCS/SP em 2010 foram, em sua maior parte, palestras proferidas por pessoas de alguma forma ligadas à pesquisa universitária e membros do Centro de

---

principalmente, jovens libertários. Suas edições anteriores aconteceram em Araraquara, Santo André, Campinas, Piracicaba e, em 2011, São Paulo. O ano de 2011 marcaria o princípio de um distanciamento entre CCS/SP e o Núcleo de Sociabilidade Libertária, da PUC/SP, que em muito influenciou as atividades do Centro na primeira década de 2000.

<sup>286</sup> [AVELINO, N.] **Oficina libertária 2010**: “Foucault e o anarquismo”. In. [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acesso em 25/04/10.

<sup>287</sup> [AVELINO, N.] **As oficinas Libertárias do Centro de Cultura Social**. In. [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acesso em 25/04/10.

<sup>288</sup> “A oficina se propõe como grupo de convivência libertária para fazer do processo de conhecimento uma atividade prazerosa, um hedonismo do saber.” Ibid.

<sup>289</sup> (DES)ENCONTROS anárquicos de literatura. In. [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acesso em 25/04/10. As obras selecionadas foram *A hora da estrela*, de Clarice Lispector, *O estrangeiro*, de Albert Camus, *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar e *O processo*, de Franz Kafka. Na atividade seguinte suas respectivas versões cinematográficas foram projetadas, acrescidas de *Desaparecido, um grande mistério*, de Costas-Gravas. CINEMA e anarquia. In. [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acesso em 25/04/10.

Cultura.<sup>290</sup> As exceções foram dois eventos ligados ao teatro (exibição do monólogo *O último programa de Cubanacan*, como homenagem a Chico Cuberos, em 15-07 e a leitura dramática *As criadas*, de Jean Genet, dirigida por Alberto Centurião, dramaturgo filiado ao Centro). Uma única atividade mais diretamente envolvida a “movimentos sociais” ocorreu naquele ano: a palestra *World cup soccer and the popular struggle of social movements*, realizada por um militante sul-africano, Jonathan, em visita ao CCS/SP.<sup>291</sup>

Em 2011, os projetos do Centro de Cultura Social mantiveram como base palestras universitárias, estritamente com temas de pesquisas voltadas a memórias anarquistas (inclusive do próprio CCS/SP), construções de subjetividades e autores tidos como relevantes ao anarquismo atual, como Michel Foucault e Michel Onfray;<sup>292</sup> manteve-se também o projeto “Cinema e anarquia”.<sup>293</sup> Neste ano, porém, ampliou-se em relação a 2010 o espaço de participação de outros grupos anarquistas junto ao Centro, com a palestra “Anarquismo nos EUA: uma recente história”, com o coletivo estadunidense CrimethInc<sup>294</sup>, em 27/04; uma “Conversa Libertária”, com integrantes do *núcleo pró-COB* de Campinas (que na época, promoviam uma manifestação para o 1º de maio na cidade) e a participação na II Feira Anarquista de São Paulo, em 04/12, e na 10ª Expressões Anarquistas, esta realizada nas próprias dependências do CCS/SP, em 15 e 16/10.<sup>295</sup>

<sup>290</sup> A abertura para a participação de intelectuais é, de fato, uma característica do CCS desde sua fundação, mas talvez possamos levar em conta a percepção de Endrica Geraldo (GERALDO, E. op. cit. p. 117) da mudança do público alvo principal das atividades, da “classe operária” a alunos e professores universitários e secundaristas. Os eventos mencionados são: “Preconceito e política na construção da memória do 13 de maio” e “O paradigma indiciário na construção do conhecimento – uma perspectiva histórica”, por Anna Gicelle Garcia Alaniz (doutora em História pela USP e associada do CCS/SP), respectivamente em 15/05 e 18/09; “O movimento punk numa história do anarquismo no Brasil”, por Bruno Pereira de Oliveira (então graduando em História na PUC/Campinas), em 18/09 e “A trajetória do Centro de Cultura Social (1933-2007)”, por Lúcia Parra (graduada em História e Biblioteconomia pela USP e também membro do CCS/SP), em 02/10. PROGRAMAÇÃO. In. [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acesso em 15/01/11.

<sup>291</sup> Jonathan é membro da *Zabalaza anarchist communist front*, fundada em 2003 e que atua formalmente como uma federação anarquista-comunista sul-africana. Ver [zabalaza.net](http://zabalaza.net). Acesso em 10/08/10. Militante “semi-nômade”, Jonathan viaja com frequência por diversos países para a troca de experiências com outros anarquistas e organizações, tendo visitado diversos pontos do Brasil em várias ocasiões. Jonathan esteve também na cidade de Uberlândia em 2005 onde realizou a palestra-debate “Anarquismo na África do Sul”, em 11/05. PALESTRA debate: Anarquismo na África do Sul. Uberlândia, [2005] (panfleto).

<sup>292</sup> “O anarquismo de Michel Onfray”, por Bruno Andreotti (mestre em Ciências Políticas pela PUC/SP e pesquisador do Núcleo de Sociabilidade Liberária e membro do CCS/SP), em 26/03; “O Centro de Cultura Social: entre práticas sociais e construções de memórias (1985-2007)”, por Michelle Tito (mestre em História pela PUC/SP), em 09/04; “Como afirmar a vida e abrir passagens na linha que constitui um corpo em mulher”, por Aline Bagetti (doutoranda em Educação na UNICAMP) em 16/04; “José Oiticica: reflexões e vivências de um anarquista”, por Renato Luiz Lauris Júnior (mestre em História pela UNESP), em 13/08 e “Foucault, subjetividade e confissão”, mais uma vez por Bruno Andreotti, em 22/10. PROGRAMAÇÃO. In. [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acesso em 26/01/12.

<sup>293</sup> Com *Germinal* (Claude Berri, França, 1993), em 17/09; *A batalha de Seattle* (Stuart Townsend, EUA/Canadá/Alemanha, 2007), em 06/08 e *Sedução* (Fernando Trueba, Portugal/França/Espanha, 1992), em 29/10. Ibid.

<sup>294</sup> CrimethInc. Ex-workers Collective surgiu em meados dos anos 1990 principalmente por iniciativa de anarco-punks e desenvolveu-se através da formação de células de ação independentes. Publicam livros, artigos, bem como realizam ativismo e protestos públicos. Ver [crimethinc.com](http://crimethinc.com). Acesso 03/02/2012.

<sup>295</sup> A Feira Anarquista, cuja primeira edição foi em 2006, é organizada pela *Biblioteca Terra Livre*, (grupo paulistano fundado em 2004 que realiza estudos, publicações, catalogação de livros e documentos e eventos relativos ao anarquismo), ver [bibliotecaterralivre.noblogs.org](http://bibliotecaterralivre.noblogs.org), acesso em 19/03/2011, e pelo *Coletivo Ativismo ABC* (fundado em

A cooperação com grupos como a Biblioteca Terra Livre, o Coletivo Ativismo ABC, ou os militantes ligados à COB fora muito limitada nos anos precedentes, de meados dos anos 2000 a 2010 e estes novos diálogos a partir de 2011 indicariam uma mudança de rumos na militância do CCS/SP, intensificada a partir de 2012. Nota-se atualmente uma diluição das influências do Núcleo de Sociabilidade Libertária (apresentado mais adiante) e de suas propostas de política anarquista no Centro de Cultura Social de São Paulo.<sup>296</sup>

A um observador externo, ciente da longa trajetória do Centro de Cultura Social de São Paulo, pode surgir a questão de como as propostas anarquistas de seus militantes – ou de sua maioria, pois houve inúmeras divergências internas no CCS/SP - foram se transformando ao longo do tempo, pois é a partir da década de 1990 que abordagens da militância anarquista como “estética da existência” fizeram-se mais presentes.

A pesquisadora Michele Tito, em trabalho de mestrado em História Social defendido na PUC/SP em 2010, elege o ano de 1997 como ponto de virada de “uma configuração mais inspirada pelo anarco-sindicalismo” em direção aos novos temas problematizados em um viés anarquista pelos militantes da organização.<sup>297</sup> Obviamente, marcos tão pontuais não são suficientes para sustentar um entendimento histórico das transformações de propostas políticas e dos diálogos e conflitos certamente vividos pelos membros do CCS/SP na construção dessas mudanças. Em nosso caso, entretanto, podemos utilizar este ponto de partida para refletir a partir da documentação disponível sobre indícios dessa historicidade, ampliando assim a compreensão sobre o campo relacional que envolve as mudanças em questão.

No boletim informativo do Centro de Cultura Social de novembro-dezembro de 1997, vemos no Editorial ainda uma afirmação direta do objetivo *revolucionário* do anarquismo. Revolução, entendida aqui em um viés social, como transformação da organização da sociedade tendo em vista a construção do socialismo libertário. Dentro do “clássico” debate com o marxismo, lemos no texto: “deste ponto de vista, afirmamos categoricamente que a via *socialista* (do *socialismo autoritário*) não pode realizar os fins da Revolução social nem conduzi-la ao socialismo. Só o método anarquista o pode”.<sup>298</sup> Digo que *ainda* há uma reivindicação do objetivo da revolução pelo símbolo cronológico de 1997 eleito por Michele Tito para as transformações no anarquismo no CCS/SP, porque depois

---

2002, com sede em Santo André, na “Casa da Lagartixa Preta ‘Malagueña Salerosa’”, onde realizam eventos diversos). Ver [www.ativismoabc.org](http://www.ativismoabc.org). Acesso em 02/09/2011. Objetiva o levantamento de debates e trocas de experiências entre grupos anarquistas e libertários de todo o país, bem como a projeção de filmes e lançamentos de livros.

<sup>296</sup> O período pós-2010, porém, foge dos limites cronológicos estabelecidos para esta pesquisa e demandaria reflexão mais detida.

<sup>297</sup> TITO, M. **O Centro de Cultura Social de São Paulo: entre práticas sociais e construções de memórias (1985-2007)**. São Paulo: PUC/SP, 2010. (dissertação).

<sup>298</sup> EDITORIAL: Falsa Rota. **Boletim**. n° 42, 6° bimestre de 1991. p. 1.

não encontraremos mais uma defesa tão veemente e explícita de propostas para uma revolução social nos escritos e projetos coletivos da organização.

No primeiro boletim de 1999 anuncia-se que, em assembleia, resolveu-se que naquele ano o tema “o anarquismo como valor humanístico” nortearia as atividades do Centro: “os sócios deliberaram em resgatar o caráter humano da concepção anarquista como fator de produção, reprodução e reinvenção de novas formas de relações baseadas na igualdade e liberdade dos indivíduos”, onde, “o valor ético da concepção anarquista” ganha ênfase.<sup>299</sup>

Avançando pelos anos 2000, em especial na segunda metade da década, notam-se afirmações mais diretas a respeito da necessidade de novas propostas anarquistas; são problematizações junto às quais outras relações com o passado do anarquismo são estabelecidas, privilegiando-se, por exemplo, a anarquia como uma prática cotidiana em detrimento de perspectivas de sua realização projetada ao futuro. Os modelos de militância e luta social do passado são explicitamente questionados. Vejamos algumas situações.

Em uma breve síntese histórica das lutas libertárias no país, publicada no boletim nº 20 (primeiro semestre de 2005), Nildo Avelino lamenta a situação presente do anarquismo brasileiro, “reduzido a um movimento de ideias fechadas em si mesmo”:

Em São Paulo os antigos militantes que conseguiram preservar o patrimônio político e cultural do anarquismo e a memória das lutas se fecharam em si mesmos deixando escapar o momento de entusiasmo da juventude; essa, por sua vez, na sua grande maioria abandonou o anarquismo e a maioria daqueles que permaneceu adotou para sua interpretação do presente alguns temas do velho ranço marxista (classismo, poder popular, revolução proletária) e lançaram mão de práticas ambíguas.<sup>300</sup>

Os temas apresentados por Avelino como “ranço” do passado (poder popular, classismo e revolução proletária) são compreendidos com algo negativo na construção de memórias; prejudiciais à militância anarquista atual, que necessitaria com urgência ser renovada em suas propostas. É importante ter claro que exatamente os mesmos temas são reivindicados e problematizados por militantes defensores de outras propostas políticas de anarquismo como fundamentais para sua atualidade social no Brasil.<sup>301</sup>

<sup>299</sup> O ANARQUISMO como valor humanístico. **Boletim**. nº 1, jan./fev. de 1999. p. 2. Neste mesmo ano, diferente do que se praticou em regra nos anos 1980, o boletim referente ao mês de maio (nº 3, maio/junho de 1999) não contém qualquer menção ao Dia do Trabalhador. Tem-se no informativo um texto de caráter anti-estatal (*A santa inquisição religiosa de ontem; a santa inquisição política de hoje*, p. 1) e um artigo assinado por Nildo Avelino a respeito do movimento GLBT (*Dia internacional do orgulho gay ou III Gay Pride de São Paulo*, p. 2). Em 2000, junto à contestação às comemorações dos 500 anos do país, o 1º de maio torna a ser discutido (1º DE maio: dia internacional de luta! **Boletim**. nº 7, abril/maio de 2000. p. 3).

<sup>300</sup> AVELINO, N. Notas e reflexões sobre o anarquismo no Brasil. p.3-4. **Boletim**. nº 20, 1º sem. de 2005. p. 4.

<sup>301</sup> Como esclarecido na Introdução dessa tese, por limitações de tempo decidi abrir mão das discussões quanto ao “anarquismo social” no Brasil atual, mas o leitor deve ter sempre em mente que de maneira alguma as propostas ligadas

No editorial do boletim nº 23 (março de 2007) é levantada uma discussão sobre os marcos referenciais “clássicos” para os anarquistas brasileiros, como a greve geral de 1917 em São Paulo. No texto podemos perceber de forma mais explícita um uso político almejado para as construções de memória – através de uma argumentação muito próxima aos códigos acadêmicos das ciências humanas de hoje e mais distante da linguagem e colocações utilizadas por militantes do passado.

Em todo caso, os anarquistas não celebram datas. A obediência mecânica à rigidez do tempo, esse gesto de recordar fatos e pessoas unicamente quando soa o momento certo, nos parece mais consoante com os tradicionalistas de todos os tipos. (...) Deixemos as medalhas da ocasião e o civismo político para quem dele se compraz. O que nos interessa ao repensar tais fatos da história do anarquismo é *uma* preocupação com o presente: de que maneira esses *acontecimentos* da história dos anarquismos repercutem em nossas práticas anárquicas na atualidade? De que modo eles podem provocar uma problematização de nós mesmos, do nosso presente, de nossa conduta e práticas libertárias?<sup>302</sup>

As formas destas “práticas anárquicas na atualidade” são propostas nos parágrafos seguintes do editorial, exemplificadas concretamente com as próprias atividades realizadas no Centro de Cultura Social e voltadas a um anarquismo, como chamamos anteriormente de forma livre e provisória, como “estética da existência”, segundo inspiração foucaultina:

É nesse sentido que o CCS é capaz de possibilitar e incentivar modos de subjetivação dos saberes anarquistas, na medida em que ele reúne práticas discursivas, de leituras, de escrita, e é nesse sentido ainda que ele cumpre essa função da qual falamos: a função de suprir com *anarquia* o *anarquismo*, ou, em outras palavras, de transformar o discurso anarquista em *ethos*, reunindo e captando as práticas discursivas da anarquia com a finalidade de constituir a si mesmo como sujeito portador de saberes e de condutas anárquicas.<sup>303</sup>

Uma construção correlata de memória, e diretamente ligada à exposta aqui, na qual o passado mesmo que respeitado deve submeter-se prontamente às necessidades do presente de um anarquismo vivido *agora*, como uma ética pessoal, fora também apresentada por Edson Passetti no ano anterior. Durante as comemorações da conquista da sede própria do Centro (Rua General Jardim, na Vila Buarque, capital), após anos de dificuldades para firmar-se em um local adequado, afirmara o militante e cientista político:

No CCS cada um se fortalece como anarquista. Em seus 73 anos de idas e vindas permanece como um espaço decisivo para libertários insurgentes. No CCS, anarquia e anarquismos não são palavras, mas atitudes, enfrentamentos, maneiras de batalhar de uma associação que inventa liberdades a cada momento. Saudações a Edgar Leuenroth, ao Projeção, a Jaime Cubero, e a você. A anarquia não espera pelo futuro, acontece agora!<sup>304</sup>

---

ao “anarquismo pós-estruturalista” de Nildo Avelino, Edson Passetti e, coletivamente, do Núcleo de Sociabilidade Libertária, entre outros, são as únicas existentes hoje ou são de alguma maneira preponderantes ou mais importantes.

<sup>302</sup> EDITORIAL. p. 1-2. **Boletim**. nº 23, março de 2007. p. 1.

<sup>303</sup> Ibid. p. 2.

<sup>304</sup> PASSETTI, E. A anarquia no Centro de Cultura Social. p. 4-5. **Boletim**. nº 21, 2º semestre de 2006. p. 5. O mencionado “Projeção” refere-se ao *Círculo Alfa de Estudos Históricos*, fundado em São Paulo em 1986 por Antonio Martinez, Edgar Rodrigues, José Carlos Orsi Morel, Jaime Cubero, Francisco Cuberos, Nito e Liberto Lemos Reis, Felix Herrera, Ideal Peres e Fernando Gonçalves da Silva. Sua principal função era o de arquivamento de documentos, livros e



E também no *Breve relato cronológico da terceira fase do CCS*, redigido na mesma ocasião pelo então segundo secretário do Centro, Fabrício Martinez:

Hoje, o CCS se encontra forte e ativo em propagar os anarquismos na cidade de São Paulo, um espaço não só para se discutir anarquismos, mas para conversar, tomar uma cerveja, vinho ou suco no Bar Errico Malatesta, ler livros, jornais ou revistas, na Biblioteca Antonio Martinez, comprar livros e periódicos na Livraria Maurício Tragtenberg. Temos hoje um espaço libertário onde podemos ver e fazer teatro, música, arte, escutar e dizer e principalmente viver os anarquismos.<sup>305</sup>

Como mencionado no início do capítulo, nas construções de memória destes jovens militantes do CCS/SP parece haver a reivindicação de uma herança política frente aos anarquistas do passado – seja o passado mais imediato, de seus companheiros mais velhos da organização, ou cronologicamente mais recuado, com outros militantes atuantes ao longo da primeira metade do século XX ou mesmo anteriores. Poderíamos pensar no ato de “escolha da herança”, em termos próximos ao compreendido por Jacques Derrida?<sup>306</sup> Nas palavras do filósofo:

...é preciso primeiro saber e saber *reafirmar* o que vem “antes de nós”, e que portanto recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre. Ora, *é preciso* (e este *é preciso* está inscrito diretamente na herança recebida), é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável (...). Reafirmar, o que significa isso? Não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva.<sup>307</sup>

Compreendendo aqui esta “reafirmação” do passado como construção de memória, podemos questionar sobre a inevitabilidade em “relançar a herança de outra maneira” ao tentar “mantê-la viva” no presente. Se fosse de outra forma, seríamos levados a crer em uma possibilidade de reviver o passado como tal. A questão principal, a meu ver, é a menção a uma ação tão ativa como a “escolha” da herança do passado por sujeitos livres, como colocado por Derrida. Pode haver uma racionalização tão clara na construção de memórias? Mais ainda, se considerarmos estas memórias como tão intimamente ligadas a formas de subjetivação política como é o caso destes anarquistas?

Explico mais claramente minha questão: se, por um lado, os boletins do Centro de Cultura Social permitem – ao serem transformados em documentação histórica – o vislumbre de algumas transformações nas propostas de anarquismo e nas construções de memórias prevalecentes

---

exemplares da imprensa operária e anarquista. Uma polêmica criou-se sobre tal associação entre alguns de seus membros, com Edgar Rodrigues acusando José Carlos Orsi Morel de preservar mal a documentação e monopolizar o acesso ao arquivo. Ver RODRIGUES, E. **Lembranças incompletas**. Guarujá: Opúsculo Libertário, 2007. p. 10-16, 383, 460, 499-502 e, como resposta, CARTA aberta. Círculo Alfa de Estudos Históricos. 2009. Disponível em <http://www.midiaindependente.org/media/2009/05/447146.pdf> Acesso em 13/09/2010.

<sup>305</sup> MARTINEZ, F. Breve relato cronológico da terceira fase do CCS. p. 3-4. **Boletim**. n° 21, 2° semestre de 2006. p. 4.

<sup>306</sup> DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. op. cit. 9.

<sup>307</sup> Ibid. p. 12.

(poderíamos dizer talvez, hegemônicas) no interior da organização ao longo do tempo, devemos ter o cuidado em considerar que estas mesmas construções de memórias são efetivadas através de uma escrita na qual os autores esforçam-se para demonstrar que conflitos e divergências entre os militantes pareçam nulos, ou, pelo menos, minimizados.

Diferente de uma escolha clara e explícita que, na escolha meticulosa de sua herança, “receia o passadismo, a nostalgia, o culto da lembrança”<sup>308</sup>, ao escreverem sobre o passado do anarquismo (ênfatizando-se a história do CCS, neste caso) parece haver um esforço em criar-se uma continuidade firme entre presente e passado, deixando de lado percalços ou lapsos mais fortes. Não creio tratar-se aqui apenas de uma “escolha”, mas de um caminho também *sentido* pelos militantes do Centro de Cultura como mais adequado, ou confortável, para a construção de suas subjetividades políticas.

Nesse sentido, no próximo segmento proponho continuarmos nossa discussão através da escrita da história de uma pesquisadora cuja temática também é o Centro de Cultura Social de São Paulo, mas que, diferente de Nildo Avelino, não se coloca em seu trabalho como uma militante.

### “Outras memórias” na escrita da história do anarquismo

A um observador externo pode surgir a questão de como as propostas de anarquismo de seus integrantes transformaram-se tanto ao longo de sua trajetória. Esta foi uma das problematizações centrais da historiadora Michele Tito, que, como citado, defendera sua dissertação de mestrado em História Social na PUC/SP em 2010.<sup>309</sup>

Menciono-a como um “observador externo” – embora não simplesmente “neutro” – no sentido que, diferente de Nildo Avelino, Tito propõe-se a pôr em escrito uma história do CCS/SP (ou seja, construir uma narrativa historiográfica) sendo uma pesquisadora não-militante da associação. Sua aproximação e participação das atividades do Centro deram-se apenas a partir de 2008, com o início da pesquisa.<sup>310</sup> Mesmo dizendo-se “encantar-se desde os tempos do colégio” com o tema do anarquismo e sua defesa da sociedade sem coerção estatal através das lutas sociais, Tito relata que o impulso para a pesquisa deveu-se ao trabalho profissional no Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa (CEDAP) durante sua graduação na UNESP.<sup>311</sup>

Com o trabalho de arquivista, organizando o acervo de periódicos libertários da instituição (*Coleção Canto Libertário*), passou a questionar-se sobre “as utilizações e manipulações que são feitas do

<sup>308</sup> DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. op. cit. p. 13.

<sup>309</sup> TITO, M. op. cit.

<sup>310</sup> Esclarecimentos concedidos gentilmente pela autora via e-mail (mensagem enviada em 03/05 de 2012).

<sup>311</sup> Ibid. p. 11. Onde encontrara também o professor Sérgio Queiroz Norte, um dos pesquisadores pioneiros do anarquismo no país. Norte publicou um dos primeiros estudos do Brasil sobre a vida de Mikhail Bakunin. NORTE, S. **Bakunin: sangue, suor e barricadas**. Campinas: Papirus, 1988.

passado, que transformam experiências vividas por pessoas e momentos históricos em produtos comerciais e em projetos políticos que realimentam uma história hegemônica e unilateral.”<sup>312</sup>

É certo que as reflexões de Michele Tito sobre as “utilizações do passado” não se furtam também de comporem memórias com sentidos políticos claros, mas diferenciados, por exemplo, daquelas elaboradas por Nildo Avelino. Recordemos que o objetivo declarado do cientista social era “preservar e sistematizar” relatos dos antigos militantes de uma organização que ele mesmo ajudava a coordenar.

Como discutido, Avelino destacou transformações nas práticas militantes entre as “primeira e segunda fases” de existência do Centro de Cultura Social de São Paulo (1933-1937, 1945-1969). Em sua escrita da história, conota-se uma memória carregada de certa continuidade harmônica entre antigas e novas propostas de política anarquista surgidas ao longo do tempo; os problemas e conflitos existem, é certo, e são graves o suficiente para impedir o funcionamento do Centro por vários anos, mas são elementos externos à associação – como a censura e perseguições políticas dos governos ditatoriais.<sup>313</sup> Por seu lado, Michele Tito afirma ao introduzir sua pesquisa ao leitor que: “lidamos com a memória como um campo de diálogos e disputas, procuro compreender momentos da trajetória desse Centro discutindo como os diferentes grupos militantes o constituíram e o modificaram, enaltecendo dimensões do passado, atribuindo-lhes significados variados e conflitantes.”<sup>314</sup>

Privilegiando um período pós-ditadura militar, a historiadora chama a atenção para “novos anarquismos” que se compunham ao longo de mais ou menos uma década após a reativação do CCS/SP em 1985 e um perfil diferenciado de seus novos militantes em relação ao predomínio de membros pertencentes às classes operárias entre 1930 e 1960. “Passaram a frequentar a associação jovens, estudantes e professores universitários.”<sup>315</sup> Entre 1985 e 1997 (“marco” discutido anteriormente), continua, percebe-se em seus eventos, boletins e reuniões “uma configuração mais inspirada pelo anarco-sindicalismo” juntamente a uma intensa valorização de eventos de luta social passados, como o 1º de maio de 1886 em Chicago, a Guerra Civil Espanhola e a Greve Geral de 1917 de São Paulo.<sup>316</sup>

Utilizando-se também de relatos de associados e frequentadores do Centro, Michele Tito escreve uma história recente do CCS/SP em uma construção de memória “como campo de diálogos e

---

<sup>312</sup> TITO, M. op. cit. p. 12.

<sup>313</sup> Esta afirmação não compõe a memória presente apenas no relato histórico de Nildo Avelino. Endrica Geraldo – que como Tito não era associada ao CCS/SP – também não destaca as divergências internas entre os anarquistas da organização.

<sup>314</sup> TITO, M. op. cit. p. 13.

<sup>315</sup> Ibid. p. 10. Como apontara em 1989 também Aziz Simão (op. cit.), apoiado nos relatos de Jaime Cubero.

<sup>316</sup> Ibid. p. 17.

disputas”, em suas palavras, o que não parece ser o objetivo da maioria dos militantes ao narrarem a trajetória histórica de sua associação (o que é compreensível levando em conta o envolvimento da subjetivação política destes).

Tito foi orientada em sua pesquisa pela professora Yara Aun Khoury, da PUC/SP, coordenadora do *Núcleo de Estudos Culturais: Histórias, Memórias e Perspectivas do Presente*, da mesma instituição e pesquisadora do grupo de pesquisa *História Social do Trabalho e da Cidade*, da UNIOESTE (Universidade Estadual do Oeste do Paraná), e que desenvolve intensa pesquisa sobre questões de memória “na perspectiva da história social”.<sup>317</sup> A história, para Khoury, constitui-se em “um processo de disputas entre forças sociais, envolvendo valores e sentimentos, tanto quanto interesses” e as construções de memórias também, na história, são parte desse “campo de disputas e instrumento de poder”.<sup>318</sup> Dessa forma, defende a pesquisadora e sob a mesma perspectiva sua aluna, sendo a escrita da história uma prática social que “também se institui como memória”, deve-se tratar “a própria escrita da história e sobre a memória como prática política.”<sup>319</sup>

Através do depoimento de Edson Passetti a respeito de sua aproximação do Centro de Cultura Social de São Paulo em 1985-86 e do paralelo desenvolvimento de atividades de cunho autogestionário e libertário entre os estudantes da PUC/SP, Michele Tito desvela a existência de conflitos entre diferentes propostas de política anarquista que se encontraram no interior do Centro a partir de sua reabertura após a ditadura militar. Afirma a historiadora:

Novas concepções de militância anarquista foram forjadas em outros espaços de luta, como as universidades, e entraram em contato com as perspectivas existentes no CCS. Jaime Cubero incentivou e afirmou que Maurício Tragtenberg e Edson Passetti foram importantes para que isso acontecesse, por outro lado, alguns militantes ligados à vertente mais “anarco-sindicalista” do Centro receberam com desconfiança o envolvimento de intelectuais no Movimento Anarquista e as novas perspectivas de militância que se inseriam no Centro de Cultura Social.<sup>320</sup>

Parece haver uma concordância entre os militantes que Jaime Cubero possuiu durante o período de retomada de atividades do CCS/SP até sua morte em 1998 um papel fundamental como gestor de conflitos internos à organização. Cubero teria conseguido ajudar na coexistência criativa de diferentes propostas de anarquismo, como àquelas envolvidas com o sindicalismo, com as universidades e também com os jovens punks que se aproximavam do Centro desde meados de

<sup>317</sup> DIRETÓRIO dos grupos de pesquisa no Brasil – CNPQ. [dgp.cnpq.br](http://dgp.cnpq.br). Acesso em 03/02/2012. Yara Khoury também desenvolveu pesquisa sobre a temática anarquista em sua tese *Edgard Leuenroth, uma voz libertária: imprensa, memória e militância anarco-sindicalista*, defendida em 1988 na USP.

<sup>318</sup> KHOURY, Y. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. p. 116-138. FENELON, D; MACIEL, L. et.al (org.) **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Ed. Olho d’água, 2004. p. 117-118.

<sup>319</sup> Ibid. p. 117-118.

<sup>320</sup> TITO, M. op. cit. p. 41.

1980.<sup>321</sup> A partir de 1998 – quando também faleceram Maurício Tragtenberg e Antonio Martinez – as discordâncias teriam se acirrado, com o fortalecimento de novas propostas anarquistas, defendidas por parte das novas gerações militantes (que por sua vez, algumas vezes também podiam ter divergências entre si).

Um exemplo desses conflitos mostrou-se através de um dos poucos indícios de discordâncias entre militantes veiculados no próprio informativo do CCS/SP: uma breve nota publicada no Boletim de julho/agosto de 2001, anunciando o pedido de desligamento de Roberto Freire da organização, sem mais comentários ou esclarecimentos.

Gostaria de comunicar meu desligamento do Centro de Cultura Social a partir do Encontro de Cultura Libertária realizado em Florianópolis em setembro do ano passado. Os fatos ocorridos naquele Encontro demonstraram o afastamento entre minha visão sobre o anarquismo e a dos membros desse Centro. Portanto a partir de agora, não faço mais parte do quadro associativo, assim como das contribuições financeiras do CCS. Agradeço a atenção. Roberto Freire [15/03/2001].<sup>322</sup>

Psicanalista e escritor, Freire destacou-se no meio anarquista com o desenvolvimento, a partir da década de 1960, da técnica terapêutica da “Somaterapia”, baseada, sobretudo, no pensamento de Wilhelm Reich. Nela conflitos neuróticos individuais são entendidos em relação aos conflitos políticos sociais vividos pela pessoa e o trabalho terapêutico com o corpo possui grande importância. Roberto Freire faleceu em 2008, mas os trabalhos com a Somaterapia continuam com o *Coletivo Anarquista Brancaleone*, criado em 1991 e ainda atuante no Rio de Janeiro e São Paulo.<sup>323</sup>

Frequentador do Centro de Cultura Social de São Paulo desde meados dos anos 1980, amigo e “discípulo” de Jaime Cubero<sup>324</sup>, Freire se afastaria da organização após sérios desentendimentos entre militantes de diferentes grupos durante o *Encontro Internacional de Cultura Libertária*, realizado entre os dias quatro e sete de setembro de 2000, na Universidade de Santa Catarina (UFSC).<sup>325</sup> Para o militante italiano Massimo Annibale Rossi, presente no evento e que, ao retornar a

<sup>321</sup> Opinião compartilhada pelo dramaturgo Alberto Centurião, pelo terapeuta Roberto Freire, por Edson Passetti (TITO, M. op. cit. p. 59, 58 e 85) e pelo então punk Antônio Carlos de Oliveira (Entrevista concedida a Carlo Barqueiro, sem local, sem data, disponível em [www.dailymotion.com/video/xd8pmg\\_entrevista-com-antonio-carlos-de-ol\\_news](http://www.dailymotion.com/video/xd8pmg_entrevista-com-antonio-carlos-de-ol_news). Acesso 27/12/2011).

<sup>322</sup> NOTAS – Respeitamos, porém lamentamos. p. 3. **Boletim**. n° 13, jul/ago de 2001. p. 3.

<sup>323</sup> Ver os trabalhos do grupo em [www.somaterapia.com.br](http://www.somaterapia.com.br). Acesso 10/12/2011.

<sup>324</sup> Declaração do próprio Roberto Freire, redigida em um texto para o Boletim Informativo do Centro de Cultura Social em 1996 (Informativo n° 37). Op. cit. p. 54.

<sup>325</sup> O encontro foi organizado pelo Núcleo de Alfabetização Técnica (NAT) da UFSC, que desde 1990 realizava experimentações com métodos pedagógicos libertários coordenadas por Maria Oly Pey. Contou com a presença de membros da SOMA (mais tarde *Coletivo Anarquista Brancaleone*), CCS/SP, Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol), anarco-punks, estudantes e professores da PUC/SP, Unicamp, UNESP, UFU e outras. Realizaram-se palestras, oficinas, leituras dramáticas, exibições de vídeos, lançamentos de livros, apresentações de bandas, rodas de capoeira, mesas redondas e grupos de discussão. ENCONTRO Internacional de Cultura Libertária: 04 a 07/09. **A-Infos**. [www.ainfos.ca/00/jun/ainfos00066.html](http://www.ainfos.ca/00/jun/ainfos00066.html). Acesso 05/10/2011 (Notícia enviada por Moésio Rebouças em 03/06/2000) e

seu país escrevera suas impressões sobre o *Encontro* em “A rivista anarchica”, chamou-lhe a atenção a heterogeneidade de militantes e propostas presentes, alguns ansiosos por tentar rearticular o anarquismo no país após o longo período ditatorial:

...professorzinhos almofadinhas alternativos, anarcopunks, ecologistas, indigenistas, zapatistas, sem terra, velhos militantes e acadêmicos. Cada qual portador de sua própria linguagem, e de uma identidade exibida. O ataque é direto e talvez um pouco presunçoso: “Perspectivas do movimento anarquista para o século XXI”. Os anarquistas recém saídos da sombra querem intervir. E aqui se evidencia a primeira dificuldade: “como encontrar uma linha comum entre tanta variedade?”. Dilema intrínseco ao movimento, a questão da organização parece partir a sala logo antes de se iniciar o debate. Delineia-se a proposta de se constituir uma federação anarquista brasileira - mas não era uma convenção internacional e libertária? A impressão que fica é de que o movimento esteja saindo somente agora dos anos de clandestinidade e necessidade, queimando as etapas, rapidamente reorganizar-se.<sup>326</sup>

Em seu informativo eletrônico *Hypomnemata*, publicado logo em seguida ao *Encontro*, integrantes do Núcleo de Sociabilidade Libertária da PUC/SP, que era favorável à proposta da formação da Federação Anarquista Brasileira – iniciativa caracterizada por Rossi como “queima de etapas” – narraram sua visão do acontecido:

Atravessando toda a programação ocorreu um intenso, por vezes agressivo e impactante debate a respeito da possibilidade de se criar uma federação anarquista. A partir de uma sugestão de Roberto Freire, da SOMA, enviada à organização do encontro com antecedência, começou a tomar corpo em São Paulo, semana antes, o debate sobre a gestação do federalismo hoje. Diversos coletivos participaram da discussão em São Paulo, estudando a sugestão. Todavia, ao chegarem ao Encontro, diversos coletivos se mostraram resistentes à discussão, impedindo, temporariamente, a exposição da proposta, distribuindo carta de boicote, alegando imaturidade e, de modo equívoco, esperando por maioria e representatividade no anarquismo, destituindo a mesa formada por três mulheres dos coletivos que tinham aderido à proposta, insinuando conspiração e arbitrariedades, e dando vazão ao famigerado machismo.<sup>327</sup>

Tito narra o episódio das divergências acerca da formação de uma federação anarquista brasileira a partir de relatos de pessoas presentes na ocasião, sintetizando-os com as seguintes palavras:

O ponto de divergência que surgiu no Encontro foi a proposta de criação de uma Federação Anarquista que havia sido discutida, dias anteriores ao evento em São Paulo, por Roberto Freire, pelo Coletivo Brancalone, pelo Nu-Sol, por Plínio Coelho (Editora Imaginário), pela Resistência Popular, que pretendiam apresentar a proposta para ser discutida com outros grupos em Florianópolis. Previamente ao encontro, integrantes do Centro de Cultura Social souberam da reunião e decidiram se colocar contra essa proposta. Ao chegarem ao evento, articularam-se com outros grupos que tinham a mesma posição.<sup>328</sup>

---

ENCONTRO Internacional de Cultura Libertária. *Hypomnemata*. n° 12, setembro de 2000. [www.nu-sol.org](http://www.nu-sol.org). Acesso em 05/10/2011.

<sup>326</sup> ROSSI, M. Florianópolis: sobre o Encontro Internacional de Cultura Libertária. *A rivista anarchica*. Anno 30, n° 269, Novembro de 2000. (Tradução de Carlo Romani, publicada em conjunto com o texto original em italiano). O tema “presunçoso” mencionado por Rossi, “Perspectivas do movimento anarquista para o século XXI”, foi o centro do debate da conferência de abertura do evento, proferida por José Maria Carvalho Ferreira e Roberto Freire.

<sup>327</sup> ENCONTRO Internacional de Cultura Libertária. *Hypomnemata*. n° 12, setembro de 2000. [www.nu-sol.org](http://www.nu-sol.org). Acesso em 05/10/2011.

<sup>328</sup> TITO, M. op. cit. p. 60.

Em depoimento a autora, Nildo Avelino revelara que nas reuniões prévias do CCS/SP considerou-se tal federação uma proposta ilegítima por partir de um grupo de intelectuais, devendo, ao contrário, ser uma iniciativa que partisse de organizações que intencionassem a construção inicial das bases federalistas e não ambicionando como primeiro passo a institucionalização de um centro de uma federação que já abrangesse todo o país.<sup>329</sup> Note-se que naquele momento, ano 2000, a discordância de opiniões entre os membros do Centro de Cultura Social e o Nu-Sol foi forte e flagrante, o que seria diferente até o final da década.

Percebe-se como a história oral, inspirada diretamente nas metodologias de pesquisa do pesquisador italiano Alessandro Portelli, coloca-se como fundamental para Michele Tito em seu objetivo de escrita de uma história onde as memórias sejam expostas como “como campo de diálogos e disputas” – e, ao mesmo tempo, na construção de seu próprio texto também como outra memória a respeito do anarquismo atual, diversa daquelas presentes nas escritas da história dos próprios militantes.

Como pesquisadora, ao interpelar seu depoente a respeito de determinado tema, Tito inevitavelmente cria uma relação de subjetivação entre ambos (entrevistador e entrevistado) e também força o estabelecimento de uma nova relação do indivíduo que narra e o passado narrado, levando-o a uma problematização *imediata* – o que difere tal metodologia de uma entrevista produzida de forma escrita, por exemplo. Nas palavras de Portelli, com quem Tito e sua orientadora Yara Khoury dialogam, “uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua. Uma parte que não pode realmente ver a outra a menos que a outra possa vê-la em troca. Os dois sujeitos, interagindo, não podem agir juntos a menos que alguma espécie de mutualidade seja estabelecida.”<sup>330</sup>

Podemos notar este movimento problematizador através da metodologia das entrevistas orais, entre vários exemplos possíveis, no relato de outro militante do Centro de Cultura Social de São Paulo, Nilton Melo (em 2013, quando escrevo, primeiro-secretário da associação), ainda sobre o mesmo tema das divergências entre os anarquistas em 2000 (aqui em discurso indireto):

Na avaliação de Nilton Melo, o Encontro Internacional de Cultura Libertária evidenciou os grupos anarquistas que surgiam na década de 1990 e as diferenças existentes entre eles. Anteriormente, o que se notava era um anarquismo mais “clássico”, como o do Centro de Cultura, em que as pessoas formavam grupos para estudar o anarquismo e fazer propaganda. Esses novos grupos tinham outras formas de atuação, como a intervenção no Movimento Sem Terra, o trabalho em ONGs, com ecologia, além dos estudiosos do anarquismo que, segundo

<sup>329</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>330</sup> PORTELLI, A. Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. p. 9-24. **Projeto História**. São Paulo, nº 14, fev. de 1997. p.9.

Nilton, confundiam-se com os anarquistas, por isso percebeu esse evento como um momento em que as diversas tendências do anarquismo se explicitaram.<sup>331</sup>

Em sua avaliação dos eventos do passado, provocada pela necessidade narrativa da entrevista concedida à pesquisadora, percebem-se especificidades de uma memória construída sob bases subjetivas e políticas, não necessariamente compartilhadas por todos os anarquistas hoje.<sup>332</sup> Considerar as opções de práticas militantes voltadas ao estudo e propaganda do anarquismo como “clássicas” encontra profunda divergência frente a memórias construídas por militantes defensores de outras propostas de política anarquista – inclusive por aqueles que atuam junto ao MST e com ações voltadas à ecologia social – que, em geral, considerar-se-iam, se fôssemos utilizar o mesmo termo, exatamente estes os exemplos de uma militância “clássica”.

Michele Tito registrou ainda outros momentos de disputas e conflitos entre os militantes do CCS/SP, tendo cada grupo e/ou indivíduo envolvido procurado sustentar a validade e pertinência de propostas políticas específicas na organização e, ao mesmo tempo, construir memórias muitas vezes discordantes acerca do anarquismo em São Paulo, no Brasil e no mundo.<sup>333</sup> Em outros termos, podemos compreender essa movimentação como parte de diferentes estratégias políticas sendo construídas pelos anarquistas, que acabam por fazer parte da própria dinâmica da militância.

Em 2007, têm-se novos desentendimentos, motivados a partir da necessidade de reformulação formal dos estatutos do Centro. Entre alguns militantes surgira a sugestão da denominação da associação explicitamente como uma entidade anarquista (como é hoje). Esta discussão potencializou divergências que culminaram no afastamento de um dos mais antigos militantes do CCS/SP, Chico Cuberos, defensor da abertura do diálogo com outros grupos e propostas políticas e para quem a denominação “anarquista” seria um empecilho às portas abertas da organização.<sup>334</sup> Frente a estes conflitos da segunda metade dos anos 2000, envolvendo um anarquismo mais organizativo colocado em contraste a ações tidas como mais “espontâneas” dos jovens. Tito sintetiza:

<sup>331</sup> TITO, M. op. cit. p. 60-61.

<sup>332</sup> “Pois, não só a filosofia vai implícita nos fatos, mas a motivação para narrar consiste precisamente em expressar o significado da experiência através dos fatos: recordar e contar já é *interpretar*. A subjetividade, o trabalho através do qual as pessoas constroem e atribuem o significado à própria experiência e à própria identidade, constitui por si mesmo o argumento, o fim mesmo do discurso.” PORTELLI, A. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. p. 59-72. **Tempo**. Rio de Janeiro, vol. 1, n° 2, 1996. p. 60.

<sup>333</sup> Como, ainda em 2000, no caso dos desentendimentos a respeito das formas de organização dos movimentos sociais, com grupos ligados aos protestos anti-neoliberais da *Ação Global dos Povos* (*Movimento Anarco-Punk*, *Centro de Mídia Independente* – ou *Indymedia* –, *Juventude em Luta Revolucionária*, entre outros) (Ibid. p. 61-62) e o desacordo e afastamento, em 2007, dos sindicalistas dos *Sindivários* (Sindicatos de Ofícios Vários), organizações de trabalhadores filiados à COB (Confederação Operária Brasileira) (Ibid. p. 86).

<sup>334</sup> “Para Chico Cuberos, militante desde 1945, ao denominar-se anarquista, o Centro se afasta da sua tradição de ser aberto ao diálogo com diferentes tendências políticas, o que foi valorizado em outros tempos. Sem haver acordo, Chico rompeu definitivamente com o CCS.” TITO, M. op. cit. p. 21.



Porém, um outro grupo desejava que o CCS tivesse uma abertura maior para as novas concepções de militância anarquista e/ou libertária que circulavam na cidade de São Paulo. Essa discussão gerou uma tensão que motivou o afastamento de um dos últimos militantes alinhados à vertente anarco-sindicalista do Centro, assim como a aproximação do CCS ao NU-SOL. Segundo Nildo Avelino, a partir daquele momento começou-se a variar os temas das palestras e dos cursos: “Tem uma série de coisas que começam a atravessar o Centro de Cultura, dá uma abertura.”<sup>335</sup>

Os referidos novos “temas”, advindos de uma aproximação mais íntima do CCS/SP com as propostas de política anarquista do Núcleo de Sociabilidade Libertária da PUC/SP, são a base das atividades do Centro realizadas até 2010, discutidas anteriormente. São propostas que explicitamente reivindicam uma maior liberdade frente o passado de lutas sociais da associação e um anarquismo realizado no presente, cotidianamente pelos militantes em suas próprias vidas. Segundo depoimento oral de Nilton Melo, registrado por Michele Tito:

Na leitura de Nilton Melo, atualmente o anarquismo pode ser conhecido por outras vias, como a internet; o CCS não tem mais a finalidade de formar militantes e difundir conhecimento, é principalmente um local de sociabilidade, de crítica ao *status quo*, de resistência e que atualmente recebe poucos trabalhadores, sendo que a maioria dos frequentadores são estudantes universitários, pois, segundo ele, “a fase do trabalhador acabou mesmo”.<sup>336</sup>

Não havia, no momento do registro da entrevista, para Nilton Melo um anseio ou vista de possibilidade revolucionária no sentido de uma grande revolta de trabalhadores para a transformação estrutural da organização social – imagem viva e atual para outras propostas de anarquismo hoje.<sup>337</sup> Nildo Avelino coloca-se em concordância com esta visão, afirmando que a Revolução é um “grande mito”<sup>338</sup> e explicando sua compreensão de como seria uma forma mais interessante de militância anarquista, conforme mencionado: a política vivida como “estética da existência”:

A gente vai fazer uma atividade com alguém que a gente gosta de fazer, né? A gente vai beber depois, ele vai falar coisas bacanas certamente, porque ele é uma pessoa super competente, um grande escritor, tal [João Silvério Trevisan, palestrante no CCS em 2009]. É gostoso isto, sabe? Chamar isto de militância, eu acho que esta é a militância, esta militância que faz sentido, sabe? Que interessa. Não é aquela coisa triste, sabe? De

<sup>335</sup> Ibid. p. 63.

<sup>336</sup> Ibid. p. 64.

<sup>337</sup> Remeter-se, por exemplo, às propostas dos grupos ligados ao Fórum do Anarquismo Organizado (FAO), a partir de 2012, em processo de construção da CAB – Coordenação Anarquista Brasileira e seus temas de debate hoje, como o especificismo anarquista nas organizações e o Poder Popular: FARJ - Federação Anarquista do Rio de Janeiro (<http://anarquismorj.wordpress.com>, Acesso 30/08/2012), FAG – Federação Anarquista Gaúcha (<http://vermelho negro.org>, Acesso 30/08/2012), CAZP - Coletivo Anarquista Zumbi dos Palmares (Alagoas. <http://cazp.wordpress.com>, Acesso 30/08/2012), RL – Rusga Libertária (Mato Grosso. <http://rusgalibertaria.wordpress.com>, Acesso 30/08/2012), OASL - Organização Anarquista Socialismo Libertário (São Paulo. <http://www.anarquismosp.org/portal>, Acesso 30/08/2012), CABN - Coletivo Anarquista Bandeira Negra (Santa Catarina. <http://www.cabn.libertar.org>, Acesso 30/08/2012), ORL - Organização Resistência Libertária (Ceará. <http://www.resistencialibertaria.org>, Acesso 30/08/2012), CALC - Coletivo Anarquista Luta de Classe (Paraná. <http://coletivoanarquistalutadeclasse.wordpress.com>, Acesso 30/08/2012), CANN - Coletivo Anarquista Núcleo Negro (Pernambuco. <http://nucleonegro.wordpress.com>, Acesso 30/08/2012), entre outros.

<sup>338</sup> Ibid. p. 45.

querer participar, né? Fazer campanha popular sabe? Triste demais, lidar com miséria, eu acho que este aspecto da militância do Centro de Cultura é aquilo que interessa, nos interessa no sentido de [...] dar prazer, de ser uma militância alegre, né? De poder existir através dela, sem utopia de redenção, não tem sentido isto.<sup>339</sup>

Em suma, a escrita da história de Michele Tito põe em relevo como esta proposta de anarquismo voltada à transformação presente e cotidiana de si, aparentemente sem almejar a ação com movimentos sociais ou projetos revolucionários a serem concretizados no futuro, construiu-se no interior do Centro de Cultura Social de São Paulo até pelo menos o fim da primeira década de 2000. Esta construção deu-se em meios a intensos debates, inclusive de elaborações de memórias sobre o passado da própria organização e do anarquismo em geral ao longo de quase três décadas.

Nas histórias escritas por militantes do CCS – sejam as publicadas na forma de livros e trabalhos acadêmicos, sejam as veiculadas pelos informativos da associação –, notamos com frequência a tentativa de elaborar-se uma memória sobre o anarquismo que se afirma única. Mesmo que se trate inevitavelmente da construção de um tortuoso caminho mnemônico de idas e vindas do presente, passado e futuro que, pela subjetivação política do militante acolha pegadas de propostas específicas para o anarquismo.<sup>340</sup> Em um jogo estratégico, decorrente de relações políticas travadas entre os militantes, outras propostas políticas que se entrecruzam, acompanham-se momentaneamente, incorporam-se ou chocam-se umas com as outras são muitas vezes tingidas da mesma cor. Na escrita final da história cria-se, enfim, um caminho que até se orgulha de seus obstáculos, mas que parece ter sido percorrido de forma certa, em uma única direção e por uma militância homogênea.

Pode-se compreender a razão de ser desta escolha de escrita da história aparentemente conciliadora em suas motivações políticas. Uma delas é evitar perpetuar divergências entre militantes que trabalham junto a diferentes propostas de anarquismo e, ao mesmo tempo, validar através da construção de memória suas próprias propostas como “legitimamente” libertárias.

### **Anarquismo punk e CCS/SP, ou, Bakunin e a vodka**

A relação surgida entre os jovens punks e os experientes militantes do Centro de Cultura Social de São Paulo à primeira vista parece extremamente inusitada. Adolescentes tidos por muitos

<sup>339</sup> TITO, M. op. cit. p. 66-67.

<sup>340</sup> Neste caminho temporal das construções de memória os *projetos de futuro* como quer Josep Fontana (**História: análise do passado e projeto social**. São Paulo: EDUSC, 1998) adquirem características peculiares para as propostas de anarquismo “pós-estruturalista”: a política da transformação do presente, que se coloca como independente dos grandes projetos sociais para o futuro. Certamente, de forma ontológica o futuro não pode estar ausente dos fluxos temporais da memória, mas politicamente é o que se busca construir. Essas relações serão discutidas no capítulo seguinte.

como inconsequentes e impulsivos, aparentemente interessados apenas em sua música (incompreendida por muitos como tal)<sup>341</sup>, “gigs” e – presumem muitos – álcool e drogas, cujas formas de luta social resumem-se a revoltas violentas e espontâneas encontrando-se com militantes anarquistas experientes, tarimbados nos movimentos operários, senhores profundamente conhecedores da história e filosofia ácrata clássica.<sup>342</sup>

A importância dessa relação para ambos os grupos na construção de suas propostas de política anarquista e de prática militante é, entretanto, notável. Participantes ativos do Centro de Cultura Social ao longo das décadas de 1990 e 2000 – limite cronológico desta pesquisa – iniciaram sua militância ainda adolescentes junto ao chamado “movimento punk” de São Paulo. É o caso, por exemplo, de Nildo Avelino e Nilton Melo.<sup>343</sup>

Avelino e Melo conheceram o CCS/SP no início dos anos 1990 e destacam em suas lembranças o espanto e curiosidade inicial quando, ainda junto aos companheiros punks, ouviram falar e foram convidados a participar das palestras daquela associação dos “velhos” anarquistas. Em entrevista concedida à historiadora Michele Tito em 2009, recorda-se Nilton Melo: “Você chega lá tinha um respeito enorme, nossa, moleque, numa época que não era, digamos assim, não era tão impetuosa a juventude né? Ah... então chegava assim, nossa que coisa, hein! Tô aqui num recinto, essa ideia da juventude, molecada conhecer os resquícios dos velhinhos era uma coisa bem...”<sup>344</sup>

E também Nildo Avelino, na Introdução de seu livro, *Anarquistas: ética e antologia de existências*:

De frente ao local, uma sala situada na sobreloja da Rua Rubino de Oliveira nº 85, sentia um tremor ao subir as escadas: enfim, conheceria anarquistas em carne e osso, fora das histórias dos livros e das fabulações do sentido comum de bagunça e terrorismo; como serão esses homens? O que eles fazem e o que pensam? Terminada a escalada, um velhinho de baixa estatura, cabelos inteiramente alvos e grossas sobrancelhas brancas – era Antônio Martinez – interpelou-me trazendo à mão dois folhetos dos quais guardo viva recordação: *Solução Anarquista para Questão Social* de Errico Malatesta e *Deus existe? Eis a Questão* de

<sup>341</sup> Apesar de ter construído uma boa relação com os anarco-punks, que começaram a frequentar o CCS/SP, Jaime Cubero não deixou de considerar o punk hardcore uma “poluição sonora”: “Que mensagem você transmite na música? Um puta barulhão que vocês fazem”, disse certa vez a um deles. “Não. A mensagem está na letra!”, ouviu como resposta. “Porra, quem vai entender a letra com aquele barulhão todo.” CUBERO, J. Entrevista. p. 97-164. CUBERO, J.; MORENO, D.; RODRIGUES, E. op. cit. p. 149-150.

<sup>342</sup> “Gigs” referem-se aqui aos eventos sociais e musicais realizados e frequentados por punks e outros interessados. O estereótipo do punk “niilista” chamou minha atenção ainda durante a graduação, levando-me a problematizá-lo em minha monografia de final de curso (**Reflexões sobre o niilismo contemporâneo, o pensamento e a cultura anarco-punk**, Uberlândia: UFU, 2004)

<sup>343</sup> Michele Tito e Valdir Oliveira entrevistaram e discutiram com maiores detalhes a entrada desses militantes no quadro do CCS/SP. TITO, M. op. cit. p. 49-50; OLIVEIRA, V. **O anarquismo no movimento punk (cidade de São Paulo, 1980-1990)**. São Paulo: PUC/SP, 2007. (dissertação). Ver também AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 17-18 e ENTREVISTA com Antônio Carlos de Oliveira a Carlo Barqueiro. Disponível em <http://www.dailymotion.com/niltonmelo>. Acesso em 12/08/2011. Postado por Nilton Melo em 09/05/2010.

<sup>344</sup> Entrevista de Nilton Melo a Michele Tito, 02/06/2009. IN: TITO, M. op. cit. p. 50.

Sebastián Faure e disse: - Esses são para a biblioteca do seu grupo, não é para arquivo pessoal porque, quando você for o grupo fica!<sup>345</sup>

Gostaria que nos detivéssemos, entretanto, junto a outro frequentador do Centro de Cultura Social de São Paulo também oriundo do movimento anarco-punk: Antônio Carlos de Oliveira. Hoje na casa dos quarenta anos, professor de História, começou a frequentar o CCS/SP antes de Nilton Melo e Nildo Avelino, em 1985.<sup>346</sup>

A ligação do Centro de Cultura Social e anarco-punks da zona leste de São Paulo, como Antônio Carlos de Oliveira, parece ter sido estabelecida através do também militante punk Gurgel, que participava da organização desde sua refundação. Na época, Gurgel criara o *Núcleo de Consciência Punk*, no Itaim Paulista; “através do núcleo ele recebia e respondia cartas de punks de diversas regiões do Brasil e do mundo, sempre preocupado com a temática da atuação anarquista do movimento punk”.<sup>347</sup>

Antônio Carlos de Oliveira atribui grande importância ao CCS/SP para sua própria subjetivação política como anarquista – e na transformação das propostas de anarquismo dos anarco-punks paulistanos de uma forma geral.<sup>348</sup> Em citação mais extensa de uma entrevista concedida em 2006 ao historiador Valdir Oliveira sobre seu conhecimento sobre o anarquismo antes e após começar a frequentar as atividades do Centro de Cultura Social, diz:

Quando você entra em contato com o movimento anarquista organizado você vê que tudo que você leu é insignificante diante daquilo que é o movimento anarquista, é que a sua leitura é muito limitada, a sua concepção de história, de mundo, de pessoa é muito limitada, aí quando você entra em contato com eles aí o seu universo se abre, no Centro de Cultura Social em 1985, tinha ex-combatente o Aldegheri, o cara era um italiano, que luta contra o fascismo, aí vai preso, para o campo de Aushwitz, sobrevive porque é um bom sapateiro, foge, volta para ajudar libertar seus amigos [...] O Pedro Rueda, o cara foi tenente ou capitão durante a Guerra Civil Espanhola [...] todos homens com mais de 60/70 anos de idade, a experiência que eles te colocam no momento, pô bicho, não tem curso de história que te dê isso [...] Você pega um cara com vinte e poucos anos de idade com possibilidade de convivência cultural dessa, porra, potencializa pra caramba

<sup>345</sup> AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 17-18. Antônio Martinez nasceu em 1915 em São Paulo, filho de militante operário anarquista, desde jovem frequentava a sede da FOSP (Federação Operária de São Paulo) com o pai. Esteve presente na chamada “Batalha da Praça da Sé” em 1924 entre Integralistas e anti-fascistas. Trabalhou como cobrador, auxiliar de cozinha, operário em uma fábrica de parafusos dentre outros ofícios, ingressando na luta sindical; militava também no Centro de Cultura Social desde a década de 1960. Faleceu em 1998.

<sup>346</sup> Entrevista com Antônio Carlos de Oliveira a Carlo Barqueiro. Disponível em <http://www.dailymotion.com/niltonmelo>. Acesso em 12/08/2011. Postado por Nilton Melo em 09/05/2010.

<sup>347</sup> Palavras do historiador Valdir Oliveira. OLIVEIRA, V. op. cit. p. 109-110. Antônio Carlos de Oliveira também menciona Gurgel em sua entrevista a Carlo Barqueiro, mas não possui maiores informações sobre ele.

<sup>348</sup> Certamente de forma não absoluta – pois como destacara Oliveira, Avelino e Melo, os punks possuíam suas próprias compreensões e propostas de anarquismo antes. Já o cientista social Yuriallis Bastos concorda com o historiador Rafael Lopes de Sousa, que afirmara que “o movimento Anarco-Punk é, portanto, decorrência direta das diversas incursões que alguns punks vinham fazendo ao CCS para participar de ‘palestras libertárias’.” (citação da dissertação SOUSA, R. **Punk**: cultura e protesto, as mutações ideológicas de uma comunidade juvenil subversiva – São Paulo, 1983/1996. São Paulo: UNESP, 1997. p. 129 em BASTOS, Y. Partidários do anarquismo, militantes da contracultura: um estudo sobre a influência do anarquismo na produção cultural anarco-punk. p. 284-433. **CAOS**: revista eletrônica de Ciências Sociais. nº 9, set. 2005. p. 379.

aquilo que você pode aprender, que o movimento punk jamais poderia me dar, jamais, mas ele foi a ponte para isso. [...] Isso é uma coisa que eu acho que vai levar alguns anos para poder sentar, digerir e entender essa relação inicial entre o movimento punk e anarquista. É uma relação extremamente rica, extremamente confusa e contraditória.<sup>349</sup>

Coloco em destaque Antônio Carlos de Oliveira neste momento para manter nossa problemática central a respeito da escrita da história e suas relações com a construção de memórias e propostas políticas militantes. Como historiador, de ofício e formação, Oliveira esforçou-se ativamente no uso da história em prol de uma memória imbricada de sentidos políticos: organizou o *Arquivo Punk* (no interior do CEDIC - Centro de Documentação e Informação Científica, da PUC/SP), reunindo e organizando principalmente material impresso (*fanzines*) punk; publicou o livro *Os fanzines contam uma história sobre punks*, onde escreve uma história das “origens” e transformações da cultura e política punk em São Paulo entre as décadas de 1970 e 1990.<sup>350</sup> Oliveira contribuiu ainda com relatos e entrevistas a respeito de sua experiência para vários outros pesquisadores.<sup>351</sup>

O, hoje, ex-militante punk conta que a ideia da construção de um “arquivo punk” foi despertada após comentários de Márcia Regina da Costa, professora de Antropologia da PUC/SP, sobre as dificuldades de acesso a documentação para pesquisas sobre punks. Na época, Costa buscara auxílio no Centro de Cultura Social para sua tese de doutorado sobre *carecas* e punks e Jaime Cubero indicara Oliveira, como punk, para conceder-lhe uma entrevista.<sup>352</sup>

Algumas das questões contidas no livro de Antônio Carlos de Oliveira são correlatas, mas não idênticas às de outros militantes anarquistas. O problema da memória e esquecimento, por exemplo, também se mostra motivador de sua escrita da história: “Assim, pretendo divulgar o material de um movimento que, apesar de toda especulação, é pouco conhecido em sua essência, socializando as possibilidades de estudo, debate sobre o tema e a sociedade em que se insere.”<sup>353</sup>

Entretanto, as formas de construção dessa problematização, e as respostas dadas a elas através de sua atuação política, são muito particulares às relações sociais específicas vividas pelo autor. O “resgate da história”<sup>354</sup> dos punks almejada por Oliveira através de seu livro, da organização do Arquivo Punk e de suas contribuições a pesquisas historiográficas ganha formas diversas, por

<sup>349</sup> Entrevista de Antônio Carlos de Oliveira a Valdir Oliveira em 20/07/2006. OLIVEIRA, V. op. cit. p. 107-108.

<sup>350</sup> OLIVEIRA, A. **Os fanzines contam uma história sobre punks**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006. A pesquisa inicial foi decorrência de um trabalho para sua graduação em História na PUC de São Paulo, planejado no início dos anos 1990.

<sup>351</sup> Como os mencionados Michele Tito, Valdir Oliveira e Carlo Barqueiro.

<sup>352</sup> A pesquisa foi publicada como COSTA, M. **Os carecas do subúrbio: caminhos de um nomadismo moderno**. São Paulo: Musa, 2000. Ver também COSTA, M. Culturas juvenis, globalização e localidades. p. 11-27. COSTA, M.; SILVA, E. **Sociabilidade juvenil e cultura urbana**. São Paulo: Educ, 2006.

<sup>353</sup> OLIVEIRA, A. op. cit. p. 17.

<sup>354</sup> Ibid. p. 16.

exemplo, das iniciativas de recolhimento e arquivamento de documentos e da escrita da história operária de Edgar Rodrigues.<sup>355</sup>

A documentação privilegiada por Antônio Carlos de Oliveira para arquivamento e divulgação – sendo também fonte privilegiada em seu livro – são os *fanzines*. União de *fan(atic)* (fã) e *magazine* (revista), os *fanzines* punk surgem em meados da década de 1970 como publicações “artesaniais” – usualmente fotocopiadas, algumas vezes escritas à mão e composta por colagens de figuras – de fãs de bandas de punk rock para divulgar suas opiniões sobre a música. Logo os *fanzines* ultrapassam seu uso como “revista de fã” e tornam-se um veículo de comunicação vendido ou trocado (diretamente em eventos ou via correios) entre punks para discussões mais amplas como ecologia, política, anarquismo, feminismo, denúncias, divulgação de novas bandas e eventos etc.<sup>356</sup>

Para pesquisadores dos movimentos punks no país, de fato os *fanzines* tornaram-se uma documentação fundamental por se tratarem de uma das poucas formas de registro escrito produzidas por punks (pelo menos nas décadas de 1970 e 1980, antes da popularização da internet).<sup>357</sup>

A escolha dos *fanzines* como documentação principal para a criação de arquivos e uso na escrita da história revela-nos também aspectos teóricos e políticos do trabalho de Antônio Carlos de Oliveira como historiador. Na Introdução de seu livro, escreve: “A extrema relevância do *fanzine* está em transmitir informações que interessam aos punks mas não aos grandes jornais e revistas ou que então são transmitidas de forma parcial, tendendo a supervalorizar determinados aspectos em detrimento de outros”.<sup>358</sup>

<sup>355</sup> Discussão realizada no capítulo anterior.

<sup>356</sup> Antônio Carlos de Oliveira afirma serem *Factor Zero*, de São Paulo e *Exterminação*, de São Bernardo do Campo, duas das primeiras publicações de *fanzines* punks no Brasil, em 1981. OLIVEIRA, A. op. cit. p. 21.

<sup>357</sup> Apesar de, em geral, ser um tipo de fonte de mais difícil acesso a maioria dos historiadores, dada as baixíssimas tiragens e ao fato de geralmente circularem de mão em mão entre os punks. As músicas de bandas punk, registradas em fitas K7, discos de vinil, CDs e, hoje, MP3 circulantes pela internet – junto às entrevistas orais – completam o rol principal da documentação dos pesquisadores do punk. Sobre a importância dos *fanzines* para pesquisadores internacionais ver O’HARA, C. **A filosofia do punk: mais do que barulho**. São Paulo: Radical Livros, 2005. p. 65-71 e TRIGGS, T. Scissors and Glue: Punk Fanzines and the Creation of a DIY Aesthetic. IN: **Journal of Design History**. Oxford: Oxford University. vol. 19, n° 1, 2006. p. 69-83. No Brasil, ver também CAMARGO, M. “Manifeste-se, faça um zine!”: uma etnografia sobre “zines de papel” feministas produzidos por minas do rock (São Paulo, 1996-2007). IN: **Cadernos Pagu**. Campinas: UNICAMP. n° 36, jan.-jun., 2011. p. 155-186 e MORAES, E. A escrita como guerra: sensibilidade e biopoder nos *fanzines* punks. IN: **Anais do I Seminário Nacional Sociologia & Poder**. Curitiba: UFPR, 2009. Para uma discussão mais geral sobre a imprensa anarquista no Brasil entre as décadas de 1970 e 1990, ver OLIVEIRA, J. **Do underground brotam flores do mal: anarquismo e contracultura na imprensa alternativa brasileira (1969-1992)**. Niterói: UFF, 2007. (dissertação). Os *fanzines* em geral (não especificamente punks) também chamam a atenção de pesquisadores das áreas de Comunicação Social. Entre outros, ver FERREIRA, J. A Utilização do *Fanzine* no Processo de Comunicação Participativa. IN: **Anais do XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste**. Recife: Intercom, 2012; LUNA, P. *Fanzines* como imprensa alternativa: o caso de “Shape A”. IN: **Anais do 6º Encontro Nacional da Rede Alfredo de Carvalho/ALCAR**. Niterói: UFF, 2008 e LACERDA, T. *Fanzines: Uma faceta da comunicação alternativa na cidade de Campina Grande*. IN: **Temática: revista eletrônica**. João Pessoa: UFPB. Ano, IV, n° 9, set. 2008.

<sup>358</sup> OLIVEIRA, A. op. cit. p. 16.

Para Oliveira, o caráter “faça você mesmo” dos fanzines conotaria uma prática política de oposição aberta ao *status quo* capitalista – neste caso, às grandes empresas de comunicação. Na mesma época que o historiador realizava esta pesquisa (princípios da década de 1990) outro anarco-punk, também de São Paulo, Elias Silva Santos, o Valo Velho, destacava o “faça você mesmo” (ou *Do It Yourself*, DIY, em inglês) através do exemplo dos fanzines para tentar explicar a outros anarquistas e/ou acadêmicos suas propostas políticas:

Porque uma das principais coisas que os punks apregoam é o “faça você mesmo”. Você pode pegar sua roupa, encher de pinos ou você pode ter sua banda. Você pode ter sua própria empresa, como os fanzines estão aí para provar isso. Pessoas que tem um tipo de informação e querem passar a informação. De repente elas se vêem no direito disso. Simplesmente eles escrevem com a máquina de datilografar e já vi muitos fanzines escritos à mão mesmo. (...) Coisa que não acontece em todos os meios. Até mesmo nas universidades, principalmente, o conhecimento é centralizado. Você está esperando que as coisas caiam lá de cima ou alguém apareça com um novo livro. (...) Até com a música tem um grande questionamento também. Ao mesmo tempo em que se divertem, os punks estão lá falando sobre política, eles estão lá questionando os problemas da sociedade e, assim eles transformam o corpo num objeto para mudar a sociedade.<sup>359</sup>

Assim, o privilégio dado por Antônio Carlos de Oliveira aos fanzines como documentação historiográfica não se deve apenas a seu potencial como “fonte” de informações sobre o passado. Em vários aspectos, o registro e arquivamento de entrevistas orais, por exemplo, poderiam até cumprir mais pragmaticamente este papel, uma vez que a maioria dos fanzines, ao serem simplesmente reunidos em um arquivo, não contam com alguns elementos que podem ser importantes para os historiadores, como seu local de origem, data de publicação ou mesmo quem são seus escritores e leitores – informações muitas vezes não contidas no fanzine. Entrevistas orais, entretanto, seriam coproduções imediatas do próprio pesquisador; produções de memórias no presente e que, sob um viés social, não possuiriam em si um mesmo sentido político para os punks.<sup>360</sup> Os fanzines, por outro lado, foram criados como “veículo de socialização de idéias, espaço de debates e instrumento de organização do movimento” em seu próprio tempo.<sup>361</sup>

<sup>359</sup> SANTOS, E. Movimento Anarco-punk. p. 163-172. SIEBERT, R. et. al. **Educação libertária: textos de um seminário**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1996. p. 166-167. Este trecho foi retirado da palestra dada pelo anarco-punk paulistano no Seminário de Educação Libertária organizado pelo MOVIMENTO – Centro de Cultura e Autoformação, da Universidade Federal de Santa Catarina, coordenado pelas professoras Maria Oly Pey e Raquel Stela de Sá Siebert, que contou com a participação de acadêmicos e militantes anarquistas, como Jaime Cubero, do CCS/SP.

<sup>360</sup> Certamente as entrevistas orais possuem sentidos políticos nas próprias relações estabelecidas pelo pesquisador e entrevistado a partir de seu presente social. Como uma fonte de informações a respeito de outras épocas, nesse caso, surge imediatamente como uma elaboração de memórias, sendo o relato produzido, desde o momento de seu surgimento, uma contemporização do passado a partir das problemáticas construídas no diálogo dos envolvidos. Se me permitem uma analogia einsteiniana, o fanzine – arquivado e instrumentalizado pelo historiador – carrega em sua existência material a energia condensada do passado (onde metaforicamente  $E=mc^2$ , sendo “E” essa “energia do passado” e “m” a existência material social do documento), embora essa energia só possa ser liberada e utilizada por nós quando essa massa é desestabilizada em sua estrutura atual – seja por combustão simples ou fissão nuclear. Em outras palavras, para o historiador o documento só libera sua “energia do passado” ao ser destruído enquanto puro material de outros tempos e ao se tornar contemporâneo através das problematizações presentes do pesquisador.

<sup>361</sup> OLIVEIRA, A. op. cit. p. 11.

Indissociável aos sentidos políticos está a teoria construída pelo pesquisador em sua escrita da história – teoria que por sua vez é elaborada em estreita relação com o tipo de documentação utilizada e suas metodologias de análise. Mais explicitamente que muitos outros historiadores, Antônio Carlos de Oliveira anuncia um modelo teórico prévio que norteia sua pesquisa: as noções de “evolução” e “revolução” conforme o geógrafo anarquista francês Élisée Reclus (1830-1905).<sup>362</sup>

[O leitor] verificará que há uma evolução entre os punks, por vários motivos, entre esses: o amadurecimento (evolução biológica) do ser punk, do indivíduo punk; um amadurecimento nas leituras como mostram os fanzines (os punks que no início tratam o anarquismo como “baderna”, e em muitos casos confundem-no com apoliticismo passam a discuti-lo, citando livros e pensadores libertários); também há uma evolução nas relações dos punks entre si, que num primeiro momento vivem em estado de guerra permanente e passam a se reunir para “resolver os bochichos, as tretas”...<sup>363</sup>

O autor divide e nomeia fases dessa evolução dos punks no Brasil. Primeiro, haveria a “Fase Caverna”, entre 1977 e 1981, quando imperaria a “guerra de todos contra todos, de disputas territoriais tão peculiares às gangues”.<sup>364</sup> Aqui o punk seria uma cultura de contornos vagos, as primeiras bandas (Restos de Nada, Condutores de Cadáveres – depois Inocentes –, Verminose, Grito de Alerta, Olho Seco, Cólera e outras) tocavam para um “público muito indefinido”.<sup>365</sup> Como em uma autêntica “pré-história”, a escrita não foi uma característica marcante desta fase, pois o número de fanzines publicado era baixo face aos períodos subsequentes.<sup>366</sup>

Na sequência tem-se a “Explosão Punk”, compreendendo os anos 1982-1984. Com maior organização e quantidade de bandas e eventos (como o festival “O começo do fim do mundo”, realizado no SESC Pompéia, quando, inclusive, foi lançado o primeiro livro sobre os punks no país, *O que é punk*, de Antônio Bivar). Iniciam também as tentativas de por fim às guerras de gangues e ações ligadas ao ativismo político começariam a surgir mais claramente.<sup>367</sup> Por fim, o “Amadurecimento”, de 1984 ao presente do autor, caracterizando-se pelos fins dos grandes conflitos entre os grupos punks, a maior discussão sobre problemas sociais como drogas e meio ambiente e o início da aproximação com as propostas políticas anarquistas.<sup>368</sup>

É importante salientar que a divisão da história dos punks no país em fases e a figura do “punk primitivo”, violento, inconsequente e “niilista”, não é uma exclusividade deste pesquisador.

<sup>362</sup> Ibid. p. 19. A obra de Reclus em questão é *A evolução, a revolução e o ideal anarquista* (o livro foi publicado posteriormente no Brasil: RECLUS, É. **A evolução, a revolução e o ideal anarquista**. São Paulo: Expressão e Arte/Imaginário, 2002).

<sup>363</sup> OLIVEIRA, A. op. cit. p. 20.

<sup>364</sup> Ibid. p. 30.

<sup>365</sup> Ibid. p. 32.

<sup>366</sup> Ibid. p. 33.

<sup>367</sup> Ibid. p. 33-34. A obra citada é BIVAR, A. **O que é punk**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

<sup>368</sup> OLIVEIRA, A. op. cit. p. 43-44.



Recordando-se de sua experiência pessoal em São Mateus, São Paulo – mesma região de Antônio Carlos de Oliveira –, outro historiador, Valdir Oliveira, escreve:

Tive, então, a oportunidade de conviver e interagir com práticas juvenis de contestação ao “sistema”, protestos expressos no visual, na música e no comportamento, a princípio “niilista”, caracterizando um primeiro momento do movimento (1977-1985), no qual predominavam aqueles punks que queriam destruir tudo, acabar com tudo, e que diziam nada te sentido na vida.<sup>369</sup>

A noção do “punk caverna” não é também uma criação historiográfica, mas uma expressão utilizada por alguns punks que se compreenderam como vivendo em outro momento do movimento devido às suas diferenças de propostas políticas e culturais.<sup>370</sup> Deixo claro que ao nos determos sobre as memórias elaboradas nas escritas da história por estes diferentes autores, destacando-as como construções sociais, não significa um questionamento total ao que é narrado. Não nego a predominância da violência gangster entre os punks paulistanos dos anos 1970/princípios dos 1980, mas chamo a atenção que todas as escritas da história tratadas aqui são de autores de alguma forma ligados aos punks-anarquistas, “corrente” não exclusiva entre os punks. Certamente punks niilistas, streetpunks ou mesmo straightedges ou riot girrrls narrariam outras formas de história, construindo diferentes memórias sobre o tema.<sup>371</sup>

\*\*\*

O surgimento das relações entre punks e anarquismo também é narrado (escrita ou oralmente) através de intrincadas e muitas vezes conflitantes construções de memória por militantes anarco-punks e/ou pesquisadores, sendo os embates políticos entre os próprios punks comuns através desses conflitos de memórias. Uma destas situações é o inconclusivo (e de fato, “inconclusível”) debate e acerca do “verdadeiro punk”. Não nos aprofundaremos nessa questão por distanciar-se de nosso foco central, mas faço conhecer o problema.

<sup>369</sup> OLIVEIRA, V. op. cit. p. 11.

<sup>370</sup> BASTOS, Y. op. cit. p. 321. O pesquisador refere-se também a este momento como “estágio glacial” na história dos punks (Ibid. p. 373). O punk estadunidense, Craig O’Hara menciona características semelhantes nos primeiros fanzines ingleses, quando os punks seriam “mais aptos a cuspir e xingar do que explicar seus sentimentos ao público comum”. O’HARA, C. op. cit. p. 32.

<sup>371</sup> Alguns punks declaram-se “niilistas”, compreendendo com isso, de forma geral, uma descrença a projetos para o futuro, vendo como impossíveis ações que possam transformar substancialmente nossa sociedade. O streetpunk ganhou diversos sentidos ao longo do tempo desde a década de 1980, algumas vezes aproximando-se da cultura proletária jovem Oi!, outras indicando punks com posicionamentos mais radicais quanto ao consumo e o mercado cultural. Straightedges e riot girrrl surgiram como reivindicações culturais particulares entre os punks. Aqueles conhecidos pela abstinência às drogas ilegais e álcool, sendo muitas vezes vegetarianos ou veganos; estas pela defesa primeira do feminismo entre os punks. As pesquisas acadêmicas de forma geral dedicam-se em maior medida aos anarco-punks face aos demais, o que pode levar a problematizações importantes quanto aos motivos dessa seleção. Sobre straightedges e riot girrrls, ver BITTENCOURT, J. **Nas encruzilhadas da rebeldia: uma etnocartografia dos straightedges em São Paulo**. Campinas: UNICAMP, 2011 (tese); MELO, É. **Cultura juvenil feminista Riot Girrrl em São Paulo**. Campinas: UNICAMP, 2008 (dissertação) e LUCCHESI, F. A fúria das garotas punks. p. 140-155. **Verve**. São Paulo. n° 24, out. 2013.

Antônio Carlos de Oliveira legitima o questionamento entre “ser ou não ser um verdadeiro punk”<sup>372</sup> destacando seu sentido político: “essa preocupação é constante e tem sua razão de ser, principalmente quando percebemos os punks querendo ‘limpar a imagem do movimento’ para si e a opinião pública”.<sup>373</sup> “Imagem” algumas vezes carregada do sentido de um movimento desorganizado e violento e, em outras situações, que trata do punk como uma moda a ser consumida.<sup>374</sup>

Em seu Capítulo 5, “Ser ou não ser...”, o autor escreve esta história através de uma narrativa aparentemente distanciada, limitando-se a citar os debates contidos em fanzines da década de 1980.<sup>375</sup> Entretanto, no início do capítulo seguinte (“Anarquismo”), Antônio Carlos de Oliveira acaba por defender sua posição acerca do “verdadeiro punk”, afirmando que “não é possível definir o que é o verdadeiro punk se não estivermos atentos ao anarquismo...”<sup>376</sup> Em sua escrita da história assumidamente evolucionista, temos a sugestão de que os anarco-punks estão um degrau acima dos “primitivos” punks do período das “cavernas”, encarnando a metamorfose final do “verdadeiro punk”.<sup>377</sup>

A elaboração de memórias de origem, através da eleição de pontos mais ou menos fixos de um passado como o início de algo hoje presente, parece carregar uma tendência a deixar de lado os conflitos vividos nas relações dos indivíduos da época.

Quando em minha pesquisa monográfica para o trabalho de conclusão de graduação, realizei algumas entrevistas e analisei fanzines de fins dos anos 1990 e início dos 2000. Nessa documentação surgia com certa frequência menção ao que seria quase um “mito fundador” da política e cultura anarco-punk mundial: o grupo inglês Crass.<sup>378</sup> Nesse momento, uma discussão mais detida sobre esse grupo pode nos auxiliar na reflexão sobre alguns aspectos importantes desse problema específico das construções de memória.

Primeiro, a “memória de origem” da banda Crass como o primeiro agrupamento originário de punks anarquistas é relativamente recente no Brasil – punks e ex-punks mais antigos não a mencionam, nem mesmo como influência para suas subjetivações políticas como anarquistas; por outro lado essa

<sup>372</sup> OLIVEIRA, A. op. cit. p. 44.

<sup>373</sup> Ibid. p. 45.

<sup>374</sup> Ibid. p. 44-51.

<sup>375</sup> Ibid. p. loc. cit.

<sup>376</sup> Ibid. p. 51.

<sup>377</sup> “Se no início predominam as gangues, em 1986 os jornais paulistanos já divulgavam a existência dos anarco-punks, grupos políticos organizados dentro do movimento, isso é um sinal dessa evolução, desse amadurecimento.” Ibid. p. 20-21. Em uma construção diferente dessa história, Valo Velho afirmou que os punks anarquistas são uma “versão fundamentalista do punk”, que nos anos 1980 reagiu à “assimilação” de sua cultura pela indústria cultural. SANTOS, E. op. cit. p. 164. Ver ainda o debate em BASTOS, Y. op. cit. p. 90-129 e O’HARA, C. op. cit. p. 13-18 e 74.

<sup>378</sup> MONTEIRO, F. 2004. op. cit. p. 20-21. Na ocasião apenas mencionei a constatação, sem ocupar-me de fato do Crass na pesquisa. Publicados posteriormente, alguns trabalhos corroboram, através da história, com essa memória. Ver como exemplo O’HARA, C. op. cit. p. 83, para quem “a primeira banda punk a se interessar seriamente por anarquia e suas implicações foi a banda inglesa Crass.”

memória já se encontra entre aqueles que passaram a vivenciar o punk a partir de fins dos anos 1990, embora pretenda remontar à década de 1980.<sup>379</sup>

É nesse sentido que tendo a concordar com a desconfiança de Yuriallis Bastos, ao afirmar que:

o surgimento de movimentos anarco-punks como o de São Paulo, o de João Pessoa e outros, podem não ter sido de maneira alguma influenciados por iniciativas como as implementadas pelo Crass e sua “gang”, uma vez que movimentos anarco-punks surgem sem que seus fundadores sequer nunca tenham sabido da existência da banda Crass...<sup>380</sup>

No caso de São Paulo, nosso foco inicial, as relações entre alguns dos primeiros punks da cidade e o Centro de Cultura Social através da frequência daqueles em suas palestras e eventos, juntamente com o contato cada vez mais próximo com seus militantes, parecem muito mais decisivos para o “movimento” anarco-punk que eventuais inspirações internacionais.<sup>381</sup>

O segundo aspecto é como o passado, especialmente ao buscar-se a “origem” de fenômenos, subjetividades ou relações sociais, pode, através das construções de memória (e de acordo com objetivos políticos mais ou menos explícitos e/ou racionalizados) tornar-se um tempo de contornos definidos, com relações homogêneas e isentas de conflitos. Definido muitas vezes em frases diretas como “Crass, o pai do anarco-punk”<sup>382</sup>, esse passado evoca uma segurança raramente concretizada nas relações sociais, mas que muitas vezes é requisitada no presente de quem escreve a história.

No caso do grupo Crass, podemos destacar elementos que nos ajudarão a refletir sobre as relações conflituosas estabelecidas entre as diferentes propostas de política anarquista dos jovens punks paulistanos e os militantes do Centro de Cultura Social naquela segunda metade da década de 1980.<sup>383</sup>

<sup>379</sup> Sustento-me no apanhado de depoimentos e documentações reunidos nas pesquisas utilizadas. MONTEIRO, F. 2004. op. cit., OLIVEIRA, A. op. cit., TITO, M. op. cit., AVELINO, N. 2003. op. cit. OLIVEIRA, V. op. cit., BASTOS, Y. op. cit., BIVAR, A. op. cit., COSTA, M. op. cit. e SANTOS, E. op. cit.

<sup>380</sup> BASTOS, Y. op. cit. p. 378.

<sup>381</sup> Igualmente Nildo Avelino, Nilton Melo e Antônio Carlos de Oliveira não mencionam a referida banda. O caso de Valo Velho é interessante: em sua palestra no *Seminário de Educação Libertária* de Florianópolis, registrada e publicada em meados da década de 1990, menciona as grandes manifestações de punks ingleses dos anos 1980 por ocasião da Guerra das Malvinas. Apesar dos integrantes do Crass terem uma participação de grande destaque nestas manifestações, o nome da banda não é mencionado pelo anarco-punk de São Paulo. SANTOS, E. op. cit. p. 164. Sobre o Crass e os protestos contra a Guerra das Malvinas, ver BERGER, G. **The story of Crass**. Oakland: PM Press, 2009. p. 215-242.

<sup>382</sup> BASTOS, Y. p. 378. O pesquisador usa aqui ironicamente, questionando essa memória na historiografia.

<sup>383</sup> Formada em 1977, a banda Crass (“grosseiro”) desfez-se como grupo em 1984. Seus integrantes viviam juntos em uma casa de campo em Essex, Inglaterra, de propriedade de um dos membros, Penny Rimbaud, onde também criariam a *Crass Records*, lançando seus próprios discos e de outras bandas – toda a arte gráfica utilizada e também alguns filmes foram produzidas pela banda. Dos vários integrantes do grupo, que chegou a somar onze pessoas, muitos foram estudantes de arte, como Gee Vaucher, Eve Libertine e Penny Rimbaud (que também era professor da disciplina) e, diferente da situação comum entre os punks, quando da criação da banda estavam em sua maioria na casa dos 30 anos de idade (Steve Ignorant, um dos mais jovens, tinha 20 anos). A banda Crass esteve envolvida em diversas campanhas e protestos de cunho feminista (especialmente com seu álbum *Penis Envy*, de 1981), de apoio a greves de trabalhadores, contra a Guerra das Malvinas e contra Margaret Thatcher, primeira ministra entre 1979 e 1990, cuja política liberal seria acompanhada pela criação grande desemprego entre os segmentos trabalhadores e tratamento repressivo violento a

Ao nos determos de forma mais próxima nos depoimentos de ex-integrantes e outros registros de atividades da banda, logo podemos perceber um afastamento do que é narrado naquela memória, elaborada também através de algumas escritas da história, de afirmação do grupo como um coletivo militante de anarquistas conscientes e seguros de suas propostas políticas. Em uma recordação que posteriormente tornou-se emblemática, escreveu Penny Rimbaud (1943-), baterista e letrista da banda:

At that time the circled A was rarely seen outside the confines of established and generally tedious small-times anarchist literature. It wasn't long before both the anarchist and the Crass symbol were decorating badges, leather jackets and walls throughout the country. Within a few years they had spread world-wide. It seems ironic that in those days had anyone had mentioned Bakunin, we would probably assumed it was some kind of vodka.<sup>384</sup>

Rimbaud referiu-se ao papel da banda na popularização nos anos 1980, primeiro no Reino Unido, depois indiretamente em outros países, do que seria um conhecido símbolo do anarquismo, o A “circulado” (ou “A na bola” para alguns punks), embora o conhecimento prévio da filosofia e história do anarquismo fosse quase completamente inexistente entre seus membros. Em outra ocasião, diria mais diretamente:

In all honesty, I wasn't aware of anarchism until about one year into Crass. I knew what it meant in the loose term of the word before, but in terms of a label, it was more by default. We'd got a peace banner as something to get the left and the right off our backs. It was then that we started getting asked what we meant by that. I realize that outside of my own libertarian stance I didn't know what the fuck it was about. It was then I started looking at what it actually meant in terms of its history. I hadn't actually had that much interest in it and I can't say I have now to be honest.<sup>385</sup>

Igualmente, Steve Ignorant (1957-), vocalista do grupo, retrospectivamente revela não ter um contato prévio com a “tradição” anarquista – e de qualquer modo ela não lhe interessava ou fazia sentido: “My ‘anarchism’ – or whatever it was – didn't come from an anarchist background. I tried to

---

greves e protesto (em uma ocasião, os integrantes do Crass forjaram a gravação de um diálogo entre Thatcher e o presidente dos EUA Ronald Reagan onde aquela teria confessado afundar o próprio navio britânico HMS Sheffield para recrudescer a guerra; o Departamento de Estado dos EUA chegou a pensar que a fita fora produzida pela KGB soviética).

<sup>384</sup> “Naquela época, o A circulado raramente era visto fora dos limites da geralmente tediosa literatura padronizada anarquista. Não demorou muito para que tanto o símbolo anarquista e do Crass estarem em emblemas de decoração, jaquetas de couro e muros de todo o país. Dentro de alguns anos eles se espalharam pelo mundo inteiro. Parece irônico que [se] naqueles dias alguém tivesse mencionado Bakunin, nós provavelmente pensaríamos que era algum tipo de vodka.” RIMBAULD, P; RATTER, J. *Shibboleth: my revolting life*. Oakland: AK Press, 1998. p.109.

<sup>385</sup> “Com toda honestidade, eu não estava ciente do anarquismo até cerca de um ano com o Crass. Eu sabia o que queria dizer no sentido lato da palavra, mas como um rótulo; era mais por senso comum. Nós levantávamos uma bandeira de paz como forma de tirar a esquerda e a direita das nossas costas. Foi então que comecei a ser questionado sobre o que queríamos dizer com [tudo] aquilo. Eu percebo que, fora da minha própria postura libertária, eu não sabia de que diabos aquilo se tratava, foi então que eu comecei a procurar o que realmente significava em sua história. Eu realmente não tive muito interesse e, para ser honesto, não posso dizer que tenho agora.” Citado em BERGER, G. p. 128-129. Os depoimentos dos antigos membros da banda foram reunidos por George Berger a partir de entrevistas publicadas anteriormente ou do livro de Rimbaud citado, *Shibboleth*.

read Malatesta once and I just got bogged down in it. And I've never read Kropotkin and Bakunin or any of those people, it just didn't appeal to me. It didn't make sense to me.”<sup>386</sup> Um depoimento do guitarrista Andy Palmer segue a mesma direção de Rimbaud, ao afirmar que “there were both left wing and right wing influences who were trying to co-opt what we were saying, which was largely why we adopted the anarchy symbol, just as a fuck off to any politicians.”<sup>387</sup>

Outro ponto de destaque é que mesmo aparentemente livres do “peso” do passado da história do anarquismo, as propostas criadas pelos membros do Crass para sua própria política anárquica resultou em uma autorregulação nas condutas cotidianas de cada um deles (Foucault falaria em *ética*) que, pelo menos em parte, desagradava a eles mesmos. Vegetarianos, avessos às bebedeiras, os integrantes do Crass gradativamente criaram um padrão de conduta moral que desagradou muitos punks.<sup>388</sup> “We were too serious”, afirmaria Penny Rimbaud, “and because I think people are very threatened by commitment because it actually challenges their own commitment. Stewart Home is famously know for hating us because we injected the politics into punk and took the fun out of it.”<sup>389</sup>

Outros, porém, passaram a tomar a postura de seus integrantes como um modelo de militantes anarquistas a serem imitados, o que irritou Steve Ignorant, que chamou as diversas bandas que surgiam no rastro do Crass de “paródias”: “It was like Jesus Christ, you're fuking boring! I don't want to go out for a drink with you – calling me comrade – yawn!”<sup>390</sup>

Em maio de 1980, a banda gravou um disco *single* cuja renda seria utilizada para ajudar na formação de um centro anarquista em Londres.<sup>391</sup> O centro, *The Autonomy Centre*, foi erigido em 1981, sob a pressão da grande crise de desemprego no país e, frente às greves e protesto em várias cidades britânicas, da repressão violenta de Margareth Thatcher sobre os trabalhadores. Funcionando

<sup>386</sup> “Meu 'anarquismo' - ou o que quer que fosse - não veio de um cenário anarquista. Eu tentei ler Malatesta uma vez e simplesmente me atolei nele. E eu nunca li Kropotkin e Bakunin ou qualquer uma dessas pessoas, isso simplesmente não me atraía. Não fazia sentido para mim.” BERGER, G. op. cit. p. 127-128.

<sup>387</sup> “havia tanto influências de esquerda e direita que estavam tentando cooptar o que estávamos dizendo; foi em grande parte por isso que adotamos o símbolo da anarquia, simplesmente como um foda-se a quaisquer políticos.” Ibid. p. 129.

<sup>388</sup> Embora Phill Free e Joy De Vivre defendessem posteriormente que eles não bebiam apenas porque não tinham dinheiro (Ibid. p. 194). Dinheiro que, inclusive, não lhes restava por mais uma questão moral: mesmo fazendo muito sucesso e vendendo discos aos milhares, a banda cobrava-lhes um preço extremamente baixo e a renda de muitos de seus shows eram revertidas para causas que defendiam, como o movimento antinuclear. Eve Libertine recorda-se das viagens para gigs, quando, sem dinheiro, dormiam de favor na casa de simpatizantes. Em uma destas ocasiões, no País de Gales, restou às moças da banda apertarem-se na curva de um sofá em “L” e aos rapazes descansarem sob uma mesa de bilhar. Ibid. p. 203-204.

<sup>389</sup> “Nós éramos muito sérios e eu acho que as pessoas são muito ameaçadas pelo compromisso porque ele realmente desafia os seus compromissos pessoais. Stewart Home é notoriamente conhecido por odiar-nos, porque nós injetado a política no punk e tiramos o divertimento dele.” Ibid. p. 193. Home (1962-) é escritor, produzindo fanzines punks e participando de bandas desde a década de 1970.

<sup>390</sup> “Era como Jesus Cristo, desgraçadamente chato! Eu não quero sair para beber com você – chamando-me de camarada – yawn!” BERGER, G. op. cit. p. 192. Em outro exemplo, Steve Ignorant se queixaria novamente do anarquismo proposto por si mesmo e a banda ao lembra-se de certa ocasião em que, na Holanda, duas garotas queriam dormir (“shag”) com ele. “E eu queria dormir com elas, mas não pude porque estava com o Crass”. Ibid. p. 204.

<sup>391</sup> Ibid. p. 169-170. Trata-se da música “Bloody Revolutions”; o disco foi dividido com “Persons Unknown” da banda Poison Girls. A música seria inserida no álbum *Best before 1984* (Crass records, 1986).

em um armazém alugado, o centro abrigou “velhos” e jovens anarquistas, inclusive punks, que, como os integrantes do Crass, possuíam suas próprias propostas de política anarquista.

As relações entre esses diferentes militantes, que dividiam o mesmo espaço para gigs punks e sessões de leituras dos “clássicos” anarquistas, construíram-se em meio a vários conflitos.<sup>392</sup> Steve Ignorant: “I fucking hated it. I went in there maybe twice, and what I didn’t like was the elitist side all sitting in a circle with chairs drawn up talking about Bakunin.”<sup>393</sup> Penny Rimbaud: “I was posing the question: do I actually look at serious anarchists tracts to see what extent I can defend them? I actually chose not to. I thought bollocks, my anarchist tract is my life. I’m not actually interested in what Bakunin or Proudhon said.”<sup>394</sup> O *Autonomy Centre* funcionou apenas por seis meses, mas sua experiência deu força para que nos seguintes vários *squats* fossem formados em Londres e outras cidades do Reino Unido.<sup>395</sup>

Durante a grande greve dos mineiros britânicos de 1984, ocasionada pelo anúncio do fechamento de vinte minas “antieconômicas” – o que acarretaria o desemprego de aproximadamente vinte mil trabalhadores – os anarco-punks (e diversas organizações sociais de esquerda) apoiaram o movimento.<sup>396</sup> “Punk bands everywhere, in fact *all* kinds of bands everywhere played benefit gigs for the striking miners. As the anarcho punk movement got more directly involved with the miners – on the pickets lines and in the kitchens – two cultures met for the first time.”<sup>397</sup>

George Berger refere-se ao choque surgido na relação entre as propostas libertárias defendidas pelos punks e a cultura, no geral tida como tradicionalista e machista pelo autor, dos sindicalistas e grevistas.<sup>398</sup> O pesquisador destaca que esta seria a ocasião em que muitos anarco-punks ingleses oriundos das classes médias tiveram “their first real contact with working class

<sup>392</sup> “Por toda a duração do centro, existiu uma tensão irrequieta entre os anarquistas da velha escola e os anarco-punks”. BERGER, G. op. cit. p. 192.

<sup>393</sup> “Eu odiei. Eu fui até lá umas duas vezes e o que eu não gostei foi o lado elitista de todos sentados em um círculo com suas cadeiras e falas elaboradas sobre Bakunin”. Ibid. p. 192

<sup>394</sup> “Eu estava me perguntando: eu realmente tomo como exemplo tratados anarquistas sérios para ver até que ponto eu posso defendê-los? Na verdade, eu escolhi não fazê-lo. Eu pensei: besteira, meu tratado anarquista é a minha vida. Eu não estou de fato interessado no que Bakunin ou Proudhon disseram”. Ibid. p. 170.

<sup>395</sup> Ibid. p. 193.

<sup>396</sup> Para uma visão geral sobre a greve dos mineiros ver ROMÃO, F. A greve dos mineiros britânicos 1983/1984: último bastião da existência à hegemonia neoliberal no Reino Unido. IN: **Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia**. Recife: UFPE, 29 de maio a 01 de junho de 2007 e GIBBON, P. Analysing the British miners' strike of 1984-5. p. 139-194. **Economy and society**. London: Routledge. vol. 17, n° 2, may 1988. Em questões mais específicas sobre sua militância, indico SPENCE, J.; STEPHERSON, C. Female Involvement in the Miners' Strike 1984-1985: Trajectories of Activism. **Sociological Research Online**, vol. 12, n° 1, jan. 2007. Disponível em <http://www.socresonline.org.uk>. Acesso em 09/05/2011.

<sup>397</sup> “Bandas punk por todo lado, de fato, *todo* tipo de banda por todo lado tocava em eventos beneficentes pelos mineiros em greve. Como o movimento anarco-punk envolveu-se mais diretamente com os mineiros – nos piquetes e nas cozinhas – as duas culturas encontraram-se pela primeira vez.” BERGER, G. op. cit. p. 252

<sup>398</sup> O machismo é sublinhado por Berger como ponto de contraste devido ao notório álbum feminista libertário da banda Crass, o citado *Penis Envy* (Crass Records, 1981).

culture.”<sup>399</sup> Mesmo com tais diferenças, os integrantes do Crass tomaram-se para si o dever moral de apoiá-los.<sup>400</sup> “How can you write a love song when there’s whole communities dying?”, questionou posteriormente Steve Ignorant. Penny Rimbaud o acompanharia, afirmando estar “Thatcher’s army destroying a complete lifestyle..”<sup>401</sup>

O grupo começaria a se desfazer pouco depois, no ano de 1985, inicialmente com a saída de Andy Palmer, pelo cansaço de seus integrantes.<sup>402</sup>

\*\*\*

Com o fim da ditadura militar no Brasil, em meados da década de 1980, a (re)organização da militância anarquista do Centro de Cultura Social de São Paulo ocorreu junto às aparentemente inusitadas relações entre seus antigos integrantes, novas figuras provenientes do meio universitário, cujas propostas de ação divergiam daquelas existentes antes do fechamento do CCS, e ainda os adolescentes e jovens punks, atraídos pela experiência dos “velhos” anarquistas. No caso do Centro de Cultura, havia alguns casos de intersecção entre esses dois últimos grupos, mas estes estavam longe de ser regra geral.

Nas histórias escritas e contadas<sup>403</sup> por alguns destes militantes e ex-militantes anarco-punks, podemos perceber uma grande valorização (e até gratidão) desta relação para o desenvolvimento das propostas políticas e da organização do anarquismo punks a partir de 1985.<sup>404</sup> Nessas histórias destacou-se uma compreensão de “evolução” a partir de uma situação de caos, violência, espontaneidade e “pouca politização” rumo à organização aos anarco-punks como “movimento”, cujas propostas seriam mais claramente “políticas”. Essa evolução dever-se-ia em boa medida à experiência e ensinamentos dos militantes do Centro de Cultura Social de São Paulo.<sup>405</sup>

<sup>399</sup> “primeiro contato real com a cultura da classe trabalhadora.” Ibid. p. 253.

<sup>400</sup> Steve Ignorant: “Era apenas parte do que estávamos fazendo. Era como, ‘Aqui está a próxima coisa que temos que fazer, que falar sobre’. Antes disso, houve Greenham Common, então as Malvinas.” Ibid. p. 253. “Greenham Common” refere-se aos protestos de caráter anti-nuclear ocorridos no início dos anos 1980 contra a instalação de mísseis na base militar Greenham Common da Real Força Aérea.

<sup>401</sup> “Como você pode escrever uma canção de amor quando há comunidades inteiras morrendo?”; “o exército de Thatcher destruindo todo um modo de vida.” Ibid. p. 254.

<sup>402</sup> Ibid. p. 254-255.

<sup>403</sup> Note o leitor que a maior parte deste segmento foi construído a partir de relatos orais registrados por outros pesquisadores. O único caso mais direto de *escrita* da história dos anarco-punks brasileiros elaborada por um deles foi o livro de Antônio Carlos de Oliveira – que utilizei como centro irradiador de problemáticas, sendo os outros relatos utilizados como fontes complementares para sua discussão. Isso ocorreu devido ainda ao pouco registro escrito formal e sistematizado do passado anarco-punk feito por seus militantes, embora suas construções de memória – pela oralidade, ou nas escritas fragmentárias em fanzines e internet – sejam dinâmicas e muito ricas.

<sup>404</sup> Importante ter em mente que nos detemos apenas naqueles indivíduos que sentiram afinidade com as propostas, atividades e militância do CCS/SP. Certamente muitos punks não tiveram uma reação tão positiva e elaborariam diferentes memórias para a época se questionados. Como o foco maior de nossa problemática não é exatamente a história dos anarco-punks em São Paulo, limito-me a indicar essa possibilidade a outros pesquisadores.

<sup>405</sup> Memória também em certa medida compartilhada por Jaime Cubero (um dos “velhos”) em uma entrevista de 1997. Nela, o anarquista refere-se a uma palestra para uma faculdade de jornalismo em Santos: “Eu disse [sobre os punks]: ‘Pô! Não é! Eu não considero como parte do movimento anarquista! Falta informação, eles não têm informação nenhuma’.

### Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol)

Para além dos punks, foi destacada anteriormente o fortalecimento das relações ao longo da primeira década de 2000 entre o Centro de Cultura Social de São Paulo e outra organização de propostas de atuação direcionadas à política anarquista: o Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol), grupo de pesquisa e convivência ligado ao Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC/SP.<sup>406</sup>

Suas atividades - cujos temas giram entorno das discussões sobre anarquismo, abolicionismo penal, poder, política, relações internacionais e estética da existência – são extremamente diversificadas. Além de atuar como um núcleo de pesquisa para a produção dissertações e teses, publicação de artigos e livros e organização de colóquios, o Nu-Sol publica os boletins eletrônicos *Hypomnemata* (mensal, desde 1999) e *Flecheira Libertária* (“comentários semanais do Nu-Sol sobre pessoas, coisas e o planeta”, desde 2007) e a revista *Verve* (semestral, desde 2002). Produz e divulga ainda vídeos através de DVDs e da TV Nu-Sol (no canal universitário da PUC/SP), como as séries *Ágora, agora* (entre 2008 e 2011); realiza diversos cursos livres e aulas-teatro. Entre 1999 e 2003, editou em conjunto com a Editora Imaginário e o Instituto de Estudos Libertários a coleção *Escritos anarquistas*, em 27 volumes.<sup>407</sup>

Apesar de seu estatuto formal de um grupo de pesquisa ligado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, os integrantes do Nu-Sol afirmam não tomar a política anarquista apenas como um tema de pesquisa, mas também como uma vivência:

As pesquisas e atitudes do Nu-Sol apartam-se de condutas solenes, da superioridade da *Idéia*, da *consciência superior* e da intransigência da funcionalidade institucional, para se situar nas lutas por liberdade diante dos efeitos das mais diversas maneiras de governar e dos aprisionamentos sob a vontade do soberano, das normalizações disciplinares e dos governos desdobrados nas sociedades de controle. (...) Não tememos transitar pelas bordas das fronteiras e depois delas. Apreciamos as imensas extensões que se avistam e que podemos pisar adiante, porque nos fixamos fora de nós e na órbita das fomes, livres das utopias e fazendo da pesquisa e das atitudes do Nu-Sol uma heterotopia libertária.<sup>408</sup>

No capítulo seguinte, voltar-nos-emos mais detidamente ao teor político das propostas de anarquismo existentes no interior do Núcleo de Sociabilidade Libertária, como as defendidas por um

---

Depois é que evoluíram e formaram o anarcopunk, aí já passaram a estudar.” CUBERO, J. Entrevista. p. 97-164. CUBERO, J.; MORENO, D.; RODRIGUES, E. op. cit. p 149.

<sup>406</sup> Registrado junto ao CNPq desde 1996 e coordenado pelos professores Edson Passeti e Salete Magda de Oliveira.

<sup>407</sup> Informações contidas no *Diretório dos grupos de pesquisa no Brasil – CNPq*, atualização de 15/12/2011. [dgp.cnpq.br](http://dgp.cnpq.br).

<sup>408</sup> NÓS. IN: [www.nu-sol.org](http://www.nu-sol.org). Acesso 04/02/12.



de seus coordenadores, Edson Passetti, sendo melhor compreensível, assim, a afirmação destes anarquistas em fazer “da pesquisa e das atitudes do Nu-Sol uma heterotopia libertária”.

Neste momento, desejo retomar nossa problemática central a respeito das relações entre as construções de memórias na escrita da história e as propostas de política anarquista atuais, levantando alguns pontos de discussão através da tese de doutorado de Rogério Nascimento, pesquisador membro do Nu-Sol e professor de ciências sociais da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Discutiremos de forma breve a elaboração de suas problemáticas e não tanto o desenvolvimento do trabalho em si, tendo em vista tecer uma ligação com uma questão persistente e a ser discutido no capítulo seguinte: a construção da memória como um suporte da política através da escrita da história.

Elaborada no âmbito de um curso de doutorado em Ciências Sociais, *Indisciplina: experimentos libertários e emergências de saberes anarquistas no Brasil* foi uma tese desenvolvida a partir de uma temática geral cara aos estudos da história social brasileira desde as décadas de 1970-80: o movimento anarquista brasileiro (em São Paulo e Rio de Janeiro) nas duas primeiras décadas do século XX.<sup>409</sup>

Nascimento sublinhou que a relevância do trabalho – o que também não se afasta em linhas gerais das discussões feitas anteriormente por outros pesquisadores – estava em

evidenciar aspectos particulares da sociedade brasileira da época, através das relações estabelecidas entre trabalhadores e patronato, simultaneamente à intervenção realizada pelo Estado junto a segmentos sociais, como também entre o movimento operário e o movimento anarquista, assinalando temas como os relacionados a conhecimento e vida, saber e poder.<sup>410</sup>

Todavia, atentando-nos para as questões do autor e os objetivos propostos para a pesquisa, podemos levar em conta um vínculo estreito com problemáticas políticas debatidas por alguns militantes do CCS/SP naquela primeira metade da década de 2000 (a tese é concluída em 2006) que, conforme colocado, geraram conflitos entre defensores de diferentes propostas de anarquismo.

Rogério Nascimento não intencionou deter-se propriamente nas lutas e influências sindicais dos anarquistas da Primeira República ou debater estratégias de organização operária, mas teve como uma de suas metas, perseguida através do uso de jornais e revistas libertários da época como documentação, elencar “os temas discutidos, as especificidades do processo de elaboração e socialização de suas reflexões, quanto ao cotidiano e às feições das relações societárias instauradas,

<sup>409</sup> NASCIMENTO, R. **Indisciplina: experimentos libertários e emergências de saberes anarquistas no Brasil**. São Paulo: PUC/SP, 2006. (tese). Ver Anexo II um levantamento parcial sobre as pesquisas sobre o anarquismo na época.

<sup>410</sup> Ibid. p. 20-21.

ou em vias de instauração, na busca de pistas acerca da sociabilidade levada a efeito pelos anarquistas em geral.”<sup>411</sup>

A “elaboração coletiva do conhecimento” e a “experimentação imediata das concepções libertárias”, avaliou o autor, foram novas perspectivas de pesquisa adotadas após seu ingresso no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC/SP e no Nu-Sol.<sup>412</sup> Estas preocupações foram sintetizadas na forma do problema da *indisciplina* anarquista: “indisciplina como desrespeito às fronteiras; também como iconoclastia e antropofagia, concebendo a existência como experimento”.<sup>413</sup>

Rogério Nascimento já se debruçara sobre a temática libertária em pesquisas acadêmicas anteriores, tendo produzido uma dissertação sobre o anarquista hispano-brasileiro Florentino de Carvalho, defendendo-a em 1996 na Universidade Federal da Paraíba (UFPB).<sup>414</sup> Retrospectivamente, porém, avaliou que esse trabalho: “não tinha atentado para aspectos que atualmente tenho em conta de imprescindíveis no tema pesquisado. Eu me encontrava preso a uma abordagem disciplinada e disciplinar de estudo.”<sup>415</sup>

Tema, problematizações, metodologias de análise de evidências, formas narrativas utilizadas na escrita da história, assim, fundiram-se na prática acadêmica de Rogério Nascimento com o que acreditou ser um aspecto fundamental de uma proposta política anarquista para hoje. Subjetivamente, através de uma construção de memória pessoal, sentiu – e explicitou – a descontinuidade entre seus trabalhos.<sup>416</sup> Como problematizar a indisciplina, tida como prática fundamental da militância anarquista, através de uma escrita que reflita sobre e registre uma história do anarquismo de forma não “disciplinar e disciplinada”? A meu ver, esta pergunta é um ponto chave para compreendermos como uma iniciativa acadêmica de escrita de uma tese sobre o passado do anarquismo no Brasil assume, para Nascimento, o sentido político em seu presente.

As relações existentes entre teoria, metodologia e política adquiridas em pesquisas sobre o anarquismo em geral foram questionadas pelo autor em vários pontos da tese.

Foi muito comum, durante um longo período de tempo, os estudos e análises de aspectos, ou do conjunto das idéias e do movimento anarquista, a partir de alguma perspectiva do universo conceitual e ideológico marxista. Não que isto não possa e deva ser realizado. Muito pelo contrário, a liberdade na reflexão e análise

<sup>411</sup> Ibid. p. 20, Objetivo nº 2. Os periódicos utilizados são: a revista *Floreal* (Rio de Janeiro, 1907), o jornal *Germinal!* (São Paulo, 1913), o semanário *A rebelião* (São Paulo, 1914 e a revista *A vida* (Rio de Janeiro, 1914-1915).

<sup>412</sup> NASCIMENTO, R. 2006. op. cit. p. 32-33.

<sup>413</sup> Ibid. p. 16.

<sup>414</sup> Publicada posteriormente como livro. NASCIMENTO, R. **Florentino de Carvalho: pensamento social de um anarquista**. Rio de Janeiro, Achiamé, 2000.

<sup>415</sup> NASCIMENTO, R. 2006. op. cit. p. 31.

<sup>416</sup> “... não há de fato continuação da pesquisa realizada no mestrado com a pesquisa do doutorado”. Ibid. p. 32.

das questões sociais deve ser o mais larga o quanto for possível. O problema, neste caso específico, é quando as opções de abordagens enrijecem, negligenciam ou obscurecem dimensões do tema em estudo.<sup>417</sup>

Eleito como tema central, a *indisciplina* foi problematizada sobre as práticas e propostas políticas de anarquistas do passado e, ao mesmo tempo sobre pesquisadores de hoje – em um exercício de contemporização de Rogério Nascimento. Dentre outras passagens:

O enfoque instaurado pela disciplina, apesar de ter seus alcances, possui o demérito de ser um verdadeiro leito de Procusto: método de amputação da vítima quando esta ultrapassar os limites de sua cama, ou execução do artifício de puxar e esticá-la se esta for menor que seu leito. Num ou noutro caso, ela finda se encaixando dentro dos limites pré-estabelecidos. Esta perspectiva mutiladora pode ser constatada, por exemplo, nos estudos contemporâneos que apresentam algum escritor ou pensador como “pré” ou “pós” isto ou aquilo. O dado curioso deste neste enfoque é que sempre é o outro que é denominado “pré”: “pré-lógico” o indígena, “pré-capitalista” o artesão, o camponês, “pré-político” o anarquista, “pré-moderno” o refratário à modernidade sem que seja, necessariamente, defensor de algum “El Dorado” pretérito ou porvir.

O autor afirmou que ele mesmo construiu uma “perspectiva de análise a partir de alguns textos dos chamados clássicos do pensamento anarquista”: Max Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Élisée Reclus e Malatesta.<sup>418</sup> Apesar disso, longe de realizar uma – improvável – síntese teórica e metodológica de pesquisa através de todos esses autores e/ou militantes, Rogério Nascimento selecionou e destacou-lhes aspectos que lhe são interessantes, de acordo com suas problematizações (acadêmicas e políticas). De forma geral, houve a busca de um aspecto em comum entre eles: “guardadas as proporções relativas às particularidades de cada um, a distensão da crítica à transcendência.”<sup>419</sup>

Mais do que qualquer outro autor citado, Max Stirner foi destacado como um pensador importante neste que seria, para Nascimento, um ponto nevrálgico da proposta de política anarquista buscada: a desinstalação de Deus e de qualquer outra “centralidade na sociabilidade humana”.<sup>420</sup> “De outro modo, afirmar nesta sociabilidade a primazia de alguma unidade definitiva, alguma totalidade, algum acabado ou algum eterno, instaura o mesmo procedimento sacralizador, próprio dos dinamismos religiosos” ao confiar-se em conceitos e instituições absolutas como Liberdade, Ética, Humanidade, Moral, Estado, Sujeito ou Nação.<sup>421</sup>

Na perspectiva de Rogério Nascimento, tratava-se de uma característica comum a quaisquer formas de política anarquista, embora a crítica ao domínio dos valores e conceitos metafísicos, ou “transcendentes”, sobre os indivíduos possuíssem graus variados para diferentes autores (quesito em

<sup>417</sup> Ibid. p.39.

<sup>418</sup> Ibid. p. 29-30.

<sup>419</sup> Ibid. p. 30.

<sup>420</sup> NASCIMENTO, R. 2006. op. cit. p. 30.

<sup>421</sup> Ibid. loc. cit.

que Stirner se sobrepõe aos outros). Ao recuar cronologicamente para, através da escrita da história de militantes das décadas de 1900 e 1910 em busca de sua *indisciplina* – iconoclasta e antropofágica, em um sentido stirneriano, de tornar o que é externo ao indivíduo sua propriedade -, Nascimento tornou contemporâneo passado, presente e futuro, construindo uma memória específica sobre o anarquismo, não necessariamente consensual entre os militantes atuais.<sup>422</sup>

Max Stirner foi transformado em um instrumento chave para esta elaboração de memória que sustenta e é sustentada por propostas do anarquismo como “estética da existência”. Soma-se ainda, como veremos no capítulo seguinte, a necessidade do próprio Stirner, que não colocava a si mesmo como anarquista, ser minimamente legitimado como tal através de outras construções de memória.

Michel Foucault é uma segunda figura chave para Rogério Nascimento (e outros pesquisadores e militantes do Núcleo de Sociabilidade Libertária e também do anarquismo pós-estruturalista). Foucault, que como Stirner não se identificava com a subjetividade, identidade ou política anarquistas, foi considerado peça fundamental para a contemporização do anarquismo por esses militantes devido a suas reflexões sobre o poder e política. Sua crítica à primazia do racionalismo objetivista e “teleológico” e a idealização do sujeito é casada à rejeição da “transcendência” de Max Stirner.<sup>423</sup>

O filósofo francês, por sua vez, também seria foco de problematizações acadêmicas e políticas por pesquisadores e militantes libertários ao longo das décadas de 1970, 80, 90 e além; problematizações que ajudaram a construir diferentes memórias sobre o anarquismo.

---

<sup>422</sup> Por exemplo, ao minimizar (ou até negar) a importância do valor utópico do *futuro* para os anarquistas da Primeira República no Brasil, enfatizando entre eles a existência de uma espécie de “presentismo” em suas ações, de modo muito semelhante ao discutido pelo pós-estruturalismo. Ibid. p. 90, 108, 335. Ainda nesta última página, os quilombos criados pelos escravos resistentes à escravidão foram diretamente caracterizados como exemplos da “heterotopia” de Michel Foucault e “zona autônoma temporária” de Hacking Bey. A noção de “heterotopia” será discutida no capítulo seguinte; sobre a “zona autônoma temporária”, ver BEY, H. Zona autônoma temporária. p. 25-112. \_\_\_\_\_. **Hakim Bey**, vol. 2. Porto Alegre: Deriva, 2010.

<sup>423</sup> Ibid. p. 18-19.

## PARTE I

### ESCRITAS DA HISTÓRIA E MILITÂNCIA POLÍTICA

#### CAPÍTULO 3

#### ANARQUISMO PÓS-ESTRUTURALISTA: PARADIGMAS TEÓRICOS E POLÍTICOS

A escrita da história pode ser um instrumento para a construção de memórias; da mesma forma, as diversas e por vezes divergentes memórias possuem seu próprio caráter histórico.

Este capítulo tem como objetivo discutir a historicidade de memórias elaboradas sobre pensadores que adquiriram destaque nos debates e problematizações de militantes propositores de uma política de anarquismo como uma “estética da existência”, ou, de forma mais geral ao sairmos da esfera de influência imediata do Núcleo de Sociabilidade Libertária e considerarmos também outros autores e/ou militantes, inclusive fora do Brasil, de um anarquismo “pós-estruturalista”.<sup>424</sup> Os autores em questão são Michel Foucault, Friedrich Nietzsche e Max Stirner; três componentes que parecem formar, através de relações tecidas por construções de memória, uma rede de sustentação teórica e política central para as propostas de anarquismo mencionadas.

#### **Aproximações entre Foucault e o anarquismo no Brasil**

Como mencionado de forma breve no capítulo anterior, as discussões do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) possuem hoje grande destaque nas atividades e pesquisas de militantes e/ou pesquisadores do Nu-Sol– Núcleo de Sociabilidade Libertária e ganharam importância crescente também entre o começo e o fim da década de 2000 no Centro de Cultura Social de São Paulo. Mas para além dos militantes e/ou autores brasileiros, como Edson Passetti, Nildo Avelino e Rogério Nascimento, defensores de propostas políticas anarquistas de alguma forma relacionadas à filosofia foucaultiana também se fazem presentes em países diversos como Itália, França, Argentina, Turquia, Estados Unidos e Austrália.<sup>425</sup>

<sup>424</sup> Apesar de não haver uma autoidentificação explícita dos membros do Nu-Sol como “pós-estruturalistas” – como discutido, para eles trata-se apenas de *anarquismo*, sem adjetivos, ou às vezes evoca-se a característica de *contemporâneas* para as propostas libertárias defendidas – há fortes redes de relações tecidas entre esses anarquistas brasileiros e autores e propostas políticas que se autodenominam assim. Sobre a consideração de um *anarquismo contemporâneo*, ver o número 36 (abril de 2012) de *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, cujo dossiê “Estudos Anarquistas Contemporâneos” foi organizado por Loreley Garcia e Nildo Avelino. A revista é publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba.

<sup>425</sup> Penso aqui respectivamente em Salvo Vaccaro (1959-), Daniel Colson (?), Christian Ferrer (1960-), Süreyya Evren (1972-), os estadunidenses Todd May (1955-), Lewis Call (?) e o australiano Saul Newman (1972-).

No Brasil, além do cientista social Edson Passetti, podemos destacar a professora do Departamento de História da UNICAMP Luzia Margareth Rago como tendo uma participação fundamental, desde fins da década de 1980, na edificação dos diálogos entre Foucault e o anarquismo na escrita da história. No mesmo período, Jacy Alves de Seixas, atualmente professora do Instituto de História da UFU - Universidade Federal de Uberlândia, também desenvolvia pesquisa acerca da história do anarquismo no Brasil, problematizando em sua tese de doutorado a estratégia de ação direta dos sindicatos operários de fins do século XIX e das três primeiras décadas do século XX.<sup>426</sup> Foucault também foi um interlocutor fundamental para Seixas, embora ela tenha desenvolvido um diálogo distinto com o filósofo em relação a Margareth Rago.

Rago participou das atividades do Centro de Cultura Social de São Paulo, sem, no entanto, colocar-se claramente como uma militante da organização.<sup>427</sup> A historiadora percorreu caminhos intelectuais distintos aos traçados pelos integrantes do Nu-Sol, apesar de existirem algumas aproximações possíveis. Seu interesse pelo pensamento de Michel Foucault, analisou retrospectivamente em 2004, diferente de motivar-se pela busca de um modelo político de militância, deveu-se a uma busca por inspiração intelectual para escritas da história que não fossem “autoritárias, excludentes e ensimesmadas.”<sup>428</sup>

De certo modo, afirmo aqui minha apropriação pessoal de Foucault, digamos assim, minha própria leitura desse pensador que me toca e impressiona tão profundamente há tantos anos, e que, a meu ver, está muito próximo do Anarquismo, não por algum tipo de militância política, - o que pouco importa nesse caso -, mas por um modo de pensar absolutamente libertário, anti-hierárquico, descentralizado e disperso.<sup>429</sup>

Acompanhando momentos dessa busca ao longo da trajetória acadêmica de Margareth Rago, podemos distinguir particularidades em suas formas de escrita da história em relação aos cientistas políticos e sociólogos do Nu-Sol. Em suas palavras, sua “apropriação” inicial da filosofia de Foucault dera-se lidando com temas e problemas caros à história social dos anos 1980, como o trabalho operário, o cotidiano fabril e as formas de resistência dos trabalhadores – no caso de Rago, dando relevo à situação das trabalhadoras.

<sup>426</sup> Tese defendida em 1989 na École des Hautes Études en Sciences Sociales, sob orientação de Robert Paris. A pesquisa foi publicada como livro em 1992. SEIXAS, J. **Mémoire et oubli: anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil. Mythe et histoire**. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l’homme, 1992.

<sup>427</sup> Em 2000, na apresentação de seu próprio livro *Entre história e a liberdade*, Rago refere-se a si mesma como “uma intelectual de esquerda da classe média paulistana”, que “mesmo que oriunda do ‘maio de 68’” espantara-se com a experiência de vida comunitária dos integrantes da libertária *Comunidade del Sur*, do Uruguai. RAGO, M. **Entre história e liberdade: Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo**. São Paulo: EdUNESP, 2001. p. 31.

<sup>428</sup> RAGO, M. Apresentação [2004] p. 9-12. IN: \_\_\_\_\_. **Foucault, história e anarquismo**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d [2004]. p. 11.

<sup>429</sup> Ibid. p. 11.

Vertida em livro, sua dissertação de mestrado, *Sem fé, nem lei, sem rei: liberalismo e experiência anarquista na república*, orientada por Edgar Salvadori de Decca e defendida em 1984 na UNICAMP, tornou-se uma referência importante na historiografia do anarquismo no Brasil, talvez mais que outros trabalhos posteriores da autora devido ao ineditismo da publicação na época.<sup>430</sup>

Mesmo que seu tema não se afastasse do que vinha sendo feito na história social no momento a problematização geral de Margareth Rago foi construída de forma peculiar, com inspiração na questão da “disciplinarização” levantada por Michel Foucault e voltada ao operariado brasileiro na Primeira República:

Percebidos como selvagens, ignorantes, incivilizados, rudes, feios e grevistas, sobre os trabalhadores urbanos que compõem a classe operária em formação nos inícios da industrialização no Brasil constituiu-se paulatinamente *uma vasta empresa de moralização*. Seu eixo principal: a formação de uma nova figura do trabalhador, dócil, submisso, mas economicamente produtivo.<sup>431</sup>

Ao mesmo tempo, a pesquisadora recorreu ao historiador marxista inglês Edward Thompson como uma complementação teórica e metodológica de sua problemática: estes mesmos operários, submetidos aos esforços de moralização e controle disciplinar das classes patronais e governamentais não os aceitam passivamente. No processo de constituição como classe, haveria “resistências tenazes de trabalhadores que preservam suas tradições, sistemas de valores e costumes, que valorizam sua atividade profissional, que cultuam seus santos, que possuem todo um código de representações simbólicas.”<sup>432</sup>

Uma questão, entretanto, coloca-se: “qual” Foucault é utilizado como inspiração por Rago e que lhe permitiu sustentar um casamento teórico e metodológico com Thompson? Formulando de maneira mais precisa, questiono sobre a historicidade das formas de leitura de Michel Foucault pela historiadora naquela primeira metade da década de 1980 em contraste com as utilizações posteriores e tão diversas do pensamento do filósofo pelos integrantes do Nu-Sol – e pela própria Margareth Rago em trabalhos mais recentes.

A historiadora nos deu pistas para a solução desta dúvida: em 1981, “com *Vigiar e punir* debaixo dos braços”, iniciou uma pesquisa sobre a imprensa anarquista.<sup>433</sup> Enfatizando ter realizado uma leitura social desta obra, Rago fez questão de salientar, retrospectivamente, escrevendo em 2004, a relação seminal de sua leitura pessoal do filósofo com suas preocupações acerca do anarquismo. Como uma construção de memória elaborada nas palavras de apresentação a uma obra

<sup>430</sup> RAGO, M. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar* (Brasil 1890-1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 [1985]. Até o momento o livro está em sua terceira edição.

<sup>431</sup> Ibid. p. 12.

<sup>432</sup> Ibid. p. 13.

<sup>433</sup> RAGO, M. Apresentação [2004]. IN: [2004] op. cit. p. 9

que reúne seus textos em defesa de uma proposta historiográfica que entrelaçasse o pensamento foucaultiano e a política anarquista, a autora destacou o nascimento geminado de seu interesse por ambas as questões: “encontrei Michel Foucault no mesmo ano [1978] em que adquiri um livro de Errico Malatesta, intitulado *Hacia una nueva humanidad*”.<sup>434</sup>

Na avaliação de seu percurso individual como pesquisadora, Margareth Rago considerou que, de forma geral, os historiadores brasileiros daquele momento compartilharam seu interesse pelos trabalhos de Foucault via *Vigiar e Punir*. Em um primeiro momento, em fins dos anos 1970, “partindo de uma irrecusável apreciação de *Vigiar e Punir*, trabalho histórico por excelência, publicado em 1976, caminhamos, nós historiadores, em busca da produção anterior de Foucault, em especial da *História da Loucura*, de *As palavras e as coisas* e de *A Arqueologia do Saber*.”<sup>435</sup>

Avançando pela década de 1990, as problematizações historiográficas abandonariam gradativamente as tentativas de aproximação da filosofia de Foucault e questões da história social em seu sentido mais “tradicional”, como análises de conflitos de classes, e tomariam por referência pesquisas posteriores ao segundo volume da *História da sexualidade* – como Nildo Avelino explicitara ser exatamente esse um dos pontos de partida da influência do filósofo francês para seu próprio trabalho.<sup>436</sup>

Ao contrário dos estudos que buscavam privilegiadamente as relações de poder constitutivas da vida social no mundo urbano, recortando o tema da disciplinarização e higienização do mundo industrial, incorporou-se nestes estudos a noção de *subjetivação*, tentando encontrar as formas através das quais os próprios sujeitos participaram de sua construção enquanto sujeitos morais.<sup>437</sup>

Ainda no tema do anarquismo, Margareth Rago seguiria este trajeto, tratado por ela mesma como comum aos historiadores das universidades. De uma leitura, digamos, “social” de Foucault em *Do cabaré ao lar*, onde o diálogo com Thompson foi tido como possível por entender que os dois autores tratavam de questões de dominação e resistência social,<sup>438</sup> a historiadora passou a problematizar temas como a subjetivação e a estética da existência.<sup>439</sup>

<sup>434</sup> RAGO, M. Apresentação [2004]. IN: op. cit. p. 9

<sup>435</sup> RAGO, M. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. [1995] p. 63-87. IN: [2004] op. cit. p. 65

<sup>436</sup> AVELINO, N. **Anarquistas**: ética e antologia de existências. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004. p. 21-22.

<sup>437</sup> RAGO, M. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. [1995] p. 63-87. IN: [2004] op. cit. p. 84.

<sup>438</sup> “Embora situados em campos teóricos e metodológicos diferenciados, Thompson e Foucault chamam a atenção para outros momentos do exercício da dominação burguesa, possibilitando recuperar as práticas políticas ‘não-organizadas’ do proletariado...”. RAGO, M. 1997. op. cit. p. 14.

<sup>439</sup> Ver entre outros RAGO, M. Audácia de Sonhar: memória e subjetividade em Luce Fabbri. p. 29-44. **História Oral**. São Paulo, n° 5, 2002; RAGO, M. A mulher cordial: feminismo e subjetividade. p. 279-298,. **Verve**. São Paulo, n° 6, p. 2, 2005; RAGO, M. Mujeres Libres: anarco-feminismo e subjetividade na Revolução Espanhola. p. 132-152. **Verve**. São Paulo, n° 07, 2005; RAGO, M. Narcisismo, sujeição e estéticas da existência. p. 236-250. **Verve**. São Paulo, n° 9, 2006; RAGO, M. Práticas Feministas em novos modos de subjetivação. p. 13-35. **Maracanã**. Rio de Janeiro. n°. IV, 2008; RAGO, M. Novos modos de subjetivar: a experiência da organização Mujeres Libres na Revolução Espanhola. p. 187-206. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis. n° 16, 2008; RAGO, M. Cartografias de si no feminismo da diferença.



Ainda na década de 1980, Jacy Alves de Seixas – que também participara de atividades no CCS/SP na década de 1990 - problematizou a história do anarquismo no Brasil através de leituras de Michel Foucault e, construindo uma trajetória acadêmica correlata, mas não idêntica, a Margareth Rago, voltou-se ao longo das décadas de 1990 e 2000 a pesquisas cujas problemáticas giram entorno da subjetivação e sensibilidades.<sup>440</sup> Diferente de Rago, o que chamara a atenção de Seixas na obra de Foucault como possibilidade de problematização do anarquismo no Brasil não fora a questão da “disciplinarização” discutida em *Vigiar e punir*, mas sua noção de “estratégia”,<sup>441</sup> utilizada pela historiadora para dar conta da construção, em São Paulo e Rio de Janeiro, de 1890 à década de 1920, de uma rede instável de apoios, de alianças, de exclusões que aproximaram e afastaram diversas correntes políticas em ação (anarco-comunismo, anarquismo sindicalista, sindicalismo revolucionário, socialistas, sindicalistas corporativistas, sindicalismo amarelo...) que instituíram o primeiro movimento operário brasileiro como um “movimento operário de ação direta”.

Disons, pour être bref: la stratégie ouvrière d'action directe – l' "anarchisme" du premier mouvement ouvrier brésilien – n'est ni un pur effect de l'exclusion politique des grandes masses pratiquée par l'Etat libéral-oligarchique de la "Première République", ni un effet de decalque de l'idéologie anarchiste. Elle est, tout d'abord, l'effet des relations (de force) établies entre les différent courants agissant à l'intérieur du mouvement ouvrier et de l'accueil, ou mieux, de la résonance mobilisatrice qu'ont eue ces diverses formes de participation au sein des classes ouvrières socialent et économiquement bariolées.<sup>442</sup>

---

p. 151-175. **Gênero**. Niterói. n° 10, 2010; RAGO, M. Luigi e Luce Fabbri, uma ética da liberdade. p. 155-168. **Política & Trabalho**. João Pessoa. n° 36, 2012.

<sup>440</sup> Problematizações construídas principalmente sobre o tema da memória e do esquecimento. Ver, entre outros SEIXAS, J. Figuras passionais, sentimentos morais e cultura política brasileira: imagens do esquecimento e da denegação. p. 105-122. IN: MACHADO, M.; RAMOS, R. (Org.). **Histórias e Historiografia**: perspectivas contemporâneas de investigação. Uberlândia: Edufu, 2003; SEIXAS, J. Tênuas fronteiras de memória e esquecimento: a imagem do brasileiro jecamacunaímico. p. 161-184. IN: GUTIERREZ, H.; NAXARA, M.; LOPES, M. (Org.). **Fronteiras, paisagens, personagens, identidades**. São Paulo: Olho d'Água, 2003; SEIXAS, J. Dissimulação, mentira e esquecimento: formas da humilhação na cultura política brasileira (reflexões sobre o brasileiro jecamacunaímico). p. 417-436 IN: MARSON, I.; NAXARA, M. (Org.). **Sobre a humilhação**: sentimentos, gestos e palavras. Uberlândia: EDUFU, 2005; SEIXAS, J. A imaginação do outro e as subjetividades narcísicas. Um olhar sobre a in-visibilidade contemporânea (O mal-estar de Flaubert no orkut). p. 63-88. IN: NAXARA, M.; MARSON, I.; BREPOHL, M. (Org.). **Figurações do outro**. Uberlândia: EDUFU, 2009; SEIXAS, J. Linguagens da perplexidade: personas, infinitos desdobramentos (três narrativas, três tempos). In: CERASOLI, Josianne.; NAXARA, Márcia.; SEIXAS, Jacy. (Org.). **Tramas do político**: linguagens, formas, jogos. 1ªed.Uberlândia: Edufu, 2012, v. , p. 279-300; SEIXAS, Jacy. O 'mundo do passado' e do presente: Eichmann(s) na história e na literatura. p. 129-144. IN: Brepohl, Marion. (Org.). **Eichmann em Jerusalém**: 50 anos depois. 1ªed.Curitiba: Editora UFPR, 2013.

<sup>441</sup> Formulada no primeiro volume da História da Sexualidade. FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

<sup>442</sup> “Em síntese: a estratégia operária de ação direta – o ‘anarquismo’ do primeiro movimento operário brasileiro - não é nem um puro efeito da exclusão política de grandes massas praticada pelo Estado liberal-oligárquico da ‘Primeira República’, nem um efeito de decalque da ideologia anarquista. É, antes de mais nada, o efeito de relações (de força) estabelecidas entre as diferentes correntes que atuaram no interior do movimento operário e do acolhimento, ou melhor, da ressonância mobilizadora que tiveram essas múltiplas formas participação no seio das classes operárias social e economicamente diversificadas.” SEIXAS, J. 1992. op. cit. p. 137.

De uma forma particular, Jacy Seixas fez em sua tese a mencionada leitura “social” do filósofo francês, comum aos pesquisadores na época e sustentou-se, sobretudo, no primeiro volume de *História da sexualidade* – anterior a “mudança de trajetória” de pensamento de Foucault e da formulação de problemáticas que, pelo diálogo com militantes, ajudariam a compor as propostas políticas do anarquismo pós-estruturalista.<sup>443</sup> As questões de “dominação” ou “resistência” de classe segundo compreensões mais tradicionais na historiografia operária, onde o poder parece emanar de locais sociais definidos (como do “Estado” ou da “burguesia”, por exemplo) não interessaram a Seixas, que, em consonância com Foucault, problematizou o poder e, no limite, a política como construções de *relações de força* na sociedade. Nesse sentido, lê-se no volume inicial da *História da Sexualidade*:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização: o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; (...) O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.<sup>444</sup>

Ainda como tópico do diálogo da historiadora com Michel Foucault, poderíamos destacar também a compreensão da narrativa histórica acerca dos movimentos operários, sindicais, socialistas e anarquistas, como a construção de uma “genealogia”, onde suas “origens” são compreendidas como construções sociais (incluindo em seus conflitos) e não como momentos supostamente primeiros de existência de um conceito ou instituição fixa.<sup>445</sup>

O livro de Jacy Seixas, apesar de seu conteúdo fundamental para a historiografia do anarquismo no Brasil e de suas problematizações pioneiras sobre questões persistentes até hoje em meio aos militantes libertários, como as construções de memória e esquecimento do movimento e sua noção de “estratégia”, teve uma influência mais limitada que as obras de Rago sobre as escritas da história produzidas por militantes (baseado no número de citações de *Mémoire et oubli* nos

<sup>443</sup> AVELINO, N. **Anarquistas:** ética e antologia de existências. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004. p. 21. Como mencionado, na visão de Avelino a “contribuição mais original de Foucault” seria dada a partir do segundo volume de *História da sexualidade* e sua nova visão acerca do *sujeito*. Ibid. p. 22.

<sup>444</sup> FOUCAULT, M. 1988. p. 88-89.

<sup>445</sup> SEIXAS, J. 1992. op. cit. Ver parte I, “Anarchisme et socialisme: une généalogie (1890-1903)”. p. 5-97. O método genealógico de Foucault, e sua inspiração em Friedrich Nietzsche, serão discutidos logo adiante.

trabalhos destes). Fato compreensível ao considerarmos que a pesquisa completa fora publicada apenas na França, não tendo até o momento tradução para o português.<sup>446</sup>

### A história genealógica foucaultnietzschiana

Por que tantos pesquisadores do tema, sejam militantes ou não, veem com tamanha pertinência a possibilidade de aproximação da filosofia de Michel Foucault com o anarquismo? Esse questionamento conduz-nos novamente às construções de memória como elemento central de reflexão. Margareth Rago, por exemplo, considerou-o fundamental como inspiração teórico-metodológica para seu trabalho como historiadora da temática anarquista. Para além dessa relação acadêmica, entretanto, existem ainda aqueles militantes libertários – como os membros do Nu-Sol e CCS/SP – que constroem uma ligação íntima entre a filosofia foucaultiana e as propostas de política anarquista a serem praticadas em sociedade.

Salvatore Vaccaro, ou Salvo Vaccaro, (1959-) professor no Departamento de Arte e Comunicação da Universidade de Palermo e uma das referências internacionais para militantes brasileiros propositores de um anarquismo como “estética de existência”, defende que Foucault “ensinou, acima de tudo, uma *utilização anarquista* do texto teórico”.<sup>447</sup> Para ele, as análises foucaultianas do poder aproximam-se das compreensões anarquistas sobre o mesmo:

E indubitavelmente a analítica do poder esboça mapas de relações de poder assimétricas, hierárquicas, reversíveis, biunívocas, que mais se assemelham a uma sensibilidade libertária (como mutação, por exemplo, do pensamento radical das mulheres) e servem para uma crítica, em linhas anarquistas da dominação.<sup>448</sup>

A filosofia de Foucault, e as possíveis teorias e metodologias de análise social e textual decorrentes, são tidas, elas mesmas, como possuindo um caráter anarquista – ou, no mínimo, “libertário” – por autores como Vaccaro e Rago. Ou seja, não se trata apenas de um instrumento teórico favorável para abordar objetivamente o anarquismo como um tema de pesquisa historiográfica.

<sup>446</sup> A autora traduziu apenas extratos do livro ao publicá-los no Brasil na forma de artigos. São eles: SEIXAS, J. O Esquecimento do anarquismo no Brasil: a problemática da (re)construção da identidade operária. p. 213-232. **Historia & Perspectivas**. Uberlândia, v. 11, 1994; SEIXAS, J. Anarquismo e socialismo no Brasil: as fontes positivistas e darwinistas sociais. p. 135-150. **Historia & Perspectivas**. Uberlândia, v. 12-13, 1995; Em espanhol: SEIXAS, J. Acerca del militante anarquista: sensibilidad, cultura y ética política. São Paulo y Rio de Janeiro, 1890/1920. In: LIDA, Clara E.; Yankelevich, Pablo. (Org.). **Cultura y política del anarquismo en España e Iberoamérica**. 1ªed.México, D.F.: El Colegio de México, 2012. p. 297-324.

<sup>447</sup> VACCARO, S. **Foucault e o anarquismo**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d [1995]. p. 10. Destaque meu.

<sup>448</sup> Ibid. p. 49.

A autonomização da História formulada pelo filósofo traduz-se, então, como um libertar-se de determinadas representações do passado, de procedimentos que levam a determinados efeitos, relações de poder, enfim, de construções autoritárias do passado, sobretudo das que supõem as únicas verdadeiras, e que, para além dos sujeitos excluídos, suprimem o contato direto com as experiências da liberdade, inventadas e usufruídas por nossos antepassados.<sup>449</sup>

No cerne das considerações de Michel Foucault como um pensador que em sua prática intelectual desenvolveu uma filosofia tida de alguma forma como anarquista ou libertária estão intrincadas construções de memória, elaboradas e entrecruzadas ao longo de anos até nossa atualidade. Para tentar estabelecer esta relação entre o filósofo e as propostas anarquistas, alguns pesquisadores e também militantes buscaram verificar em textos e entrevistas o que Foucault afirmara sobre suas propostas políticas; se simpatizava com o anarquismo ou não. A conclusão dessas buscas foram suas menções negativas quanto às suas aproximações e identificações com a política anarquista.<sup>450</sup>

Foucault não admitira uma filiação *stricto sensu* ao anarquismo, mas vários autores deixam claro que nas “origens” de seus contatos com o anarquismo, a leitura do filósofo francês exercera uma função importante. É o que mencionamos a respeito de Margareth Rago e sua leitura conjunta, em 1978, de Foucault e Malatesta e também Vaccaro, que sublinhou que sua aproximação com a política ácrata, em 1976, deveu-se aos pensadores da Escola de Frankfurt e Michel Foucault (com *Vigiar e punir* e *Microfísica do poder*). Esta “formação preliminar”, afirmou, possibilitou-lhe “não se fossilizar no caminho traçado de Bakunin a Malatesta”.<sup>451</sup>

Nas construções de memória a questão do esclarecimento das “origens” do presente, ou do que ser quer contemporâneo parece ser incontornável, subjetiva e socialmente, mesmo que essas origens sejam buscadas através de caminhos “genealógicos” e não “genéticos”.

No próximo segmento discutiremos como algumas problematizações de Foucault foram vistas, via elaborações de memória, como já formuladas por anarquistas “clássicos” do século XIX. No momento, quero deter-me em um elemento apontado por Salvo Vaccaro e outros como fundamental para a ligação construída hoje entre Foucault e a política anarquista: o método genealógico.<sup>452</sup>

Levando em consideração a historicidade das relações construídas por diferentes pesquisadores e/ou militantes, recoloco a questão: “qual” Foucault, ou mais corretamente, quais

<sup>449</sup> RAGO, M. Libertar a história. p. 41-61 [2002]. IN: \_\_\_\_\_. [2004] op. cit. p. 49. E ainda: “Não foi difícil, portanto, perceber o quanto essas duas vertentes – Foucault, de um lado, o Anarquismo, de outro – aproximavam-se, a despeito da distância cronológica e da própria independência de um em relação ao outro.” RAGO, M. Apresentação [2004]. IN: [2004] op. cit. p. 10.

<sup>450</sup> É o que faz Salvo Vaccaro (VACCARO, S. op. cit. p. 16-24) e de forma mais rápida Margareth Rago em RAGO, M. O anarquismo e a história. p. 13-40 [2000]. IN: \_\_\_\_\_. [2004] op. cit. p. 15.

<sup>451</sup> VACCARO, S. op. cit. p. 9.

<sup>452</sup> VACCARO, S. Ibid. p. 28-29. E também RAGO, M. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. [1995] p. 63-87. IN: [2004] op. cit. p. 80-83 e NEWMAN, S. As políticas do pós-anarquismo. p. 30-50. **Verve**. São Paulo, nº 9, 2006. p. 41

problemáticas foram chamadas ao diálogo pelos anarquistas do Nu-Sol e, em parte, do CCS/SP até o fim da primeira década de 2000? Pela clara indicação de Nildo Avelino em sua dissertação sobre a maior influência apenas das obras seguintes ao segundo volume de *História da sexualidade*, pode-se induzir que não se trataram, sequer de forma correlata, das discussões “sociais” como compreendidas por Margareth Rago e Salvo Vaccaro com *Vigiar e punir* nos anos 1980 ou de Jacy Seixas com o primeiro volume de *História da sexualidade* na mesma época.

O volume indicado por Avelino foi publicado apenas em 1984, oito anos após a primeira parte da pesquisa (que é de 1976). Nele, Foucault reviu seu trabalho anterior e esclareceu ao leitor (e a si mesmo?) quais seriam, de fato, suas questões de interesse. O autor afirmou que em *História da sexualidade* – e, podemos acrescentar, em suas pesquisas seguintes – sua intenção não era discorrer sobre os modos de viver de indivíduos do passado, mas refletir sobre suas “artes da existência” (ou “estética da existência”), que necessariamente vinculam-se a *ethos* individuais:

[Artes da existência são] práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificarem-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo.<sup>453</sup>

Diferente de buscar relações sociais e culturais travadas entre sujeitos definidos previamente em suas características e comportamentos pelo pesquisador, neste volume Foucault buscava a historicidade do desejo e do próprio “sujeito desejante”: “analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído.”<sup>454</sup>

Em outras palavras, o objetivo do autor era empreender o que chamou de *genealogia* e *arqueologia* do sujeito:

...analisar, não os comportamentos, nem as ideias, não as sociedades, nem suas “ideologias”, mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam. (...) A dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas de problematização; a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações.<sup>455</sup>

<sup>453</sup> FOUCAULT, M. *História da sexualidade* (vol. 2). Rio de Janeiro: Graal, 2007. [1984] p. 15.

<sup>454</sup> FOUCAULT, M. 2007. op. cit. p. 11.

<sup>455</sup> Ibid. p. 15. Nildo Avelino, em pesquisa para pós-doutorado, refletiu sobre a noção de “anarqueologia”, sustentando-se no pensamento de Foucault e discutindo obras de Pierre-Joseph Proudhon, Paul Feyerabend e Gilles Deleuze. Ver AVELINO, N. Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault. p.139-157. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol.25, no.74, out. 2010.

A preocupação com a história é evidente para Foucault, mas a história abordada de forma genealógica divergiria da busca que o filósofo chamou “genética”: a origem segura das coisas, como se um longo fio evolutivo mantivesse ligada através dos mesmos significados das palavras, da mesma lógica de ideias, dos mesmos desejos o presente e sua suposta origem ancestral.<sup>456</sup>

Avesso à metafísica na história, para Foucault, o método genealógico se eximiria da busca desse tipo de “origem”, pois isto seria o mesmo que procurar pela “essência”, pela mítica “verdade” profunda das coisas.<sup>457</sup> Sua busca não é a essência, mas a “proveniência” e a “emergência” das coisas, que nunca são fixas; a emergência “sempre se produz no interstício” de relações de força.<sup>458</sup>

Nesse momento proponho uma desaceleração em nosso trajeto e sugiro uma apreciação mais calma sobre uma rede de relações intelectuais e políticas tecidas com os frágeis, escorregadios, mas –por que não? – belos fios da memória pelos anarquistas pós-estruturalistas atuais. A metodologia genealógica discutida é uma oportunidade favorável para essa reflexão.

A genealogia foucaultiana, bem como premissas a ela relacionadas, como a proveniência e a emergência da historicidade em relações de força, é assumidamente tributária das propostas de Friedrich Nietzsche sobre como compreender a história. Para a filosofia de Foucault, a busca pela historicidade dos fenômenos humanos é fundamental, assim como também se percebe ser para militantes e/ou pesquisadores do Núcleo de Sociabilidade Libertária mesmo com seu vínculo com o programa de pós-graduação em Ciências Sociais da PUC/SP e o privilégio às áreas de sociologia e ciências políticas.<sup>459</sup>

Uma passagem de *Nietzsche, a Genealogia, a História* funciona para nós como indicador de um elemento, a meu ver, fundamental nas construções de memória de militantes do anarquismo pós-estruturalista ao aproximarem Foucault das propostas de política anarquista:

Em contrapartida, o sentido histórico escapará da metafísica para se tornar o instrumento privilegiado da genealogia se ele não se apoia em nenhum absoluto. Ele deve ter apenas essa acuidade de um olhar que

<sup>456</sup> FOUCAULT, M. Nietzsche, a Genealogia, a História. [1971]. p. 260-281. MOTTA, M. **Ditos e escritos II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 260.

<sup>457</sup> Ibid. p. 262-263.

<sup>458</sup> Ibid. p. 269 e 272.

<sup>459</sup> Suas formas de escrita da história – entendidas aqui como operações historiográficas: as compreensões das relações de temporalidade, as elaborações e valor dado à teoria, as formas de uso da documentação e metodologias de análise, bem como as construções narrativas da pesquisa, possuem características particulares ao compararmos trabalhos sobre o anarquismo de programas de pós-graduação, por exemplo, em história social. Chamando ao diálogo Michele Tito, percebemos como um exemplo dessas diferenças, no caso da historiadora, a maior preocupação na não utilização de conceitos definidos previamente à análise social, característica recorrente nas pesquisas de membros do Nu-Sol (mesmo com a afirmação da importância a metodologia genealógica apresentada por Foucault).

distingue, reparte, dispersa, deixa agir as separações e as margens – uma espécie de olhar que dissocia, capaz de se dissociar dele mesmo e apagar a unidade desse ser humano que, supostamente, o conduz soberanamente na direção do seu passado.<sup>460</sup>

A negação da essência das coisas, de uma natureza inata humana, de uma verdade original dos fenômenos e das construções conceituais de valor absoluto – como a criticada noção prévia de “sujeito” – seria necessária e possível à escrita da história ao ser dada a esta um sentido genealógico. Como veremos mais adiante, essa premissa “foucaultnietzschiana” da história tornou-se uma das bases das propostas de anarquismo pós-estruturalistas (inclusive no Nu-Sol), mas, ao que parece, faltava ao pensamento de Foucault certa legitimidade como parte da política anarquista. A resposta a esse problema veio com a construção de memórias que aproximaram Foucault/Nietzsche de um autor aceito – embora com controvérsias – como parte da “tradição” libertária: Max Stirner.

As construções de memória sobre Stirner serão discutidas mais adiante nesse mesmo capítulo. No momento, retomemos a questão da genealogia como uma metodologia possível de escrita da história em sua relação com a negação dos valores e conceituações de caráter absoluto – negação que ganha fortes contornos políticos nas práticas militantes de anarquistas pós-estruturalistas.<sup>461</sup>

*Aurora* (1881), *A gaia ciência* (1882), *Humano, demasiado humano* (1878-1886), *Além do bem e do mal* (1886), além da segunda das *Considerações extemporâneas* (“Dos usos e desvantagens da história para a vida”, 1874) foram algumas obras de Friedrich Nietzsche utilizadas por Foucault no desenvolvimento de suas considerações sobre a genealogia.<sup>462</sup> Acompanhando-o desde 1953 – antes de seu primeiro livro, *Doença mental e psicologia* (1954) e, de maior celebridade, *História da loucura na idade clássica* (escrito entre 1955 e 1960 e publicado no ano seguinte) – os escritos de Nietzsche foram de suma importância, especialmente as obras produzidas pelo filósofo prussiano na década de 1880.<sup>463</sup>

De todas estas, desejo destacar *A genealogia da moral* (1887) em nossa discussão, pois, além de tratar a genealogia como alvo de sua problematização, sob o tema da moral, Nietzsche propõe-se demonstrar ao leitor como interpretar sua escrita aforística.<sup>464</sup> Considero que o próprio método

<sup>460</sup> FOUCAULT, M. Nietzsche, a Genealogia, a História. p. 260-281. MOTTA, M. op. cit. 2008. p. 271.

<sup>461</sup> Não podemos esquecer a forte influência nietzschiana, direta ou indireta, em parte da historiografia europeia atual (e, mais ainda, na filosofia francesa atual), que levaria a algumas considerações da história como pura construção retórica e ficcional. Ver a crítica de Carlo Ginzburg a estas propostas historiográficas em GINZBURG, C. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. O autor retomaria as discussões também em ensaios posteriores, reunidos em GINZBURG, C. **Os fios e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>462</sup> FOUCAULT, M. Nietzsche, a Genealogia, a História. [1971]. p. 260-281. MOTTA, M. 2008. op. cit.

<sup>463</sup> FOUCAULT, M. Estruturalismo e pós-estruturalismo. [1983] p. 307-334. IN: MOTTA, M. (org.) **Ditos e escritos II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.p. 312 e 321.

<sup>464</sup> “Na terceira dissertação desse livro, ofereço um exemplo do que aqui denomino ‘interpretação’: a dissertação é precedida por um aforismo, do qual ela constitui o comentário.” NIETZSCHE, F. Terceira dissertação: o que significam ideais ascéticos? IN: \_\_\_\_\_. **A genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 14.

interpretativo demonstrado por Nietzsche em sua terceira dissertação é também um exemplo de operacionalização da noção de genealogia. Não basta que o texto seja “lido”, é necessário que o leitor consiga também “decifrá-lo”<sup>465</sup>, afirma, e o filósofo, como um professor paciente, expõe ao longo do texto a própria rede de problematizações com a qual, passo a passo, teceu os entremeios de sua narrativa textual. Ao longo da dissertação, Nietzsche parte de um texto já finalizado e recua a seu passado, construindo a história de sua composição ao discutir as relações de conflito surgidas entre seus problemas iniciais, respostas e hipóteses parciais e novos problemas e rumos surgidos na narrativa.

Eis o aforismo proposto pelo filósofo para a realização do exercício de interpretação de seu leitor:

O que significam ideais ascéticos? – Para os artistas nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; para as mulheres, no melhor dos casos um encanto *mais* de sedução, um quê de *morbidezza* na carne bonita, a angelicidade de um belo e gordo animal; para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a *maioria* dos mortais) uma tentativa de ver-se como “bons demais” para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio; para os sacerdotes, a característica fé sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e “suprema” licença de poder; para os santos, enfim, um pretexto para a hibernação, sua *novissima gloriae cupido*, seu descanso no nada (“Deus”), sua forma de demência. Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horro vacui*: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer* – Compreendem?... Fui compreendido?... “*Absolutamente não, caro Senhor!*” – Então comecemos do início.<sup>466</sup>

Este longo aforismo é o início da dissertação, mas ao mesmo tempo expõe a conclusão, as respostas que Nietzsche chegara a respeito de sua questão inicial: “O que significam ideais ascéticos?”. Para cada categoria exposta, como sacerdotes, mulheres, eruditos ou santos, o autor chega a um significado diferente para tais ideais. Esta lista de significados contida no aforismo sintetiza, em uma visão histórica da argumentação do texto, seu *presente*, seu ponto final. Nietzsche, como autor, conhece os caminhos percorridos por ele mesmo para a composição da argumentação – conhece as problemáticas elaboradas e as tensões surgidas na formulação de suas respostas; podemos dizer que no processo de composição narrativa (inicial, manuscrita em seus próprios cadernos antes da publicação do livro) o aforismo inicial é completamente *contemporâneo* a Nietzsche.

Por outro lado, seu leitor imaginário, que se manifesta ao final do aforismo, e certamente o leitor real, não consegue compreendê-lo de pronto. A resposta *apresentada* por Nietzsche em sua forma perfeita, *presente*, sobre “o que significam ideais ascéticos?” não diz muita coisa ao leitor. Mesmo que defronte de seus olhos, em termos narrativos e argumentativos, o texto conclusivo, dado

<sup>465</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>466</sup> NIETZSCHE, F. 2002. op. cit. p. 87-88(Af.1).



no início da dissertação, não lhe é contemporâneo. Ele não compreende seu passado. Não teve acesso aos caminhos conflituosos percorridos por Nietzsche na construção de sua escrita, em suma, não tem acesso a sua *história*. Dessa forma, o texto é estéril e não pode também ter um uso efetivo ou tornar-se alicerce para construções futuras. Tendo consciência disso, Nietzsche propõe-se a ensinar ao leitor como destrinchar suas conclusões, elaborando sua genealogia.

Um dos instrumentos utilizados nessa tarefa é o lançamento de questões sobre suas próprias afirmações. “Wagner virou o seu oposto. O que significa um artista virar seu oposto?”<sup>467</sup> Ou, “compreende-se muito bem que quando desgraçados suínos são levados a adorar a castidade – e existem tais suínos! –, eles verão e adorarão nela apenas o seu oposto, o oposto do suíno desgraçado (...) *Mas para quê?*”<sup>468</sup> Assim, pouco a pouco seus questionamentos desvelam, ou, de fato, constroem os passos argumentativos da dissertação, permitindo ao leitor conhecer as formas de elaboração das afirmações por Nietzsche através dos meandros das sucessivas hipóteses e novas questões colocadas. Dessa forma, o leitor aproxima-se gradativamente da conclusão aforística apresentada no início da dissertação.<sup>469</sup>

A historicidade da composição do texto – cujos objetivos também são os de perseguir historicamente um tema: a moral – é fundamental na perspectiva interpretativa genealógica proposta por Nietzsche. É nesse sentido que ele rejeita veementemente a crença no observador neutro:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si” – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e

interpretativas, as que fazem com que ver seja ver algo, devem estar imobilizadas, ausentes, exige-se do olho, portanto algo absurdo e sem sentido.<sup>470</sup>

Como decorrência, cai por terra a validade (e a possibilidade) da busca por conceitos absolutos (metafísicos), significados fixos e “verdades” para a explicação dos fenômenos,<sup>471</sup> bem

<sup>467</sup> NIETZSCHE, F. 2002. op. cit. p. 88 (Af.2).

<sup>468</sup> NIETZSCHE, F. 2002. op. cit. p. 89 (Af.2). Ver ainda p. 89-90 (Af.3), p. 91 (Af.4), p. 91-93 (Af.5), p. 94-95 (Af.6), p. 97 (Af.7), p.99 (Af.8), p. 103 (Af.9), p. 105 (Af.10), p. 106 (Af.11), p. 108-109 (Af.12), p. 110 (Af.13), p. 111 e 114 (Af.14), p. 115 (Af.15), p. 119 (Af.17), p. 126-127 (Af.19), p. 128 e 131 (Af.20), p. 131-132 (Af.21), p. 134 (Af.22), p. 135-136 (Af.23), p. 137-140 (Af.24), p. 140 e 142-143 (Af.25), p. 144 (Af.26), p. 147-148 (Af.27), p. 148-149 (Af.28).

<sup>469</sup> Nietzsche constrói em degraus sua argumentação logo após cada questionamento, mantendo sempre em vista seu problema maior. Como um exemplo, entre os inúmeros casos citados na nota anterior (aqui, após problematizar e propor uma explicação sobre o caso dos sacerdotes): “(...) somente agora, após avistarmos o sacerdote *ascético*, atacamos seriamente o nosso problema: o que significa o ideal ascético? – agora a coisa fica ‘séria’: temos o próprio *representante da seriedade* à nossa frente. ‘Que significa toda seriedade?’ – essa pergunta, ainda mais fundamentalmente, aparece já aqui em nossos lábios...” p. 106 (Af.11).

<sup>470</sup> Ibid. p. 109 (Af.12).

como o anseio de objetividade dos historiadores que, nas palavras posteriores de Foucault, buscavam a *gênese*, a origem primeira e essencial dos acontecimentos: “Mas eu não suporto todos esses percevejos coquetos, cuja ambição é insaciável em farejar o infinito, até por fim o infinito cheirar a percevejos, não gosto desses túmulos caiados que parodiam a vida, não gosto desses fatigados e consumidos que revestem de sabedoria e olham ‘objetivamente’.”<sup>472</sup>

Ao final de sua dissertação, percorrida como uma genealogia de si mesma, Nietzsche não chega a uma definição exata de “o que é” o ascetismo, mas a uma síntese das motivações e conflitos envolvidos em sua constituição:

(...) O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido. (...) A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético *lhe ofereceu um sentido!* (...) E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*<sup>473</sup>

Para esse exercício didático de ensinar a seu leitor como traçar a genealogia de seu próprio texto, Nietzsche aparentemente precisou fingir um afastamento do mesmo, uma vez que, como autor da dissertação, supostamente conheceria de forma prévia todos os caminhos percorridos em sua construção. Neste caso, através da genealogia de suas afirmações e conclusões, demonstrou a historicidade da dissertação para tornar o entendimento de suas conclusões (apresentadas já no início do texto) *contemporâneo* ao leitor. Ao final, este passou a ter acesso à dissertação em uma relação temporal e não apenas como uma conclusão estática. Relação com seu passado, com um futuro de possibilidades – de transformações potenciais através do pensamento proposto pelo filósofo – e com a atualidade argumentativa que compõe a conclusão, contida no primeiro e no último aforismos.

Afirmo que Nietzsche apenas “aparentemente” precisou fingir um afastamento do passado de composição da dissertação porque, de fato, a metodologia genealógica, por ser em sua essência *histórica*, é um exercício de construção de memórias. Mesmo sendo o autor do texto, tendo-o escrito anteriormente como rascunhos, revisitar o trajeto de sua argumentação para traçar os caminhos passados de sua composição significa estabelecer *outra* relação com o texto; significa elaborar outra contemporaneidade.<sup>474</sup>

<sup>471</sup> “...é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*.” Ibid. p. 139 (Af. 24); “...esses estão longe de serem espíritos livres: *eles creem ainda na verdade...*” Ibid. p. 138 (Af.24).

<sup>472</sup> Ibid. p. 145 (Af.26).

<sup>473</sup> NIETZSCHE, 2002. op. cit. p. 148-149 (Af.28).

<sup>474</sup> Desenvolvi uma reflexão mais detida a respeito das relações entre autor e texto sob o ponto de vista de uma história social em MONTEIRO, F. Tom Bombadil, um personagem sem lugar: a literatura como construção de significações sociais. p. 257-274. **História: Debates e Tendências**. Passo Fundo, vol. 12, nº 2, jul./dez. 2012.

## Memória e anarquismo pós-estruturalista

O método genealógico nietzschiano como apresentado por Foucault extrapolaria o sentido de um procedimento operatório-analítico para, entre militantes do anarquismo pós-estruturalista, ajudar na composição de suas propostas políticas. A negação de valores absolutos e quaisquer conceitos universais (como “sujeito”, “liberdade”, “revolução”, “autonomia” entre outros), a busca pelo que é construído nas relações de força travadas historicamente – e não a busca pela origem primeira dos fenômenos – são elementos fundamentais nestas propostas.

Um aspecto comum a militantes e autores como Edson Paseti e Nildo Avelino do Nu-Sol, Saul Newman, Lewis Call, Todd May, Allan Antliff e Süreyya Evren são suas relações com o meio acadêmico. Há um predomínio de professores, estudantes e intelectuais de alguma forma ligados a universidades. Uma das várias decorrências disso, nos aspectos que interessam mais diretamente a nossa problemática, é que em suas escritas da história há um quase incontornável respeito a procedimentos e operações de pesquisa e narrativa validados pelos meios acadêmicos – e não necessariamente obedecidos por outros militantes. A exigência de uma sustentação documental, e a possibilidade de verificação e comprovação, para as escritas da história é um exemplo primário dessas exigências.

Torna-se interessante observarmos como os anseios por fluidez e liberdade das construções de memória são às vezes malogrados pelos limites impostos pelas operações historiográficas acadêmicas. Mais frustradas ainda são essas memórias pelo cerceamento colocado pela história quando, nos trajetos de sua elaboração, elas buscam acompanhar o ritmo impetuoso e repleto de solavancos da militância política, que as puxa impacientemente adiante.

Quão mais simples seria conseguir encontrar um trecho, mesmo que uma única frase dita entre parênteses e em um tom de voz sussurrante em alguma palestra esquecida de Michel Foucault onde o filósofo afirmasse sua filiação ou simpatia à política anarquista – penso aqui em Salvo Vaccaro e Margareth Rago. Apropriar-se simplesmente de sua filosofia e afirmá-la anarquista seria uma tarefa tentadora, e talvez até socialmente simples, para uma memória construída de forma desvinculada às operações historiográficas formais, mas este não é o caso.

Mesmo com as críticas às buscas pelas origens genéticas dos acontecimentos, à crença em uma essência verdadeira dos fenômenos e ao domínio do passado sobre o presente como parte constituinte de suas propostas políticas, a maior parte dos militantes atuais vinculados ao anarquismo

pós-estruturalista insistem veementemente na criação de um vínculo direto entre suas propostas e as de anarquistas tidos como “clássicos”.<sup>475</sup>

A reivindicação do compartilhamento de uma tradição, entretanto, parece ser satisfeita para esses militantes em suas vivências como intelectuais e em suas relações acadêmicas através de memórias construídas pela escrita da história e seu rigor operacional. Há a necessidade de *provas*, produzidas historiograficamente, desse vínculo desejado através da memória.<sup>476</sup> E esta necessidade passa a não ser apenas por exigências acadêmicas, mas também políticas, uma vez que buscam legitimidade entre pares (ou mesmo opositores) que compartilham de relações semelhantes em sociedade.

Pierre-Joseph Proudhon é um dos autores do século XIX tido como um dos mencionados “clássicos” da política anarquista evocado como possuindo aproximações com propostas pontuais do anarquismo pós-estruturalista, bem como Mikhail Bakunin, Piotr Kropotkin, Emma Goldman, Errico Malatesta.<sup>477</sup> Somam-se ainda, autores não declaradamente anarquistas, mas que, em memórias compartilhadas por alguns autores e/ou militantes veem-se ligados ao anarquismo, como Henry David Thoreau e William Godwin.<sup>478</sup> Porém, o principal autor utilizado como uma espécie de argamassa da memória, tido como capaz de unir propostas políticas libertárias do século XIX e as reflexões de autores atuais não declaradamente anarquistas, como Derrida, Deleuze, Lyotard e, sobretudo, Foucault, é o filósofo e professor bávaro Max Stirner (1806-1856).

<sup>475</sup> O que não é diferente com outras propostas de política anarquista hoje, como entre militantes do “anarquismo social”. Entre os anarquistas ligados ao pós-estruturalismo, talvez um caso atípico nessa questão seja o estadunidense Haking Bey, cujas propostas de “anarquismo ontológico”, apresentadas na década de 1980, enfatizam exatamente a maior ruptura possível com o passado. Ver BEY, H. **Caos: terrorismo poético e outros crimes exemplares**. São Paulo: Conrad, 2003; BEY, H. **TAZ: Zona Autônoma Temporária**. São Paulo: Conrad, 2001. A Editora Deriva reuniu os escritos de Bey em uma coleção em seis volumes; até o momento foram publicados três deles: BEY, H. **Guerra da informação**. Porto Alegre: Deriva, 2008 (volume 1); BEY, H. **Zonas Autônomas**. Porto Alegre: Deriva, 2010 (volume 2); BEY, H. **Milênio**. Porto Alegre: Deriva, 2012 (volume 3).

<sup>476</sup> Penso em *provas* no sentido discutido por Carlo Ginzburg em GINZBURG, C. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia das letras, 2002 e GINZBURG, C. **Nenhuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

<sup>477</sup> Sobre Proudhon ver PASSETTI, E. 2003 op. cit.; PASSETTI, E. Heterotopias anarquistas. p. 141-173. **Verve**. São Paulo, n° 2, 2002; AVELINO, N. **Anarquismo e governabilidade**. São Paulo: PUC/SP, 2008 (tese). (1ª Parte p. 12-138). Sobre Bakunin, MAY, T. **Pós-estruturalismo e anarquismo**. Rio de Janeiro: Achimé, s/d. p. 13-14; ANTLIFF, A. **Anarchy, power and post structuralism**. 2011. p.3. Disponível em *The anarchist library*. theanarchistlibrary.org. Acesso em 12/08/2011; EVREN, S. **Notes on Post-anarchism**. 2011a. p. 2 Disponível em *The anarchist library*. theanarchistlibrary.org. Acesso em 12/08/2011; PASSETTI, E. 2002. op. cit. Proudhon e Bakunin são também evocados em COLSON, D. Anarquismo hoje. p.75-90. **Política & Trabalho**. João Pessoa, n° 36, abril de 2012. Sobre Kropotkin, MAY, T. s/d. op. cit. p. 17 e 19; ANTLIFF, A. 2011. op. cit. p. 4-5; EVREN, S. 2011a op. cit. p. 2. A respeito de Emma Goldman, ANTLIFF, A. op. cit. p. 2-3. EVREN, S. **Alpine anarchist meets Süreyya Evren**. 2011b. p. 5. Disponível em *The anarchist library*. theanarchistlibrary.org. Acesso em 12/08/2011. De Malatesta, AVELINO, N. 2008. op. cit. (2ª Parte p. 140-350).

<sup>478</sup> Thoreau em NASCIMENTO, R. **Indisciplina: experimentos libertários e emergências de saberes anarquistas no Brasil**. São Paulo: PUC/SP, 2006. (tese). p. 16. Godwin em AVELINO, N. 2004. op. cit. p. 105 e PASSETTI, E. 2003. op. cit. 249. Uma observação do escritor turco Süreyya Evren mereceria aprofundamento em pesquisas futuras: há diferenças importantes nas construções de memórias no que se refere às escolhas dos “clássicos” escolhidos para o diálogo entre autores e militantes do anarquismo pós-estruturalistas. Os de língua inglesa, exemplifica, pouco se utilizam dos escritos de Emma Goldman, feminista e estrangeira nos EUA, em suas discussões. EVREN, S. 2011b. op.cit. p.5.

Saul Newman, professor de Teoria Política no “Goldsmiths College” na Universidade de Londres e importante autor anarquista na atualidade, vê “extraordinários paralelos” entre Stirner e Foucault (além de Derrida e Deleuze) em suas críticas ao “humanismo iluminista”, à “racionalidade universal” e às “identidades essenciais”.<sup>479</sup> Allan Antliff, militante anarquista e professor de Arte Moderna e Contemporânea na Universidade de Victoria (EUA), buscando na história uma atuação mais “social” para propostas de política anarquista pós-estruturalistas, encontra na Rússia dos anos 1917-1919 a “Federação Moscovita de Grupos Anarquistas”, organização fortemente influenciada pela “união de egoístas” stirneriana, demonstrando que “that ‘classical’ anarchism does have a positive theory of power”.<sup>480</sup>

Edson Passetti também se esforça através da escrita da história em construir uma memória que auxilie na afirmação de laços entre Max Stirner e Michel Foucault. Friedrich Nietzsche é utilizado por ele como uma espécie de mediação entre autores tão distantes, insistindo em uma questão intrigante para os leitores de Stirner: por que apesar de fortes indícios da influência do pensamento deste para a filosofia daquele, Nietzsche nunca citou Stirner uma única vez em todas as suas obras?

Passetti, seguindo procedimentos fundamentais na escrita historiográfica acadêmica, apoia-se em pesquisadores reconhecidos para dar uma resposta positiva às suspeitas de influência de Stirner sobre Nietzsche e, dessa forma, sustentar uma memória que indiretamente relacionasse Foucault, grande leitor do filósofo prussiano, ao professor Johann Kaspar Schmidt – nome verdadeiro de Max Stirner: “Para Devaldês – considerado por Émile Armand, o autor que melhor sistematizou o stirnerianismo – o egoísmo do qual Nietzsche veio a falar é o mesmo egoísmo de Stirner, capaz de nos servir como força vital.”<sup>481</sup>

Buscando uma resposta verossímil de por que Nietzsche nunca ter revelado seu apreço, influências ou leituras de Stirner, afirma:

Sabe-se que Nietzsche falou de Stirner a Baugarten, pelo ano 1874, quando este retirou *O Único e sua propriedade* da biblioteca de Basiléia. Rudiger Safranski, afirma que no ano de 1874, ele estudou Max Stirner. Contudo, há um estranho silêncio “sobre os leitores de Stirner, inclusive a respeito de Nietzsche” (Safranski,

<sup>479</sup> NEWMAN, S. Stirner e Foucault em direção a uma liberdade pós-kantiana. p. 101-131. **Verve**. São Paulo, n° 7, 2005. p. 101.

<sup>480</sup> “que aquele anarquismo ‘clássico’ possui uma teoria positiva do poder”. ANTLIFF, A. 2011. op. cit. p. 12.

<sup>481</sup> PASSETTI, E. 2003. op. cit. p. 271. O francês Émile Armand (1872-1963) é um expoente do anarquismo individualista sob um viés stirneriano, tendo contribuído para o jornal *L’Anarchie* e editado *L’Unique* entre 1945 e 1956, ambos meios de divulgação das propostas individualistas. No Brasil foram publicados alguns escritos esparsos de Armand, destacando-se publicações do Nu-Sol: ARMAND, E. O individualismo anarquista. p. 208-218. **Verve**. São Paulo, n° 5, 2004; ARMAND, E. Pequeno manual do anarquista individualista. p. 123-131. **Verve**. São Paulo, n° 11, 2007; ARMAND, E. Amizade libertária. p. 11-45. **Verve**. São Paulo, n° 17, 2010; ARMAND, E. Prefácio de *O Único e sua propriedade*. p. 75-91. IN: ARMAND, E.; BARRUÉ, J.; FREITAG, G. **Mas Stirner e o anarquismo individualista**. São Paulo: Imaginário/IEL/Nu-Sol, 2003.

2001: 112 e segs.). Diz-se que, naquela época, manifestar apreço por Stirner seria ficar desacreditado entre as pessoas cultas e que isso levou Nietzsche a silenciar. Ida, mulher de Franz Overbeck, afirma que Nietzsche dissera a Baugarten que “a obra de Stirner era a mais ousada e coerente desde Hobbes.” (Idem: 114).<sup>482</sup>

A explicação aceita por Edson Passetti não é vista com tanta segurança por outros autores – como Carlos Díaz, que se mantém mais cauteloso frente a testemunhos tão indiretos.<sup>483</sup> Para o cientista político, porém, estes se mostraram historiograficamente suficientes e politicamente convenientes à memória que pretendia elaborar.

Passetti assume uma posição clara e firme quando evoca Nietzsche como um elo histórico entre Max Stirner, entendido como um representante do anarquismo “clássico” do século XIX – para o autor, um representante que se destaca frente a outros como Proudhon ou Bakunin – e Michel Foucault através de uma construção de memória cuidadosa.

Como um exercício comparativo, poderíamos trazer à discussão Daniel Colson, professor de sociologia na Universidade Jean Monnet de Saint-Etienne e membro do grupo “La Gryffe”, de Lyon.<sup>484</sup> Colson molda um material documental semelhante ao utilizado por Passetti em *Ética dos amigos*, mas a memória elaborada adquire formas diferentes, ao mesmo tempo mais ousadas e frágeis ante o crivo historiográfico. Em seu ensaio *Nietzsche e o anarquismo*, publicado na França em 2005, Nietzsche, Stirner e Foucault (e também Gilles Deleuze e Sarah Kofman) são chamados a percorrer uma trilha do presente ao passado – e vice-versa, entre vários meandros e direções – cujos ladrilhos afirmam-se assentar de forma surpreendentemente sólida por Daniel Colson sobre a política anarquista. Como Edson Passetti, Colson evoca o testemunho de Franz Overbeck, “um amigo íntimo de Nietzsche”, para comprovar as leituras que este teria feito de Max Stirner, “confirmando assim o encontro entre Nietzsche e a dimensão mais individualista do anarquismo.”<sup>485</sup>

O que se destaca aqui é o que parece um avanço ansioso de uma memória que se quer fazer surgir e de propostas políticas a serem afirmados a despeito de convenções historiográficas tão cuidadosamente observadas por Passetti. A classificação simples e direta de Max Stirner como um anarquista, sem quaisquer ressalvas ou esclarecimentos que pudessem evidenciar um sentido

<sup>482</sup> PASSETTI, E. 2003. op. cit. p. 198-199. A obra de apoio utilizada é SAFRANSKI, R. **Nietzsche, biografia de uma tragédia**. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

<sup>483</sup> DÍAZ, C. **Max Stirner: uma filosofia radical do eu**. São Paulo: Imaginário/Expressão e Arte, 2002. p. 17-18.

<sup>484</sup> COLSON, D. Nietzsche e o anarquismo. p. 134-167. **Verve**. São Paulo, n° 13, 2008.

<sup>485</sup> Ibid. p. 161.

conotativo ou mais livre para o termo, parece não ser algo muito além de um simples anacronismo.<sup>486</sup> Mais do que isso, eliminando intermediários, Daniel Colson procura aproximar diretamente a filosofia nietzschiana das propostas políticas anarquistas.

A narrativa de seu texto parte de uma problematização colocada sob a forma de um estranhamento: certos anarquistas de fins do século XIX, como Louise Michel e Fernand Pelloutier, ou ainda, como, um pouco por todo o mundo, um certo número de militantes operários, os mais engajados na ação coletiva, reconheceram-se tão cedo nos escritos de Nietzsche e, com a força da evidência, exortaram os revolucionários a promover a aparição de superhomens, de “homens-deuses”, capazes de tirar o povo de sua letargia, de libertar as potências revolucionárias das quais é o portador.<sup>487</sup>

Ao passo que outros, como Piotr Kropotkin, Elisée Reclus e James Guillaume, não conseguiram realizar uma leitura que permitisse o vislumbre, para Colson extremamente pertinente, da relação coincidente de Nietzsche e o anarquismo, ou do “encontro efetivamente surpreendente entre revolta operária e elitismo nietzscheano, desejo de justiça e recusa do humanismo, ódio da autoridade e hierarquização dos seres, movimentos coletivos e desprezo pela multidão e pela massa.”<sup>488</sup> A explicação do sociólogo para essa “incompreensão” é a formação acadêmica de cada um desses militantes:

Mas geógrafos, etnólogos ou pedagogos, eles não tinham nem a preocupação, nem os meios de perceber a dimensão política e teórica de um pensamento que, por sua novidade e a originalidade de sua forma, igualmente escapava, no mesmo momento, de uma filosofia profissional que teria sido a mais capaz, normalmente, de explicitar seu sentido.<sup>489</sup>

Uma nova leitura de Nietzsche, “livre de desvios e travestimentos”, e coincidente de alguma forma com as daqueles poucos anarquistas que teriam notado o caráter libertário do filósofo prussiano, somente realizar-se-ia um século mais tarde, por autores como os filósofos Foucault, Deleuze e Kofman:

Foi somente muito mais tarde, com a renovação do pensamento libertário do fim do século XX, que finalmente tornou-se possível liberar Nietzsche dos desvios e dos travestimentos de que tinha sido objeto, mas, sobretudo, compreender o alcance filosófico e emancipador de seus escritos, e assim apreender por que, intuitivamente, eles puderam tão cedo ser compreendidos por tantos anarquistas e operários revolucionários. Com autores como Gilles Deleuze, Michel Foucault ou Sarah Kofman, por exemplo, super-homem, vontade de potência ou eterno retorno, novamente podiam estender sua força e repetir sua inspiração primeira, exprimir sua carga explosiva e emancipadora.<sup>490</sup>

<sup>486</sup> No segmento seguinte discutiremos como a própria consideração de Stirner como anarquista – identidade ou subjetividade política nunca assumida pelo filósofo – envolve uma rede de construções de memória que antecedem e depois são contemporizadas às elaborações de memórias que afirmam as relações de Foucault e o anarquismo.

<sup>487</sup> COLSON, D. 2008. op. cit. p. 135-136.

<sup>488</sup> Ibid. p. 138.

<sup>489</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>490</sup> Ibid. p. 139-140.

Daniel Colson dá asas livres a uma elaboração de memória que se sobrepõe à historiografia, mas que não abre mão de uma sustentação na história. Sua aproximação do pensamento nietzschiano e da política anarquista não é construída sobre uma reivindicação de uma apropriação pessoal e livre das obras de Nietzsche. Se fizesse assim, a memória construída (da afirmação de proximidade entre as propostas nietzschianas e as anarquistas para hoje) prescindiria da história e poderia livremente desenvolver-se em qualquer direção.

Ao contrário, a escrita da história mostra-se, politicamente, uma necessidade que estes autores e/ou militantes anarquistas atuais não conseguem se desvencilhar. Parece não ser suficiente para Colson afirmar que ele mesmo, de uma forma original, utiliza-se de alguns aspectos da filosofia nietzschiana como inspiração para desenvolver suas próprias propostas de anarquismo para hoje. É preciso demonstrar, *provar* – no sentido dado por Carlo Ginzburg ao termo –, que esta coincidência já existia no passado, na “tradição” anarquista. O dito “pai” da anarquia político Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e o secretário da CGT francesa Victor Griffuelhes (1874-1922) são dois dos autores “clássicos” utilizados por Daniel Colson na construção dessa memória apoiada em um passado histórico.<sup>491</sup>

Através deles, a repulsa de Nietzsche ao povo e à democracia é entendida como tendo o mesmo objetivo dos anarquistas: a luta pelo fim das massas “indiferentes e passivas, submetidas aos políticos e frequentemente fascinadas pelos chefes carismáticos.”<sup>492</sup> Para militantes do sindicalismo libertário, os anarco-sindicalistas (ou sindicalistas revolucionários ou sindicalistas de ação direta), ainda na visão do sociólogo, corresponderiam aos “aristocratas” de Nietzsche.<sup>493</sup> Uma afirmação de Victor Griffuelhes de que o operário deve permanecer mestre de seus atos e destino é interpretada por Colson como o equivalente à “transvaloração dos valores” de *Assim falava Zaratustra*.<sup>494</sup> Haveria também um “encontro” de Nietzsche e o movimento operário libertário nas ideias federalistas e a *ação direta* anarquista ganha um tom pós-estruturalista ainda no século XIX quando esta, transposta

ao pensamento do filósofo prussiano, passa a significar a oposição a “qualquer forma de representação – social, simbólica ou científica”.<sup>495</sup> Por fim, Daniel Colson utiliza-se de uma leitura

<sup>491</sup> COLSON, D. 2008. op. cit. p. 142, 145, 149-150, 153 (Proudhon) e p. 147, 158-160 (Griffuelhes).

<sup>492</sup> Ibid. 142.

<sup>493</sup> Ibid. loc.cit,

<sup>494</sup> Ibid. p. 147.

<sup>495</sup> Ibid. p. 148 e 153.



deleuziana para “colocar em evidência a grande proximidade entre Nietzsche e o anarquismo”, citando trechos onde este tece críticas ao Estado, à Igreja e à Ciência.<sup>496</sup>

### A construção de Max Stirner como anarquista

Mesmo que Daniel Colson elabore uma memória que se coloca como mais livre dos rigores da escrita da história acadêmica, dando-se ao luxo de ignorar anacronismos quase evidentes, seu ensaio ainda sustenta-se no passado, uma vez que este é tratado como importante legitimador de suas propostas políticas.<sup>497</sup> A filosofia nietzschiana do século XIX, defende o autor, merece toda atenção dos anarquistas atuais pelas imensas possibilidades de diálogo entre Nietzsche e a política libertária. Colson, entretanto, não se esquivava de um dos eixos centrais eleito pelos outros autores e/ou militantes do anarquismo pós-estruturalista para tornar contemporâneas as propostas anarquistas “clássicas”: Max Stirner. Um Nietzsche libertário é possível, revela Colson no último parágrafo de “Nietzsche e o anarquismo”, porque ele, sem dúvida, lera a obra de Stirner, expoente da “dimensão mais individualista do anarquismo.”<sup>498</sup>

De forma alguma Daniel Colson é o único autor a afirmar Max Stirner como anarquista. O filósofo nunca criou para si uma subjetividade política voltada ao anarquismo; Proudhon, por exemplo, fora citado em *O único e sua propriedade* em suas considerações sobre a moral e a propriedade, mas Stirner ignorou solenemente suas considerações acerca da anarquia.<sup>499</sup> Apesar disso, ao longo de mais de um século, de fins do XIX até hoje, diversas, e muitas vezes imbricando-se entre si, construções de memórias deram-lhe o epíteto de “anarquista” a despeito dele mesmo.<sup>500</sup>

É o caso, por exemplo, dos historiadores e militantes Max Nettlau (1865-1944) e George Woodcock (1912-1995) em suas obras-síntese sobre o anarquismo. Em *História da anarquia*, publicado originalmente entre 1925 e 1931, Nettlau afirma sobre Stirner: “Este era, de início, fundamentalmente socialista e desejava a revolução social, mas, sendo sinceramente anarquista, seu

<sup>496</sup> Ibid. p. 155.

<sup>497</sup> De outro texto do autor, discutido rapidamente mais adiante, pode-se destacar um exemplo desta narrativa em anacronismo, que leva a uma argumentação historiográfica curiosa, quando um operário francês consegue, em 1882, “parafrasear Deleuze por antecipação”: “Trinta anos antes, em 1882, durante um encontro internacional anarquista, um militante operário francês da cidade de Séte, parafraseando Deleuze por antecipação, exclamava sob os aplausos unânimes dos delegados presentes: ‘Nós somos unidos porque somos divididos’”. COLSON, D. O anarquismo hoje. p. 75-90. **Política e Trabalho**: Revista de Ciências Sociais. João Pessoa: nº 36, abril de 2012. p. 82.

<sup>498</sup> COLSON, D. 2008. op. cit. p. 61.

<sup>499</sup> STIRNER, M. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004. p. 44, 67, 101, 196, 198 e 247. Os dois trabalhos de Proudhon comentados por Stirner são *O que é a propriedade* (1840) e *Da criação da ordem na humanidade, ou Princípios de organização política* (1843).

<sup>500</sup> Em sua monografia sobre processos de objetivação e subjetivação entre anarquistas em suas compreensões políticas na história, Munís Pedro Alves chama essas construções de “domesticação” de Stirner. ALVES, M. **Anarquia polissêmica**: práticas discursivas de objetivação e subjetivação no anarquismo. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2012. (monografia). p. 79-82.

pretensão “egoísmo” constitui a proteção, a defesa que ele julga necessário dar-se contra o socialismo autoritário e contra todo o estatismo que poderia ser introduzido no socialismo.”<sup>501</sup>

Nettlau é extremamente “generoso” em suas considerações sobre Stirner como um anarquista, defendendo inclusive que as propostas egoístas do Único são uma forma de defesa do socialismo libertário frente ao socialismo autoritário. Para ele, considerar Stirner um “individualista” é uma interpretação “ultrapassada”.<sup>502</sup> De fato, Nettlau mantém ampla sua noção de subjetividade política anarquista, não tendo receio de considerar também um anarquista o filósofo Edgar Bauer (1820-1886), um dos “hegelianos de esquerda” que, como Stirner, frequentava os debates do grupo d’*Os Livres*, de Berlim.<sup>503</sup> George Woodcock também se vale de grande liberdade em sua escrita da história, ao, sem pestanejar em *Anarquismo: uma história das ideias e movimentos libertários*, declarar anarquista Max Stirner, juntamente com o pensador inglês William Godwin (1756-1836).<sup>504</sup> Não pretendo percorrer todas as diferentes construções de memória acerca do “Stirner anarquista” ao longo dos séculos XIX, XX até nossa atualidade, pois seria uma tarefa demasiado extasiante devido às inúmeras nuances entre os autores e as relações políticas vividas por cada um. Entre todas as possibilidades de discussão, limito-me a destacar as construções de memória daquele que, talvez, seja de fato o primeiro a tentar transformar o pensamento de Stirner em propostas de política anarquista: o escritor e militante anarquista individualista John Henry Mackay.

Mackay nasceu em 1864 em Greenock, na Escócia, mas com a morte do pai quando ainda não possuía dois anos, sua mãe, alemã, retornou ao país natal. Frequentou a universidade apenas por dois anos e meio como ouvinte, decidindo tornar-se escritor; escolha inicialmente facilitada pela possibilidade de sobreviver com as rendas da herança da mãe – a partir principalmente da década de 1920 passaria por grandes dificuldades financeiras pelo surto inflacionário vivido pela Alemanha.<sup>505</sup>

Por volta de 1886, assumiu a homossexualidade e passou a militar pela emancipação do “amor anônimo” a partir de 1902, especialmente pelo direito de relacionamento entre homens adultos e jovens, através de seus livros, que escrevia sob o pseudônimo de Sagitta.<sup>506</sup> Um de seus maiores

<sup>501</sup> NETTLAU, M. **História da anarquia**: das origens ao anarco-comunismo. São Paulo: Hedra, 2008. p 88.

<sup>502</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>503</sup> NETTLAU, M. op. cit. p. 87.

<sup>504</sup> WOODCOCK, G. **Anarquismo**: uma história das idéias e movimentos libertários. Porto Alegre: L&PM, 1983. p. 82.

<sup>505</sup> As informações sobre a vida de Mackay são provenientes de KINNA, R. O espelho da anarquia: o egoísmo de John Henry Mackay e Dora Marsden. p. 57-74. **Revista de Ciências Sociais – Política e Trabalho**. João Pessoa, nº 36, abril de 2012, das cartas do escritor ao amigo Benjamin Tucker em MACKAY, J. **Dear Tucker**: the letters from John Henry Mackay. San Francisco: 2002 (ebook) e da apresentação e introdução deste mesmo livro: BAHR, H. John Henry Mackay. p. 279-283. In: MACKAY, J. 2002. op. cit. e KENNEDY, H. Introduction. p. 5-10. In: MACKAY, J. 2002. op. cit. Ver também KENNEDY, H. **Anarchist of love**: the secret life of John Henry Mackay. San Francisco: Peremptory Publications, 2002. (ebook) e KENNEDY, H. **Reading John Henry Mackay**: selected essays. San Francisco: Peremptory Publications, 2002. (ebook)

<sup>506</sup> A série de livros intitulada *Die Buecher der namelosen Liebe* (Livros do Amor Sem Nome) encerrou-se em 1913 não sem muitos conflitos judiciais. Os livros foram considerados “imorais”, proibidos e, alguns, destruídos pelo governo

sucessos literário foi *Os anarquistas (Die Anarchisten)*, publicado em 1891: um romance ambientado na Inglaterra em fins dos anos 1880 focalizando o movimento operário da época.<sup>507</sup>

O escritor começou a desenvolver afinidades com o anarquismo entre 1887 e 1888 junto a exilados políticos alemães em Londres – entre 1878 e 1890 vigoraram as leis anti-socialistas na Alemanha de Otto von Bismark, que incluíam medidas de censura a publicações, proibições de reuniões e prisões de líderes socialistas. Suas propostas de política anarquista, divulgadas principalmente através de seus escritos, voltavam-se ao individualismo,<sup>508</sup> defendendo que a mudança social seria proveniente da construção da liberdade de cada indivíduo, pelo exemplo e pela educação. Em uma entrevista concedida ao escritor austríaco Hermann Bahr (1863-1934), realizada em 1889, teria exposto suas propostas da seguinte forma:

I reject every force: what counts is to make force impossible; that does not happen by meeting force with force—the Devil cannot be driven out by Beelzebub. Passive resistance to aggressive force is the only means of breaking it. I won't hear of dynamite and bombs. I wait patiently in the unshakable conviction that freedom is the goal of natural evolution. There is no other path to it than that of calm, untiring, and true education, along with the example of self, until everyone understands the general advantage and no one wills to be a slave of his slaves any more.<sup>509</sup>

John Henry Mackay morreu em maio de 1933.

\*\*\*

“Stirner ocupa um lugar estranho na história das ideias anarquistas. Embora ele tenha sido identificado como uma figura central na história do pensamento anarquista, provavelmente é o pensador menos celebrado do século 19.”<sup>510</sup> A afirmação de Ruth Kinna – professora da *Loughborough University* (RU), editora da revista *Anarchist Studies*<sup>511</sup> e uma das fundadoras do

alemão. Sobre o julgamento ver as cartas de Mackay a Tucker entre 1908 e 1910 em MACKAY, J. 2002. op. cit. p. 50-103. Há alguns trechos da obra de Sagitta traduzidos para o inglês por Hubert Kennedy: MACKAY, J. **Over the Marble Steps:** a scene of The Nameless Love. San Francisco: Perempory Publications, 2002. (ebook) e MACKAY, J. **Fenny Skaller and other prose writings from The books of Nameless Love.** Concord: Perempory Publications, 2003. (ebook). Ver também KENNEDY, H. Boy-love in the writings of the anarchist John Henry Mackay. p. 15-21. \_\_\_\_\_. **Reading John Henry Mackay:** selected essays. San Francisco: Peremptory Publications, 2002. (ebook).

<sup>507</sup> MACKAY, J. **The Anarchists:** A Picture of Civilization at the Close of the Nineteenth Century. Boston: Benjamin R. Tucker Publisher, 1891. (ebook).

<sup>508</sup> Por afinidade pessoal e de ideias, Mackay tornou-se amigo íntimo do célebre anarquista individualista estadunidense Benjamin Tucker, responsável pela publicação d’*O único e sua propriedade* em inglês pela primeira vez, em 1907.

<sup>509</sup> “Eu rejeito todo uso da força: o importante é fazer a força impossível; isso não acontece pelo choque de força contra força – o Diabo não pode ser expulso por Belzebu. Resistência passiva à força agressiva é o único meio de quebrá-la. Eu não [quero] ouvir dinamite e bombas. Espero pacientemente com a inabalável convicção de que a liberdade é o objetivo da evolução natural; não há outro caminho para que isso além da calma, incansável e verdadeira educação, juntamente com o exemplo pessoal, até que todos entendam o benefício comum e ninguém deseje mais ser um escravo de seus escravos.” BAHHR, H. John Henry Mackay. p. 279-283. In: MACKAY, J. 2002. op. cit. p. 282. Este texto é um trecho retirado de um livro de Hermann Bahr, *Der antisemitismus: ein internationales interview*, publicado em Berlim em 1894.

<sup>510</sup> KINNA, R. op. cit. p.58.

<sup>511</sup> Publicada no Reino Unido (Londres) desde 1993 pela editora Lawrence & Wishart.

grupo de estudos *Anarchist Studies Network* – é, de fato, significativa. De um pensador esquecido nos debates intelectuais germânicos menos de cinco anos depois da impactante publicação de sua obra principal, *O único e sua propriedade*<sup>512</sup>, ganharia espaço na historiografia anarquista já no início do século XX como um de seus “clássicos” fundadores.

A palavra “esquecido” não é utilizada aqui de maneira fortuita para referir-se a Max Stirner. De uma forma ao que parece concordante entre pesquisadores atuais como Lawrence Stepelevich, especialista na filosofia hegeliana e professor da *Villanova University* (EUA), seu biógrafo John Henry Mackay e também contemporâneos ao filósofo, como Friedrich Engels, Stirner e sua obra são tidos como “obliterados”, “caídos no esquecimento” cuja memória por pouco não foi “irreversivelmente perdida.” após as revoluções de 1848.<sup>513</sup>

Seu “renascimento”, nas palavras de Mackay, se daria a partir da década de 1890, em parte auxiliado pela celebridade crescente de Friedrich Nietzsche, uma vez que Stirner foi tratado como uma espécie de filósofo precursor daquele, ou um “proto-Nietzsche” pela aparente coincidência em alguns pontos de suas propostas – como visto, coincidência afirmada também hoje por autores/militantes vinculados ao anarquismo pós-estruturalista como Edson Passetti.<sup>514</sup>

Entre 1900 e 1929, houve uma profusão de traduções e republicações de *O Único e sua propriedade* na Alemanha – quarenta e nove no total, segundo Stepelevich.<sup>515</sup> Também foram lançadas a versão espanhola (1901), dinamarquesa (1901), italiana (1902), russa (1906), inglesa/estadunidense (1907), holandesa (1907), sueca (1910) e japonesa (1920). A primeira edição francesa é de 1899 e a tradução em português teve que esperar até 2004, com o trabalho de João Barrento (a tradução portuguesa foi utilizada também pela editora brasileira Martins Fontes para o lançamento do livro no país em 2009).<sup>516</sup> Neste mesmo período, as influências das propostas de Max Stirner não se limitaram à política anarquista, mas foram importantes também para o dadaísmo nos Estados Unidos na década de 1910 com Francis Picabia (que teria sido apresentado a Stirner por Marcel Duchamp – criador da arte *ready made*).<sup>517</sup>

<sup>512</sup> *Der Einzige und sein Eigentum* foi publicado por Otto Wigand, de Leipzig, em outubro de 1844, embora seu frontispício mostre a data de 1845.

<sup>513</sup> STEPELEVICH, L. The revival of Max Stirner. p. 323-328. **Journal of the History of Ideas**. Philadelphia, vol. 35, n°2, Apr-Jun, 1974. p. 324; ENGELS, F. A propos du mot d'ordre de la suppression de l'état e des “amis de l'anarchisme allemands. p. 29-34 [1850]. In: MARXS, K.; ENGELS, F.; LENINE, V. **Sur l'anarchisme et anarcho syndicalisme**. Moscou: Editions du Progrès Moscou, 1973. p. 31 e MACKAY, J. **Max Stirner: his life and his work**. Concord: Peremprory Publications, 2005 (1897). p. 7. (ebook)

<sup>514</sup> A expressão “proto-Nietzsche” é de Lawrence Stepelevich. STEPELEVICH, L. 1974. op. cit. p. 324. Ver também LEOPOLD, D. Introduction. p. xi-xxxii. STIRNER, M. **The Ego and its Own**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. p. xi-xii e MACKAY, J. 2005. op. cit. p. 10.

<sup>515</sup> STEPELEVICH, L. 1974. op. cit. p. 324.

<sup>516</sup> Em Portugal, STIRNER, M. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004.

<sup>517</sup> Ver ANTLIFF, A. **Anarquia e arte: da comuna de Paris à queda do muro de Berlim**. São Paulo: Madras, 2009. (Capítulo 3, p. 47-67).

Após esse período, novo ocaso persistiria na publicação de seu principal livro até a década de 1960: após a edição de 1929, a Alemanha só teria *O Único e sua propriedade* nas prateleiras das livrarias em 1968; em inglês, a tradução de 1907 somente seria reimpressa em 1963; na França o lapso entre as publicações ocorreu entre 1900 e 1978 e na Rússia entre 1922 e 1994.<sup>518</sup> Nos anos 1990, Jacques Derrida foi um autor importante na valorização de Max Stirner enquanto um filósofo digno da atenção acadêmica – para além do interesse estrito de militantes anarquistas e/ou individualistas – com seu *Espectros de Marx* (1993), inserindo-o, assim, em uma discussão que poderia ser relacionada com as propostas pós-estruturalistas discutidas até aqui.<sup>519</sup>

Mackay arroga-se ser o responsável, em suas palavras, pelo “renascimento” de Max Stirner através do estímulo constante à republicação de suas obras, como a edição dos “escritos menores” do filósofo e da tradução para o inglês de *O único e sua propriedade*.<sup>520</sup> “Stirner e sua obra foram, no entanto, completamente esquecidos por volta de 1888, e ainda poderiam o ser hoje, se eu não tivesse me esforçado metade da minha vida por ele”, escreveu.<sup>521</sup>

Não tenho motivos para contradizer a afirmação (embora o “completamente esquecido” de Mackay seja demasiado forte para a situação), pois mais do que trabalhar em prol da republicação e tradução das obras do filósofo, talvez sua importância maior tenha sido a de colocar em escrito uma memória até então socialmente fragmentada de Max Stirner como indivíduo. John Henry Mackay utilizou anos de sua vida para levantar informações sobre a vida pessoal do filósofo para a escrita de sua biografia, publicada em 1897 na Alemanha e intitulada *Max Stirner: Sein Leben und sein Werk* (*Max Stirner: sua vida e sua obra*).<sup>522</sup>

A obra teve três edições publicadas durante a vida de Mackay: a primeira em 1897, a segunda em 1910 e a última em 1914. Em cada uma delas o autor acrescentava novas informações sobre a vida de Stirner, corrigia equívocos ou apontava a redescoberta de algum de seus artigos publicados nos jornais alemães das décadas de 1840 e 1850. A recepção do livro foi muito aquém das expectativas de Mackay – a primeira edição demorou mais de uma década para esgotar-se – mas a

<sup>518</sup> Mais uma vez remeter-se ao texto de STEPELEVICH, L. 1974. op. cit.

<sup>519</sup> DERRIDA, J. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

<sup>520</sup> Os artigos de Stirner, publicados em diferentes jornais de sua época foram compilados por Mackay em *Max Stirners Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: “Der Einzige und sein Eigentum”* (1898). No Brasil apenas alguns destes textos foram traduzidos: STIRNER, M. **O falso princípio de nossa educação**. São Paulo: Imaginário, 2001; STIRNER, M. Algumas observações provisórias a respeito do estado fundado no amor. p. 13-21. **Verve**. São Paulo, n° 1, 2002; STIRNER, M. Mistérios de Paris. p. 11-28. **Verve**. São Paulo, n° 3, 2003; STIRNER, M. Arte e religião. p. 67-79. **Verve**. São Paulo, n°4, 2003. A tradução de *O Único e sua propriedade* em inglês já foi mencionada: publicada nos EUA por Benjamin Tucker em 1907, cujo título tornou-se *The ego and his own*. A tradução do título foi elaborada pelo próprio Tucker, apesar de não conhecer a língua alemã; o equívoco da palavra “ego” no lugar de “único” permanece nas edições recentes em inglês. Em versão inglesa de 1995 para a Cambridge University Press, o editor David Leopold permitiu-se uma ligeira modificação no título para *The ego and Its own* (STIRNER, M. **The ego and Its own**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

<sup>521</sup> MACKAY, J. 2005. op. cit. p. 20.

<sup>522</sup> Utilizo-me da tradução para o inglês de Hubert Kennedy, citada anteriormente MACKAY, J. 2005. op. cit.

continuidade de suas pesquisas impeliu-o a correr o risco de investir na publicação de versões mais completas da biografia: a terceira edição, de 1914, foi publicada apenas com 325 cópias.<sup>523</sup> Em contraste, *Max Stirner: sua vida e sua obra* é praticamente a única fonte para os pesquisadores atuais sobre a vida do filósofo, pois Mackay não deixava de ter razão ao afirmar que “mais vinte anos e mesmo as últimas memórias pessoais de Max Stirner e seu tempo seriam irreversivelmente perdidas.”<sup>524</sup> Essa certeza do escritor só pode ser compreendida ao nos determos sobre o método utilizado para a pesquisa sobre a vida de Max Stirner.

Mackay ouvira falar do filósofo do egoísmo em 1887 por acaso; ao pesquisar sobre o movimento operário no Museu Britânico – muito provavelmente tendo em vista seu futuro romance *Os anarquistas* –, deparara-se com seu nome e breve resenha de sua obra no livro *História do materialismo e crítica da sua importância no mundo contemporâneo*, de Friedrich Albert Lange (1866). Um ano depois, conseguiu encontrar e ler *O único e sua propriedade*, que o impressionara muito, mas, decepcionando-se com as esparsas e inexatas referências sobre a vida de seu autor, tomou para si “a firme decisão de trabalhar para pesquisar sua completamente esquecida vida”.<sup>525</sup> Em 1889, publicou um apelo em vários jornais em busca de todos aqueles que se lembravam da recepção de *O único e sua propriedade* na época de sua publicação (1844) e, principalmente, das pessoas que tiveram contato direto ou indireto com Stirner em vida ou possuíam cartas, gravuras etc.<sup>526</sup> Compreende-se, assim, a afirmação de Mackay que em vinte anos a memória de Stirner estaria perdida quando percebemos que grande parte das informações acerca de sua vida pessoal utilizadas na escrita da biografia proviera de questionários e conversas que o autor realizou com conhecidos do filósofo, em sua maioria já em idade avançada.<sup>527</sup>

Mais do que registrar a história de vida de um autor que lhe atiçara a curiosidade, John Henry Mackay contemporizou as propostas filosóficas de Max Stirner elaboradas na década de 1840 – indiretamente afirmadas como anarquistas, como visto logo a seguir. O que nos chama a atenção é a necessidade demonstrada pelo escritor e militante individualista da busca por um passado sentido como perdido, esquecido, para a elaboração de uma contemporaneidade para as propostas de egoísmo de Stirner.

<sup>523</sup> MACKAY, J. 2005. op. cit. p. V-XVI.

<sup>524</sup> Ibid. p. 7.

<sup>525</sup> Ibid. p. 5.

<sup>526</sup> Ibid. p. 6.

<sup>527</sup> Dentre as quais, a entrevistada considerada mais importante por John Henry Mackay foi também sua maior decepção: a ex-mulher de Max Stirner, Marie Dähnhardt (1818-1902), com a qual foi casado por dois anos e meio, entre 1843 e 1846. Vivendo em Londres, Dähnhardt recusou-se veementemente a falar pessoalmente com Mackay sobre Stirner, acusando este de ter gastado o dinheiro de sua herança durante o casamento e guardando grande mágoa do ex-marido (acusação rebatida posteriormente por Mackay em seu livro, p. 181-182). Suas poucas e secas respostas escritas a um questionário enviado pelo autor não foram de muita valia. Ibid. p. 11-12.

Conforme colocado, o contemporâneo é uma relação temporal elaborada de forma não linear, unindo, mas não confundindo, presente, passado e futuro. A possibilidade de uma memória “irreversivelmente perdida”, de um passado apagado definitivamente após a morte das últimas testemunhas – pois Mackay conseguiu poucos documentos escritos e duas únicas ilustrações de Stirner<sup>528</sup> –, significaria também a impossibilidade de existência dessas propostas em seu presente. É importante destacar que junto à filosofia, Mackay também buscou construir socialmente uma memória da subjetivação de seu biografado. *Max Stirner: sua vida e sua obra* constrói-se como uma narrativa onde os escritos do filósofo somente podem ser compreendidos a contento através da compreensão também de como Johann Kaspar Schmidt, seu verdadeiro nome, construiu-se subjetivamente como Max Stirner. Para o escritor, militante anarquista individualista, o esquecimento do indivíduo equivale também ao apagamento da possibilidade de contemporizar suas propostas.<sup>529</sup>

Como pudemos discutir até aqui, as construções de memória estão longe de serem simples “resgates do passado”, mesmo que elaboradas através escrita da história e de todos os seus procedimentos operacionais para o suporte documental narrativo. A memória sobre Max Stirner construída a partir da década de 1890 por John Henry Mackay – após o alegado lapso de esquecimento social quanto a suas obras e quanto a sua existência individual desde os anos 1850 –, da mesma forma, é inseparavelmente ligada às suas propostas para a sociedade presente; no caso suas propostas políticas para um individualismo anarquista.

Diferente de autores/militantes posteriores, como Max Nettlau, George Woodcock, Edson Passetti ou Saul Newman, Mackay nunca nomeou explicitamente Max Stirner como anarquista ou defendeu ativamente essa subjetividade. De forma indireta, porém, o “renascimento” do filósofo pelo trabalho de um anarquista, e todas as relações sociais estabelecidas para a construção dessa memória, ajudou a produzir, a partir do princípio do século XX, um paradigma propício a essas afirmações posteriores. Mesmo antes da publicação da biografia (1897), o escritor mencionara Max Stirner na introdução de sua obra literária de maior sucesso, *Os anarquistas* (1891):

<sup>528</sup> Os dois desenhos de Max Stirner exaustivamente reproduzidos – pois não há quaisquer fotografias ou outras ilustrações do filósofo - de autoria de Friedrich Engels, *Max Stirner: drawn from memory by Friedrich Engels, London 1892* e *Die Freien*, caricatura de uma reunião d’Os Livres em Berlim. Ver, entre outras publicações, em STIRNER, M. 2002. op. cit. p. xvi e xxi.

<sup>529</sup> Daí a insistência de John Henry Mackay em fazer lembrar a própria existência de Max Stirner através da colocação de placas memoriais na casa onde nascera, na casa onde vivera e morrera e também na lápide do filósofo, para “fazer uma propaganda útil para a memória do esquecido Stirner.” MACKAY, J. 2005. op. cit. p. 7 e também p. 9, 22-23.

The nineteenth century has given birth to the idea of Anarchy. In its fourth decade the boundary line between the old world of slavery and the new world of liberty was drawn. For it was in this decade that P. J. Proudhon began the titanic labor of his life with “Qu’est-ce que la propriété?” (1840), and that Max Stirner wrote his immortal work: “Der Einzige und sein Eigenthum” (1845).<sup>530</sup>

Mackay apontaria essa breve referência como importante para que outras pessoas buscassem conhecer Stirner.<sup>531</sup> Para elas, encontrar pela primeira vez o nome do filósofo solenemente colocado ao lado do “pai da anarquia” – mesmo que Stirner tivesse claramente discordado de Proudhon em seu livro – não deveria deixar muitas dúvidas quanto a sua afiliação política. Além disso, suas propostas ganhariam força através de livros e artigos escritos publicados em jornais anarquistas, como o *Liberty*, de Benjamin Tucker (corrente nos EUA entre 1881 e 1908).<sup>532</sup>

Mesmo antes de seu “renascimento” na década de 1890 com Mackay, Stirner já fora categorizado como anarquista por Friedrich Engels em um texto escrito em 1850, mas não publicado:

Pour autant que les amis de l’anarchie ne dependent pas des français Proudhon et Girardin, que leur façon de penser est d’essence germanique, ils procedent tous d’un même archétype: *Stirner*. (...) La propagande de Stirner à propos de la dissolution de l’Etat a été particulièrement favorable pour conférer un “sens élevé” propre à la philosophie allemande, à l’anarchie à la Proudhon et à la suppression de l’Etat à la Girardin.<sup>533</sup>

Movido pelas próprias problematizações políticas, a contestação à utilidade e legitimidade da existência do Estado feita por Stirner em *O único e sua propriedade* foi o fator suficiente para Engels igualá-lo em suas propostas políticas à anarquia de Pierre-Joseph Proudhon. John Henry Mackay, por seu lado, construiu sua memória ajudando a elaborar socialmente uma identidade anarquista-individualista para Max Stirner, mesmo que de forma não explícita. Mais uma vez, a contemporização do passado é realizada através da memória, segundo as problematizações elaboradas pelos indivíduos em sua vida presente carregada de passado e projetos de futuro.

Para os autores e/ou militantes anarquistas pós-estruturalistas de nossa época não é diferente; novas memórias são criadas em um fluxo constante em um entrelaçamento de memórias socialmente

<sup>530</sup> “O século XIX deu origem à ideia de anarquia. Em sua quarta década, a fronteira entre o velho mundo da escravidão e do novo mundo de liberdade foi traçada, pois foi nesta década que P.J. Proudhon começou o titânico trabalho de sua vida com ‘O que é a propriedade?’ (1840) e que Max Stirner escreveu sua obra imortal: ‘O único e sua propriedade’ (1845).” MACKAY, J. 1891. op. cit. p. 5.

<sup>531</sup> MACKAY, J. 2005. op. cit. p. 10.

<sup>532</sup> O jornal está disponível em sua totalidade em <http://travellinginliberty.blogspot.com.br/2007/08/index-of-liberty-site.html>. Acesso em 13/08/2010.

<sup>533</sup> “Portanto os amigos da anarquia não dependem dos franceses Proudhon e Girardin, seu pensamento é essencialmente germânico, eles procedem todos de um mesmo arquétipo: Stirner. (...) A propaganda de Stirner sobre a dissolução do Estado era particularmente favorável para conferir um “senso superior” próprio à filosofia alemã, à anarquia à Proudhon e à supressão do Estado à Girardin.” ENGELS, F. A propos du mot d’ordre de la suppression de l’etat e des “amis de l’anarchisme allemand. p. 29-34 [1850]. In: MARXS, K.; ENGELS, F.; LENINE, V. 1973, op. cit. p. 31. O artigo, que permaneceu inacabado, seria enviado para a *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue*, nº 5. O referido Girardin é Émile de Girardin (1806-1881), político francês, várias vezes deputado desde a década de 1830 até sua morte, em 1881. Foi também jornalista e diretor de *La Presse*, jornal de grande sucesso publicado entre 1836 e 1928 em Paris, especialmente devido a seus romances de folhetim.



existentes – onde outros autores, como Friedrich Nietzsche e Michel Foucault são também capturados – em nome de propostas de política anarquista para hoje.

### **Memória, esquecimento e anarquismo pós-estruturalista**

É marcante a dinâmica de construção de memórias envolvendo Max Stirner como anarquista, desde sua comparação feita por Friedrich Engels com Proudhon, como um “arquetipo” germânico do anarquismo em 1850, passando pela afirmação indireta de Mackay na década de 1890 do filósofo como um individualista anarquista ou a crença de Nettlau entre os anos 1920 e 30 de Stirner como “sinceramente anarquista” até o epíteto dado por Edson Passetti como “anarquista no anarquismo”.<sup>534</sup>

Para nossa problemática, merece mais destaque ainda as propostas políticas elaboradas em conjunto com essas memórias. Por praticamente toda a primeira metade do século XX, Stirner tornara-se inspiração para a defesa veemente do escritor e editor francês Émile Armand (1872-1963), de suas propostas para um “anarquismo-individualista” e uma “internacional individualista anarquista”.<sup>535</sup> A anarquia individualista, como na filosofia stirneriana, poderia realizar-se *hoje* e não como “projetos a prazos mais ou menos longos.”<sup>536</sup> O anarquismo individualista, conforme Armand, consideraria “a vida pessoal como obra de arte” e, negando projeções metafísicas e deveres morais supra individuais, utilizaria “o presenteísmo como antídoto contra as quimeras do Messianismo, da sociedade-futuro etc.”. Escreve em 1954:<sup>537</sup>

Aproveito, uma vez mais, a ocasião para manifestar claramente que os individualistas à maneira do “Único”, não trabalham nem sequer assumem uma atitude como se fossem ou estivessem encarregados de uma missão, ou como portadores de mensagens, ou como profetas, ou utopistas e assim por diante.<sup>538</sup>

A mudança no pensamento dos indivíduos, defendeu Armand anteriormente, mas no mesmo sentido, em seu *Pequeno manual anarquista individualista* (1911), é mais importante que uma “revolução violenta que vise a transformação do modo de distribuição dos produtos no sentido coletivista ou comunista.”<sup>539</sup>

<sup>534</sup> PASSETTI, E. Heterotopias anarquistas. p. 141-173. **Verve**. São Paulo, nº 2, 2002. p. 154. Demais trechos foram referenciados no segmento anterior.

<sup>535</sup> ARMAND, É. O individualismo anarquista. [1954] p. 208-218. **Verve**. São Paulo, nº 5, 2004. p. 208.

<sup>536</sup> Ibid. p. 208-209.

<sup>537</sup> Ibid. p. 217.

<sup>538</sup> Ibid. p.215-216

<sup>539</sup> ARMAND, É. Pequeno manual anarquista individualista. [1911] p. 123-130. **Verve**. São Paulo, nº 11, 2007. p. 125. A associação de individualistas anarquistas, diz ainda, “é a-política e também, ainda que constate certos fatos, não se preocupa com o problema econômico, com a questão social”. ARMAND, É. 2004. op. cit. p. 208.

Ambos os textos de Armand foram traduzidos e publicados em “Verve”, a revista semestral do Nu-Sol – Núcleo de Sociabilidade Libertária, e são, ao que me consta os únicos textos deste anarquista individualista publicados no Brasil até o momento – além de seu prefácio ao livro de Stirner *O Único e sua propriedade*.<sup>540</sup> A inspiração para algumas de suas propostas, elaboradas através da aproximação de Max Stirner à política anarquista, pode ser reconhecida nas práticas de integrantes do Nu-Sol:<sup>541</sup> a anarquia vivida cotidianamente no presente, a transformação da vida individual e sua compreensão como estética, negando projeções e inscrições metafísicas. Apesar disso, em nenhum momento há entre os membros desse Núcleo a reivindicação de uma identidade “individualista” ou “individualista anarquista” como fez Émile Armand entre a primeira década e meados do século XX; a memória é exigente e seletiva quanto ao que tornar contemporâneo.

Os militantes brasileiros propositores de uma política anarquista como estética da existência, como Passetti e Avelino, estabelecem diálogos múltiplos entre autores do passado e presente de acordo com suas problemáticas e preocupações, resultando daí elaborações de memórias e escritas da história que explicitamente tentam afirmar a construção de um anarquismo visceralmente ligado ao *contemporâneo* – onde o passado é apropriado pelo presente, mas nunca tido como modelo de ação ou amarra moral para o militante. Algo correlato ao que Lewis Call, historiador anarquista, professor na *California Polytechnic State University*, compreende ser um aspecto fundamental do que chama “pós-anarquismo”, que não mais espera a Coruja de Minerva e seu voo apenas ao entardecer:

We need a new bird, faster, more intuitive, more open source: something more like the Linux penguin. Things happen faster than they used to, and the rate of change is accelerating. Our ability to comment on these things must also accelerate. Thus I maintain that we may, in fact, study our own political and intellectual environment. Indeed, I feel that we must do this, or risk being overtaken by events. Post-anarchism waits for no one.<sup>542</sup>

O prefixo “pós-”, para o autor, conota ao anarquismo “sua independência do racionalismo moderno e dos conceitos modernos de subjetividade”.<sup>543</sup> Este é um momento oportuno para verificarmos as diferenças importantes nas propostas políticas e na compreensão da militância entre

<sup>540</sup> ARMAND, É. Prefácio de *O Único e sua propriedade*. p. 75-91. MARMAND, É., BARRUÉ, J., FREITAG, F. **Max Stirner e o anarquismo individualista**. São Paulo/Rio de Janeiro: Nu-Sol/Imaginário/IEL, 2003.

<sup>541</sup> Não é apenas uma curiosidade notar que o estilo narrativo, aforístico e afirmativo de Armand, com frases incisivas e seguras quanto ao *ser* anarquista – listando o que ele é e o que não é, o que ele combate ou se associa – é muito próximo da escrita de Edson Passetti.

<sup>542</sup> “Precisamos de um novo pássaro, mais rápido, mais intuitivo, mais mente aberta: algo mais parecido com o pinguim da Linux. As coisas acontecem mais rápido do que costumavam ser e o ritmo de mudança está se acelerando. Nossa capacidade de opinar sobre isso também precisa acelerar. Assim, eu defendo que possamos, de fato, estudar sobre nosso próprio ambiente político e intelectual. Na verdade, sinto que temos de fazer isso, ou nos arriscamos a sermos ultrapassados pelos acontecimentos. Pós-anarquismo não espera por ninguém.” CALL, L. Editorial – Post-anarchism Today. p. 9-15. **Anarchism development in cultural studies**. Ontario, n° 1, 2010. p. 9.

<sup>543</sup> Ibid. loc.loc.

aqueles que compartilham pontos centrais do que se convencionou hoje chamar “pós-anarquismo”, ou “anarquismo pós-estruturalista”. De forma geral, a influência de pensadores que refletem sobre questões tidas como “pós-estruturalismo” e “pós-modernidade” como Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jacques Derrida entre outros parece ser algo comum, embora com leituras diversas. Eu gostaria de problematizar apenas um elemento destas diferenças a guisa de exemplo e estímulo a outros pesquisadores interessados a darem prosseguimento ao tema: as propostas das formas de militância defendidas por estes anarquistas/autores.

Como discutido neste capítulo e também no precedente, na compreensão da militância dos integrantes do Núcleo de Sociabilidade Libertária chamados ao diálogo nessa tese, como Nildo Avelino, Edson Passetti e Rogério Nascimento – e até pelo menos 2010, por parte dos membros do Centro de Cultura Social de São Paulo, como Nilton Melo –, a relação estabelecida entre o anarquismo e os movimentos sociais tidos como “clássicos”, como o sindicalismo, parece ter perdido o sentido. A organização de manifestações coletivas, confrontos sociais abertos e o ideal de revolução igualmente perdem lugar para uma militância que preza a criação de novas estéticas da existência pelos indivíduos, algo intimamente ligado à proposição de construções éticas individuais. De forma geral, a palavra “utopia” como projeto racional de um futuro libertador é mal vista em detrimento de uma anarquia vivida no presente, na vivência cotidiana, embora não se descartem os atos de revolta em um sentido stirneriano.<sup>544</sup> Esta compreensão possui grandes aproximações com a defendida por Daniel Colson em palestra proferida em Paris, em 2007:<sup>545</sup>

Durante muito tempo o anarquismo carregou uma má reputação. Do “Bando de Bonot” aos atentados da *propaganda pelo fato* ou mais recentemente às manifestações que se seguiram a eleição presidencial e às violências dos *black blocks* que acompanharam o G8, o anarquismo é frequentemente assimilado a um discurso informe e infrapolítico, capaz de justificar os atos mais violentos e irracionais. Foi preciso esperar o final do século 20 para que fosse possível pressentir, particularmente no plano filosófico, a importância do anarquismo; não apenas sua importância histórica, mas também em relação ao presente.<sup>546</sup>

<sup>544</sup> Ver as considerações de Max Stirner a respeito das diferenças entre revolta e revolução em STIRNER, M. 2004. p. 162-163 e p. 248-249.

<sup>545</sup> COLSON, D., 2012.

<sup>546</sup> Ibid. p. 76. Sobre o “Bando de Bonot”, grupo francês que praticou diversos assaltos entre 1911 e 1912, ver MAITRON, J. **Ravachol y los anarquistas**. Madrid: Huerga & Fierro, 2003. (Capítulo 7, p. 177-196). Sobre a “propaganda pelo fato”, ver MONTEIRO, F. 2010. Os “black blocks” referem-se formas de revoltas coletivas de anarquistas mais conhecidas a partir dos protestos de Seattle contra a Organização Mundial do Comércio em 1999, quando foram atacadas lojas do McDonalds, Starbucks, Old Navy, Fidelity Investments e outras multinacionais, apesar de serem realizados desde a década de 1980 na Alemanha e EUA. Seu nome provém da tática do uso de roupas negras e, muitas vezes, máscaras pelos participantes. Sobre eles, tão comentados e incompreendidos hoje no Brasil, ver LUDD, N. (org.) **Urgência das ruas: Black Block, Reclaim the Streets e os Dias de Ação Global**. São Paulo: Conrad, 2002 e VAN DEUSEN, D.; MASSOT, X. **The Black Bloc papers: an anthology of primary texts from the north american anarchist Black Bloc 1988-2005, The Battle of Seattle through The Anti-War Movement**. Shawnee Mission: Breaking Glass Press, 2010.

Relacionando este novo momento do anarquismo, caracterizado, sobretudo, pela atuação no campo filosófico, Colson afirma que o anarquismo de hoje é um “retorno” à primeira fase do anarquismo, surgido como “corrente filosófico-política”.<sup>547</sup> Entre estes dois períodos: a fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores e o fim da Guerra Civil Espanhola, está o momento de vinculação do anarquismo aos movimentos operários.<sup>548</sup> O anarquismo atual “ilumina e retira sua força dos [períodos] precedentes”, mas retoma sua característica de atuação filosófica, graças a pensadores como Deleuze, Derrida, Foucault e Scherer. Curiosamente, para Colson, não foram autores ou militantes anarquistas que permitiriam a contemporização do anarquismo a partir da reivindicação de suas ações e estratégias anteriores; com destaque a Deleuze entre os demais, são os pensadores do “pós-estruturalismo” (lato senso) que abriram a possibilidade de “renovar” a política ácrata em um sentido considerado mais interessante por Colson: a atuação no campo filosófico.

Com Deleuze e a renovação do pensamento libertário do final do século 20 tornar-se-ia novamente possível ler Proudhon, Bakunin, Déjacques e Coeudey, reatualizar a ideia filosófica inventada no cerne do século 19 e cujos movimentos operários libertários haviam sido eles mesmos correspondência e repetição.<sup>549</sup>

Contrastando com estas propostas de política e militância anarquista, mas em diálogo com elas, há também entre os defensores de um anarquismo aproximado aos autores pós-estruturalistas aqueles que insistem na militância como movimentação social, chegando a defender a necessidade política da noção de utopia: “meu argumento é que o utopismo, ou uma certa articulação dele deveria ser afirmado e não negado”, defende Saul Newman, professor de Teoria Política da *University of London*.<sup>550</sup> A ação no presente é para Newman, de comum acordo com os demais anarquistas pós-estruturalistas, de importância central, mas diferente de Daniel Colson ou Edson Passetti – ou uma de suas fontes de reflexão, Émile Armand - o futuro também ganha importância nas relações de temporalidade criadas junto à subjetivação política. Em outras palavras, para Newman, a contemporização do *futuro* é parte da prática política e não um impedimento ou impossibilidade ontológica:

---

<sup>547</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>548</sup> Ibid. p. 82.

<sup>549</sup> COLSON, D. 2012. p. 88.

<sup>550</sup> NEWMAN, S. Pós-anarquismo: entre política e antipolítica. p. 103-115. [2009] **Política e Trabalho**: Revista de Ciências Sociais. João Pessoa: n° 36, abril de 2012. p. 105. Lanço apenas como um indício que mereceria seguir-se de uma reflexão mais detida: ao que parece, há certa tendência em afirmar-se a necessidade, e até ser esta a única possibilidade para a atuação anarquista hoje, do afastamento do anarquismo dos movimentos sociais que almejem grandes transformações e sustentem-se em projetos de sociedade por pesquisadores e/ou militantes franceses ou cujo diálogo seja mais próximos a eles. Como visto a seguir, uma série de autores anglo-saxões parecem mais dispostos a propor uma política anarquista pós-estruturalista que não esteja tão definitivamente divorciada das utopias e dos projetos de ação coletiva.

[...] a importância em imaginar uma alternativa para a ordem atual não está no estabelecimento de um programa preciso para o futuro, mas sim em fornecer um ponto de alteridade ou exterioridade como forma de interrogar os limites da ordem. Além disso, devemos pensar a utopia em termos de ação no sentido imediato, de criar alternativas dentro do presente, em pontos localizados, em vez de esperar pela revolução. Utopia é algo que surge da própria luta política.<sup>551</sup>

Construindo uma memória singular acerca das relações entre Max Stirner e o anarquismo em texto de 2010, o professor de História da Arte da *University of Victoria* (Canadá), Allan Antliff, sublinha a importância do filósofo do egoísmo como influência para o surgimento da “Federação Moscovita de Grupos Anarquistas”, existente de 1917 a 1919 na capital da Rússia. Longe de restringir-se à construção de propostas de uma política como ética individual, como para outros anarquistas desde fins do século XIX até hoje, o pensamento de Stirner, enfatizara Antliff, “has put into practice, sometimes on a mass scale”.<sup>552</sup> O professor de Teoria Política da *Grand Valley State University* (EUA), Jason Adams, discorda diretamente daqueles que afirmam que mesmo os pós-estruturalistas (não-anarquistas) “desistiram” dos movimentos sociais após 1968 e destaca a atuação de vários de seus nomes mais conhecidos:

Virilio’s involvement, along with that of Foucault, Deleuze, and Guattari in the Autonomia and free radio movements in Italy and France in the late 1970s, Foucault’s engagement with queer liberation and prison abolition movements in the 1980s, Luce Irigaray and Judith Butler’s connection with third-wave feminism in the 1990s and Derrida and Agamben’s work with the Sans Papiers/No Border movement as well as Hardt and Negri’s extensive ties with the antiglobalization movement of the past several years should alone be more than enough evidence to destroy that myth.<sup>553</sup>

Todd May, professor de filosofia política da *Clemson University* (EUA), que junto a Saul Newman teve importante papel na construção das propostas iniciais do anarquismo pós-estruturalista ainda na década de 1980, publicou em 1989 um ensaio que se tornou importante referência no Brasil para os diálogos entre os autores do pós-estruturalismo e as propostas anarquistas por parte de militantes e pesquisadores, *Pós-estruturalismo e anarquismo*.<sup>554</sup> Neste texto, May recusa as afirmações de que,

<sup>551</sup> Ibid. p. 110.

<sup>552</sup> “foi posto em prática, algumas vezes em larga escala”. ANTLIFF, A. **Anarchy, power and poststructuralism**. 2011 [2010]. Disponível em The anarchist library, theanarchystlibrary.org. Acesso 09/11/2011. Há um único livro do autor publicado em português, o citado ANTLIFF, A. **Anarquia e arte: da Comuna de Paris à queda do Muro de Berlim**. São Paulo: Madras, 2009.

<sup>553</sup> “O envolvimento de Virilio, juntamente com o de Foucault, Deleuze e Guattari no Autonomia e movimentos de rádio livre na Itália e na França no final de 1970, o engajamento de Foucault com a libertação *queer* e movimentos do abolicionismo penal na década de 1980, a conexão de Luce Irigaray e Judith Butler com a terceira onda do feminismo na década de 1990 e o trabalho Derrida e Agamben com o Sans papiers / No Border assim como extensos laços de Hardt e Negri com o movimento antiglobalização dos últimos anos deve ser mais do que apenas evidências suficientes para destruir o mito.” ADAMS, J. **Postanarchism in a nutshell**. 2003. Disponível em *The anarchist library*, theanarchystlibrary.org. Acesso 09/11/2011

<sup>554</sup> MAY, T. **Pós-estruturalismo e anarquismo**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d. No original, “Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?”. Texto publicado inicialmente em *Philosophy and social criticism*, vol. XV, nº 2, 1989. Internacionalmente, porém, foi seu livro *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (University Park:

de forma geral, o conjunto do pensamento de Foucault, Deleuze, Lyotard e Guattari, ao rejeitarem “o conceito de sujeito como entidade autônoma, autofundante e transparente a si mesmo” descambe para um “relativismo extremo” ou uma forma de “niilismo”.<sup>555</sup> Ainda para o mesmo autor, se por um lado o que se convencionou chamar um tanto genericamente de “pós-estruturalismo” (e May não questiona esta denominação) recusa as grandes representações do humanismo, que são base do anarquismo tradicional, por outro, ele acabaria funcionando como uma salvaguarda para a continuação da existência efetiva da política social anarquista hoje.

O anarquismo tradicional, nos seus conceitos fundadores – e pelo próprio fato de possuir conceitos fundadores – trai as instituições que constituem seu núcleo. O humanismo é uma forma de representação e o anarquismo, como crítica da representação, não pode ser, portanto, construído sobre as suas bases. A teorização pós-estruturalista ofereceu, de fato, uma forma de libertar-se da armadilha humanista, empenhando-se em uma crítica política não-fundadora.<sup>556</sup>

Para uma construção de propostas políticas tão delicadas, mais uma vez surge a necessidade de lidar-se com a memória e Todd May não se esquivava de um questionamento que, potencialmente, poderia dificultar a contemporização do passado do anarquismo através do diálogo com o

pensamento pós-estruturalista: se não há, para aqueles pensadores, o sujeito prévio à ação, onde estaria a fonte das transformações sociais almejadas pelos anarquistas?<sup>557</sup>

A resposta é difícil para o autor, mas o que desejo destacar é que May tenta respondê-la de forma um pouco diferente de outros autores e militantes em diálogo com o anarquismo pós-estruturalista, como Daniel Colson, Nildo Avelino e Edson Passetti, que preferiram retirar a “revolução” até mesmo do horizonte de eventos linguístico do anarquismo atual. Sem enterrar de vez sua possibilidade, o filósofo estadunidense aponta, ainda que desconfiado, sua possibilidade através do próprio pós-estruturalismo (aqui, referindo-se a Gilles Deleuze): “Descobrir a possibilidade de uma revolução significa abandonar o sujeito e sair em busca de caminhos alternativos, que Deleuze chama de ‘linha de fuga’, pelos quais se possam canalizar os desejos.”<sup>558</sup> Outro pesquisador dos Estados Unidos, Lewis Call, historiador e professor da *California Polytechnic State University*, também é enfático, no

---

Pennsylvania State University Press, 1994) uma das “obras fundadoras” mais diretas desta nova proposta de política anarquista.

<sup>555</sup> Ibid. p. 21 e 35. O autor refere-se às críticas de Peter Dews, Jürgen Habermas e José Guilherme Merquior.

<sup>556</sup> MAY, T. p. 36. E ainda: “A teoria pós-estruturalista, portanto, é de fato anárquica. É, na verdade, mais coerente com os princípios anárquicos do que o próprio anarquismo tradicional.” Ibid. p. 39.

<sup>557</sup> Ibid. p. 23.

<sup>558</sup> Ibid. p. 29.

editorial da revista *Anarchist Developments in Cultural Studies*, de 2010, ao afirmar a militância anarquista pós-estruturalista no interior de movimentos sociais.<sup>559</sup>

Call apresenta inicialmente ao leitor uma cronologia histórica das contribuições de diferentes autores/militantes ao que chama “pós-anarquismo” (ou “*post-@*”) – aqui funcionando como um sinônimo do que chamamos anarquismo pós-estruturalista. Seu nascimento se daria em meados dos anos 1980, com as “Zonas Autônomas Temporárias”, de Haking Bey; difundido pela internet, seu pensamento e propostas teriam alcançado a academia na década de 1990, com os periódicos *Anarchist Studies*, britânico, e o turco *Siyahi Sayi*. “Todd May deu-lhe uma filosofia”, continua, “Saul Newman deu-lhe um nome e um interesse pela psicologia”; ele mesmo encorajou seu interesse pela cultura popular (Call é conhecido pesquisador de ficção científica) e Richard Day introduziu o pós-anarquismo nos novos movimentos sociais. Críticas construtivas foram feitas por Benjamin Franks, Duane Rousselle e Süreyya Evren, que contribuíram com suas “leituras”.<sup>560</sup> O historiador, porém, nega que, por serem formuladas por intelectuais, as propostas políticas do “pós-anarquismo” resumam-se à formulação de teorias e discussões acadêmicas:

But wait just a minute. May, Day, Newman and Call sounds more like a law firm than a revolution. Indeed, early post-@ was justly criticized as another ivory tower phenomenon for white, male, bourgeois intellectuals. Luckily, post-anarchism today is nothing like that. It's transnational, transethnic and transgender. It speaks in popular and populist voices, not just on the pages of academic journals like this one. (...) All the kids are doing it these days: the Black Bloc, the queers, the culture jammers, the anti-colonialists. Post-anarchism today is a set of discourses which speaks to a large, flexible, free-wheeling coalition of anarchist groups: activists, academics and artists, perverts, post-structuralists and peasants.<sup>561</sup>

\*\*\*

Voltando às particularidades dos militantes e/ou pesquisadores no Brasil atual, há um último elemento que precisa ser minimamente mencionado: o problema do esquecimento. A problematização política da memória mantém-se intensa hoje, embora, por outro lado, questões mais

<sup>559</sup> CALL, L. Editorial - Post-anarchism Today. p. 9-15. *Anarchist Developments in Cultural Studies*. Ontario. n° 1, 2010.

<sup>560</sup> CALL, L. 2010. p. 10. Haking Bey teria sido o criador da expressão “pós-anarquismo” através do ensaio “Anarquia do pós-anarquismo”, de 1987 (BEY, H. Anarquia do pós-anarquismo. p. 83-85. \_\_\_\_\_. **Caos: terrorismo poético e outros crimes exemplares**. São Paulo: Conrad, 2003. Sobre as “Zonas Autônomas Temporárias” e também “Zonas Autônomas Sazonais” e “Zonas Autônomas Permanentes”, ver BEY, H. **Hakim Bey**: vol. 2. Porto Alegre: Deriva, 2010. A revista *Anarchist Studies* é publicada desde 1993 e é atualmente editada por Ruth Kinna da *Loughborough University*; *Siyahi Sayi* é publicada desde 2004, em Istambul, sendo Süreyya Evren um de seus editores.

<sup>561</sup> “Mas espere só um minuto. May, Day, Newman e Call soa mais como um escritório de advocacia que como uma revolução. De fato, no início o pós-@ foi justamente criticado como outro fenômeno da torre de marfim para brancos, homens, intelectuais burgueses. Felizmente, o pós-anarquismo hoje não é nada disso. É transnacional, transetnico e transgênero. Ele fala em vozes populares e populistas, e não apenas nas páginas de revistas acadêmicas como esta (...) Todo pessoal está agindo esses dias: o Black Bloc, os *queers*, a cultura *jammers*, os anti-colonialistas. Pós-anarquismo hoje, é um conjunto de discursos que fala a uma grande, flexível e livre coalizão de grupos anarquistas: ativistas, acadêmicos e artistas, pervertidos, pós-estruturalistas e camponeses” Ibid. p. 10.

fortemente voltadas ao esquecimento, tão fundamentais para os anarquistas durante a ditadura militar brasileira (capítulo 1), parecem ter perdido a urgência com o avanço dos anos 2000.<sup>562</sup>

Esta mudança no foco problematizador foi gradativa, à medida que o trânsito entre presente e passado tornou-se mais fluído e as pesadas nuvens plúmbeas que encobriam o futuro do anarquismo tornaram-se mais dispersas. Com a ajuda da escrita da história, menos pedras e obstáculos foram sendo encontrados nas trilhas temporais abertas para a contemporização da experiência passada e das questões para o futuro do anarquismo. Sacrificando a poesia em nome do entendimento claro: entre os anos 1960 – tendo Edgar Rodrigues como referência, embora pudéssemos recuar cronologicamente até os tempos da ditadura de Vargas – e 1990, houve a organização de novos arquivos e bibliotecas, que auxiliaram no acesso à documentação, bem como a criação de grupos de pesquisa voltados a temas libertários dentro e fora de universidades.<sup>563</sup> Vimos também, e este elemento possui tanta (ou maior) importância que os anteriores para as construções de memória, a gradativa (re)construção de organizações militantes, de pequenos grupos espalhados por todo o Brasil às federações estaduais e coordenação nacional nos últimos trinta e cinco anos.<sup>564</sup> A facilitação da comunicação, informação e arquivamento de documentações pela popularização da internet, especialmente a partir da segunda metade da década de 1990.

Tudo isso se acompanhou da situação mencionada em fins da primeira década de 2000: por um lado, o esquecimento, problematizado como uma ameaça de “apagamento” da política e subjetivação anarquistas, parece não ser mais visto como uma ameaça tão premente a ponto de evocar fortes “combates”, como os de Edgar Rodrigues durante a ditadura militar (embora não haja total ausência dessa questão). Por outro, as disputas políticas através das construções de memória e esquecimento continuam, direcionadas menos a escritas da história produzidas por militantes

<sup>562</sup> Mais uma vez reitero que discuto aqui apenas os militantes próximos ao chamado anarquismo pós-estruturalista, não pretendo ou aconselho a generalizar tal afirmação para outras propostas de política anarquista sem pesquisas específicas.

<sup>563</sup> Como diversos arquivos universitários que mantêm documentação importante envolvendo, dentre vários outros temas, o anarquismo no Brasil: AEL - Arquivo Edgar Leuenroth, da UNICAMP (inaugurado em 1974); CEDIC – Centro de Documentação e Informação Científica, da PUC/SP (criado em 1980); AMORJ – Arquivo de Memória Operária do Rio de Janeiro, da UFRJ (fundado em 1987); CEDEM – Centro de Documentação e Memória, da UNESP (também criado em 1987); CEDAP – Centro de Documentação e apoio à Pesquisa, da UNESP/Assis (regulamentado mais recentemente em 1996, mas iniciado em 1973), dentre inúmeros outros. De iniciativa de grupos anarquistas, temos o próprio arquivo do Centro de Cultura Social de São Paulo, posteriormente, em 2001, foi fundada a Biblioteca Social Fábio Luz (nas dependências do Centro de Cultura Social do Rio de Janeiro) e, vinculada a esta o Grupo de Pesquisa Marques da Costa (2004), voltado diretamente à memória e escrita da história do anarquismo no Brasil.

<sup>564</sup> Atendo-me apenas às maiores federações, podemos citar a Federação Anarquista Gaúcha, organizada em 1995; a Federação Anarquista do Rio de Janeiro, de 2003; a Federação Anarquista de São Paulo, cuja fundação em 2008 foi acompanhada por uma divergência entre militantes paulistas e motivou o surgimento também da Organização Anarquista Socialismo Libertário, em 2009, ligada ao FAO – Fórum do Anarquismo Organizado. Em 2012, iniciou-se a organização da CAB – Coordenação Anarquista Brasileira, como um passo além do FAO e de intenção organizativa para os agrupamentos anarquistas “especifistas” do país (cuja militância central é composta especificamente por anarquistas).



marxistas e, talvez, mais em uma rede de diálogos – mais ou menos ácidos de acordo com a situação – entre militantes defensores de diferentes propostas de política anarquista.<sup>565</sup>

Podemos perceber esta situação relativa ao esquecimento, dentre outras possibilidades, através de uma apresentação de Nildo Avelino à nova edição do livro de Edgar Leuenroth, *Anarquismo: roteiro de libertação social*.<sup>566</sup> Trata-se de uma segunda edição da obra publicada originalmente em 1963 pela Editora Mundo Livre, vinculada ao Centro de Estudos Professor José Oiticica, lançada novamente por iniciativa do Centro de Cultura Social de São Paulo e da Editora Achiamé, do Rio de Janeiro. Sobre essa nova edição, diz Avelino em 2007:

O texto que nesse momento emerge da poeira da história faz parte, portanto, de miríades de batalhas que foram travadas ao longo dos últimos dois séculos no Brasil. Ele fala de morte, de lutas perdidas, de sonhos despedaçados, de desejos de vinganças, de esperanças retomadas na noite do dia da derrota, de amores e de vida. Fragmentos de dominação e de resistências. Essa experiência fugidia, o acaso das lutas, é preciso retirá-la do pesado silêncio dos arquivos e bibliotecas e fazê-la circular uma vez mais, fazendo jogar aquilo que nela pode haver de patético e de fútil, mas também seu fulgor e esplendor.<sup>567</sup>

Há uma problematização do esquecimento surgida a partir deste livro que “emerge da poeira da história”, mas que é formulada de maneira diferente de Edgar Rodrigues – para manter nosso foco comparativo. Para Avelino, há ainda uma carência de publicações das obras anarquistas – e junto a isso, dos debates e propostas políticas –, porém, elas já se encontravam em bibliotecas e arquivos. É algo muito diferente das questões que moviam a militância de Rodrigues, quando o esquecimento fora compreendido e sentido através de uma ameaça de apagamento geral das experiências libertárias, das propostas e mesmo da possibilidade de subjetivação política anarquista devido à ausência de registros, documentos, publicações e arquivos, somada às perseguições, prisões e deportações promovidas pelos governos autoritários e ditatoriais que se sucederam no país.

Ao mesmo tempo, e de forma sutil, sem fazê-lo através de uma narrativa que pretendesse chocar-se contra outras escritas da história, Nildo Avelino constrói uma memória peculiar sobre a militância do autor, Edgar Leuenroth.<sup>568</sup> Mesmo que para a historiografia, de forma geral, Leuenroth

<sup>565</sup> Ver, por exemplo, o debate surgido em 2003 durante a organização inicial do Fórum do Anarquismo Organizado, envolvendo integrantes do CCS/SP e Nu-Sol, militantes ligados ao anarquismo social e também anarco-punks em [www.midiaindependente.org/pt/blue/2003/11/268483.shtml](http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2003/11/268483.shtml). Acesso em 26/05/2010.

<sup>566</sup> LEUENROTH, E. *Anarquismo: roteiro de libertação social*. São Paulo/Rio de Janeiro: CCS/SP/Achiamé, s/d [2008].

<sup>567</sup> AVELINO, N. Apresentação. p. 13-14 [2007]. IN: Ibid. p. 13.

<sup>568</sup> Leuenroth nasceu em Mogi Mirim, São Paulo, em 1881. Tipógrafo, envolveu-se com o socialismo e posteriormente o anarquismo a partir de princípios do século XX. Fundou e dirigiu diversos jornais, como *O Boi* (1897) (substituído pela *Folha do Braz*, em 1899), *Folha do Povo* (1908) e o anarquista *A Plebe* (1917); dirigiu ainda o jornal anticlerical *A Lanterna* a partir de 1909. Conforme mencionado na Introdução desta tese, Leuenroth foi preso em 1917 por seu apoio à greve geral dos trabalhadores em São Paulo naquele ano (já havia sido preso anteriormente em 1912 durante protestos contra a Igreja Católica e seria novamente em 1927 em manifestação pela libertação dos anarquistas italianos Nicola Sacco e Bartolomeo Vanzetti, condenados à morte nos EUA). Participou da fundação do Centro de Cultura Social de São Paulo, em 1933 e, mais tarde, em 1939 fundou a Federação Nacional da Imprensa. Faleceu em 1968.

seja apontado como um expoente do comunismo anarquista e forte apoiador das lutas do sindicalismo revolucionário, Avelino destaca sobre o militante:

Foi uma vida que não sonhou com revolução, mas que existiu revolucionando. A Revolução como ameaça-promessa vale sempre em relação a um verdadeiro, ao Estado ou a uma forma serena e terminada da Revolução; pelo contrário, existências revolucionárias valem por seus efeitos estridentes e seus devires subversivos.<sup>569</sup>

No parágrafo anterior, o autor lembrara ao leitor: Edgard Leuenroth estava entre os fundadores do Centro de Cultura Social de São Paulo, em 1933. Tornando contemporâneo o passado, trazendo-o a seu próprio presente de militância na organização, Nildo Avelino apresenta-nos outro aspecto de Leuenroth: o do militante cuja prática política deu-se cotidianamente através das transformações de sua própria existência e não movido pela visão de uma revolução social futura.<sup>570</sup>

Alguns anos antes, em sua dissertação de mestrado, Avelino considerara necessário um posicionamento mais confrontador com outras construções de memórias que, a seu ver, levavam à “fixidez de idéias e congelamento da doutrina.”<sup>571</sup> A escrita da história foi uma ferramenta para afirmar sua posição política e sugerir uma memória comprovada (porque “historicizada”) que legitimasse a afirmação da existência, nos “clássicos” mais remotos, de propostas anarquistas como estética de existência. “No anarquismo, uma reflexão sobre a faculdade ética do indivíduo pode ser encontrada desde um pensador muito distante como William Godwin.”<sup>572</sup>

Naquele momento de preocupação com a possibilidade da perda das experiências de militância do CCS/SP – dado o falecimento de importantes membros mais velhos da organização – e a urgência em produzir registros sobre estas, o esquecimento surgiu como uma problematização mais grave em relação a períodos posteriores. A política anarquista vivida como ética individual (existente, nesta memória, desde Godwin e Proudhon), para Avelino, fora deliberadamente relegada ao esquecimento pela força de outras propostas de anarquismo. “Foi preciso reaver as possibilidades que uma história *maior* havia silenciado e (re)tornar ao anarquismo enquanto ética de

<sup>569</sup> AVELINO, N. Apresentação. p. 13-14 [2007]. IN: Ibid. p. 14.

<sup>570</sup> “É no domínio da inadequação e do desajustamento, no interstício existente entre prescrição da lei e comportamento efetivo, que transborda vida”. Ibid. p. 14. Avelino acompanha e traz Leuenroth pelo braço através do mesmo percurso percorrido por Rogério Nascimento ao afirmar a “indisciplina” dos anarquistas e também por Edson Passetti em sua busca pela anarquia no anarquismo.

<sup>571</sup> AVELINO, N. op. cit. 2003. p. 103.

<sup>572</sup> Ibid. p. 105. Seguem-se nas páginas seguintes citações de Godwin acerca do juízo pessoal como determinante à ética individual. William Godwin (1756-1836), filósofo e escritor inglês que, como Max Stirner, teve as obras relacionadas ao anarquismo posteriormente por militantes e pesquisadores sem, no entanto, colocar-se como tal. Muitas vezes aproximado de propostas individualistas, sua principal obra é *An enquiry concerning political justice*, publicada em 1793. Como curiosidade biográfica: William Godwin é pai da escritora Mary Godwin (Mary Shelley, após casar-se com o poeta Percy Shelley), criadora de *Frankenstein*. Até hoje são raras as pesquisas no Brasil sobre esse autor. Ver NETO, O. “As coisas como elas são”: moralidade política e social em William Godwin. Campinas: UNICAMP, 2002. (dissertação).

comportamento, num movimento que havia sido esquecido desde os efeitos da efervescência bakuninista”.<sup>573</sup>

As diferentes formas de problematizar o esquecimento, realizadas por Nildo Avelino – a primeira em princípios de 2000 em sua dissertação, a segunda em 2007, na apresentação do livro de Edgard Leuenroth – permitem-nos reiterar a historicidade das questões sobre o esquecimento. De fato, podemos considerá-lo aqui no plural, dado que em cada situação tem-se a elaboração de relações distintas com a temporalidade.

Na primeira relação discutida, o passado é sentido como se esvaindo por entre os dedos do presente. Não se encontra apenas afastado alguns passos ou hibernando em algum arquivo – onde, com algum esforço, ainda poderia ser alcançado –, mas está concretamente desaparecendo, tornando-se para sempre inacessível. O futuro do anarquismo é sentido como incerto, pelo menos para a militância do Centro de Cultura Social de São Paulo em fins dos anos 1990 e início dos 2000, como um exemplo. Como tornar contemporânea uma experiência política que se desvanece com a morte de militantes mais antigos e, para piorar, onde já havia um “abismo”, um “lapso” entre uma geração mais velha e outra mais jovem?

Nesta forma específica de problematização do esquecimento, lançada ao passado e futuro como uma questão presente, ele assume características próximas ao “vazio”, ou ao “nada” absoluto; relação correlata, mas não idêntica, ao esquecimento problematizado por Edgar Rodrigues nas décadas de 1960 e 1970.<sup>574</sup>

Em 2007, o risco de aniquilação, da inexistência dá lugar ao “silêncio dos arquivos e bibliotecas”, onde descansava o livro de Edgard Leuenroth. Talvez possamos pensar em outra relação com o esquecimento, que ainda é visto como algo negativo e passível de combate, mas não se torna uma ameaça de vida ou morte e sim um obstáculo possível de ser superado pelo trabalho de publicização do que está guardado. O esquecimento é aproximado apenas da *imobilidade*, não mais do “nada”, e pelo trabalho militante seria possível colocar novamente esse passado em movimento *na* sociedade – e movimentando *a* sociedade.

\*\*\*

<sup>573</sup> AVELINO, N. op. cit. 2003. p. 103.

<sup>574</sup> Na pesquisa discutida, Nildo Avelino preocupa-se de forma específica com a situação do CCS/SP e com uma proposta de política anarquista que lhe parece mais interessante e válida para a sociedade atual. Edgar Rodrigues, vivendo nos tempos mais autoritários e violentos da Ditadura Militar brasileira, temia a possibilidade da fragmentação geral da militância anarquista no país e, com isso, de sua própria subjetividade política.

Ao longo da parte I desta tese, tentei problematizar as relações construídas por diferentes militantes e/ou pesquisadores atuais (atuantes pelo menos até a primeira década do século XXI) entre suas escritas da história, suas propostas sociais para o anarquismo e as formas de subjetivação política elaboradas para si mesmos junto às suas práticas de pesquisa. Outras questões foram surgindo junto ao debate que eu havia selecionado como central para a pesquisa, sendo as construções de memória e esquecimento talvez a principal delas.

Tendo em foco os sentidos políticos adquiridos pela escrita da história de autores anarquistas, logo me deparei com estratégias historiográficas que apresentavam imbricadas relações com a temporalidade. O presente vivido, o passado evocado e o futuro projetado por aqueles indivíduos não se distinguem claramente entre si como poderíamos supor, nem na escrita registrada, nem na ação de comporem a própria subjetivação através de seus trabalhos. Em outras palavras, não se tratam de edificações de relações temporais racionalizadas de forma ideal pelas operações historiográficas, mas de germinações pulsantes de memórias e esquecimentos que se querem vivas, alimentando-se meio que indistintamente de futuro, presente e passado – daí a noção que compreendi como necessária de “contemporização”. Porém, como se trataram de trabalhos de escrita da história, mesmo que não acadêmicos, de forma ou de outra essas memórias tiveram que brotar e crescer ao entorno e nas frestas da disciplina histórica, algumas vezes até ameaçando suas estruturas institucionalizadas, como com Edgar Rodrigues.

Com a parte II, aventuro-me a, através de três ensaios, apresentar minhas próprias propostas para uma escrita de história social libertária. Assim como para os autores discutidos na parte I, estes textos não se furtam ao caráter subjetivo de seu autor como indivíduo; são elaborados através de construções de memórias e esquecimentos – com toda sua carga ao mesmo tempo racional e afetiva – e, sobretudo, relacionam-se a propostas políticas, a projetos, para o anarquismo. Dessa forma, não possuem uma pretensão totalizante, mas de diálogo; admito de antemão sua historicidade e, por isso, seu papel não de formar e formatar, mas enfatizar a indeterminação na história – como escrita e como vida.

Esses ensaios, os três capítulos que se seguem, possuem certo tom de paradoxo, pois seus temas e problemas visam buscar contribuições teóricas, metodológicas e políticas para uma escrita da história de caráter libertário; ao mesmo tempo, porém, colocam-se como exercícios de experimentação dessas mesmas teorias e metodologias. Compu-los nas formas que penso e sinto aproximarem-se do que proponho como escrita historiográfica para o diálogo com outros pesquisadores. Mais uma vez alerta para a compreensão dessa proposta como *possibilidade* entre inúmeras outras; não há – e não devemos ter jamais – a intenção de utilizar termos como “anarquista” ou “libertário” como rótulos para tal ou qual forma de escrita da história, assim como

não deveríamos ter para julgar como critérios de verdade absoluta as ações dos indivíduos na sociedade.

## PARTE II

### PARA UMA HISTÓRIA SOCIAL LIBERTÁRIA: APONTAMENTOS E SUGESTÕES

#### CAPÍTULO 1

##### BUSCANDO CONTRIBUIÇÕES:

##### O MATERIALISMO NAS PROPOSTAS DE MIKHAIL BAKUNIN

#### **A questão da Questão Social**

Início essa discussão chamando a atenção para os diferentes sentidos construídos historicamente sobre uma noção sempre presente nos discursos e penas de revolucionários e reformistas políticos na segunda metade do século XIX: a noção de “*social*”. Esta questão é fundamental para a discussão deste capítulo, uma vez que minha intenção a partir da presente parte desta tese é realizar um exercício teórico e metodológico de uma forma de escrita da história que se propõe *social*.

Os capítulos 1, 2 e dedicam-se a três grandes debates, todos envolvendo o problema do *materialismo* enquanto forma de conhecimento social e, de modo indissociável, de prática política. O

primeiro debate é aquele travado entre Mikhail Bakunin e Karl Marx junto a Friedrich Engels a partir de seu encontro na Associação Internacional dos Trabalhadores (1864-1872). Apesar desse momento chave, foi fundamental tratar também das relações políticas vividas por Bakunin nos anos anteriores a seu ingresso na AIT, junto a suas organizações clandestinas e a Liga da Paz e da Liberdade, para a melhor compreensão de suas propostas e suas relações com o materialismo marxista.

O segundo debate, tratado no capítulo 2, na realidade é cronologicamente anterior a este, mas para nossas problemáticas será mais conveniente deixar sua discussão para um momento posterior. Trata-se também de um diálogo acerca do materialismo, estando presente mais uma vez Karl Marx e seu colaborador Friedrich Engels, discutindo agora com Ludwig Feuerbach e um autor curiosamente ignorado por muitos filósofos do conhecimento e pesquisadores da teoria da história: Max Stirner.

Através destes dois diálogos, o leitor perceberá que as propostas materialistas foram muitas ao longo do século XIX. É importante ter em mente que ocorria na época uma acirrada disputa política entre os defensores de suas várias vertentes, estando o materialismo marxista (que, na realidade, também estava longe de ser uno e anistórico) naquela época não possuía uma posição hegemônica que adquiriria posteriormente, no século XX, entre intelectuais e pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento humano. De forma correlata, e restringindo-nos ao nosso campo, a própria noção de história social, que provém em parte daquelas discussões do século XIX acerca das relações materiais construídas pelos homens em sociedade, também ganharia as mais diversas acepções.<sup>575</sup>

Por fim, o terceiro debate apresenta-se um tanto quanto inusitado em relação aos anteriores. Sentindo necessidade de uma reflexão mais ampla acerca de formas de construção do conhecimento – para além das especificidades do conhecimento *historiográfico* –, foi evocada no capítulo 3 uma discussão digamos, “clássica”, mas curiosamente deixada de lado por pesquisadores do tema: o diálogo entre Parmênides de Eleia, Górgias de Leontinos e Aristóteles de Estagira, na Grécia dos séculos VI e V a. C, acerca do “ser” e das possibilidades de se conhecer algo.

Convido o leitor a acompanhar com calma esses debates, atentando-se a historicidade de cada um. Começamos pelo muitas vezes áspero diálogo entre Mikhail Bakunin, Friedrich Engels e Karl Marx.

\*\*\*

<sup>575</sup> Ver, entre outros, HOBBSAWM, E. Da história social à história da sociedade. p. 83-105. \_\_\_\_\_. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002; CASTRO, H. História Social. p. 45-59. CARDOSO, C.; VAINFAS, R. **Domínios da história**. Rio de Janeiro: Campus, 1997; FONTANA, J. **A história dos homens**. Bauru: EDUSC, 2004 (Capítulo 10 – “história econômica e social, p. 261-308; SHARPE, J. A história vista de baixo. p. 39-62. BURKE, P. **A escrita da história**. São Paulo: UNESP, 1992; CHALHOUB, S.; FONTES, P. História social do trabalho, história pública. p. 219-228. **Revista Perseu**. São Paulo, n° 4, dez. 2009.

Utilizado como um adjetivo, à primeira vista o termo “social” carrega em meados do século XIX um falso eco de consenso nos debates políticos: a “questão social” manifesta-se no interior de uma “guerra social”, para alguns, somente possível de ser resolvida através de uma “revolução social” e, para outros, de “reformas sociais”... A vaguidão de sentidos dessas expressões, entretanto, leva-nos a desconfiar da real concordância política nos sentidos possíveis do “social”.<sup>576</sup>

Vejamos um trecho de um diálogo daquele momento que talvez nos auxilie nessa problemática:

Fribourg, ou outro parisiense, falou dessa declaração de Garibaldi: “O escravo tem sempre o direito de fazer guerra ao tirano”; ele diz que essa máxima também era a nossa, mas que a compreendíamos em seu sentido mais amplo.

- Como? – perguntou Garibaldi.

- Talvez vós falásseis somente de tirania *política*, mas nós também não queremos tirania *religiosa*.

- Estou de acordo convosco! – diz Garibaldi.

- Também não queremos tirania *social*.

- Ainda estou de acordo. Guerra às três tiranias: política, religiosa e social. Vossos princípios são os meus.<sup>577</sup>

Esta conversa, de forma mais ou menos exata – pois foi transcrita poucos dias depois do ocorrido –, ocorrera em setembro de 1867 durante o primeiro congresso da Liga da Paz e da Liberdade, em Genebra (7 a 12 de setembro). Trata-se de um trecho das *Recordações dos Congressos de Laussane e Genebra*, publicado em folhetim entre setembro e dezembro do mesmo ano no jornal *Diogène* pelo, mais tarde anarquista, inglês de origem suíça James Guillaume (1844-1916). Guillaume participara poucos dias antes do segundo congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores (em Laussane, 2 a 7 de setembro) e, junto a um grupo de delegados franceses, ingleses e italianos, dirigiu-se a Genebra para o segundo evento.

A Liga da Paz e da Liberdade surgira em meio aos grandes embates nacionalistas dos Estados europeus e, com eles, às transformações político-territoriais dos oitocentos. Após a derrota da Rússia na Guerra da Criméia (1854-1856), que opôs o império czarista a uma aliança entre Inglaterra, França, Império Otomano (apoiados pela Áustria) pelo domínio dos Bálcãs, uma nova configuração de poder afirmou-se politicamente no continente.

Diversos conflitos marcavam a história recente dos Estados e nações da Europa, como o acirramento das tentativas de libertação polonesa do domínio russo, austríaco e prussiano desde o

<sup>576</sup> Não vejo como coincidência as ambiguidades da noção de “social” também na grande dificuldade de construírem-se convergências na composição da História Social. Um estudo específico seria necessário para a reflexão sobre as relações entre os sentidos do termo nas propostas socialistas do século XIX e as compreensões de história social hoje. Penso em relações cronologicamente anteriores às mencionadas por Eric Hobsbawm em HOBBSAW, E. Da história social à história da sociedade. IN: \_\_\_\_\_. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 83-105.

<sup>577</sup> GUILLAUME, J. Recordações dos Congressos de Laussane e de Genebra. p. 89-131 [1867]. IN: \_\_\_\_\_. **A Internacional: documentos e recordações 1**. São Paulo: Faísca/Imaginário, 2009 [1910]. p. 130.

século XVIII; a guerra de independência da Grécia frente aos otomanos na década de 20; o aumento da tensão entre a Alemanha de Bismarck e a França – que culminaria na Guerra franco-prussiana de 1870-71; as convulsões sociais ainda em curso na década de 1860 na Itália de Garibaldi e Mazzini, recém-unificada, mas ainda em luta contra a Áustria. A função da Liga seria a organização de estratégias internacionais para a busca da paz e da autonomia dos povos ameaçados e/ou dominados pelas potências expansionistas. Sua composição era extremamente heterogênea, incluindo, nas palavras de James Guillaume: reformistas republicanos, socialistas, cientistas e intelectuais pacifistas, segmentos burgueses defensores de ideais próximos ao antimonarquismo de 1848, liberais preocupados com os prejuízos das guerras e outros.<sup>578</sup>

Nesta primeira reunião da Liga, Giuseppe Garibaldi, já um revolucionário célebre e muito aclamado em Genebra, fizera um discurso onde defendera que todos os conflitos internacionais fossem julgados em congressos e não mais resolvidos por guerras; demandou a supressão do papado, a primazia da razão e ciência ante a religião, a república democrática como governo ideal e o “direito de guerra do escravo ao tirano”.<sup>579</sup>

Compreende-se melhor, assim, o motivo da retomada do discurso de Garibaldi pelo parisiense citado nas memórias de Guillaume, pretendendo dar um “sentido mais amplo” para esse “direito de guerra”. Esse direito não deveria reduzir-se ao escravo político ou religioso; a palavra “social” foi escolhida para acrescentar algo não tratado explicitamente por Garibaldi.

Os delegados parisienses da Internacional, encabeçados desde o primeiro congresso (Genebra, 1866) por Henri Tolain (1828-1897), André Murat (?-?) e E. E. Fribourg (?-?), defendiam propostas fortemente influenciadas pelas obras de Pierre-Joseph Proudhon, denominadas na época, “mutualistas”.<sup>580</sup> Pode-se compreender que os elementos considerados faltantes em Garibaldi, acrescidos por meio do termo “social” mencionado pelo parisiense, seriam próximos dos propostos pelos mutualistas poucos dias antes, em Laussane: a “emancipação das classes operárias”, realizada fundamentalmente através do “mutualismo ou reciprocidade considerado como base das relações sociais”, quer dizer, a criação de cooperativas de crédito e produção e grupos de solidariedade operária.<sup>581</sup>

Seria esse mesmo sentido do “social” que Garibaldi tinha em mente ao apressar-se em afirmar que concordava com seu interlocutor? Como discutido logo a seguir, pode-se lançar a hipótese de

<sup>578</sup> GUILLAUME, J. 2009 [1867]. op. cit. p. 26. Para um exemplo dessa heterogeneidade: entre os patrocinadores da organização, que atraiu, como dito, socialistas e revolucionários, estavam dois grandes defensores do liberalismo econômico, John Bright e John Stuart Mill. WOODCOCK, G. **Anarquismo**. Porto Alegre: L&PM, 1984. p. 143.

<sup>579</sup> GUILLAUME, J. 2009 [1867]. op. cit. p. 119-121.

<sup>580</sup> GUILLAUME, J. Memória da Federação Jurassiana da Associação Internacional dos trabalhadores a todas as federações da Internacional. [1873]. IN: GUILLAUME, J. 2009. op. cit. p. 49.

<sup>581</sup> ATA do Congresso de Laussane. p. 96-103. [1867]. IN: Idem. p. 96-102.



que haveria para o italiano alguma relação entre o “social” e as desigualdades de classe, mas dificilmente o sentido dessa relação seria o mesmo para os mutualistas franceses.

Mikhail Bakunin também participara da Liga da Paz e da Liberdade, realizando um grande esforço para fazer prevalecer em meio à imensa heterogeneidade de propostas uma tendência socialista revolucionária (explicitada logo a seguir).<sup>582</sup> Entretanto, vendo rejeitada sua proposta pela maioria dos participantes, Bakunin e seus apoiadores deixam a Liga em 1868, durante o segundo congresso, em Berna.<sup>583</sup> Quase um ano depois, entre 26 de junho e 24 de julho de 1869, o revolucionário publicaria no jornal *L'Égalité*, de Genebra, uma crítica à Liga da Paz e da Liberdade, chamada por ele ironicamente de “Associação internacional dos burgueses democratas”.<sup>584</sup>

No artigo, questiona: “Qual é hoje a sincera expressão, o sentido único, o único objetivo da questão social? É, como reconhece enfim o próprio Comitê Central [da Liga]: *o triunfo e a realização da igualdade*.”<sup>585</sup> A reclamação de Bakunin é que “artifícios de linguagem” e “embaralhamento de idéias” desta “burguesia associada” levaria a um entendimento tal da “questão social” – e por consequência da “igualdade” – de tal forma equivocada para as classes exploradas que apenas manteria inalterada a situação de exploração.<sup>586</sup>

Cito mais longamente o que o revolucionário, junto a esse diálogo político específico, constrói como sentido para o “social”:

...enquanto tiver, para um certo número de homens economicamente privilegiados, uma maneira e meios particulares de viver, que não são aqueles da classe operária; que enquanto tiver um número mais ou menos considerável de indivíduos que herdarão em diferentes proporções capitais ou terras que eles não tiverem produzido por seu próprio trabalho, enquanto a imensa maioria dos trabalhadores não herdará absolutamente nada; que enquanto o interesse do capital e a renda da terra permitem mais ou menos a esse indivíduos privilegiados viver sem trabalhar; e que, supondo, inclusive, o que em semelhante relação de fortunas não é admissível – supondo que na sociedade todos trabalhem, seja por obrigação, seja por gosto, mas que uma classe da sociedade, graças à sua posição econômica e, por isso mesmo, social e politicamente privilegiada possa entregar-se exclusivamente aos trabalhos do espírito, enquanto a imensa maioria dos homens não poderia alimentar-se senão do trabalho de seus

<sup>582</sup> Cabe aqui uma ressalva. René Berthier defende que não seria correto denominar nesse momento Bakunin como um partidário do “anarquismo”, pois o “movimento anarquista” de fato organizar-se-ia reivindicando para si este título apenas após a expulsão de Bakunin – e mais notadamente após sua morte – da Associação Internacional dos Trabalhadores. BETHIER, R. Prefácio. p. 11-23. IN: SAMIS, A. **Negras tormentas: o federalismo e o internacionalismo na Comuna de Paris**. São Paulo: Hedra, 2011. De fato, no momento de sua atuação na Liga da Paz e da Liberdade, Bakunin, refere-se apenas ao “socialismo”, mas reivindicou para si de forma clara a subjetividade de “anarquista” em escritos posteriores (BAKUNIN, M. **Estatismo e anarquia**. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário, 2003 p. 168.), por isso continuo a referir-me a ele como anarquista, considerando, porém, o alerta de Berthier, já que no interior da Internacional, diversas propostas políticas que posteriormente, através de diferentes construções de memória, seriam “encaixadas” no título “anarquistas”, como o mutualismo proudhoniano de Tolain ou o coletivismo de Cesar De Paepe.

<sup>583</sup> A participação de Bakunin na Liga da Paz e da Liberdade e suas propostas políticas serão discutidas no próximo segmento deste texto.

<sup>584</sup> BAKUNIN, M. Os enganadores. p. 9-38. [1869]. IN:\_\_\_\_\_. **Os enganadores/A política da Internacional/Aonde ir e o que fazer?** São Paulo: Faísca/Imaginário, 2008. p. 9.

<sup>585</sup> Idem. p. 12.

<sup>586</sup> Idem. loc. cit.

braços, e que, em resumo, enquanto todos os indivíduos humanos, ao nascerem, não encontrem na sociedade os mesmos meios de sustento educação, instrução, trabalho e fruições, – a igualdade política, econômica e social será para sempre impossível.<sup>587</sup>

Assim como para os mutualistas parisienses dois anos antes, a igualdade social não se basta na igualdade política, como, para Bakunin, defendia a “burguesia”. Mas se a desigualdade econômica também deve ser levada em conta na compreensão da desigualdade (e da “questão”) social, esta também não se esgota naquela. O revolucionário russo fala em igualdade política, econômica e social e as particularidades nos processos de *relações* entre essas compreensões envolveriam, por exemplo, o dissenso entre as propostas libertárias e marxistas no interior da Associação Internacional dos Trabalhadores.

O caráter adjetivo do termo “social” obriga a considerar seus sentidos em cada uso particular, mesmo que até agora se possa perceber que entre os diversos revolucionários e reformistas do momento ele evoque discussões a respeito da posição relativa (de manifesta *desigualdade*, segundo os revolucionários) de classes e grupos na sociedade. As relações dos processos nos quais se constroem essas posições é que são carregadas de especificidades para cada grupo político, pensador e militante referido. Mais do que isso, mesmo um único militante constrói seus sentidos para essas relações – o que designo aqui “propostas políticas” – junto às suas relações individuais subjetivas, travadas historicamente nesta mesma sociedade a que se propõe pensar e intervir. É sobre esse processo de construção histórico, dando destaque a Mikhail Bakunin, que nos deteremos daqui em diante.

### **Bakunin, a “Fraternidade Internacional” e a Liga da Paz e da Liberdade**

Nascido em Premukhino, Rússia, em 1814, filho de uma família de proprietários rurais, Mikhail Bakunin recebeu desde criança uma educação formal cara às famílias aristocratas-liberais russas da primeira metade do século XIX: línguas, literatura e filosofia da Europa ocidental, seguida pelas escolas militares czaristas. Em 1840, em busca de formação acadêmica, muda-se para a Alemanha e em seguida para a Suíça, onde se envolve com as tentativas de Wilhelm Weitling (1808-1871), alfaiate de origem germânica que fora um dos fundadores da Liga dos Justos, em Paris, e cujas propostas tinham forte inspiração blanquista e proudhoniana, de organizar círculos revolucionários.

Por este envolvimento político, Bakunin é convocado pelo governo russo para explicar suas ações; como se recusa a retornar ao país é condenado previamente ao exílio na Sibéria. Passaria

---

<sup>587</sup> Idem. p. 12-13.

ainda pela França antes de rumar à Polônia – ocupada e dividida por Áustria e Rússia. Em Praga, lutaria nas barricadas junto aos checos contra os austríacos. Preso na Alemanha é entregue à Áustria e depois à Rússia, onde, entre a prisão na Fortaleza de Pedro e Paulo e o exílio na Sibéria, passariam por volta de 10 anos. Em 1861, consegue fugir para Londres e, dali, parte para a Itália, onde viveria entre 1864 e 1867.<sup>588</sup>

É deste último período um dos textos de Bakunin que se tornaria célebre: *Princípios e organização da Sociedade Internacional Revolucionária. Catecismo revolucionário*, escrito em 1866.<sup>589</sup>

Como o título indica, não se trata de uma produção de discussão “teórica”, mas de um manifesto de princípios de uma organização política, que demonstrava seus objetivos e prioridades. Destaca-se no documento o incômodo de Bakunin e seus companheiros ante a religião, ponto presente nos dois princípios iniciais: “1- Negação da existência de um Deus real, extramundano, pessoal.” e “2- Substituição do culto de Deus pelo respeito e pelo amor à humanidade”.<sup>590</sup> Entretanto, predomina no documento a preocupação com a transformação política da sociedade – tratada especialmente pelo viés do *direito*: os princípios terceiro ao nono voltam-se a afirmação da liberdade como direito de homens e mulheres e a uma detalhada proposta de reorganização das nações em comunas autônomas, federadas entre si e formando províncias independentes; estas comporiam as novas nações, politicamente descentralizadas. O limite almejado seria uma “federação internacional” dessas nações.<sup>591</sup>

Pouco se sabe sobre os detalhes da atuação efetiva do círculo secreto de Bakunin a que se referiam esses princípios. As formas manuscritas e muitas vezes incompletas dos escritos e o sigilo necessário sobre a produção e circulação dos documentos dificultam alguma exatidão nas informações.

Em 1864, Bakunin teria criado na Itália um grupo denominado *Aliança da Democracia Social*, porém, após a apropriação do termo “democracia social” pelos marxistas alemães, seu nome seria mudado para *Aliança dos Revolucionários Socialistas*, e sua oposição imediata fazia-se ao

<sup>588</sup> Os detalhes biográficos de Bakunin citados provém de GUILLAUME, J. Michael Bakunin: a biographical sketch [1907] IN: DOLGOFF, S. (org.) **Bakunin on anarchy**. New York: A. A. Knopf, 1971. NETTLAU, M. **História da anarquia**. São Paulo: Hedra, 2008 e WOODCOCK, G. op. cit. Entre os autores brasileiros que se ocuparam da vida de Bakunin, cito o trabalho pioneiro de Sergio Norte: NORTE, S. **Bakunin**. Campinas: Papirus, 1988.

<sup>589</sup> BAKUNIN, M. Catecismo revolucionário. p. 15-67. [1866]. IN: \_\_\_\_\_. **Catecismo revolucionário/Programa da Sociedade da Revolução Internacional**. São Paulo: Faísca/Imaginário, 2009. Não confundir com o *Catecismo do Revolucionário* de Sergei Netchaiev. NETCHAÏEV, S. Le catéchisme du révolutionnaire. **Hermésia**. Aout. 2003. Disponível em <webzine.hermesia.org>. Acesso em 03/01/2006.

<sup>590</sup> BAKUNIN, M. 2009. op. cit. p. 18.

<sup>591</sup> Idem. p. 18-41.

republicano Giuseppe Mazzini (1805-1872).<sup>592</sup> Além de italianos, esta sociedade secreta também conseguiu reunir poloneses e franceses, entre eles os irmãos Élie (1827-1904) e Élisée Reclus (1830-1905).<sup>593</sup>

Sabe-se que até sua fuga da Sibéria, a preocupação com os problemas advindos do nacionalismo expansionista das grandes potências europeias era central para Bakunin. Um de seus anseios na época era a união de italianos e eslavos na luta contra a dominação austríaca.<sup>594</sup> Ao fim de 1863, após a fracassada tentativa de insurreição polonesa na Lituânia contra a Rússia, suas aspirações de assaltos revolucionários, movidos pelos sentimentos nacionalistas, declinam, optando, já na Itália, pelas mencionadas organizações secretas e tendo em vista a chamada “revolução social”.<sup>595</sup>

Como destacado através do *Catecismo revolucionário*, Bakunin permanece nesse momento sustentado em uma proposta de ação revolucionária eminentemente política (segundo seus próprios termos): o centro das transformações sociais gravitaria em torno das relações jurídicas, de direito. É assumida a influência das propostas proudhonianas no federalismo político defendido por Bakunin, que parece ter encontrado uma conveniente compatibilidade entre a situação da Itália, com a atuação em células revolucionárias que se associariam, coligando-se em confrarias internacionais, e o princípio de associação livre de comunas, províncias e nações de Pierre-Joseph Proudhon.<sup>596</sup>

Apesar do privilégio das relações políticas no *Catecismo revolucionário*, o texto discorre de forma breve sobre a defesa de uma nova “organização social” no sentido da construção de uma “igualdade social”.<sup>597</sup> Trata-se de um sentido de “social” como uma proposta de sociedade comunista? Em uma leitura superficial, poder-se-ia cogitar uma concordância nos princípios da organização social ideal para Bakunin e Marx, por exemplo, no que se refere ao papel do trabalho: “O trabalho é a base fundamental da dignidade e do direito humano. Pois é unicamente pelo trabalho

<sup>592</sup> GUILLAUME, J. 2009. op. cit. p. 174-176. O título do manuscrito citado refere-se à “*Sociedade Internacional Revolucionária*”, já o historiador Max Nettlau, frente às variações, prefere denominar toda a rede reunida no período em torno de Bakunin, “*Fraternidade Internacional*”, baseando-se na expressão “irmãos internacionais”, utilizada em outro manuscrito da época. NETTLAU, M. 2008, p. 148-149. Sigo Nettlau nesse texto, utilizando-me do último título citado.

<sup>593</sup> GUILLAUME, J. 2009. op. cit. p. 176.

<sup>594</sup> BRUPBACHER, F. Bakunin quase anarquista. p. 9-13. IN: BAKUNIN, M. 2009. op. cit. p. 9.

<sup>595</sup> NETTLAU, M. op. cit. p. 145 e WOODCOCK, G. op. cit. p. 140-141.

<sup>596</sup> PROUDHON, P-J. **Do princípio federativo**. São Paulo: Imaginário/Nu-Sol, 2003. Com grande perspicácia, Engels destacaria mais tarde como para Bakunin a forma de organização dos trabalhadores para a luta revolucionária deveria ter correspondência na nova forma de organização social almejada. Um processo revolucionário autoritário nunca levaria a um resultado libertário. Na visão do companheiro de Marx, entretanto, isso era algo negativo, “místico” até. No caso da Internacional, sua preocupação na época, uma organização libertária colocaria em risco a força decisória do Conselho Geral e toda a organização da Associação. ENGELS, F. Le Congrès de Sonvilliers et L’Internationale. p. 64-72 [1872]. IN: ENGELS, F.; LENINE, V.; MARX, K. **Sur l’anarchisme et l’anarcho-syndicalisme**. Editions du Progrès: Moscou, 1973. p. 67-68.

<sup>597</sup> BAKUNIN, M. 2009. op. cit. p. 41. Como discutido, na década de 1860, Bakunin também se utilizaria do termo “social” como um contraponto de “política”.

livre e inteligente que o homem, tornando-se criador por sua vez, e conquistador sobre o mundo exterior e sobre sua própria bestialidade, sua humanidade e seu direito, cria o mundo civilizado.”<sup>598</sup>

À humanização e criação do mundo social pelo trabalho seria somada ainda outra aparente coincidência com a crítica à divisão do trabalho tida como fonte de alienação – conforme defendia Marx em suas críticas a Feuerbach.<sup>599</sup> Nesta problemática, Bakunin argumenta:

Todavia, como o trabalho humano, considerado em sua totalidade, divide-se em duas partes, das quais uma totalmente intelectual e declarado exclusivamente nobre (...) e a outra apenas a execução manual, reduzido a uma ação puramente mecânica, sem inteligência, sem idéia, por essa lei econômica e social da divisão do trabalho, os privilegiados do capital, sem excetuar aqueles que são os menos autorizados pela medida de suas capacidades individuais, apoderam-se da primeira, e deixam a segunda ao povo.<sup>600</sup>

A divisão do trabalho social, cujas consequências incomodam Mikhail Bakunin, possui importantes diferenças em relação à divisão das etapas no interior do processo produtivo e da fragmentação do saber operário neste mesmo processo para Karl Marx. Bakunin condena a existência de uma divisão mais geral e dualista do trabalho (dois grandes conjuntos de atividades, um “intelectual” e outro “braçal”). Frente a esses problemas sociais, sua proposta nesse momento sugere apenas timidamente uma socialização da propriedade através da coletivização: para ele, mais adequada à sua proposta de transformação da sociedade seria a associação livre de trabalhadores para a produção, que formaria uma “imensa federação econômica”.<sup>601</sup>

Se nos mantivermos fiéis a nossa proposta historiográfica inicial, na qual consideramos as problematizações das “teorias” como indissociáveis das problematizações das relações sociais dos indivíduos que as constroem, chegaremos aqui ao nosso limite das possibilidades de discussão através do *Catecismo revolucionário*. A pouca disposição de informações mais seguras a respeito das relações nas quais o manuscrito é construído, sejam através de seu escritor ou de seus eventuais leitores, levar-nos-ia daqui em diante ao terreno do especulativo.

Assim sendo, ajusto nosso foco de atenção para as ações políticas de caráter mais “público” de Bakunin: sua participação na mencionada Liga Internacional da Paz e da Liberdade.

O anarquista participara do primeiro congresso da organização, ocorrido em Genebra, 1867, e, embora não compartilhasse da fama de Garibaldi, também fora recebido com respeito e atenção.<sup>602</sup> Mesmo com um público tão heterogêneo como o que compunha a Liga, esta foi considerada por

<sup>598</sup> BAKUNIN, M. 2009. op. cit. p. 45-46.

<sup>599</sup> ENGELS, F. MARX, K. Feuerbach e a história: rascunhos e anotações. p. 29-78. [1845-46]. IN: \_\_\_\_\_. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 38.

<sup>600</sup> BAKUNIN, M. 2009. op. cit. p. 48.

<sup>601</sup> Idem. p. 54.

<sup>602</sup> GUILLAUME, J. 2009. op. cit. p. 126-127 e WOODCOCK, G. op. cit. p. 143.

Bakunin um espaço possível para divulgar publicamente suas propostas socialistas e federalistas. Discursando sobre seus projetos ele teve apoio suficiente para integrar o Comitê Central da organização, posição de onde escreveu um texto inicialmente denominado *Proposta razoável ao Comitê Central da Liga da Paz e da Liberdade* e que, mais tarde, seria preparado para publicação na forma de um discurso. Como diversos outros trabalhos de Bakunin, este ficou inacabado; sua forma discursiva foi mantida e seu título foi mudado para *Federalismo, socialismo, anti-teologismo*.<sup>603</sup>

No esteio do *Catecismo revolucionário*, escrito no ano anterior, o discurso de Bakunin abre-se com o tema do federalismo, mas desta vez com um direcionamento específico para um debate público, onde a guerra entre nações e Estados era o ponto chave. Em relação ao escrito anterior, acrescenta à discussão o problema do nacionalismo:

Ce soi-disant *principe de nationalité*, tel qu'il a été posé de nos jours par les gouvernements de la France, de la Russie et de la Prusse et même par beaucoup de patriotes allemands, polonais, italiens et hongrois, n'est qu'un dérivatif opposé par la réaction à l'esprit de la révolution : éminemment aristocratique au fond, jusqu'à faire mépriser les dialectes des populations non lettrées, niant implicitement la liberté des provinces et l'autonomie réelle des communes, et soutenu dans tous les pays non par les masses populaires, dont il sacrifie systématiquement les intérêts réels à un soidisant bien public, qui n'est jamais que celui des classes privilégiées, — ce principe n'exprime rien que les prétendus droits historiques et l'ambition des Etats.<sup>604</sup>

Durante certo período de sua vida – da década de 1840 à sua prisão -, Bakunin contava com os sentimentos de pertencimento nacional como centelha para possíveis revoltas populares contra a dominação de potências imperiais, como em suas tentativas de união eslava contra as conquistas austríacas.<sup>605</sup> Junto à Liga da Paz e da Liberdade, entretanto, após todos os acontecimentos político-belicistas das décadas de 1850 e 60, o russo passa a relacionar o nacionalismo diretamente aos interesses das classes governantes e burguesas. Dessa forma, defende

Que tous les adhérents de la Ligue devront par conséquent tendre par tous leurs efforts à reconstituer leurs patries respectives, afin d'y remplacer l'ancienne organisation fondée, de haut en bas, sur la violence et sur le principe d'autorité, par une organization nouvelle n'ayant d'autre base que les intérêts, les besoins et les attractions naturelles des populations, ni d'autre principe que la fédération

<sup>603</sup> BAKOUNINE, M. *Fédéralisme, socialisme et antitheologisme*. p. 1-205. [1867] IN: \_\_\_\_\_. **Ouvres**: Tome I. Paris: P.-V. Stock Editeur, 1895.

<sup>604</sup> “O dito *princípio de nacionalidade*, como fora posto em nossos dias pelos governos da França, Rússia e Prússia e mesmo por muitos patriotas alemães, poloneses, italianos e húngaros, nada mais é que um derivado da reação ao espírito da revolução: de fundo eminentemente aristocrata, ao ponto de desprezar os dialetos da população não letrada, nega implicitamente a liberdade das províncias e a autonomia real das comunas. Não é apoiado em todo país pelas massas populares, cujos interesses reais sacrificam sistematicamente a um dito bem público, que não vão nunca além dos interesses das classes privilegiadas – esse princípio não exprime nada além dos alegados direitos históricos e ambição dos Estados.” BAKUNIN, M. 1895. op. cit. p. 19-20.

<sup>605</sup> Tal é o teor da importante carta do anarquista (“Apelo aos eslavos”) escrita em 1848 durante a fuga das tropas austríacas após o fracasso das barricadas de Praga, erguida contra seus dominadores por estudantes e trabalhadores checos. Bakunin seria preso no ano seguinte em Dresden, na Saxônia, e entregue ao governo russo. BAKUNIN, M. *Appel to the slavs*. p. 63-68. IN: DOLGOFF, S. op. cit.

libre des individus dans les communes, des communes dans les provinces, des provinces dans les nations, enfinde celles-ci dans les Etats-Unis de l'Europe d'abord et plus tard du monde entier. <sup>606</sup>

Nesse discurso, Mikhail Bakunin procura deixar clara sua posição diante de diversas propostas de reformismo existentes entre os membros da Liga, inclusive no interior do Conselho Geral. Junto à defesa da política federalista, cujo sentido desenvolveu-se nesse discurso em íntima relação com o problema do nacionalismo, Bakunin detém-se com maior ênfase em outro fator de impedimento para a paz e a liberdade: a “causa social”.

Comparado ao documento *Catecismo Revolucionário* – tendo em mente a especificidade do manuscrito como uma exposição sucinta de princípios de ação e cuja circulação era restrita – em *Federalismo, socialismo e anti-teologismo*, Bakunin enfatiza muito mais a desigualdade de classes (motivada para ele pela divisão entre trabalho intelectual e braçal) como cerne do problema “social”.<sup>607</sup> Mais do que isso, ele explicitamente evoca para si uma herança que o posiciona como *socialista*.<sup>608</sup>

Entretanto, faz questão de enfatizar a existência de duas compreensões possíveis para o socialismo (em seu termo, dois “sistemas” socialistas), que ele tenta diferenciar apontando trajetórias originárias distintas. Existiria o socialismo de ação conspiratória de Graco Babeuf, que passaria por Buonarrotti e chegaria a Louis Blanc, e um “socialismo doutrinário”, de Saint Simon e Le Père Enfantin, desenvolvido paralelamente por Fourier e Victor Considerant e chegando, finalmente, entre estes, ao único não autoritário: Pierre-Joseph Proudhon.<sup>609</sup>

Para o leitor atual que se detenha isoladamente nesse manuscrito e separe-o das relações sociais nas quais ele foi construído, a menção a estas trajetórias pode parecer ter objetivos de pura informação aos eventuais leitores desse discurso, que seria publicado na época. Destaco, porém, sua função política, que poderíamos pensar como dupla: ambos os “sistemas” socialistas encontravam-se em um momento de grande vivacidade e em intensa disputa pela hegemonia junto aos trabalhadores. Na Liga da Paz e da Liberdade – e talvez muito mais na Associação Internacional dos Trabalhadores, que Mikhail Bakunin acompanhava de fora, mas com proximidade – havia uma patente indeterminação, possibilidades em aberto, sobre os sentidos do “social” e, assim, das propostas de

<sup>606</sup> “Que todos os integrantes da Liga deveriam por consequência concentrar todos seus esforços em reconstituir seus respectivos países a fim de substituir a antiga organização fundada, de cima para baixo, sobre a violência e o princípio de autoridade, por uma nova organização sem outras bases que não aqueles interesses, as necessidades e tendências naturais da população, nem outro princípio senão a federação livre de indivíduos nas comunas e das comunas nas províncias; das províncias nas nações, enfim, destas nos Estados Unidos da Europa e, eventualmente, mais tarde, no mundo inteiro.” BAKOUNINE, M. 1895 *op. cit.*. p. 16-17.

<sup>607</sup> Idem. p. 32.

<sup>608</sup> Idem. p. 39.

<sup>609</sup> Idem. Loc cit.

“socialismo” a nortear as lutas dos trabalhadores. Com sua exposição, Bakunin posicionava-se claramente em suas opções e filiações revolucionárias.<sup>610</sup>

Uma segunda possibilidade de função política para a exposição das trajetórias de origem dos “sistemas” socialistas naquele discurso leva-nos novamente às obscuras atividades de Bakunin com os círculos secretos da “*Fraternidade Internacional*”: no discurso público direcionado à Liga, ele afirma uma relação entre as “sociedades secretas” e as práticas de Buonarotti, amigo de Babeuf, que fora guilhotinado após fracasso em uma conspiração durante a Revolução Francesa. As sociedades secretas, continua, foram importantes para fazer “les idées communistes germèrent dans l’imagination populaire.”<sup>611</sup>, mas não é a Buonarotti que Bakunin reivindica qualquer herança, ele somente o faz às associações cooperativas de ajuda mútua de trabalhadores de Proudhon.<sup>612</sup> Trata-se de um esforço de Bakunin em encobrir suas atividades revolucionárias “paralelas” à sua militância pública? Talvez, mas não disponho de melhores indícios para avançar nesse ponto.

Destaco novamente ao final desse segmento uma problemática central para essa tese: a “teoria” social de Bakunin não se aparta das relações específicas travadas por ele em cada momento de sua vida individual; o mesmo se dá para as formas de construção de sua subjetividade política, ou seja, como ele, por si e face ao outro, cria-se como sujeito de ação nas relações de poder na sociedade. Buscar *a posteriori* uma coerência lógico-formal nas argumentações de seus escritos tendo em vista uma síntese teórica bakuniniana é uma realização duvidosa para o historiador social. Ignorar, por exemplo, as relações políticas específicas travadas por Bakunin na Liga da Paz e da Liberdade – e principalmente, deixar de lado as indeterminações existentes aos indivíduos em suas atuações no presente, mesmo que o historiador, retrospectivamente se esqueça disso em suas análises – poderia levar o estudioso a taxar simplesmente como “incoerência teórica” para um socialista libertário seu convite à pequena burguesia a unir-se ao “povo” na luta contra a grande burguesia.<sup>613</sup>

A preocupação de Mikhail Bakunin em construir um sistema teórico “científico” que procurasse ter em mãos as possibilidades de ação dos trabalhadores era muito menor que a de Karl Marx. Essas diferenças levam-nos à próxima discussão: a atuação de Bakunin no interior da Associação Internacional dos Trabalhadores.

## A Associação Internacional dos Trabalhadores

<sup>610</sup> Um exemplo desta indeterminação histórica: no ano anterior, 1866, no Congresso de Genebra da Internacional, mesmo a divergência do que deveria ser considerado “trabalhador” (os “operários do pensamento” também deveriam ser aceitos na Associação?) gerou forte discordância entre os ainda destacados blanquistas, os mutualistas e unionistas ingleses. GUILLAUME, J. 2009 [1873]. op. cit. p. 59.

<sup>611</sup> “germinar as ideias comunistas na imaginação popular.” BAKOUNINE, M. 1895. op. cit. p. 37.

<sup>612</sup> Idem. p. 48-49.

<sup>613</sup> Idem. p. 51-52.



Após o primeiro congresso da Liga da Paz e da Liberdade, Mikhail Bakunin deixa a Itália e passa a residir na Suíça, tornando-se membro do Conselho Geral da organização em Genebra. A partir dessa posição, ele tenta fazer prevalecer ali um projeto socialista, sustentado na busca da resolução dos “três termos do problema social: questão religiosa, questão política, questão econômica.”<sup>614</sup>

Essa frase encontra-se em uma “declaração de princípios” da Liga, redigida pelo Conselho Geral e que deveria ser apreciada em assembleia no próximo congresso (em Berna, 1868). A participação de Bakunin é clara nessa declaração: o combate às influências políticas da religião, defesa do federalismo, afirmação da necessidade de mudanças econômicas para a “emancipação das classes operárias.”<sup>615</sup> Além disso, o anarquista tentava uma aproximação da Liga da Paz e da Liberdade com a Associação Internacional dos Trabalhadores, enviando, inclusive, um convite formal em nome do Conselho Geral solicitando o envio de delegados ao Congresso de Berna.<sup>616</sup>

Enquanto instituição formal, a Internacional teria formado-se a partir do encontro de uma delegação operária francesa em 1862 com trabalhadores ingleses ligados às *trade unions* e o interesse mútuo em solidificar o contato entre trabalhadores de diferentes países. Os franceses foram a Londres por ocasião da Exposição Universal daquele ano, enviados por Napoleão III. Dois anos depois, em 28 de setembro, esse desejo se concretizaria em uma reunião – presidida por Edward Spencer – onde se formou um comitê, mais tarde Conselho Geral, e um estatuto provisório.<sup>617</sup> A uma primeira conferência realizada em Londres em 1865, seguiram-se até o ponto de nossa discussão dois primeiros congressos efetivos: o primeiro em Genebra (1866) e o seguinte em Laussane (1867).

O mencionado esforço de Bakunin em aproximar a Internacional da Liga da Paz e da Liberdade deve-se a uma resolução tomada naquela primeira organização em Laussane: ao considerar a guerra, ou a paz armada, duplamente prejudicial à classe operária – por ser esta a mais prejudicada economicamente e por ser enviada aos *fronts* de batalha – e também considerar que a guerra só cessaria com uma transformação na organização desigual da sociedade, a Internacional somente aderiria à Liga se ela também aceitasse esses pressupostos.<sup>618</sup> Convencer os membros de sua organização a aceitar as propostas socialistas, dessa forma, seria fundamental para que não houvesse uma oposição da Associação Internacional dos Trabalhadores.

<sup>614</sup> DECLARAÇÃO de princípios da Liga da Paz e da Liberdade. p. 165-166 [1867]. IN: GUILLAUME, J. 2009. op. cit. p. 165.

<sup>615</sup> DECLARAÇÃO de princípios da Liga da Paz e da Liberdade. op. cit. p. 165;

<sup>616</sup> CARTA do bureau da Liga ao presidente da AIT. p. 166-267 [1868]. IN: GUILLAUME, J. 2009. op. cit.

<sup>617</sup> GUILLAUME, J. 2009. op. cit. p. 43-44.

<sup>618</sup> MENSAGEM ao Congresso da Paz em Genebra. p. 101-102 [1867]. IN: GUILLAUME, J. 2009. op. cit. p. 101-102.

Durante os debates do segundo congresso da Liga (entre 21 e 25 de setembro de 1868), Bakunin tentaria realizar tal convencimento e para nossa problemática, que envolve as construções das propostas políticas do anarquista, esse é um evento importante. Nas discussões ocorridas em Berna acerca do socialismo, o revolucionário russo foi apontado por outros integrantes da Liga como um *comunista*, denominação que rejeitou terminantemente, afirmando-se *coletivista*:

Que diferença, disseram-me, fazeis entre o comunismo e a coletividade [coletivismo]? Estou surpreso, realmente, que o sr. Chaudey não compreenda essa diferença, ele que é executor testamentário de Proudhon. Eu detesto o comunismo porque ele é a negação da liberdade e porque não posso conceber nada de humano sem liberdade. Não sou absolutamente comunista porque o comunismo concentra e faz absorver todas as forças da sociedade no Estado. (...) Eu quero a organização da sociedade e da propriedade coletiva ou social de baixo para cima, pela via da livre associação, e não de cima para baixo por meio de qualquer autoridade que seja. Ao desejar a abolição do Estado, quero a abolição da propriedade individualmente hereditária que não é outra coisa senão uma instituição do Estado, uma consequência do princípio do Estado.<sup>619</sup>

Apesar de Bakunin reivindicar a herança de Proudhon em sua oposição ao comunismo, percebe-se que gradativamente, à medida que novos eventos e embates políticos se sucedem e diferentes estratégias são traçadas, transforma-se a exposição de suas propostas – neste caso, enfatizando cada vez mais o problema da propriedade em detrimento das relações jurídicas.<sup>620</sup>

A maioria dos membros da Liga da Paz e da Liberdade recusou essa proposta socialista. Bakunin e mais onze seguidores (entre eles Elisée Reclus, que ajudaria posteriormente a difundir suas propostas pela Europa) deixaram a organização e fundaram a *Aliança Internacional da Democracia Socialista*, uma associação para a organização dos trabalhadores que Bakunin pretendia fazer filiar-se à Associação Internacional dos Trabalhadores.<sup>621</sup>

O coletivismo, defendido pelo novo grupo, não foi criação de Mikhail Bakunin. Desde o Congresso de Laussane, no ano anterior, o belga Cesar De Paepe defendia tal proposta no interior da Internacional; em Bruxelas (1868) uma comissão preparara um projeto detalhando-a para a apreciação dos membros da associação: a terra, minas, ferrovias, estradas, florestas deveriam ser coletivizados. As máquinas e ferramentas produtivas, por força de sugestão de Tulain, identificado

<sup>619</sup> Citado em GUILLAUME, J. 2009. op. cit. p. 171-172. Guillaume não especifica a origem desse documento, deixando apenas a informação de que se trata de uma resolução impressa para o Congresso de Berna.

<sup>620</sup> “A propriedade é a exploração do fraco pelo forte; a comunidade é a exploração do forte pelo fraco.” Desde *O que é a propriedade?*, Proudhon negava o comunismo, relacionando-o à opressão, servidão e a autoridade. A síntese entre a liberdade, presente no princípio de propriedade, e a autoridade igualitária, presente na comunidade, seria o que ele chamou *anarquia*. PROUDHON, P.-J. **O que é a propriedade?** Lisboa: Estampa, 1997 [1840].

<sup>621</sup> GUILLAUME, J. 2009. op. cit. p. 173.

entre os mutualistas, ainda deveriam ser obtidas pelos trabalhadores via crédito mutual.<sup>622</sup> A questão da propriedade foi indicada para discussões em congressos posteriores.

James Guillaume, encontrando-se nessa mesma época com Bakunin no Locle (Suíça), afirma ter recebido dele a seguinte descrição da antiga organização secreta, anterior à Aliança Internacional da Democracia Socialista, a “Fraternidade Internacional”:

il me parla d'une organisation secrète qui unissait depuis plusieurs années, par les liens d'une fraternité révolutionnaire, un certain nombre d'hommes dans différents pays, plus particulièrement en Italie et en France (...) Ce qui me frappa surtout dans les explications qu'il me donna, c'est qu'il ne s'agissait point d'une association du type classique des anciennes sociétés secrètes, dans laquelle on dût obéir à des ordres venus d'en haut : l'organisation n'était autre chose que le libre rapprochement d'hommes qui s'unissaient pour l'action collective, sans formalités, sans solennité, sans rites mystérieux, simplement parce qu'ils avaient confiance les uns dans les autres et que l'entente leur paraissait préférable à l'action isolée.<sup>623</sup>

Chegamos novamente à obscuridade das relações de organizações secretas do russo, cujas existências, inclusive, seriam utilizadas mais tarde, em 1872, como pretexto para sua expulsão da Associação Internacional dos Trabalhadores (juntamente com James Guillaume). O mencionado grupo da “Fraternidade Internacional” supostamente ainda existia quando da fundação pública da Aliança Internacional da Democracia Socialista e de sua tentativa de inserção oficial na Internacional. George Woodcock mantém uma relativa incerteza a respeito das efetivas intenções de Bakunin com suas organizações, mas afirma parecer “improvável que este a tenha considerado apenas uma organização temporária, de fachada”.<sup>624</sup>

Max Nettlau defende que de fato Bakunin planejou que a “Fraternidade Internacional” deveria ser substituída em suas atividades secretas por um ramo não-público da Aliança através do ingresso do ramo “oficial” da organização na Internacional. Entretanto, Bakunin não teria realizado seu plano, de modo que, ainda para Nettlau, ao afirmar a traição do revolucionário e expulsá-lo da Internacional em 1872, o Conselho Geral teria utilizado como prova documental apenas manuscritos de esboços de projetos irreais.<sup>625</sup>

<sup>622</sup> RESOLUÇÕES do Congresso de Bruxelas. p. 153-163 [1868]. IN: GUILLAUME, J. 2009. op. cit., p. 155-156. De Paepe, posteriormente divergiria das propostas dos anarquistas da Federação do Jura, defendendo um Estado que realizasse algumas funções públicas.

<sup>623</sup> “Ele me falara de uma organização secreta que unia após vários anos, pelos laços de uma fraternidade revolucionária, certo número de homens em diferentes países, mais particularmente na Itália e na França (...). O que mais me surpreendeu nas explicações que me dera era que não se agia como uma associação do tipo clássico das antigas sociedades secretas, nas quais se devia obedecer às ordens vindas do alto: a organização não era outra coisa além da aproximação de homens que se uniam pela ação coletiva, sem formalidades, sem solenidade, sem ritos misteriosos, simplesmente porque eles tinham confiança uns nos outros e que a aliança lhes parecia preferível à ação isolada.” GUILLAUME, J. **L’Internationale**: documents et souvenirs. Tome première. Paris: Société Nouvelle de Librairie et d’editions, 1905. p. 130.

<sup>624</sup> WOODCOCK, G. op. cit. p. 146.

<sup>625</sup> NETTLAU, M. op. cit. p. 148.

Quais eram as propostas políticas públicas de Bakunin na Aliança Internacional da Democracia Socialista para a Associação Internacional dos Trabalhadores? Em outras palavras, de que forma ele pretendia travar relações com uma organização pré-existente e já repleta de disputas internas, mas que mesmo assim pareceu-lhe a grande alternativa de atuação após a decepção com a Liga da Paz e da Liberdade, que rejeitara suas propostas de socialismo?

O programa da Aliança, enviado para a filiação à Internacional, é sucinto e mantém ao longo de seus sete pontos a crítica feita por Bakunin à religião, a defesa da educação integral para ambos os sexos, a solidariedade internacional entre os trabalhadores através de livres-associações agrícolas e industriais, sem aparelhagem estatal.<sup>626</sup> Para nossa problemática, destaco apenas o segundo artigo:

Elle [l'Alliance] veut avant tout l'égalisation politique, économique et sociale des classes et des individus des deux sexes, en commençant par l'abolition du droit de l'héritage, afin qu'à l'avenir la jouissance soit égale à la production de chacun, et que, conformément à la décision prise par le dernier Congrès des ouvriers à Bruxelles, la terre, les instruments de travail, comme tout autre capital, devenant la propriété collective de la société tout entière, ne puissent être utilisés que par les travailleurs, c'est-à-dire par les associations agricoles et industrielles..<sup>627</sup>

De forma clara, trata-se de um programa político escrito tendo o objetivo imediato de explicitar sua compatibilidade com a organização da qual se pretendia fazer parte. Assim como em sua proposta socialista apresentada à Liga da Paz e da Liberdade, Bakunin (e seus companheiros) mantém-se atento às discussões em curso na Internacional e posiciona-se junto ao “coletivismo” como solução para a “questão social”.<sup>628</sup>

Apesar disso, longe de encontrar um porto seguro para suas ações revolucionárias, Bakunin inicia novas relações que, mais uma vez, seriam acompanhadas por transformações em sua “teoria”, ou melhor, em suas propostas políticas. O coletivismo estava longe de ser um consenso na Associação Internacional dos Trabalhadores e já esse primeiro documento apresentado por Bakunin – especificamente o artigo citado – fez mostrar tais divergências e conflitos no interior da organização.

O Conselho Geral enviou uma resposta dirigida à Aliança (e ao mesmo tempo publicou-a a todas as seções da Internacional) a respeito do pedido de filiação daquela e também de seu programa, que destoaria da “tendência geral” da Associação:

<sup>626</sup> PROGRAMME de l'Alliance Internationale de La Democratie Socialiste. p. 132-133 [1868]. IN: GUILLAUME, J. 1905. op. cit.

<sup>627</sup> “Ela [a Aliança] quer antes de tudo a igualização política, econômica e social de classes e de indivíduos dos dois sexos, começando pela abolição do direito de herança, afim que no futuro a fruição seja igual à produção de cada um e que, conforme a decisão tomada pelo último Congresso dos operários em Bruxelas, a terra, os instrumentos de trabalho, como todo outro capital, tornem-se propriedade coletiva da sociedade inteira, possam ser utilizados apenas pelos trabalhadores, quer dizer, pelas associações agrícolas e industriais.” Idem. p. 132.

<sup>628</sup> Expressão utilizada no Artigo 6º do mesmo programa. Idem. p. 132.

One phrase in your program lies open to this objection. It occurs [in] Article 2: "Elle (l'Alliance) veut avant tout l'egalisation politique, économique, et sociale des classes." ["The Alliance wants above all political, economic, and social equalization... of classes."] The "egalisation des classes", literally interpreted, comes to the "harmony of capital and labor" ("l'harmonie du capital et du travail") so persistently preached by the bourgeois socialists. It is not the logically impossible "equalization of classes", but the historically necessary, superseding "abolition of classes" (abolition des classes), this true secret of the proletarian movement, which forms the great aim of the International Working Men's Association.<sup>629</sup>

A frase em questão foi, então, modificada pelos integrantes da Aliança para: “Ela quer antes de tudo a abolição definitiva e total de classes e a igualização política, econômica e social dos indivíduos dos dois sexos”. De qualquer maneira, Bakunin decide obedecer a uma exigência do Conselho Geral, encerrando oficialmente as atividades da Aliança para que seus membros fossem integrados à Internacional.<sup>630</sup>

Mais do que um simples mal entendido de palavras, este aparentemente pequeno desacordo estava envolto em conflitos nas diferenças de sentido do que consistiria a “questão social” e, assim, as ações políticas necessárias a sua compreensão e transformação. Bakunin havia explicado publicamente o que compreendia por “igualização de classes” meses antes, no Congresso de Berna, da Liga da Paz e da Liberdade:

Quero a supressão das classes tanto sob o aspecto econômico e social quanto político... Eis, portanto, o que entendemos por essas palavras: igualização das classes. Teria sido preferível dizer, talvez, supressão de classes, unificação da sociedade pela abolição da desigualdade econômica e social. Mas ainda pedimos a igualização dos indivíduos, e é, sobretudo isso, que atrai contra nós todos os raios da eloquência indigna de nossos adversários.<sup>631</sup>

Provavelmente tendo pensado fazer-se entender com essa explicação, e mais ainda, mantendo sua proposta política de privilégio da liberdade individual frente às propostas comunistas, a expressão foi mantida no programa da Aliança. Aos olhos de Karl Marx, integrante de grande influência no Conselho Geral da Internacional, “igualização de classes” seria uma comprovação da “deficiência teórica” de Bakunin:

“L'égalité des différentes classes”. Supposer, d'une part, l'existence ultérieure des classes, et de l'autre, l'égalité des membres y appartenant, cette aberration revele d'emblée l'ignorance des

<sup>629</sup> “Uma frase em seu programa leva a essa objeção. Ela ocorre no Artigo 2: “Ela (a Aliança) quer antes de tudo a equalização política, econômica e social de classes”. A “igualização de classes”, literalmente interpretada, vem ao encontro da “harmonia do capital e trabalho” (“harmonie du capital et travail”) tão persistentemente pregado pelos socialistas burgueses. Não é a logicamente impossível “igualização de classes”, mas a historicamente necessária, substituição “abolição de classes” (“abolition des classes”) este verdadeiro segredo do movimento proletário, que forma o grande objetivo da Associação Internacional dos Trabalhadores”. LETTER of the General Council to the Alliance of Socialist Democracy. 09/03/1869. Disponível em <dwardmac.pitzer.edu/anarchist\_archives>. Acesso 26/08/10.

<sup>630</sup> Modificação da frase destacada em GUILLAUME, J. 1905. op. cit. p. 132.

<sup>631</sup> Trecho do SEGUNDO discurso de Bakunin no Congresso de Berna. p. 170-171. [1868]. IN: GUILLAUME, J. 2009. op. cit. p. 170-171.

vergogne et la désinvolture de ce Gaillard pour qui la “mission particulière” consiste à nous enseigner la “théorie”. (...) C’est tout le bagage théorique de Mahomet-Bakounine, un Mahomet sans Coran.<sup>632</sup>

Trata-se de um trecho de uma carta a Paul Lafargue, socialista e genro de Marx, escrita em 1870, quando Mikhail Bakunin, já integrante da Internacional, contrapunha cada vez mais suas propostas libertárias ao comunismo marxista na Associação. A crítica de Marx a respeito da incapacidade “teórica” ou “científica” de Bakunin seria crescente e constante a partir daí. Posteriormente poderemos discutir como em meio a esse novo embate político, o revolucionário russo construiu suas propostas envolvendo sentidos particulares de ciência e de teoria social.

Como mencionado, a Aliança Internacional da Democracia Social é desfeita oficialmente e seus quadros são integrados à Associação Internacional dos Trabalhadores. No interior dessa organização, Bakunin passa a construir suas propostas a partir de um contraponto imediato às propostas de Marx, seja opondo-se ou inspirando-se em alguns de seus elementos. Embora sua atuação política mais imediata continue a localizar-se na Suíça e sua experiência na Itália mantenha-se fundamental na composição de seus projetos, podem-se destacar agora sua preocupação em deixar claro que o impulso transformador socialista dos “operários” (termo que não era tão frequente em seus escritos iniciais) parte de suas condições materiais de vida:

Ela [a “massa operária”] o é [socialista] por todas as condições de sua existência material, por todas as necessidades de seu ser, enquanto estes últimos [socialistas teóricos] só o são pelas necessidades e seu pensamento; e, na vida real, as necessidades do ser exercem sempre uma força bem mais forte do que aquelas do pensamento, o pensamento sendo aqui, como em toda a parte e sempre, a expressão do ser, o reflexo de seus desenvolvimentos sucessivos, mas nunca seu princípio.<sup>633</sup>

Publicado em agosto de 1869 no jornal *L'Égalité* de Genebra, o texto em questão possuía um teor de propaganda pública da Internacional – “a grande Associação Internacional dos Trabalhadores de todos os países” -<sup>634</sup> e de conclamação a sua adesão para associações locais de trabalhadores, nesse sentido não havia intenção em levantar qualquer divergência de projetos.

Os sentidos construídos por Bakunin para a luta social – mesmo que com a explícita concordância com um princípio de materialismo histórico – possuíam formas específicas face, por exemplo, as propostas de Marx. As “condições da existência material”, retomando a citação anterior, compõem o *ser* do operário e este ser, seu pensamento, assim sendo, continua Bakunin, dada a

<sup>632</sup> “‘Igualdade de diferentes *classes*’. Supõe, de um lado, a existência ulterior de classes, e de outro, a *igualdade* de membros que a ela pertencem, essa aberração revela de chofre a ignorância sem vergonha e a desenvoltura desse atrevido cuja ‘missão particular’ consiste em nos ensinar a ‘teoria’. (...) É toda a bagagem teórica de Maomé Bakunin, um Maomé sem Corão”. MARX, K. Marx à Paul Lafargue, à Paris. p. 48-49 [19/04/1870]. IN: MARX, K.; ENGELS, F.; LENINE, V. op. cit. p 48-49.

<sup>633</sup> BAKUNIN, M. A política da Internacional. p. 39/69 [1869]. IN: BAKUNIN, M. 2008. op. cit. p. 50.

<sup>634</sup> Idem. p. 41.

situação de miséria e desigualdade e que se encontram, tem-se construído em geral um pensamento de ignorância e preconceitos políticos e religiosos entre os trabalhadores.<sup>635</sup>

Como esses trabalhadores elaboraria sua subjetivação? Quer dizer, sob quais formas construiriam a consciência de si e seriam capazes de transformar a própria realidade? Na resposta de Bakunin talvez encontremos um ponto nevrálgico das divergências entre o materialismo histórico das propostas de Karl Marx e de Mikhail Bakunin, desenvolvidas através de conflituosas relações mútuas. Para o libertário, as mesmas condições desfavoráveis de vida que geram limitações para um pensamento abstrato e amplo segundo os padrões filosóficos ou científicos permitem também o surgimento de um *instinto* de busca pelo bem-estar, igualdade e justiça social; haveria entre os trabalhadores um “ideal socialista sem sabê-lo.”<sup>636</sup>

Este ponto de partida para a ação transformadora sobre a própria existência seria fundamental, mas ainda insuficiente. O motor instintivo e em grande medida irracional da revolta não seria sozinho capaz de superar as limitações trazidas pela vida submissa e miserável dos operários se o objetivo for a luta revolucionária. Como se construiria uma consciência mais ampla, tendo em vista a união para a ação política ativa, pergunta-se Bakunin? Pela propaganda e pela instrução formal? Ou através de uma direção de socialistas mais esclarecidos? De nenhuma dessas formas. Propõe: “... *só lhes resta uma única via: aquela de sua emancipação pela prática. Que pode e deve ser essa prática? Só há uma. É aquela luta solitária dos operários contra os patrões.* São as Trade-unions, a organização e a federação das caixas de resistência”.<sup>637</sup>

Ao pensar a prática como meio de formação da subjetivação política entre os trabalhadores, Bakunin nesse momento está atento também à movimentação revolucionária em sua terra natal: a Rússia. A mesma premissa presente em *A política da Internacional* surge com uma concretude ainda maior<sup>638</sup> em um dos textos de Bakunin dirigido diretamente aos jovens revolucionários de seu país e que foi publicado na Rússia, em 1870: *A ciência e a questão vital da revolução*.<sup>639</sup>

---

<sup>635</sup> Idem. p. 51.

<sup>636</sup> Idem. p. 50-51.

<sup>637</sup> Idem. p. 52.

<sup>638</sup> Recordemos que nós, pesquisador e leitores, a partir de nossos problemas presentes é que estamos considerando aqui Mikhail Bakunin como um “teórico” como uma estratégia heurística para nossa busca de contribuições para uma possível forma de história social libertária. A construção de Bakunin como um produtor de teorias é histórica, envolta em diversos interesses – especialmente de militantes e acadêmicos –, uma vez que as pretensões do revolucionário com seus escritos eram muito mais a intervenção política imediata e específica que a busca por uma coerência lógica universal de seu pensamento. A “maior concretude” em sua “premissa” é, assim, existente a partir de nosso ponto de vista.

<sup>639</sup> BAKUNIN, M. *A ciência e a questão vital da revolução*. São Paulo: Fafsa/Imaginário, 2009b. [1870]

O artigo funcionaria ao mesmo tempo como continuação de um texto anterior, também dirigido à juventude revolucionária russa, e uma resposta a críticas sofridas por ele.<sup>640</sup> Bakunin estimula a crescente movimentação socialista realizada especialmente por estudantes, que se propunham a viver junto aos segmentos camponeses e operários (o “Povo”) e ajudá-los a se organizarem em revolta contra o governo russo. Poucos anos mais tarde, em 1873, um dos mais atuantes grupos nesse movimento, *Terra e liberdade* (*Zemlia i Volia*) comporia uma grande iniciativa naquele sentido: a campanha “Ir ao Povo”, debelada violentamente pelo Estado czarista no ano seguinte. No interior do *Terra e Liberdade* atuava uma corrente anarquista nomeada *Insurreição* (*Buntais*) formada inicialmente por estudantes que, em 1872, conheceram Bakunin em Zurique, na Suíça.<sup>641</sup>

O foco de discussão do anarquista neste novo “Apelo” é as formas de atuação efetiva dos revolucionários daquele momento. Referindo-se aos “decembristas” (ou “dezembristas”) – movimento de revolta de parte do exército contra o czar Nicolau I ocorrido em 1825 e que reivindicava limitações dos poderes autocráticos do soberano – diz:

Se os decembristas fracassaram, foi por das razões maiores. Em primeiro lugar, eram, apesar de tudo, nobres, e não tendo qualquer contato com o povo, conheciam mal suas necessidades. Em segundo lugar, por esta mesma razão, eles não souberam aproximá-lo, suscitar nele o entusiasmo e a fé; dirigiram-se a ele com uma linguagem, a sua, que não exprimia os pensamentos do povo, mas os seus. Os verdadeiros guias da emancipação do povo não podem ser senão homens emanados de seu seio.<sup>642</sup>

Entretanto, assim como a situação material de vida dos trabalhadores dos países ocidentais (para onde se dirigia o artigo de Bakunin anteriormente citado, escrito em francês e publicado em Genebra) leva-os à ignorância e permitem-lhes apenas a consciência do que lhes é imediato em sua vida,<sup>643</sup> o “povo” russo encontra-se em uma situação correlata, acrescida da supersticiosa confiança na benevolência do czar.<sup>644</sup> Como poderiam, assim, os “guias da emancipação do povo emanarem do próprio povo”, questiona?

Mais uma vez o revolucionário rejeita a necessidade de um “partido” diretivo, uma “vanguarda” operária ou a alternativa da ação parlamentar. Referindo-se e dirigindo-se aos russos, Bakunin enfatiza ainda mais a força positiva das “forças inconscientes, instintivas, tradicionais, por assim dizer, espontâneas e pouco organizadas, ainda que cheias de vida” surgidas das mesmas

<sup>640</sup> “Há dois meses [janeiro de 1870] redigi um “Apelo aos jovens irmãos”, no qual eu felicitava a juventude pelo fato de o governo expulsá-la das universidades e das escolas superiores empurrando-a para o Povo. Quantas censuras atraí para mim de diferentes lados por ter tido a audácia de exprimir francamente essa idéia.” Idem. p. 24.

<sup>641</sup> Discuti alguns aspectos da movimentação revolucionária na Rússia na segunda metade do século XIX, sob o viés do nihilismo em MONTEIRO, F. **O nihilismo social**. São Paulo: Annablume, 2010.

<sup>642</sup> BAKUNIN, M. 2009b. op. cit. p. 46-47.

<sup>643</sup> Idem. p. 53.

<sup>644</sup> Idem. p. 76-77.



condições de vida que levam à limitação da consciência racional formal.<sup>645</sup> Também mais uma vez, a “consciência positiva” é construída pelos trabalhadores através de suas próprias lutas: “mas muito felizmente os povos instruem-se e desenvolvem-se, como vimos, menos pelo livro do que pela ciência da experiência histórica, por séculos de existência e provações.”<sup>646</sup>

Aos jovens revolucionários a quem se dirigiam essas palavras, Bakunin então expõe sua sugestão de forma de ação junto ao “povo”:

Ora, digei-lhe a mesma coisa, mas em termos menos abstratos, com palavras simples aplicando-se a sua existência cotidiana, e até mesmo com mais profundidade, de uma maneira mais viva e mais completa do que vós próprios compreendeis. Ele vos compreenderá porque tudo o que parece ser abstrações harmonizar-se-á com suas paixões, formadas historicamente por seu instinto; encontrará mil confirmações em sua experiência cotidiana e histórica; dará uma resposta às aspirações que mais torturam seu espírito e seu coração; prometerá para breve o fim de suas infelicidades, de suas humilhações, de seus sofrimentos.<sup>647</sup>

Dessa maneira, as propostas russas de uma prática política direta junto ao “povo”, onde os jovens revolucionários compartilhariam suas experiências para a construção de uma nova consciência através de suas lutas contra os proprietários e o Estado é incentivada por Mikhail Bakunin. Se por um lado há uma aproximação das formulações materialistas da história de Marx através das relações diretamente travadas na Internacional, por outro o russo sustenta um viés anti-estatal e antiparlamentar de ação, isento de institucionalização diretiva ou parlamentar na prática política. O que permite a Bakunin defender a validade da ação direta dos trabalhadores é a confiança que a própria experiência de dominação gera sentimentos e instintos (imediatos e difusos) voltados à construção da igualdade e liberdade.

Deve-se, entretanto, levar em consideração a validade de uma crítica de Cornelius Castoriadis dirigida ao materialismo histórico de Marx também para as propostas do materialismo defendido por Mikhail Bakunin: a “redução do proletariado a instrumento cego de uma Razão histórica, qualquer que seja.”<sup>648</sup>

O povo – nas palavras de Bakunin – “*compreenderá*” o revolucionário e “*dar-lhe-á*” respostas e “*prometerá* para breve o fim de suas infelicidades”... O tempo verbal utilizado, um futuro claro e certo que ocorrerá caso certas condições sejam cumpridas, permitem-nos cogitar uma premissa comum às propostas de materialismo histórico em debate nas décadas de 1860 e 1870:

<sup>645</sup> Idem. p. 36.

<sup>646</sup> BAKUNIN, M. 2009b. op. cit. p. 71.

<sup>647</sup> Idem. p. 72.

<sup>648</sup> CASTORIADIS, C. Introdução: a questão da história do movimento operário. p. 11-78 [1973]. IN: \_\_\_\_\_. **A experiência do movimento operário**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 12.

...que na economia capitalista os homens, proletários ou capitalistas, são efetiva e integralmente transformados em coisas, reificados; que são nela submetidos à ação de leis econômicas que em nada diferem das leis naturais, exceto em que utilizam as ações “conscientes” dos homens como o instrumento *inconsciente* de sua realização.<sup>649</sup>

Esta característica das propostas materialistas de Marx e Bakunin, entretanto, parece conduzir a direções políticas diferentes. Mesmo após sua expulsão da Associação Internacional dos Trabalhadores, Bakunin sustentaria uma positividade nesta forma de “lei” – caso concordemos com Castoriadis – da materialidade social manifesta em impulsos inconscientes dos sujeitos políticos. Para o anarquista, mantém-se uma confiança na potência histórica dos trabalhadores como transformadores da realidade justamente devido a tal instinto:

...persuadidos de que as massas proletárias detêm, ocultos em seus instintos, mais ou menos desenvolvidos pela História, em suas necessidades quotidianas e suas aspirações conscientes ou inconscientes, todos os elementos de sua futura organização harmoniosa, buscamos este ideal no próprio povo.<sup>650</sup>

De uma forma geral, assim, parecem pertinentes e válidas às propostas anarquistas daquela situação as mesmas críticas feitas por E. P. Thompson e Cornelius Castoriadis dirigidas ao marxismo (em Thompson às formas tradicionais da interpretação das propostas de Marx, como a realizada por Louis Althusser, 1918-1990) a respeito da existência de um *sujeito universal*.<sup>651</sup> Mesmo que Bakunin não chegue a afirmar especificamente uma “missão histórica” dos trabalhadores, estes parecem ser portadores de um *potencial* de ação de tendências homogeneizantes. O “instinto” de revolta pela igualdade e liberdade, possuído por eles por partilharem condições semelhantes de miséria e exploração, seria uma indicação nessa uniformidade nas formas de subjetivação.

Formalmente, porém, Bakunin rejeitou qualquer determinismo filosófico presentes até então<sup>652</sup>, não existindo, de fato, em suas propostas políticas teorizações de etapas estruturantes da sociedade, que se sucederiam na história. Nesse mesmo sentido, apesar de certos aspectos consonantes com o materialismo de Marx com o qual dialogava naquele momento, como a consideração da consciência social dos sujeitos criando-se a partir de suas condições concretas de vida, mais especificamente a partir de suas experiências práticas na vida, a ênfase de Bakunin no papel do irracional, dos instintos e sentimentos como mola propulsora da ação e subjetivação dos

<sup>649</sup> CASTORIADIS, C. 2002. op. cit. p. 27.

<sup>650</sup> BAKUNIN, M. **Estatismo e anarquia**. São Paulo: Ícone/Nu-Sol/Imaginário, 2003. p. 168.

<sup>651</sup> De Thompson, ver THOMPSON, E. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981 [1978]. p. 186

<sup>652</sup> “Em minha época tudo se explicava segundo Hegel, pela razão objetiva que se determinava por si mesma; hoje, tudo se explica, segundo Comte, pelo encadeamento ou pela consequência fatal dos fatores naturais ou sociais. Manifestamente, num e noutro sistema, não há lugar para a ação individual.” BAKUNIN, M. 2009b. op. cit. p. 93-94.

trabalhadores ajudaria a compor resultados bem diferentes em termos de objetivos e formas práticas de atuação política.

As propostas de Bakunin e Marx mostrar-se-iam naquele momento de tal forma inconciliáveis que o conflito culminaria na expulsão dos anarquistas da Associação Internacional dos Trabalhadores.

### **A expulsão de Bakunin e das propostas anarquistas da Internacional**

Entre 1868 e 1869, respectivamente nos Congressos de Bruxelas e da Basiléia, a influência mutualista decrescia na Associação Internacional dos Trabalhadores à medida que suas propostas eram derrotadas nas assembleias, enquanto o coletivismo viu-se cada vez mais fortalecido na organização por várias aprovações de resoluções.<sup>653</sup> Ao mesmo tempo, acirraram-se as discordâncias entre as propostas de Marx e Bakunin após os apoiadores deste conseguirem aprovar seu texto sobre a abolição do direito de herança em detrimento daquele proposto pelo Conselho Geral.<sup>654</sup>

É importante lembrar que as influências políticas de Karl Marx e Mikhail Bakunin cresciam paralelamente entre as associações de trabalhadores e as seções da Internacional em regiões distintas da Europa. O russo, por exemplo, nunca conseguiu colaboração expressiva em terras germânicas ou na Inglaterra; seus maiores apoiadores na época estavam na Espanha, Itália e Suíça Romana. Para Marx, a razão de ser dessa peculiaridade estava no pouco saber teórico de Bakunin, cujas propostas, portanto, só poderiam ser aceitas por trabalhadores de regiões mais atrasadas. Em uma carta de 23 de novembro de 1871 endereçada à Friedrich Bolte, Marx queixa-se da luta constante do Conselho Geral da Internacional contra “sectos” e “amadores”, da “miscelânea superficial formada de fragmentos à direita e à esquerda” das propostas de Bakunin e conclui: “Ce conte d’enfant trouva de l’écho (et encore quelque consistance) em Italie et em Espagne, ou les conditions matérielles du mouvement ouvrier sont encore peu développées en Suisse romande et em Belgique.”<sup>655</sup>

Talvez para além do “pouco desenvolvimento das condições materiais” da organização dos trabalhadores na Espanha ou Itália, devemos considerar também que a aceitação das propostas de

<sup>653</sup> Em Basiléia, por exemplo, foi aprovada a consideração de tratar-se de um direito e uma necessidade a coletivização da terra, apesar da oposição dos delegados parisienses Murat e Tolain. GUILLAUME, J. 1905. op. cit. p. 199.

<sup>654</sup> Preparado por uma Comissão que incluía Bakunin, Guillaume e De Paepe, aprovou-se a proposta de abolição radical do direito de herança, sendo esta abolição considerada “uma das condições indispensáveis para a libertação do trabalho”. Marx e o Conselho Geral defendiam limitar gradativamente esse direito durante um “estado de transição social”. Ver os textos das propostas em Idem. p. 200-201.

<sup>655</sup> “Esse conto de fadas encontrou eco (e também alguma consistência) na Itália e na Espanha, onde as condições materiais do movimento operário são ainda pouco desenvolvidas e entre alguns doutrinários vaidosos, ambiciosos e vazios na Suíça romana e na Bélgica.” MARX, K. Marx à Friedrich Bolte à New York. p. 58-61 32/11/1871. IN: ENGELS, F.; MARX, K.; LENINE, V. op. cit. p. 59.

Bakunin nessas regiões fosse maior pelo fato dele não se empenhar tanto em seus escritos, discursos e articulações políticas em construir uma teoria em si, rigidamente formalizada e de caráter totalizante. Mesmo sendo otimista frente a uma universalidade da subjetivação dos trabalhadores, Bakunin mostrava-se muito específico sobre as realidades de cada país ou segmento de trabalhadores sobre os quais tecia suas afirmações. Mais do que “encontrar eco” na Itália ou Suíça depois de formuladas e prontas, suas propostas foram construindo-se e transformando-se através das relações vividas pelo revolucionário com aqueles trabalhadores, pessoalmente ou através de seus apoiadores diretos.

É no sentido de rejeitar um *status* de formalização teórica para suas propostas que Mikhail Bakunin acusa Karl Marx de chegar a conclusões analíticas e políticas para todos os países capitalistas através de reflexões sobre a realidade particular da Inglaterra. Em seus termos:

...se fizermos abstração de certo jargão hegeliano, do qual nunca se pode livrar, verificaremos que, sob o pretexto capcioso de que todos os outros países, sendo mais atrasados do ponto de vista da grande produção capitalista, também o são necessariamente do ponto de vista da revolução social, o Sr. Marx só tem em vista principalmente os fatos ingleses. Dir-se-ia um inglês falando só para ingleses.<sup>656</sup>

O posicionamento público de Bakunin contra Marx, talvez não tão evidente em escritos anteriores, não surge aqui fortuitamente: este trecho é retirado de um artigo em resposta à sua expulsão da Associação Internacional dos Trabalhadores, ocorrida no mês anterior durante o congresso de Haia e movida pelo Conselho Geral, presidido por Marx.

Enquanto em artigos e discursos redigidos entre 1869 e 1871 Bakunin se esforçava em mostrar suas afinidades com o programa geral da Internacional, certos elementos capitais das propostas de Marx e seu materialismo histórico, passou depois a ver a necessidade de evidenciar as diferenças de suas propostas políticas. Ainda sobre a formulação de teorias de caráter universalizante, cito um trecho mais extenso:

O Sr. Marx desconhece igualmente por completo um elemento muito importante no desenvolvimento histórico da humanidade: é o temperamento e o caráter particulares de cada raça e de cada povo, temperamento e caráter que são naturalmente, eles próprios, produtos de um grande número de causas etnográficas, climatológicas e econômicas, tanto quanto históricas, mas que, uma vez dadas, exercem, mesmo fora e independentemente das condições econômicas de cada país, uma influência considerável sobre seus destinos, e até mesmo sobre o desenvolvimento de suas forças econômicas. Entre esses elementos e aspectos, por assim dizer naturais, há um cuja ação é completamente decisiva na história particular de cada povo: é a intensidade do instinto de revolta, e, por isso mesmo, de liberdade, do qual ele está dotado ou que conservou. (...) No homem, ao lado das necessidades

<sup>656</sup> BAKUNIN, M. Carta ao jornal *La liberte*, de Bruxelas. p. 15-48 05/10/1872. IN: \_\_\_\_\_. **Escritos contra Marx**. Rio de Janeiro/São Paulo: Soma/Imaginário/Nu-Sol, 2001. p. 26.

econômicas que o impulsionam, ele se torna o agente mais poderoso de todas as emancipações humanas.<sup>657</sup>

Oficialmente, o Conselho Geral apressou-se em explicitar que não foram as diferenças de propostas políticas que justificaram a expulsão de Bakunin (e também James Guillaume) da Associação Internacional dos Trabalhadores, o motivo teria sido mais grave: traição. Bakunin não teria realmente desfeito sua antiga organização, a Aliança da Democracia Socialista, conforme o combinado na época de seu pedido de ingresso na Internacional. O Conselho Geral teria “documentos que provam de maneira incontestável” a existência secreta da Aliança, atuando no interior da Associação.<sup>658</sup>

Em carta aberta aos membros da organização, o Conselho Geral avisara de sua intenção de requisitar em assembleia a expulsão de Bakunin no congresso a se realizar no mês seguinte, em Haia. O problema foi apresentado nas seguintes palavras:

Pour la première fois dans l’histoire des luttes de la classe ouvrière nous rencontrons une conspiration secrète ourdie au sein même de cette classe et destinée à miner non le régime exploiteur existant, mais l’Association même qui le combat le plus énergiquement. (...) Ce qui est en jeu en CE moment, CE n’est pas ni l’autonomie des sections, ni la libre fédération des groupes, ni l’organisations “des bas em haut”, ni aucune autre formule prétentieuse et sonore; la question aujourd’hui se séduit à ceci: voulez-vous des organes centraux composés d’hommes qui ne reconnaissent d’autre mandat que le vôtre, ou les voulez-vous composés d’hommes élus par surprise, hommes qui n’acceptent votre mandat qu’avec la résolution de vous mener comme un troupeau de moutons conformément aux instructions secretes émanant d’un personnage mystérieux em Suisse? <sup>659</sup>

Não pretendo advogar a favor ou contra Mikhail Bakunin nessas acusações, pois isso não traria qualquer contribuição a nossa problemática. O Conselho Geral havia nomeado uma Comissão de Investigação para produzir um relatório sobre a existência ou não da Aliança e, com base nele, realizar a expulsão.<sup>660</sup> Mais importante para compreender a construção das propostas de Bakunin através de suas relações políticas é nos atentarmos para as divergências surgidas entre os coletivistas

<sup>657</sup> BAKUNIN, M. 2001. op. cit., p. 40.

<sup>658</sup> ENGEL, F. Le Conseil Général à tous le membres de l’Association Internationale de Travailleurs. p. 86-88. 4-6/08/1872. IN: ENGELS, F.; MARX, K.; LENINE, V. op. cit. p. 86.

<sup>659</sup> “Pela primeira vez na história das lutas da classe operária nós encontramos uma conspiração secreta tramada no seio desta mesma classe e destinada a minar não o regime de exploradores existente, mas a própria Associação que o combate o mais energicamente. (...) O que está em jogo nesse momento não é nem a autonomia das seções, nem a livre federação dos grupos, nem a organização “de baixo para cima”, nem qualquer outra fórmula pretensiosa e bombástica, a questão hoje se reduz a esta: vocês querem os órgãos centrais compostos por homens que não reconhecem outro mandato além do seu, ou vocês os querem compostos por homens eleitos de surpresa, homens que não aceitam o mandato de vocês com a intenção de lhes conduzir como um rebanho de ovelhas conformadas a instruções secretas vindas de um personagem misterioso na Suíça.” ENGELS, F. 1872. op. cit. p. 87.

<sup>660</sup> Historiadores como George Woodcock e Max Nettlau divergem sobre a atuação efetiva da Aliança, mas concordam com a fragilidade das informações obtidas em tal relatório. Ver WOODCOCK, G. 1983. p. 159 e NETTLAU, M. op. cit. p. 148. O leitor que se interessar por essa documentação produzida pela Comissão, ver <<http://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1872/hague-commission/index.htm>>. Acesso 01/08/10.

e o Conselho Geral, mais especificamente Karl Marx e Friedrich Engels como seus principais representantes.

Na carta citada anteriormente (atribuída pela edição soviética que utilizo a Engels), nega-se como problema central para a expulsão da proposta anti-estatal da Internacional a discordância entre a autonomia das seções da Associação e a organização federativa dos grupos a ela relacionados. Atentando-se, todavia, às crescentes divergências ocorridas no ano anterior, percebe-se serem aqueles elementos, de fato, a maior fonte de conflitos entre anarquistas e o Conselho Geral.

Em 1870, não foi realizado o congresso anual da Associação Internacional dos Trabalhadores devido a Guerra franco-prussiana (julho de 1870 a maio de 1871). Em 1871, por motivo também dos eventos da Comuna de Paris (março a maio), fez-se apenas uma conferência em Londres; os aliados de Bakunin protestaram depois por não terem sido convidados para essa reunião.<sup>661</sup> O Conselho Geral teria assim conseguido fazer avançar sua proposta de formação de partidos políticos de trabalhadores e sugestões de prevenção à “formação de organismos separatistas” entre as seções da Internacional.<sup>662</sup>

A resposta dos apoiadores de Mikhail Bakunin veio através da “*Circular de Sonvilliers*”, uma carta redigida em uma conferência realizada logo em seguida, no Jura, Suíça, onde eles reivindicaram exatamente os pontos que causariam tanto conflitos com o Conselho Geral:

Nous demandons le maintien, dans l'Internationale, de ce principe de l'autonomie des Sections, qui a été jusqu'à présent la base de notre Association; nous demandons que le Conseil général, dont les attributions ont été dénaturées par les résolutions administratives du Congrès de Bâle, rentre dans son rôle normal, qui est celui d'un simple bureau de correspondance et de statistique.<sup>663</sup>

Em resposta à *Circular*, Engels defendera a necessidade da centralização da Internacional como forma de defesa contra seus inimigos. Se todo o corpo de oficiais prussianos resolvesse filiar-se à Associação – ironiza – tal “escritório de correspondência e estatística” não teria força para se opor.<sup>664</sup>

Como discutido, essas divergências culminariam na expulsão de Bakunin e Guillaume da Internacional durante o congresso de Haia, em 1872, pela acusação da manutenção secreta da

<sup>661</sup> CIRCULAIRE à toutes les Fédérations de l'Association internationale des travailleurs. Sonvilliers, 12/11/1871. Disponível em <<http://www.panarchy.org/jura/sonvillier.html>>. Acesso em 17/12/2010. Woodcock registra apenas um delegado espanhol e nenhum italiano ou suíço na conferência. WOODCOCK, G. op. cit. p. 157.

<sup>662</sup> CIRCULAIRE à toutes les Fédérations... op. cit.

<sup>663</sup> “Nós pedimos agora, na Internacional, o princípio de autonomia das Seções, que foi até o presente a base de nossa Associação; pedimos que o Conselho Geral, cujas atribuições foram deturpadas pelas resoluções administrativas do Congresso da Basiléia, retorne a seu papel normal, que é o de um simples escritório de correspondência e de estatística.” CIRCULAIRE à toutes les Fédérations... op. cit. Bakunin não estava presente na conferência de Sonvilliers, embora tenha apoiado suas resoluções.

<sup>664</sup> ENGELS, F. 1872. op. cit. p. 68.

Aliança da Democracia Socialista em seu interior. Nesse mesmo congresso, uma segunda resolução seria ainda tomada em oposição às propostas coletivistas, com a inserção do Artigo 7a no Estatuto Geral da Associação, em obediência a decisões tomadas na controversa conferência de Londres:

Art. 7<sup>a</sup>. Dans la lutte contre le pouvoir collectif des classes possédantes, le prolétariat ne peut agir comme classe qu'en se constituant lui-même en parti politique distinct opposé à tous les anciens partis formés par les classes possédantes. Cette constitution du prolétariat en parti politique est indispensable pour assurer le triomphe de la Révolution sociale et de son but suprême: l'abolition des classes.<sup>665</sup>

Nos escritos posteriores, seja dirigindo-se novamente a seus companheiros russos ou analisando a situação política e social recente da Europa, Bakunin manteve suas propostas principais como desenvolvidas a partir de 1869: a vida material permitiria o surgimento de um instinto de revolta entre as classes exploradas e, a partir dessa centelha inicial de consciência, a experiência prática de luta reforçaria a criação de uma subjetividade entre os trabalhadores como consciência social mais ampla.<sup>666</sup>

As relações com o marxismo não seriam mais deixadas de lado pelo revolucionário russo mesmo com o fim de sua atuação na Internacional. Em suas propostas surgem uma grande ênfase na importância do materialismo e nos perigos de análises sustentadas na metafísica, esta “irmã e herdeira da teologia”, forma metodológica “contrária a liberdade e ao bem estar do povo”.<sup>667</sup> Às cobranças mencionadas de Marx quanto à capacidade de teorização de Bakunin, este passaria a responder posicionando-se explicitamente ante todo pensamento teórico – seja de origem filosófica ou científica:

Nós, revolucionários-anarquistas, defensores da instrução geral do povo, de sua emancipação e do mais amplo desenvolvimento da vida social e, por isto mesmo, inimigos do Estado e de toda gestão estatista, afirmamos, ao contrário dos metafísicos, positivistas, eruditos ou não, prosternados aos pés da deusa ciência, que a vida natural e social sempre precede o pensamento, que é apenas uma de suas funções, mas nunca o resultado; que esta vida se desenvolve partindo de suas profundezas insondáveis, por uma sucessão de fatos diferentes uns dos outros, e não de reflexos abstratos, e que estes fatos, sempre engendrados por ela, sem que ela jamais seja engendrada por eles, nada mais fazem que indicar, tais como balizas quilométricas, a direção e as diferentes fases de sua própria evolução natural.<sup>668</sup>

<sup>665</sup> “Art. 7a. Em sua luta contra o poder coletivo das classes proprietárias, o proletariado não pode agir como classe a não ser que se constitua em partido político distintamente oposto a todos os antigos partidos formados pelas classes proprietárias. Essa constituição do proletariado em partido político é indispensável para assegurar o triunfo da Revolução social e seu objetivo supremo: a abolição das classes.” RESOLUTIONS du Congrès General tenu à La Haye du 2 au 7 septembre 1872. p. 89. IN: ENGELS, F.; MARX, K.; LENINE, V. op. cit. p. 89.

<sup>666</sup> Ver, por exemplo: BAKUNIN, M. Aonde ir e o que fazer? [1873]. IN: BAKUNIN, M. 2008. op. cit. p. 88 e BAKUNIN, M. 2003. op. cit. p. 56 e 244.

<sup>667</sup> BAKUNIN, M. 2008. op. cit. p. 84.

<sup>668</sup> BAKUNIN, M. 2003. op. cit. p. 167.

Apesar de alguns escritos após 1872, Bakunin se afastaria aos poucos da militância política direta devido a sua saúde, mantendo-se atento aos acontecimentos na Rússia e Itália. Já aos 60 anos, participaria de um malsucedido plano revolucionário em Bolonha. Morreria dois anos depois, em 1876, na Suíça.

James Guillaume reuniria os demais descontentes com o Conselho Geral em torno da Federação do Jura, a partir de onde tentaria construir uma união não-autoritária de federações. Seriam estes remanescentes da Associação Internacional dos Trabalhadores, como Guillaume e Réclus que, defendendo e renovando o trabalho de Bakunin, conseguiriam transformar as propostas anarquistas em movimentos de alcance realmente internacional.

### **Teoria historiográfica como proposta política, subjetivação como criação de relações sociais: relevância e ressalvas para uma História Social Libertária**

Mikhail Bakunin é uma conveniente fonte de reflexão para uma proposta historiográfica que considere a criação das subjetivações políticas como inseparáveis das relações sociais vividas pelos indivíduos. Mais do que isso, devido as suas produções escritas – sejam cartas, artigos, discursos ou manifestos – sempre serem realizados com fins específicos e explicitamente políticos, ele também se mostra um exemplo vivo para a segunda problemática deste ensaio: como a composição de uma “teoria” social, como a disciplina História, também não se separa dos conflitos e posicionamentos políticos vividos pelos indivíduos.

Destaca-se a tensão constante existente em todas essas relações: nas discussões entre Bakunin e seus opositores e companheiros nos movimentos políticos; no fazer a si mesmo, como um sujeito obrigado a construir-se permanentemente, abandonando-se e renovando-se como subjetividade política nas novas relações sociais vividas; na criação de propostas, apropriadas em sua experiência, mesmo que a partir do diálogo com seus opositores.

Nesse sentido, chamo a atenção como algo a ser considerado pela história social uma das características do materialismo de Bakunin: o destaque fundamental dado aos sentimentos e a irracionalidade como elementos criativos na ação política. Bakunin fala em *sonhos*, *paixões*, *humilhações* e *revolta* em um grande esforço (embora que não se furtasse totalmente a existência de alguma forma de sujeito universal) de manter a indeterminação da história e, conseqüentemente, a liberdade dos indivíduos.

Proponho que nós, historiadores sociais, tomemos como mote reflexivo na formulação de nossas problemáticas as palavras do já experiente Bakunin, direcionadas aos jovens revolucionários russos, em 1873:



Estudando minuciosamente a vida material das pessoas simples que vos cercam, buscai penetrar o fundo de sua alma, seus hábitos coletivos no plano mental e moral, suas diversas relações na família e na sociedade, bem como a razão secreta de sua atitude em relação aos outros corpos sociais e às autoridades. O que pensam eles de seus direitos e de suas humilhações que, evidentemente, não faltam em nenhum lugar na Rússia? O que querem, a que aspiram e esperam algo? E de quem?<sup>669</sup>

Simples conselho “teórico”, ou mesmo “metodológico”, se considerado por um historiador? Não, pois esta “teoria” não se separa de propostas e objetivos políticos, a meu ver, necessários serem construídos em nossas relações hoje:

Nenhum sábio está, portanto, em condições de ensinar ao povo, ou definir para ele, o que será ou deverá ser seu modo de vida, logo após a revolução social. Esse modo de vida será determinado, em primeiro lugar, pela situação de cada povo e, em segundo, pelas necessidades que nascerão em cada um deles e manifestar-se-ão com o máximo de força, portanto, de modo algum por diretrizes dou notas explicativas vindas de cima e, de maneira geral, por teorias, quaisquer que sejam elas, concebidas às vésperas da Revolução.<sup>670</sup>

## PARTE II

### PARA UMA HISTÓRIA SOCIAL LIBERTÁRIA: APONTAMENTOS E SUGESTÕES

#### CAPÍTULO 2

#### BUSCANDO CONTRIBUIÇÕES:

#### O MATERIALISMO NO DEBATE FEUERBACH, STIRNER E MARX

#### **Sujeito, objeto e materialismo nas propostas de Feuerbach**

Karl Marx e Friedrich Engels publicam em fevereiro de 1845 *A sagrada família*, obra dirigida contra o que chamaram “idealismo especulativo”, ou, a doutrina “que, no lugar do *ser humano*

<sup>669</sup> BAKUNIN, M. 2008. op. cit. p. 93-94.

<sup>670</sup> BAKUNIN, M. 2003. op. cit. p. 238.

*individual e verdadeiro*, coloca a ‘*autoconsciência*’ ou o ‘*espírito*’ e ensina, conforme o evangelista: ‘O espírito é quem vivifica, a carne não presta’.”<sup>671</sup>

O livro é uma crítica dirigida ao filósofo e teólogo Bruno Bauer (1809-1882) e ao oficial do exército prussiano e intelectual Franz Zychlin von Zychlinski, tratado por seu pseudônimo “Szeliga” (1816-1900), ambos tomados como expoentes de tal “idealismo”. Ludwig Feuerbach (1804-1872) também é citado, porém a crítica a ele é menos incisiva que aos demais:

*Feuerbach*, conforme se sabe, concebe as idéias cristãs da encarnação, da santíssima trindade, da imortalidade etc. como o mistério da encarnação, o mistério da santíssima trindade, o mistério da imortalidade. O senhor Szeliga concebe todos os estados atuais do mundo [crimes, desigualdades] como mistérios. Contudo, se *Feuerbach* logrou desvendar verdadeiros mistérios, o senhor *Szeliga* fez apenas transformar *trivialidades* em *mistérios*. Sua arte não consiste em desvendar o oculto, mas em ocultar aquilo que já se encontra desvendado.<sup>672</sup>

Se n’*A sagrada família* os autores consideram, dentro de seus próprios critérios, que Feuerbach avançou positivamente em alguns aspectos ao que já se havia realizado através das propostas de Georg Hegel (1770-1831), em fins do mesmo ano e início do próximo, 1846, Engels e Marx preparariam uma segunda obra onde, somando-se a Max Stirner e mais uma vez a Bruno Bauer, Feuerbach seria mais diretamente contestado.<sup>673</sup>

Esse debate ocorria em uma Confederação Germânica, destacando-se o reino prussiano e sua Universidade de Berlim, onde a filosofia de Hegel fora utilizada após sua morte como paradigma inicial na construção das mais divergentes propostas políticas. “Velhos hegelianos” e “hegelianos de direita”, como Karl Göschel (1781-1861), Johan Rosenkranz (1805-1879) e Philip Marheineke (1780-1846), eram contestados em sua ortodoxia por “jovens hegelianos” e “hegelianos de esquerda” em uma busca por inovação social e oposição ao governo. Se os primeiros tentavam interpretar o movimento da dialética hegeliana como culminando na organização estatal e religiosa presente na Prússia, os segundos afirmavam que a história ainda não alcançara seu fim, sendo esperadas ainda muitas transformações na sociedade.<sup>674</sup> Ludwig Feuerbach e Max Stirner (1806-1856), são muitas vezes aproximados destes “hegelianos de esquerda”, embora essa tentativa de classificação pouco revele de suas propostas políticas e filosóficas, menos ainda das divergências entre si e frente aos demais pensadores.<sup>675</sup>

<sup>671</sup> MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2003. [1845]. p. 15..

<sup>672</sup> Ibid. p. 70.

<sup>673</sup> Obra que só seria publicada, através de seus rascunhos, a partir da década de 1920, recebendo o título de *A ideologia alemã*. MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007. [1845-1846]

<sup>674</sup> STEPELEVICH, L. Max Stirner as hegelian. p. 597-614 **Journal of the history of ideas**. Philadelphia, vol. 46, n° 4, oct-dec. 1985. p. 606.

<sup>675</sup> Nascidos respectivamente em 1804 e 1806, Ludwig Feuerbach e Max Stirner eram por volta de cinco anos mais velhos que Bruno Bauer e mais de dez que Karl Marx, sendo inclusive dois dos poucos pensadores envolvidos nos

Um dos elementos da obra de Feuerbach que chamou a atenção da geração mais jovem de pensadores hegelianos, como Karl Marx, foi sua declarada contestação a Hegel através de uma metodologia *materialista* de pensamento. Mesmo nos rascunhos de *A ideologia Alemã* Marx e Engels ainda elogiariam como uma “grande vantagem” de Feuerbach, inclusive frente ao empirismo, a consideração de que o próprio homem é um “objeto sensível”.<sup>676</sup> Nas palavras de Feuerbach, lemos:

Há um mundo de distância entre mim e *aqueles* filósofos que arrancam os *olhos* da cabeça para assim melhor poderem pensar; eu preciso dos sentidos para pensar, sobretudo dos olhos, fundo os meus pensamentos em *materiais* de que apenas nos podemos apropriar mediante a actividade dos sentidos, não produzo o objecto a partir do pensamento, mas, inversamente, o pensamento *a partir do objecto*, mas *objecto* é só o que *existe fora da cabeça*.<sup>677</sup>

Esta tomada de posição tão explícita por parte do filósofo tem sua razão de ser: o trecho citado foi retirado do prefácio de Feuerbach à segunda edição de sua principal obra, *A essência do cristianismo*, cuja primeira edição (1841) rendeu-lhe grande celebridade entre os círculos intelectuais germânicos, mas também várias críticas a respeito de seu caráter “especulativo”. Neste prefácio, Feuerbach responde a tais “juízos tolos e perversos”, garantindo tratar-se de uma “análise *empírico-filosófica* ou *histórico-filosófica*” do cristianismo, afirmando também sua ligação com o “realismo” e o “materialismo”, segundo suas próprias compreensões desses termos.<sup>678</sup>

A esses críticos somar-se-iam um pouco mais tarde Max Stirner, através de *O Único e sua propriedade* (1844), que se oporia à tese central de Feuerbach de que, em síntese, Deus seria uma projeção, uma exteriorização da essência humana. Um reflexo da ideia de perfeição que o homem possuiria de si mesmo.<sup>679</sup>

Qual seria a importância dessa discussão entre “materialismo” e “especulação” (ou “idealismo”) para uma História social de caráter libertário? O que estava em jogo naquele debate de meados do século XIX não eram apenas opções de metodologia filosófica, mas também propostas políticas conflitantes a respeito da importância do *individual* (seja o indivíduo humano em sua subjetividade particular, sejam os fenômenos individuais e concretos na sociedade) frente ao

---

debates deste círculo que tiveram oportunidade de assistir aulas do próprio Hegel, na década de 1820 na Universidade de Berlim. STEPELEVICH, L. Max Stirner and Ludwig Feuerbach. p. 451-463. **Journal of the history of ideas**. Philadelphia, 39, n° 4, jul-sep. 1978. p. 451-452.

<sup>676</sup> Entretanto, ainda para Marx seu limite estaria em não considerar esse mesmo homem *atividade* sensível (MARX, ENGELS, 2007 [1845-1846], p. 32).

<sup>677</sup> FEUERBACH, L. Prefácio da 2ª Edição. [1843] p. 419-440 In: FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. [1841]. p.424.

<sup>678</sup> Ibid. p. 419, 424, 435.

<sup>679</sup> STIRNER, M. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004. [1844]

*universal* (essencial e metafísico) na história. Problema ainda persistente, como discutido ao longo dessa tese, por autores e/ou militantes da atualidade.

Em setembro de 1845, Feuerbach publicaria anonimamente uma tréplica dirigida diretamente a Stirner:

For Feuerbach, the individual is absolute, i.e. the true, the actual being. But why doesn't he say: this exclusive individual? Because if he did that, he wouldn't know what he wanted to achieve – if he assumed the standpoint of the exclusive individual, which in fact he rejects, he would sink back into the standpoint of religion. For, in exactly that standpoint, consists the essence of religion, at least in this connection, viz. that it selects from a class or species a unique individual and sets him up as holy, “unapproachable by all the others. This man, this ‘Unique One’”.<sup>680</sup>

Lawrence Stepelevich, estudioso das obras de Max Stirner, Feuerbach e Hegel, afirma que a divergência entre os dois primeiros filósofos ocorreu principalmente porque apesar de Feuerbach reiterar a importância do indivíduo (embora não considerado totalmente desprovido de uma essência), ele não teria conseguido esclarecer em sua obra as situações em que o termo “homem” refere-se a uma consciência subjetiva do indivíduo concreto e ocasiões em que a palavra significa uma essência universal – como em “o Homem”.<sup>681</sup> Penso, contudo, que para além de um mal entendido argumentativo ou lógico-conceitual da escrita do livro, há também uma profunda divergência a respeito de um elemento chave às propostas de ambos e, antes, de Georg Hegel: as relações entre sujeito e objeto.

Detenhamo-nos nestas relações conforme as construções de Feuerbach, tão criticadas por Max Stirner, e seus distanciamentos e aproximações de Hegel. O foco de análise de Feuerbach é a religião cristã, tema recorrente nos debates da época entre intelectuais desde a publicação de *A vida de Jesus criticamente examinada* em 1835 por David Strauss (1808-1874) e sua crítica feita por Bruno Bauer em *Crítica da história do Evangelho de João*, de 1840, e *Crítica da história dos Evangelhos Sinóticos*, de 1841. *A essência do cristianismo*, de Ludwig Feuerbach veio em sequência, também em 1841.

<sup>680</sup> “Para Feuerbach, o indivíduo é absoluto, i.e. [isto é] a verdade, o ser real. Mas por que ele não diz: este indivíduo exclusivo? Porque se ele o fizesse, não saberia o que gostaria de concluir – se assumisse o ponto de vista do indivíduo exclusivo, o que de fato ele rejeita, ele retrocederia ao ponto de vista da religião. Visto que, exatamente esse ponto de vista, consiste a essência da religião, pelo menos nessa relação, viz. [quer dizer] aquela que seleciona de uma classe ou espécie um indivíduo único e eleva-o como sagrado, ‘que todos os outros não conseguem se aproximar. Esse homem, esse ‘Único’.” FEUERBACH, L. *The essence of christianity in relation to The ego and this own*. p. 81-91. [1845]. IN: **The philosophical forum**. Hoboken: vol. viii, n° 2-3-4, 1978. p. 84.

<sup>681</sup> Stepelevich, L. op.cit. 1978. p. 454.

“A religião”, afirma Feuerbach, “é, numa expressão geral, consciência do infinito, portanto, não é e não pode ser outra coisa senão a consciência que o homem tem da *sua* essência, a saber, de uma essência não finita, limitada, mas *infinita*.”<sup>682</sup>

A consciência possuída pelo sujeito da infinitude de Deus, continua o filósofo, só se cria na relação firmada por ele (sujeito) com um *objeto*.<sup>683</sup> Mesmo que a essência humana seja perfeita, a imperfeição e a finitude dos indivíduos transformam tal essência em algo distante, inalcançável e de alguma forma exterior a estes mesmos indivíduos. A essência humana, em suma, transforma-se para eles em um *objeto* e é esta relação de oposição que lhes permite uma consciência de Deus e, ao mesmo tempo, de si. Em outras palavras, esta relação é que lhes permite elaborar sua subjetivação.<sup>684</sup>

O objecto do sujeito não é outra coisa senão a *essência objectivada* do próprio *sujeito*. Tal como o homem é objecto para si, assim Deus é objecto para ele; tal como pensa, tal como sente, assim é o seu Deus. Tal o valor que o homem tem, assim o valor – e não mais – que o seu Deus tem. *A consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus o conhecimento de si do homem*.<sup>685</sup>

O grande motivo de protesto de Feuerbach contra seus primeiros leitores, que o levou a reafirmar seu materialismo no prefácio à segunda edição de *A essência do cristianismo*, reside na argumentação aparentemente ignorada pelos críticos de que o processo de objetivação – e, ao mesmo tempo, de subjetivação – exteriorizando sua essência e adquirindo consciência de si, não seria movido por uma razão universal: “A razão cristã”, afirma, “é uma soma de verdades particulares, de privilégios e isenções particulares e, portanto, uma razão *particular*.”<sup>686</sup>

O sujeito individual, que crê em Deus, objetiva as características divinas a partir da essência humana, que tem um conteúdo universal, mas essa universalidade *não* é o que sustenta a religião. Um Deus metafísico e distante pouco importa ao crente, ao indivíduo. Para ele o que está em jogo são as características concretas da divindade, estabelecidas na relação de Deus consigo: “... para a

<sup>682</sup> FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 2002. [1841]. p. 10.

<sup>683</sup> Discutir a formação do sujeito (entendido como consciência) através de negações de caráter dialético com objetos (o mundo exterior ao sujeito, ou ainda, elementos de si objetivados) é a principal meta de uma das mais importantes obras de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*. Essa é uma opinião partilhada por diversos autores, como ANTUNES, J. História e filosofia da história em Hegel. p. 22-27. **Temas & Matizes**. Cascavel, n° 6, seg. sem, 2004. p. 23-24; VAZ, H. A significação da Fenomenologia do Espírito. p. 13-24. In: HEGEL, G. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2005. p. 13-14 e LA MAZA, L. Tiempo e história en la Fenomenología del espíritu de Hegel. p. 3-22. **Ideas y valores**. Bogotá, n° 33, abr. 2007. p. 6.

<sup>684</sup> FEUERBACH, L. op. cit. 2002 [1841]. p. 16.

<sup>685</sup> Ibid. p. 22.

<sup>686</sup> Ibid. p. 3. Para compor esse processo, Feuerbach utiliza-se da compreensão de *experiência* de Hegel: “Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – *se aliena e depois retorna a si dessa alienação*, e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade.” HEGEL, G. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2005. [1806]. p. 46.

religião, Deus é pai *real*, amor e misericórdia *reais*, pois é para ela um ser real, vivo, pessoal, e suas determinações verdadeiras são também por isso determinações vivas, pessoais.”<sup>687</sup>

Para o crente, o sujeito que se forma nas relações religiosas, Deus não é uma imagem, não representa qualquer coisa (nem mesmo conceitos vagos como “bondade” ou “justiça”) e, por isso, as leis da razão universal não o explicam. Sendo pessoal e real, sua relação com o indivíduo se dá na concretude material das *emoções*, não na frieza impessoal da razão metafísica.<sup>688</sup> Dessa forma, a consciência construída a partir da experiência de alienação<sup>689</sup> das características essenciais humanas do sujeito em Deus, não é uma consciência absoluta, mas particular, porque realizada pela prática. É a partir da ação que se dá a subjetivação.<sup>690</sup>

Como prática particular, as relações construídas pelo sujeito com seu objeto (seja Deus ou o mundo material) e consigo mesmo (pois a subjetivação realiza-se pelo processo de negação daquele objeto exterior, ou tornado exterior) são também particulares:

Não posso de modo algum saber se Deus em si ou para si é algo de *diferente* do que é *para mim*; *tal como* é para mim, *assim é tudo* para mim. Porque é justamente esses predicados nos quais ele é para mim que reside, para mim, o seu ser-em-si-mesmo, a sua própria *essência*; ele é para mim tal como poderá ser sempre para mim. O homem religioso está *inteiramente* satisfeito com o que Deus é em relação a ele – como homem, não conhece outra relação.<sup>691</sup>

Por um lado, o materialismo de Feuerbach introduz em relação a Hegel uma forma de subjetivação mais fortemente individual. Objetivando sua essência perfeita e exteriorizando-a em Deus, o sujeito relaciona-se com sua finitude individual; dessa experiência tem-se a consciência de si e, ao mesmo tempo, de Deus. A consciência está sempre satisfeita com essa relação, pois a experiência não é movida pela razão universal (que ainda poderia manter uma infeliz incompletude ao apresentar conceitos inalcançáveis para o indivíduo imperfeito), mas sim por uma razão prática, particular e emotiva.

Por outro lado, o filósofo mantém proximidade com uma conclusão fundamental presente nas propostas de Hegel: após o longo processo dialético de construção da consciência de si (quer dizer, em nossas palavras da subjetivação) através da consciência do objeto, o que subsiste de forma predominante nesta relação entre sujeito e objeto é a subjetividade. Para Hegel – refiro-me à *Fenomenologia do espírito* – tem-se como sujeito subsistente o “espírito universal”, para Feuerbach

<sup>687</sup> FEUERBACH, L. op. cit. 2002 [1841]. p. 31. Entre os sentimentos, o *amor* possui, para Ludwig Feuerbach, o papel mais importante nesse processo. Ver logo adiante.

<sup>688</sup> Ibid. p. loc. cit.

<sup>689</sup> Ver nota 16.

<sup>690</sup> FEUERBACH, L. op. cit. [1841]. p. 48.

<sup>691</sup> Ibid. p. 27.

destaca-se a fé em Deus como uma subjetividade que consegue vencer as barreiras objetivas do mundo.<sup>692</sup>

Em junho de 1846, Karl Marx e Friedrich Engels rascunharam uma crítica dirigida a Ludwig Feuerbach e demais “hegelianos de esquerda”, como Bruno Bauer e Max Stirner, recusando a eficácia de suas pretensões na superação de Hegel:

Suas polêmicas contra Hegel e entre si limitam-se ao fato de que cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano e volta esse aspecto tanto contra o sistema inteiro quanto contra aspectos isolados pelos outros. De início, tomavam-se categorias hegelianas puras e não falseadas, tais como as de substância e autoconsciência, mais tarde, profanaram-se essas categorias com nomes mais mundanos, como os de Gênero, o Único, o Homem etc.<sup>693</sup>

Devemos concordar com a dupla de pensadores esse respeito? Creio que para nossa problemática sim e não. Sim, considerando que Feuerbach, e mesmo Max Stirner, não “superou” as propostas de Hegel no sentido que, de fato, manteve a concordância em vários aspectos centrais, como a primazia da consciência em um processo de subjetivação. Não, se considerarmos que os afastamentos (as “profanações”) de Feuerbach e Stirner já são em si novas propostas de tratamento da subjetivação: a rejeição de um sujeito universal e metafísico em nome de uma subjetivação individual e concreta no mundo.

Se Feuerbach tentou levar a cabo tal projeto, construído sempre em relação às propostas de Hegel, através de sua forma da metodologia materialista – que não abandonou de forma radical a necessidade de uma idealização da essência humana, mesmo que particularizada – Max Stirner insistiria muito mais enfaticamente na unicidade individual do sujeito, construída através de controversas noções de “nada” e “propriedade”.

### **O eu e o nada: subjetivação e niilificação em Max Stirner**

Nascido em Bayreuth (hoje Baviera, na Alemanha; na época, Prússia) no ano de 1806, Johann Caspar Schmidt adotaria como principal pseudônimo para seus escritos o apelido usado pelos companheiros de debate do grupo d'*Os Livres*, de Berlim, Max Stirner (algo como “Max Testalarga”). Órfão de pai, viveu uma juventude confortável com a mãe e o padrasto, que herdara

<sup>692</sup> “A fé não é justamente senão a *fé na realidade absoluta da subjetividade*. (...) Para a fé *só existe Deus*, isto é, a *subjetividade livre de barreiras*.” Ibid. p. 152.

<sup>693</sup> MARX, K.; ENGELS, F. I – Feuerbach. A. A ideologia em geral, em especial a alemã [1846b]. p. 83-84. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 83.

quarenta acres de terra e uma farmácia em 1814, podendo receber uma boa educação nos padrões da época.<sup>694</sup>

Os estudos universitários de Stirner foram repletos de idas e vindas: ingressou na Universidade de Berlim em 1826, aos vinte anos, onde teve Georg Hegel como professor nas disciplinas Filosofia da Religião e Filosofia do Espírito. Dois anos depois, em 1828, transferiu-se para a Universidade de Reinlein, onde estudou apenas um semestre; interrompeu os estudos para viajar pela Alemanha e retomou-os apenas em 1832, novamente na Universidade de Berlim, onde concluiu sua formação.<sup>695</sup> Em 1834 fez o exame *pro facultate docenti* na Comissão Real de Exame Científico, tendo em vista a permissão para ensinar, conseguindo uma *facultas docendi* satisfatória, mas não plena, que fosse apta aos institutos estatais.<sup>696</sup>

A partir de 1839, passou a trabalhar como professor de história e língua alemã em uma escola privada (*Instituição Educacional e de Ensino para Jovens Senhoritas*, de Madame Gropius), de onde após quase seis anos de trabalho satisfatório para a instituição se demitiu (de uma forma inesperada para a diretoria) no início de outubro de 1844, pouco antes da publicação de seu livro *O único e sua propriedade*.<sup>697</sup> Após um breve período de estabilidade financeira, devido à herança da esposa Marie Dähnharat – que, depois do divórcio com dois anos e meio de casamento, acusou Stirner de ter acabado com todo dinheiro –, iniciou-se um período de dificuldades que se estenderia até sua morte, afastado da vida pública e perseguido por seus credores.<sup>698</sup>

Max Stirner morreu em 1856. Além de seu livro *O único e sua propriedade*, publicou diversos artigos em variados jornais alemães.<sup>699</sup>

<sup>694</sup> “*Os Livres*” refere-se a um grupo de discussão política e filosófica informal, composto de intelectuais que se reuniram por quase uma década (1840) na taverna Hoppel’s, em Berlim. Além de um núcleo mais permanente, composto por Bruno Bauer, Ludwig Buhl, Max Stirner, Eduard Meyen, Friedrich Sass e outros, visitantes e debatedores iam e viam livremente. Marx participara desde princípio dos anos 1840 até deixar Berlim em 1842 e Friedrich Engels depois da saída de Marx. Ver MACKAY, J. **Marx Stirner: his life and his work**. Concord: Peremptory Publications, 2005. (ebook). (Chapter Three: “The Free” at Hoppels, p. 55-81.). Todas as informações biográficas de Stirner utilizadas aqui provêm de desta obra de Mackay. Sobre este autor e a escrita da biografia de Max Stirner ver capítulo III da parte I.

<sup>695</sup> Ibid. p. 37-40.

<sup>696</sup> Como professor da Educação Básica na rede pública, não posso deixar de mencionar a complexidade e o alto grau de exigência para a concessão de licença para ensinar na Confederação Germânica (e certamente de outros países europeus) da época: o candidato deveria redigir e entregar para avaliação da Comissão uma série de artigos de variados temas, demonstrando amplo conhecimento em um prazo de seis a oito semanas, além de aulas simuladas e testes. No caso de Stirner, suas tarefas incluíam: a tradução do latim, com comentários gramaticais e exegéticos, de um capítulo de Tucídides (VII, 78-97), um ensaio “Sobre as leis escolares”, uma aula sobre um capítulo de Horácio (I, 14), outra sobre o reformador Jan Huss e os hussitas e uma terceira acerca do “conceito e uso da conjunção na língua alemã”, somaram-se ainda exames orais sobre religião, hebraico, história, geografia, matemática e filosofia. Sobre os resultados de Max Stirner em cada um destes testes, ver Ibid. p. 41-46.

<sup>697</sup> Ibid. p. 51. Resta-nos apenas conjecturar sobre o temor de Stirner sobre as possíveis repercussões negativas do lançamento do polêmico livro, fazendo-o antecipar por ele mesmo sua saída da escola. Não podemos também deixar de lado razões mais íntimas para essa demissão, às quais provavelmente nunca teremos explicação.

<sup>698</sup> MACKAY, J. op. cit. 2005. p. 181-188.

<sup>699</sup> Os artigos de Stirner foram compilados por Mackay em *Max Stirners Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: “Der Einzige und sein Eigentum”* (1898). No Brasil apenas poucos destes textos foram



\*\*\*

O lançamento do livro de Stirner, *O único e sua propriedade*, como mencionado, deu-se em 1844, e foi realizado por Otto Wigand, importante editor de Leipzig para as publicações da esquerda hegeliana. O lançamento da obra se deu em meio a um evento que talvez reflita parte das dificuldades de compreensão das propostas de Max Stirner (existentes também hoje, acrescento).

Pelas leis da Confederação Germânica da época, todos os escritos de mais de vinte páginas eram dispensados de submeterem-se à censura prévia (a preocupação maior do Estado eram a brochuras, de mais fácil leitura, e os artigos de jornais), porém, após a publicação as obras ainda corriam o risco de serem proibidas e confiscadas devido ao teor considerado contrário à moral vigente, ao governo ou ao *status quo* de uma forma mais geral. Foi o que ocorreu com o livro de Max Stirner, ainda em Leipzig, recolhido pelo Ministério do Interior. O parecer inicial que julgou a necessidade da proibição justificou-a com estas palavras:

Dado que, em passagens concretas desse escrito, não apenas Deus, Cristo, a Igreja e a religião em geral são objecto da blasfêmia mais despropositada, mas também porque toda a ordem social, o Estado e o governo são definidos como algo que não deveria existir, ao mesmo tempo que se justifica a mentira, o perjúrio, o assassinato e o suicídio, e nega o direito de propriedade.<sup>700</sup>

Apesar das considerações incisivas, uma semana depois o livro foi liberado pelo ministro Von Faltenstein por ser considerado “demasiado absurdo para ser perigoso”.<sup>701</sup> Se em relação a um público mais amplo o ministro pudesse ter razão, entre o círculo de debatedores do pensamento hegeliano a reação aos “perigos” da obra foi imediata. Além da resposta de Feuerbach, filósofo que recebera as críticas mais diretas n’*O único e sua propriedade*, Marx e Engels preparariam suas próprias contestações nos manuscritos hoje reunidos sob o título de *A ideologia alemã*.<sup>702</sup> Kuno Fischer (1824-1907), Bettina von Arnim (1785-1859), “hegelianos de esquerda” como Bruno Bauer (1809-1882) e Moses Hess (1812-1875) e “de direita” como Karl Rosenkranz (1805-1879), todos se ocuparam de opor-se à Max Stirner.<sup>703</sup>

---

traduzidos: STIRNER, M. **O falso princípio de nossa educação**. São Paulo: Imaginário, 2001; STIRNER, M. Algumas observações provisórias a respeito do estado fundado no amor. p. 13-21. **Verve**. São Paulo, n° 1, 2002; STIRNER, M. Mistérios de Paris. p. 11-28. **Verve**. São Paulo, n° 3, 2003a; STIRNER, M. Arte e religião. p. 67-79. **Verve**. São Paulo, n°4, 2003b.

<sup>700</sup> Citado por MIRANDA, J. Stirner, o passageiro clandestino da história. p. 195-339. In: STIRNER, M. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004. [1844] p. 298.

<sup>701</sup> Ibid. loc. cit. Mais tarde, em Berlim, reino da Prússia, cuja legislação era até certo ponto independente da Saxônia, *O único e sua propriedade* teve sua venda proibida em poucos meses, mas continuou a circular diretamente pelas mãos de seus leitores. MACKAY, J. op. cit. 2005. p. 128.

<sup>702</sup> Sendo este o trecho mais bem acabado do manuscrito d’*A ideologia Alemã* e intitulado *São Max*: MARX, K.; ENGELS, F. São Max [1845]. p. 121-426. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

<sup>703</sup> STEPELEVICH, L. Max Stirner and Ludwig Feuerbach. **Journal of the history of ideas**. Philadelphia, 39, n° 4, p. 451-463, jul-sep. 1978. p. 456. Stirner teria respondido às críticas em duas ocasiões diferentes: primeiro através de um texto publicado em 1845, no terceiro volume do *Wigand’s Vierteljahrsschrift*, replicando Szeliga, Feuerbach e Hess

Apesar da intensa e rápida celebridade, o livro de Stirner seria deixado de lado nos debates político-filosóficos após os eventos de 1848 que agitaram a Confederação Germânica<sup>704</sup>; nas palavras de Engels, em um ensaio inacabado de 1850, *O único e sua propriedade* “caíra no esquecimento”.<sup>705</sup> Apenas na década de 1880, o poeta anarquista John Henry Mackay o promoveria novamente – especialmente através de seu grande esforço para organizar a biografia de Stirner.<sup>706</sup>

Como mencionado, n’*O único e sua propriedade*, Ludwig Feuerbach e seu *A essência do cristianismo* ganham atenção especial de Max Stirner. Sua principal crítica envolve as limitações dos esforços de Feuerbach em trazer para o mundo dos homens a responsabilidade pela criação do que se chamou “divino” ao revelar Deus como uma projeção da essência humana.

A isto, nós respondemos: O ser supremo é, na verdade, a essência do homem, mas é-o precisamente por seu sua *essência*, e não ele próprio; por isso, é perfeitamente indiferente vê-lo fora dele como “Deus” ou querer encontrá-lo nele e chamar-lhe “essência do homem” ou “o homem”. *Eu* não sou, nem Deus, nem o homem, nem o ser supremo nem a minha essência, e por isso, no fundamental, é indiferente se penso a essência em mim ou em fora de mim.<sup>707</sup>

A partir desse ponto, o posicionamento de Stirner frente a Feuerbach (e também Fichte) torna-se mais nítido ao nos atentarmos a divergência de suas propostas quanto ao valor da *finitude*, no limite, do *nada* como elemento criador na subjetivação dos indivíduos.

Feuerbach considera que a consciência da própria finitude seria uma tragédia à prática de subjetivação. Ao objetivar sua essência – externalizando-a como Deus -, o indivíduo cria-se como subjetividade através da negação dialética em sua experiência prática (em ações, como pensar e sentir), conscientizando-se ao mesmo tempo do outro e de si.

Não podemos afirmar algo *diferente* de nós, sem nos afirmarmos a nós mesmos. E porque querer, sentir, pensar são perfeições, realidades, é impossível sentir ou perceber com *razão* a razão, com *sentimento* o sentimento, com *vontade* a vontade, como *forças limitadas, finitas, isto é, nulas*. Finitude e nulidade são o mesmo. Finitude é apenas um eufemismo para nulidade. Finitude é a expressão

---

(STIRNER, M. **Stirner’s critics**. (ebook) In: The anarchist library <http://theanarchistlibrary.org/>, Acesso 21/05/2012) e em 1847, respondendo Kuno Fischer no quarto número de *Die Epigonen* (STIRNER, M. **The philosophical reactionaires**. (ebook) In: The anarchist library <http://theanarchistlibrary.org/>, Acesso 21/05/2012). Este último texto, porém, é assinado por G. Edwards e o estilo da escrita, sarcástico e pouco formal, é claramente destoante dos outros trabalhos de Stirner. Foi o próprio Fischer quem primeiro defendeu tratar-se de um texto do próprio autor d’*O único*, posição sustentada pelo biógrafo John Henry Mackay. Pessoalmente prefiro manter a desconfiança quanto a autoria do artigo e não o inclui nas análises para este ensaio.

<sup>704</sup> Na época, os Estados de predominância étnico-cultural alemã estavam unidos em uma associação cuja hegemonia política e econômica cabiam principalmente ao Império Austríaco e o Reino da Prússia. A Confederação Germânica foi criada durante o Congresso de Viena (1815), após as guerras napoleônicas. Apesar de alguns participantes das revoltas de 1848 defenderem a unificação territorial plena, o Império Alemão (que deixaria de fora a Áustria) só formou-se em 1871. Sobre como os eventos de 1848 afetaram o grupo d’*Os Livre*, ver MACKAY, J. op. cit. 2005. p. 196-198 e 208-210.

<sup>705</sup> ENGELS, F. A propos du mot d’ordre de la suppression de l’état e des “amis de l’anarchisme allemands. [1850]. p. 29-34. In: MARXS, K.; ENGELS, F.; LENINE, V. **Sur l’anarchisme et anarcho syndicalisme**. Moscou: Editions du Progrès Moscou, 1973. p. 31. Esta é a mesma opinião de John Henry Mackay. MACKAY, J. op. cit. 2005. p. 131.

<sup>706</sup> Conforme as discussões sobre a construção de memórias sobre Max Stirner no capítulo III da parte I.

<sup>707</sup> STIRNER, M. op. cit. 2004. p. 34.

*metafísica, teórica, nulidade a expressão patológica, prática. O que é finito para o entendimento, é nulo para o coração.*<sup>708</sup>

Dessa forma, para Feuerbach seria um dissenso um Deus perfeito e infinito (objetivação da essência ideal humana) o qual a relação prática com os indivíduos apenas lhes servisse para sentirem-se nulos, no limite *nada*. O remédio encontrado para essa possibilidade de niilificação é o *amor divino*.<sup>709</sup> Esse amor é consciência sentida, criada pela prática da relação particular do sujeito individual com seu objeto. A comprovação do amor divino também surge através de uma *ação* de Deus: sua vinda ao mundo como Cristo.<sup>710</sup> O fazer-se carne, a desapropriação voluntária da própria infinitude imaterial divina aproximaria Deus da finitude humana, afastando o pesadelo da niilificação. Este seria o gesto fundamental do amor de Deus para com os homens.

O posicionamento de Max Stirner ante as relações da subjetivação e da finitude (e da nulidade) é construído em oposição a Feuerbach, sendo essa divergência uma das bases da crítica contida n’*O único e sua propriedade*. Stirner prefere assumir as limitações do sujeito individual frente ao mundo (o objeto) a admitir a necessidade de um limitador externo (uma “lei acima de si”, nas palavras de Feuerbach) para controlar os perigos da niilificação do *eu*.<sup>711</sup> Mais do que isso, ele considera a transitoriedade e as limitações do sujeito individual sua maior arma criativa – paradoxo surpreendente e incompreensível para Marx, como discutido adiante. Tal é o sentido para o *nada* que é o sujeito frente a seu objeto:

Se Deus e a humanidade, como vós assegurais, têm em si mesmos substância suficiente para serem, em si, tudo em tudo, então eu sinto que *a mim* me faltará muito menos, e que não terei de me lamentar pela minha “vacuidade”. O nada que *eu* sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio.<sup>712</sup>

Há algum tipo de “essência” perfeita envolvida na prática de subjetivação para Max Stirner assim como há para Feuerbach? A peculiar positividade do nada que é o *eu*, sua transitoriedade frente ao mundo, faz surgir o que, em minha visão, é um dos principais pontos de divergência das propostas de Stirner em relação a seus interlocutores (seja, Hegel, Feuerbach ou Karl Marx): a ausência de um *devir*.

Em um artigo de junho de 1842, publicado no *Rheinische Zeitung*, jornal dirigido Karl Marx, intitulado “*Arte e religião*”, Stirner demonstrou sua compreensão do envolvimento da temporalidade

<sup>708</sup> FEUERBACH, L. op. cit. 2002. p. 14-15.

<sup>709</sup> “É pela consciência do amor que o homem se reconcilia com Deus, ou melhor, consigo, com sua essência, que na lei ele põe face a si como uma essência diferente.” Ibid. p. 51. Ver a crítica de Stirner às considerações do filósofo sobre o amor em STIRNER, M. *Arte e religião*. [1844] p. 67-78. Verve. São Paulo, n° 4, 2003. p. 70-73.

<sup>710</sup> FEUERBACH, L. op. cit. 2002 p. 59.

<sup>711</sup> Deus seria a concretização deste “fim último” de cada indivíduo, esta “lei acima de si”. “Quem não tem um fim último, não tem uma terra natal nem um santuário. A maior das infelicidades é a ausência de um fim.” Ibid. p. 70.

<sup>712</sup> STIRNER, M. op. cit. 2004. p. 10.

na criação da subjetividade, ou seja, das relações elaboradas pelo indivíduo entre passado, presente e futuro na construção de seu *eu*. Esta problematização não surge por capricho, Max Stirner trata do assunto como resposta a um trabalho de Bruno Bauer publicado anonimamente pouco tempo antes: *A doutrina de Hegel sobre a religião e a arte julgada sob o ponto de vista da fé*. A referência do debate perpassava graves discussões filosóficas e políticas dos intelectuais da esquerda hegeliana, como o movimento da história e a busca do homem por um ideal – debate em que se envolvera Ludwig Feuerbach um ano antes com a publicação de *A essência do cristianismo*.

Neste diálogo com Bruno Bauer, e inevitavelmente também com Feuerbach, Max Stirner defende que desde os princípios de sua história, o homem passou a pressentir a existência de um *além* de sua situação presente. Esse pressentimento do futuro levaria o homem a dividir-se “entre aquilo que é e o outro em que deverá tornar-se, ele imediatamente aspira com todos os seus desejos por esse segundo ser, esse Outro, não descansando enquanto não vê a estatura de seu além configurado diante de si.”<sup>713</sup>

Esse *além* se tornaria um ideal inalcançável, existente apenas em um tempo porvir abstrato e, no limite irreal. O *eu* desdobra-se, insatisfeito consigo mesmo, na concretude de seu presente, no *eu* espiritual almejado. Para o homem, “esse enfrentamento é ele e não é ele: é o além para onde todos os seus pensamentos e todos os seus sentimentos se escoam sem nunca o alcançarem e é o seu além envolvido no aquém do seu presente e neste inseparavelmente entrelaçado.”<sup>714</sup>

Em “*Arte e religião*”, o direcionamento das considerações elaboradas pelo filósofo é claro: tem em vista um diálogo, ou melhor, um debate específico com Bruno Bauer (mais diretamente) e Ludwig Feuerbach (indiretamente) sobre as propostas da filosofia do sujeito hegeliana. Stirner não se ocupa explicitamente naquele texto com suas próprias compreensões da construção da subjetivação e o envolvimento desta com a temporalidade. Dois anos depois, entretanto, em *O único e sua propriedade*, retomaria o problema, apresentando-o diretamente através de suas propostas:

Quanto a mim, parto de um pressuposto, que sou *eu próprio*; mas este meu pressuposto não aspira à perfeição, como “o homem que luta pela sua perfeição”, mas serve-me simplesmente para dele desfrutar e para o consumir: vivo precisamente desse meu pressuposto, e só existo consumindo-o. Por isso é que este pressuposto não é propriamente um pressuposto: pois, como eu sou único, não conheço a dualidade entre um eu que pressupõe e outro pressuposto (entre um eu, ou um homem “imperfeito” e outro “perfeito”); o eu dizer que me consumo significa apenas que eu existo. Eu não me pressuponho (*voraus-setze*), porque me “ponho” (*setze*), ou crio, a cada momento, e só sou eu não sendo pressuposto, mas posto, e sou posto, de novo, apenas no momento em que me “ponho”, ou seja, sou a um tempo criador e criatura.<sup>715</sup>

<sup>713</sup> STIRNER, M. 2003b. op. cit. p. 67-68.

<sup>714</sup> Ibid. p. 68-69.

<sup>715</sup> STIRNER, M. op. cit. 2004. p. 123.

Diferente de Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach, que na visão de Stirner dão continuidade ao extenso processo dialético das divisões do sujeito hegeliano, haveria uma unicidade do *eu* individual. Seu *eu* presente é o único parâmetro para si; o futuro não lhe interessa, ou não lhe serve como combustível para a ação e transformação. Não surge daí, entretanto, um imobilismo; o “consumir-se” de Stirner significa a criação de si, incessantemente no aqui e no agora.

Todo este debate está longe de significar uma querela entre filósofos de gabinete (ou de mesa de bar, como no caso d’*Os Livres!*), pois se configura como uma intensa disputa de propostas políticas que envolveriam, por exemplo, a defesa de ações revolucionárias em nome de uma sociedade *ideal*, socialista ou comunista, ou, por outro lado, da validade e possibilidade apenas esforços individuais para a construção autônoma de si, no presente, sem ter em vista projetos e utopias sociais para o devir. Disputa de propostas que, com suas especificidades históricas, são problematizadas também hoje por militantes anarquistas do Brasil e demais países, como discutido na parte I desta tese.

### **Materialismo, apropriação e criação**

Para o cientista político Paul Thomas, Max Stirner foi para Karl Marx a pedra de toque que lhe permitiu a formulação mais clara e incisiva de suas críticas aos demais “hegelianos de esquerda”, inclusive ao “passivo materialismo” de Ludwig Feuerbach.<sup>716</sup> De fato, o manuscrito dirigido a “São Max” foi redigido e rapidamente colocado pronto para a impressão já no ano seguinte ao lançamento de *O único e sua propriedade*, em fins de 1844, sendo organizado como uma ácida (mesmo para os padrões de Marx) e detalhada contestação a cada segmento do livro de Stirner.<sup>717</sup>

Nesse sentido, sugiro acompanharmos alguns elementos das propostas de Max Stirner que tanto incomodaram Marx e Engels como forma de, nessa relação, refletirmos a respeito de seu paradoxal “nada criador” e, principalmente, a respeito do tema central desse texto: os conflitos entre as diferentes propostas de materialismo na subjetivação para esses autores germânicos em meados do século XIX.

O desconcerto inicial de Marx e Engels anuncia-se exatamente com a proposta de Stirner da possibilidade da criação a partir do “nada”. Quanto a sua afirmação, citada ao final do segmento anterior desse ensaio, do *nada* não ter um simples sentido de “vazio”, mas sim de um potencial

<sup>716</sup> THOMAS, P. Karl Marx and Max Stirner. p. 159-179. **Political Theory**. Thousand Oaks, vol. 3, n° 2, may. 1975. p. 163. Recordemos também que entre os manuscritos reunidos n’*A ideologia alemã*, aqueles escritos contra Stirner foram finalizados *antes* dos dirigidos a Feuerbach.

<sup>717</sup> MARX, K.; ENGELS, F. São Max [1845]. p. 121-426. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

criador, ironizam os autores com uma paráfrase: “O santo Padre da Igreja [Stirner] também poderia ter escrito essa última frase da seguinte forma: Eu sou tudo no vazio do absurdo, ‘*mas sim*’ sou o criador nulo, o tudo a partir do qual Eu, como criador, nada crio”.<sup>718</sup>

O *absurdo*, a *ilogicidade* das formulações de Stirner são constantemente destacadas por Engels e Marx. Os autores irritam-se com a ausência de uma lógica-discursiva, o que cria ambiguidades nos termos, como os variados usos sentenciais das palavras “isto” e “se”.<sup>719</sup> Igualmente inaceitável para eles é a falta de uma linearidade cronológica nas discussões de Stirner sobre a tradição filosófica:

Na mesma página, o nosso Santo Padre salta da *Antígona* de Sófocles e da questão, a ela relacionada, da sacralidade do sepultamento dos mortos diretamente para o Evangelho de Mateus 8, 22 (deixai os mortos enterrar os seus mortos), ao passo que Hegel, ao menos na *Fenomenologia*, teve o cuidado de fazer uma transição gradual de Antígona etc. ao mundo romano. Com o mesmo direito, São Max poderia ter passado imediatamente à Idade Média, juntamente com Hegel, defendido esse versículo bíblico contra os Cruzados ou até mesmo, para ser verdadeiramente original, poderia ter estabelecido uma comparação entre o sepultamento de Polinice de Antígona e a transferência das cinzas de Napoleão de Santa Helena para Paris.<sup>720</sup>

De fato, o rigor formalista não é uma característica dos escritos de Stirner, veja-se como um exemplo um ensaio publicado pelo autor em 1844 no único volume publicado da *Berliner Monatsschrift*: “Mistérios de Paris”.<sup>721</sup>

Nesse texto, o filósofo propõe-se a discutir um romance de imenso sucesso na época: *Mistérios de Paris*, de Eugène Sue (1804-1857).<sup>722</sup> No que poderíamos chamar hoje de “problematização”, Stirner decide discutir apenas alguns elementos de seu interesse na obra literária – o tratamento dado pelo autor às questões morais, quer dizer, aos “vícios” e as “virtudes”. Ele avisa a seu leitor desde o princípio: “Não direi nada sobre a intriga nem do desenrolar da narrativa porque suponho que todos o leram”.<sup>723</sup> Entretanto, logo nos trechos a seguir somos informados de vários detalhes da história do romance, como a ofensa e arrependimento do Grão-Duque Rodolphe frente a seu pai, sua ida penitencial a Paris e o encontro com sua filha desconhecida, Flor de Maria, e das tentativas de resgatá-la dos vícios trazidos pela pobreza e prostituição através da força da moral... seguindo-se ainda outros detalhes da narrativa de Sue.<sup>724</sup>

Com tudo isso, concluímos que Max Stirner é simplesmente um autor incapaz de dar coerência a seus escritos? Ou ainda, com Marx e Engels, que ele revela-se dono de uma imensa

<sup>718</sup> MARX, K.; ENGELS, F. op. cit. 2007 [1845]. p. 124.

<sup>719</sup> Ibid. p. 126-127.

<sup>720</sup> Ibid. p. 140.

<sup>721</sup> STIRNER, M. Mistérios de Paris. **Verve**. São Paulo, n° 3, p. 11-28, abril, 2003.

<sup>722</sup> Engels e Marx também se ocupariam da mesma obra em MARX, K.; ENGELS, F. op. cit. 2003.

<sup>723</sup> STIRNER, M. op. cit. 2003. p. 13.

<sup>724</sup> Ibid. p. 14-17.

“ignorância” na metodologia da escrita filosófica?<sup>725</sup> Creio tratar-se muito mais de uma profunda, e inconciliável, divergência de propostas entre esses debatedores que, em termos políticos, relacionam-se a diferentes considerações acerca das práticas de subjetivação dos indivíduos e de suas possibilidades de atuação no mundo – voltaremos ao problema da “ilogicidade” mais adiante.

No ano seguinte à conclusão da crítica dirigida a Stirner, em 1846, escreveria Marx e Engels, desta vez voltando-se a Feuerbach:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica.<sup>726</sup>

Por seu lado, os “pressupostos” de Max Stirner levam-no a considerar uma forma diferente de realidade: aquela existente apenas como uma propriedade do indivíduo. O filósofo desconfia do empirismo estrito, evocando uma subjetividade que necessariamente *se apropria* de tudo aquilo que poderia colocar-se como algo exterior a si:

Does Feuerbach live in a world other than *his own*? Does he perhaps live in Hess’s world, in Szeliga’s world, in Stirner’s world? Since Feuerbach lives in this world, since it surrounds him, isn’t it the world that is felt, seen, thought by him, i.e., in a Feuerbachian way? He doesn’t just live in the middle of it, but is himself its middle; he is the center of *his* world. And like Feuerbach, everyone is the center of his own world. World is only what he himself is not, but what belongs to him, is in a relationship with him, exists for him.<sup>727</sup>

Feuerbach, Hess e Szeliga são utilizados como exemplo porque esse trecho é parte da resposta de Max Stirner às críticas feitas por aqueles filósofos ao seu livro.<sup>728</sup> Em síntese, o trio acusa-o de estar criando apenas mais um conceito abstrato com sua compreensão de “único” e também atacaram suas afirmações a respeito do egoísmo inevitável a todas as pessoas – que é o tema da réplica do trecho citado acima. Não há um mundo exterior ao indivíduo, passível de observação ou pensamento objetivo; da mesma maneira não há um *eu* puro e isolado do mundo, ambos surgem na relação firmada entre indivíduo e mundo, com a apropriação deste por aquele.

<sup>725</sup> MARX, K.; ENGELS, F. op. cit. 2007 [1845]. p. 184.

<sup>726</sup> MARX, K.; ENGELS, F. op. cit. 2007 [1846]. p. 86-87.

<sup>727</sup> “Feuerbach vive em um mundo diferente do *seu próprio*? Será que ele vive no mundo de Hess, no mundo de Szeliga, no mundo de Stirner? A partir do momento que Feuerbach vive neste mundo, uma vez que este o circunda, este não é o mundo que é sentido, visto, pensado por ele, ou seja, de uma forma feuerbachiana? Ele não apenas vive no meio dele [do mundo], mas ele próprio é seu meio, ele é o centro do *seu* mundo. E como Feuerbach, todos são o centro de seu próprio mundo. O mundo é apenas o que ele próprio não é, mas o que lhe pertence, o que está em relação com ele, o que existe para ele.” STIRNER, M. op. cit. 2012 [1845]. p. 13.

<sup>728</sup> Ibid. Como mencionado em nota anterior, a resposta foi publicada em 1845, no terceiro volume do *Wigand’s Vierteljahrsschrift*. O título original do texto é “Rezensenten Stirners” (“Revisores de Stirner”).

Desse modo, frente à querela entre “idealismo” e materialismo na forma levantada por Feuerbach contra Hegel – e levada adiante por Marx contra o próprio Feuerbach – Stirner propõe a seguinte solução:

A oposição entre o real e o ideal é inconciliável, e uma coisa nunca poderá tornar-se a outra: se o ideal se tornasse real, não seria já o ideal, e se o real se tornasse ideal, então só existiria este último, mas não o real. A oposição entre ambos só poderia ser superada se se destruir os dois. Só neste “se”, um terceiro termo, a oposição chegará ao fim; se assim não acontecer, a idéia e a realidade nunca se encontrarão. A idéia não pode ser realizada e permanecer idéia, mas apenas morrer enquanto idéia, e o mesmo acontece com o real.<sup>729</sup>

Em um primeiro momento, poder-se-ia considerar esta solução aniquiladora de Stirner apenas uma reprodução do processo dialético hegeliano do suprasumir do objeto ante o sujeito. Nas palavras de Hegel, que referenciam toda essa discussão, “a coisa é EU: de fato, nesse juízo infinito a coisa está suprasumida: a coisa nada é em si; só tem significado na relação somente *mediante o Eu*, e mediante *sua referência* ao Eu”.<sup>730</sup>

A este *eu* de Hegel na *Fenomenologia do espírito*, entretanto, Stirner posicionar-se-ia da mesma forma que rejeitara as propostas de Johann Fichte (1762-1814) quanto ao *eu* absoluto, opondo a este um sujeito repleto de unicidade, que de tudo se apropria, mas que não possui a perenidade do absoluto. O *eu* para Stirner niilifica tudo, inclusive a si mesmo ao fazer-se através da apropriação constante.

A crítica diz: Tu só és homem se criticares e dissolveres sem descanso! E nós dizemos: Homem, sou o em qualquer caso, e sou igualmente Eu; por isso, a minha preocupação é apenas de assegurar a minha propriedade; e para a assegurar, recupero-a a todo o momento para mim próprio, destruo nela qualquer tentativa de autonomia e engulo-a antes de ela se fixar e se transformar em “idéia fixa” ou “mania”.<sup>731</sup>

Respondendo Feuerbach, Hess e Szeliga, o filósofo tentaria esclarecer que sua compreensão de *único*, em junto a ela, de *eu* e da subjetividade individual, não cria um conceito abstrato, como o *eu* fichtiano. *Único* é cada indivíduo em sua experiência (utilizo aqui, talvez paradoxalmente, uma noção hegeliana) e com esta palavra “não se pode construir um sistema filosófico como se ela fosse um ‘princípio’”.<sup>732</sup> “Stirner names the unique and says at the same time that ‘Names don’t name it’. He utters a name when he names the unique, and adds that the unique is only a name. So he thinks

<sup>729</sup> STIRNER, M. op. cit. 2004. p. 283.

<sup>730</sup> HEGEL, G. op. cit. p. 532.

<sup>731</sup> STIRNER, M. op. cit. 2004. p. 116. Sobre Fichte, afirmou: “Quando Fichte diz: ‘O Eu é tudo’, isso parece estar perfeitamente em harmonia com minhas teses. Mas o eu não é tudo, destrói tudo, e só o eu que progressivamente se dissolve, o eu que nunca é, o eu... finito, é verdadeiramente eu. Fichte fala do eu ‘absoluto’, mas eu falo de mim, do eu transitório.” Ibid. p. 146.

<sup>732</sup> STIRNER, M. op. cit. 2012 [1845]. p.8.



something other than what he says, just as, for example, when someone calls you Ludwig, he isn't thinking of a generic Ludwig but of *you*, for whom he has no word.”<sup>733</sup>

A radicalidade da proposta materialista e individualista de Max Stirner, dessa forma, leva-a a divergir inclusive do materialismo marxista, indissociável da política comunista como um ideal e das análises sociais passíveis de categorizações conceituais (como “classe”, “modos de produção”, “forças produtivas” etc.). Também, acrescento, diverge do posterior materialismo socialista de Mikhail Bakunin por motivos correlatos.<sup>734</sup>

### **O mundo como criação individual, o indivíduo como subjetividade relacional: relevância e ressalvas para uma História Social Libertária**

A subjetivação nas propostas de Max Stirner, construídas em conflito aberto com variadas tendências tanto da “esquerda” quanto da “direita” política germânica de meados do século XIX, sustenta-se em um *eu* concretizado em um indivíduo que, para manter-se sujeito, apropria-se do mundo e de si mesmo de forma constante, fazendo-se à medida que niilifica este mesmo mundo e si. Um mundo *per se*, alcançável em sua realidade como um simples objeto pelo método empirista, não faz sentido e, na prática, é inexistente para o filósofo. Igualmente o é o sujeito idealmente definido, enumerável em suas características e tratado como um conceito.

Para Stirner, que desenvolve suas considerações através dos debates com a filosofia de Hegel, Bruno Bauer e Feuerbach, seria inútil a criação de abstrações analíticas como “classe”, “proletariado”, “burguesia” etc. Sujeito e objeto só existem um em relação ao outro, individualmente e concretamente, e mesmo assim o sujeito consome-se incessantemente ao apropriar-se também incessantemente de seus objetos. É-se somente no presente, que se renova sem cessar.

Diversos embates políticos poderiam ser destacados como imbricações dessas aparentes discussões “teóricas” quanto aos sentidos do materialismo e das formas de subjetivação, sendo as questões do Estado e dos projetos utópicos apenas um das mais evidentes delas.<sup>735</sup> Tendo em

<sup>733</sup> “Stirner nomeia o único e diz, ao mesmo tempo, que ‘Nomes não o nomeiam’. Ele pronuncia um nome quando nomeia o único e acrescenta que o único é apenas um nome. Assim, ele pensa algo diferente do que diz, por exemplo, quando alguém lhe chama Ludwig, ele não está pensando em um Ludwig genérico, mas em *você*, para quem ele não tem palavras.” STIRNER, M. op. cit. 2012 [1845]. p.8. A resposta a Feuerbach, Hess e Szeliga é escrita pelo filósofo na terceira pessoa.

<sup>734</sup> Sobre o materialismo bakuninista, ver o capítulo anterior.

<sup>735</sup> O posicionamento de Stirner contra o Estado – que para Hegel e alguns de seus seguidores “de direita” seria possuidor do “agir inteligente universal” em detrimento do “agir insignificante” do indivíduo (HEGEL, 2005, p. 296) – seria fundamental para a posterior apropriação de suas propostas pelos anarquistas. Mesmo Engels, já em 1850, considerou-o como alguém que antecipara Proudhon no território germânico devido a essa crítica (ENGELS, 1973, p. 31). Dentre as várias passagens de oposição ao Estado n’*O único e sua propriedade* estão p. 155-167; p. 176-186; p. 198-202. Contra o comunismo p. 204 e contra os partidos políticos p. 186-191.

mente possibilidades teóricas e metodológicas para o historiador, destaco outro desses embates políticos como importante fonte de reflexão: as formas de criação do conhecimento.

Conforme mencionado, Max Stirner, ou melhor, Johann Caspar Schmidt, entre 1839 e 1844, na mesma época em que frequentava o círculo d'*Os Livres* de Berlim e redigiu seus principais escritos, atuou como professor em uma instituição particular de ensino para moças. Nesse mesmo período, publicou diversos ensaios curtos em periódicos germânicos. Em abril de 1842 publicou em *Rheinische Zeitung* (“A gazeta renana”, de Karl Marx) o que seria o mais célebre de seus “escritos menores”: “*O falso princípio da nossa educação, ou humanismo e realismo*”.<sup>736</sup>

Nesse texto, Stirner opõe-se a duas fortes tendências educacionais na Europa da época: o chamado “humanismo”, sustentado no ensino dos clássicos da antiguidade e/ou na Bíblia, e o “realismo” ou “industrialismo”, de anseios práticos e utilitaristas.<sup>737</sup> Stirner, não deixando de lado a experiência do professor Schmidt, considera que ambas assumem o conhecimento como *forma*; para essas tendências o objetivo da educação, seria “portanto, adquirir o domínio no manejo de uma matéria e dominá-la”.<sup>738</sup>

Nesse ensaio, publicado por volta de dois anos antes de *O único e sua propriedade*, o filósofo utiliza-se de significações de forte conotação hegeliana e que depois seriam rejeitadas por ele mesmo, como “espírito” e “liberdade”, considerada busca maior do ser humano. Apesar disso, considero que *O falso princípio da nossa educação*, devido especialmente ao tema tratado, dá forma a algumas propostas de Stirner praticadas – e talvez nem tanto ditas – em seus outros escritos; propostas que tanto irritaram Engels e Marx, como sua displicência com a lógica narrativa formal, sua aparente falta de rigor cronológico e seu desrespeito à tradição do conhecimento filosófico.

“Compreender o passado tal como ensina o Humanismo”, defende, “e compreender o presente, o que é o objetivo do Realismo, não conduz senão a dominar o *temporal*. Só o espírito consciente de *si é eterno*.”<sup>739</sup>

Assim como posteriormente posicionar-se-ia frente ao empirismo, Stirner crê que uma educação que anseia o conhecimento de uma suposta realidade material e imediata do mundo seria

<sup>736</sup> Ou, “Das unwahre princip unserer erziehung oder der humanismus und realismus”. O artigo foi publicado pouco a pouco, nos suplementos nº 100, 102, 104 e 109 do jornal (respectivamente nº 10, 12, 14 e 19 de abril de 1842). Em português: STIRNER, M. **O falso princípio da nossa educação**. São Paulo: Imaginário, 2001. [1842]. Além daqueles poucos “textos menores” existentes em português citados na nota 29, John Henry Mackay identificou mais vinte nove artigos de Stirner sobre questões quotidianas publicados em 1842 no *Leipziger Allgemeine Zeitung* e oito artigos de 1848 no *Journal des österreichischen Lloyd*, entre eles: “Die Deutschen im Osten Deutschlands” (Os alemães na Alemanha do Leste), “Kindersegen” (Abençoado com crianças), “Die marine” (A marinha), “Das widerrufliche” (O mandato revogável), “Reich und Staat” (Império e Estado), “Mangelhaftigkeit des industrie-systems” (Inadequação do sistema industrial), “Deutsche kriegsflotte” (Força naval alemã), “Bazar”. Em 1852, organizaria ainda em dois volumes *Die geschichte der Reaction* (A história da Reação). MACKAY, J. op. cit. 2005. p. 101, 193-196, 198.

<sup>737</sup> Ibid. p. 64-67.

<sup>738</sup> Ibid. p. 69.

<sup>739</sup> STIRNER, M. op. cit. 2001. p. 67.

tão ineficaz para o sujeito individual quanto uma pedagogia sustentada nas tradições do passado, “visto que ele [o *eu*] não permite nada de estranho existir fora dele”.<sup>740</sup>

Em sua própria prática como produtor de conhecimento – refiro-me aqui a seus textos escritos, visto de não temos acesso às aulas do professor Johann Schmidt ou a qualquer tipo de discurso do reservado Max Stirner -, Stirner apropria-se do conhecimento existente para resolver seus próprios problemas, selecionando, por exemplo, eventos históricos que lhe interessam e deixando “falhas” na cronologia dos eventos ao colocar de lado o que não lhe interessa.

Convencido de que nada de estranho persiste sem ser incorporado pelo *eu* em sua prática de subjetivação, Stirner não anseia em demonstrar uma lógica formal para seus leitores, seja sintaticamente ou em manter o conhecimento filosófico herdado intocado. Mais ainda, este *eu*, que é transitório e sustenta-se em um nada criador, não tem compromisso sequer com seu próprio passado, visto que na produção do conhecimento parece não ter receio de “arrepender-se” de uma decisão tomada alguns parágrafos antes para logo em seguida modificar os rumos do texto, se isto lhe convier para resolução de novos problemas que surgem.

Talvez poderíamos pensar em um movimento correlato ao defendido hoje por Jacques Derrida (que, inclusive, refletira sobre Stirner no citado *Espectros de Marx*) da “escolha da herança” (embora Stirner estivesse longe de se declarar um “apaixonado pelo passado”, mesmo que livre do “passadismo” e do “culto à lembrança”, como quer Derrida):<sup>741</sup>

...é preciso primeiro saber e saber *reafirmar* o que vem “antes de nós”, e que portanto recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre. Ora, *é preciso* (e este *é preciso* está inscrito diretamente na herança recebida), é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável (...). Reafirmar, o que significa isso? Não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva.<sup>742</sup>

Para Stirner, este seria o falso princípio da educação de sua época<sup>743</sup>: “não conduzir o Saber a seu desenvolvimento total e à sua limpidez; ele permanece uma coisa imaterial, formal e positiva que não alcança o absoluto, extenua-nos como um fardo”.<sup>744</sup> Em suma, para Stirner a solução seria considerar que “o Saber também deve morrer para, na morte, reflorescer em *Vontade*”.<sup>745</sup> Sua

<sup>740</sup> Ibid. p. 68.

<sup>741</sup> DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. **De que amanhã...** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.13.

<sup>742</sup> Ibid. p. 12.

<sup>743</sup> E que penso ser um problema pertinente para refletirmos sobre a educação formal em nossa própria época, como tentei discutir brevemente em MONTEIRO, F. **Liberdade e autonomia**: dificuldades emocionais em sua construção educativa. Faculdade Católica de Uberlândia, 2006. (Monografia).

<sup>744</sup> STIRNER, M. op. cit. 2001. p. 73.

<sup>745</sup> Ibid. p. 72.

proposta não é “concordar escola e vida”, mas sim “que a escola seja a vida” e que os indivíduos não aprendam, mas criem e criem-se ao mesmo tempo.<sup>746</sup>

No texto de resposta às críticas recebidas por *O único e sua propriedade* – feitas por Feuerbach, Szeliga e Hess (como Marx e Engels não chegaram a publicar em vida *São Max* ou *A ideologia alemã*, Stirner não pôde fazer sua tréplica) – o filósofo explicita claramente não se sentir desconfortável ao quebrar a lógica discursiva formal. No trecho citado a seguir, ele refere-se ao fato de sua compreensão de “único” não tratar de um conceito abstrato, mas de um nome para indivíduos concretos; um nome que, no fim, não diz nada sobre a pessoa real, apenas serve para apontar sua existência presente:

The sentence “you are unique” means nothing but “you are you”, a sentence that logic calls nonsense, because it doesn’t make judgments on anything, it doesn’t say anything, because it is empty, a sentence that is not a sentence. (...) Only when *nothing* is said about you and you are merely *named*, are you recognized as you.<sup>747</sup>

Os conflitos envolvendo as divergentes propostas de materialismo e formas de subjetivação de Feuerbach, Stirner e Marx duas décadas antes podem ter deixado a impressão ao leitor de um “simples” debate teórico e filosófico. Para que se reconheçam os sentidos políticos deste confronto em sua própria época, é necessário levar em consideração as relações sociais junto às quais ele se construiu. Friedrich Engels, em 1850, deixou-nos um indício importante a esse respeito:

A censura, de início, obrigara todos os elementos sejam tão pouco indesejáveis a escolher um modo de expressão o mais abstrato possível; a tradição filosófica alemã, chegada então a desagregação total na escola hegeliana, oferecia esse modo de expressão. A batalha engajada contra a religião continuava. Quanto mais se tornava difícil sustentar a luta política por meio da imprensa contra o poder em vigor, mais essa luta ganhava vigor em sua forma religiosa e filosófica.<sup>748</sup>

Este “modo de expressão mais abstrato possível” na primeira metade do século XIX, onde a religião tornara-se a melhor alternativa temática de discussão política devido à censura (recordemos, por exemplo, das proibições e da peculiar liberação momentânea do livro de Stirner), perderia sua força após as agitações de 1848 na Confederação Germânica, quando um clamor social mais direto, como com a publicação ainda em exílio d’*O manifesto do partido comunista*, se fortaleceria gradativamente.

<sup>746</sup> STIRNER, M. op. cit. 2001. p. 82-83, 78.

<sup>747</sup> “A frase ‘você é único’ não significa nada a não ser ‘você é você’, uma frase que a lógica remete ao absurdo, porque não faz julgamento sobre nada, não diz nada, porque ela é vazia; uma frase que não é uma frase. (...) Apenas quando *nada* é dito sobre você e você é simplesmente *nomeado*, você é reconhecido como você.” STIRNER, M. op. cit. 2012 [1845]. p 10.

<sup>748</sup> ENGELS, F. op. cit. p. 32.

As diferentes compreensões de Feuerbach, Stirner e Marx do que consistiria o “mundo material”, o “sujeito” e seus “objetos” não tiveram como contraponto as propostas de Hegel apenas em seus sentidos filosófico e acadêmico. A despeito de sua categorização (pouco precisa) como “idealista”, Hegel opôs-se diretamente ao racionalismo metafísico e suas afirmações sobre essências incorpóreas; desprezou igualmente possibilidades de um puro empirismo.<sup>749</sup> Um dos objetivos primeiros da obra tão discutida por Feuerbach e Stirner, *A fenomenologia do espírito*, é exatamente a busca por uma síntese entre conceitos ideais e o mundo material – utilizando-se, inclusive de uma noção cara a propostas materialistas atuais: a noção de *experiência*.<sup>750</sup>

Politicamente, a síntese proposta por Hegel significaria também uma elevação absoluta da importância da ação do Estado e, por consequência, a destituição da força criativa efetiva dos indivíduos, situação combatida por Feuerbach e de forma mais incisiva por Max Stirner. Nas palavras de Hegel: “Mas o bem-estar essencial e inteligente é, em sua figura mais rica e mais importante, o agir inteligente universal do Estado. Comparando com esse agir, o agir do indivíduo como indivíduo é, em geral, algo tão insignificante que quase não vale a pena falar nele.”<sup>751</sup>

Stirner coloca-se como combatente ferrenho do Estado em nome da onipotência do sujeito individual. Destaca-se, entretanto, que para ele, a prática de subjetivação é tecida através de uma característica que não foge totalmente às propostas de Hegel ou Feuerbach: a identificação do *eu* com sua *consciência*; um *eu* claro e definido, íntegro e seguro de si:

Mas se a “liberdade” é de facto a finalidade dos vossos esforços, então esgotou até ao limite as suas exigências. Quem deve então ser libertado? Tu, eu, nós. E libertado de quê? De tudo aquilo que não seja tu, eu, nós. Eu sou então o caroço que deve ser libertado de todos os invólucros, de todas as cascas que o limitam. E o que resta se eu for libertado de tudo aquilo que não sou? Apenas eu e nada mais que eu.<sup>752</sup>

Em nossos dias, a imagem de um sólido “caroço” é absolutamente estranha para referir-se ao *eu*, quando tal concretude é contestada, desde Sigmund Freud, por inúmeros pensadores.<sup>753</sup> Um elemento que considero, por outro lado, como uma importante fonte de reflexão para a história social

<sup>749</sup> Ver suas críticas em HEGEL, G. op. cit., p. 27-34.

<sup>750</sup> Penso em Edward Thompson, THOMPSON, E. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981. Em Hegel, op. cit., ver p. 29. É de se surpreender como muitas leituras de Thompson, ou outros autores anteriores adeptos do materialismo dialético, mesmo do próprio Marx, não sejam acompanhadas minimamente dos debates em que se formaram suas propostas, como dos “hegelianos de esquerda”. Como se Marx de alguma forma tivesse “superado” seus antecessores e enterrado o debate, livrando-nos da necessidade de conhecer e refletir sobre sua própria história.

<sup>751</sup> HEGEL, G. op. cit. p. 296.

<sup>752</sup> STIRNER, M. op. cit. 2004. p. 133.

<sup>753</sup> Como Michel Foucault, Jacques Derrida e outros autores “pós-estruturalistas” discutidos na parte I desta tese. Entre vários trabalhos de Freud a respeito das relações entre diferentes aspectos, conscientes e inconscientes, do *eu* está FREUD, S. **O ego e o id**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

fora proposto por Feuerbach e Stirner ao contraporem-se a Hegel: a importância no mundo material (e social) das “razões particulares”, ou seja, das relações concretas estabelecidas pelos indivíduos.

A razão universal e metafísica de Hegel, afirmara Feuerbach, de nada influencia as relações criadas entre os indivíduos e Deus; para cada um deles, uma relação particular se edifica e ela é sempre completa, suficiente e satisfatória, sem a necessidade de uma lógica racional para sustentá-la. O sentimento de amor a/de Deus garantiria essa estabilidade, afastando a ameaça da fragmentação nihilizadora da situação de incompletude dos indivíduos.

Max Stirner também desconfiava de uma razão onipotente e dominadora sobre a vontade dos indivíduos. Para ele, há também relações particulares criadas entre cada sujeito individual e o mundo – e não só em aspectos religiosos, como para Feuerbach – e essas relações mudariam constantemente, transformando-se à medida que os indivíduos criam a si mesmos e ao mundo ao apropriarem-se dele. Mais uma vez não há parâmetro ideal externo trazido por uma razão universal para a realização e satisfação dos indivíduos (a “liberdade”, a “igualdade”, a “humanidade” etc.). A nihilização, a vanidade e incompletude individual, são aceitas como a própria plenitude criadora através das relações de apropriação.

Para o historiador, são propostas para a consideração dos sujeitos e objetos como frutos de uma criação mútua de si através de suas experiências particulares, não movidos por uma razão metafísica ou uma lógica de valor universal e sim por práticas envoltas em sentimentos e “irracionalidades”. Os indivíduos criam o mundo social (e vice-versa embora permaneça para nós sempre uma ênfase analítica no sujeito) e si mesmos apropriando-se deste mesmo mundo e “anulando-se” incessantemente em um sentido construtivo, de renovação. Indivíduos que não compreendem, dessa forma, a existência de um mundo “em si”, puro e perfeito, intocado pela terra e poeira acumuladas em suas mãos e pés ao longo das trajetórias de suas vidas.

## PARTE II

### PARA UMA HISTÓRIA SOCIAL LIBERTÁRIA: APONTAMENTOS E SUGESTÕES

#### CAPÍTULO 3

#### SOBRE A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO, O MATERIALISMO E A LIBERDADE

Este capítulo final possui sua importância para as discussões efetuadas nesta tese, pois para ele convergem vários realizados até aqui debates e algumas conclusões. De alguma forma, possui um caráter de “considerações finais” porque congrega pontos fundamentais levantados ao longo dos capítulos anteriores. Além disso, é onde explico de forma mais clara e direta minha proposta para *uma* (dentre inúmeras outras possibilidades) história social libertária – alvo de reflexão na parte I e de experimentação nos ensaios dos capítulos 1 e 2 da parte II.

Conforme mencionado, a forma narrativa que decidi utilizar para a escrita dos três últimos capítulos da tese destoa dos precedentes: nos textos anteriores procurei obedecer aos procedimentos básicos para uma pesquisa em história, como a elaboração de um alicerce documental sólido, o apoio em alguns cânones bibliográficos bem aceitos sobre o assunto e outros nem tanto e, principalmente, a obediência ao código de linguagem historiográfico geral convencionado pela academia para sua escrita. Nesse momento, entretanto, apresento mais uma vez algo mais próximo a um ensaio, onde minhas próprias reflexões destacam-se ante sustentáculos documentais e bibliográficos. É uma forma de escrita que carrega suas vantagens, mas pessoalmente não a considero ideal para um trabalho de pesquisa historiográfica. Só me permito utilizá-la aqui porque sua existência está condicionada à pesquisa realizada e apresentada nos capítulos precedentes.<sup>754</sup>

Para realizar a mencionada síntese de minhas propostas, retomo uma problematização iniciada no capítulo anterior, acerca do duplo debate entre Karl Marx, Friedrich Engels e Max Stirner sobre o materialismo e o essencialismo (que Marx chama “idealismo”) e a importância da lógica para a construção de análises sociais e propostas políticas. Para além das questões especificamente historiográficas, a discussão abrange uma reflexão mais ampla sobre a produção do conhecimento.

## Um antigo debate

Recapitulando críticas feitas por Marx e Engels nos manuscritos de “São Max”, destaca-se que um primeiro desconcerto da dupla de pensadores frente a *O único e sua propriedade* deu-se quanto à afirmação, tida por “absurda”, de Max Stirner acerca do “nada criador”, ou, “o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio”.<sup>755</sup>

A esta desobediência à lógica discursiva – como pode criar-se algo a partir do nada? – Marx utiliza a ironia teológica de Stirner contra ele mesmo, dando-lhe o epíteto de “São Max”. Somam-se ainda o incômodo com a falta de uma “transição gradual” na cronologia linear da história da filosofia discutida por Stirner e a falta de rigor, também lógico-discursiva, com o uso sintático das palavras

<sup>754</sup> Em consciente paradoxo à crítica que formulei a historiografia acadêmica.

<sup>755</sup> Rever p. 204.

“se” e “isto”.<sup>756</sup> Além disso, em uma crítica dirigida também a Ludwig Feuerbach, Marx e Engels afirmam a manutenção do uso de categorias hegelianas e seus “pressupostos arbitrários, dogmas”, em oposição a seu próprio método de conhecimento, dito “materialista” e “empírico” e preocupado com “indivíduos reais”.<sup>757</sup>

Este debate estava longe de ser uma novidade da Confederação Germânica de meados do século XIX. De fato, poderíamos traçar um longo e conflituoso percurso entre duas tradições político-filosóficas desde a antiguidade clássica europeia.<sup>758</sup> Nesse sentido, destaco outra rede de diálogos análoga – mas de forma alguma idêntica – à discussão Feuerbach/Stirner/Marx, desta vez remontando aos séculos V e IV a.C.: os debates entre as propostas dos helênicos Parmênides de Eleia (530/515-460/445 a.C. aprox.), Górgias de Leontinos (485/480-380/375 a.C. aprox.) e Aristóteles de Estagira (385/384-322/321 a.C. aprox.).

Dentre as obras do orador Górgias – iniciemos por ele – destaca-se em importância para nós o *Tratado do não-ser*.<sup>759</sup> Infelizmente o texto original perdeu-se e aos estudiosos do leontinense resta contentar-se com os discursos indiretos de sua argumentação, contidos em duas paráfrases: a de Sexto Empírico (160-210 d.C. aprox.) em *Adversus Mathematicus*, escrito mais de seiscentos anos após a morte de Górgias, e o mais antigo, embora de data e autor indeterminados (tratado hoje por “Pseudo-Aristóteles”), *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*.<sup>760</sup>

Como para vários pensadores gregos ditos “sofistas” dos séculos V-IV a.C. – termo carregado de julgamento condenatório moral por diversos filósofos da época e posteriores, como Aristóteles, que não suportavam a prática da cobrança pelos ensinamentos dados aos alunos e seu pragmatismo focado na oratória<sup>761</sup> –, Górgias trata nesta obra o problema do *ser*, contrapondo-se a filósofos anteriores em sua busca pelo princípio das coisas na natureza, como o trio de Mileto, Tales (624/625

<sup>756</sup> Rever p. 207.

<sup>757</sup> P. 208.

<sup>758</sup> “Tradições” de acordo com uma abordagem historiográfica que considerasse uma temporalidade de longa duração. Prefiro, no entanto, não tratar dessa forma a questão; o que proponho é uma *comparação* de debates particulares de diferentes épocas e sociedades, tendo em vista a contemporização de suas problemáticas. Para uma discussão sobre as construções de memória e esquecimento como tradições, ver ROSSI, P. Lembrar e esquecer. p. 15-38. \_\_\_\_\_. **O passado, a memória, o esquecimento**: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: EdUNESP, 2010.

<sup>759</sup> Do mesmo autor chegaram até nossa época de forma incompleta as obras *Elogio a Helena*, *Epitáfio* e *Defesa de Palamedes*, cujo interesse maior para os pesquisadores costuma recair sobre questões da retórica. Ver em GORGIIAS. **Testemunhos e fragmentos**. Lisboa: Colibri, 1993.

<sup>760</sup> DINUCCI, A. Apresentação. p. 197-199. IN: PSEUDO-ARISTÓTELES. Paráfrase do MXG do *Tratado do não-ser* de Górgias de Leontinos. p. 197-203. **Trans/Form/Ação**. São Paulo. n° 31, vol. 1, 2008. p. 197-198. Utilizo este último texto, na tradução do grego para o português realizada pelo Prof. Dr. Aldo Lopes Dinucci, da Universidade Federal de Sergipe.

<sup>761</sup> “A sofística e a dialética ocupam-se da mesma classe de temas da filosofia, mas *esta difere da primeira em função da natureza de sua capacidade, e da segunda em função de sua perspectiva da vida*. A dialética aborda como exercício aquilo que a filosofia procura ao compreender, ao passo que a sofística parece ser filosofia, mas não é.” Em nota o tradutor Edson Bini chama a atenção para a inversão, certamente um erro na cópia do documento: Aristóteles criticava os sofistas por sua conduta ética (cobrar pelas aulas) e os dialéticos por sua metodologia. ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2012. Livro IV, 2. p. 109.



– 556/558 a.C. aprox.), Anaximandro (610/611 – 547 a. C aprox.) e Anaxímenes (588 – 524 a.C. aprox.), além de Demócrito de Abdera (460 – 370 a.C. aprox.) e Parmênides de Eleia, discutido logo adiante. Nesse debate, o *ser* é entendido não apenas como *existência*, mas, ao mesmo tempo, como *essência* no sentido parmenidiano de uma sólida estabilidade original contida no interior dos entes.<sup>762</sup>

No *Tratado do não-ser*, Górgias (ou melhor, o desconhecido Pseudo-Aristóteles, já que se trata de uma paráfrase) sintetiza em uma frase suas conclusões finais a respeito do *ser*: “[Górgias] diz que nenhuma coisa é: se é, é incognoscível: se tanto é quanto [é] cognoscível, não é, no entanto, [comunicável] a outros.”<sup>763</sup>

A argumentação do autor dá-se através de uma narrativa que joga com a lógica da própria linguagem, mas que, como discutiremos adiante, causará desagrado a Aristóteles por sustentar-se em um uso falho da lógica e, em resumo, por privilegiar o que é particular em detrimento da essência universal das coisas. Reproduzo a parte inicial da defesa argumentativa de Górgias:

Se, com efeito, o não-ser é não-ser, o-que-não-é em nada seria menos que o-que-é. Pois tanto o-que-não-é é algo-que-não-é, quanto o-que-é [é] algo-que-é, de modo que as coisas em nada mais são do que não são. Se, no entanto, o não-ser é, o ser, a sua antítese, não é, diz ele. Se, com efeito, o não-ser é, convém ao ser não ser. De modo que, assim, diz [Górgias], não seria coisa alguma, a menos que tanto o ser quanto o não-ser sejam a mesma coisa. Mas, se [são] a mesma coisa, também assim coisa nenhuma seria. Pois tanto o-que-não-é não é quanto o-que-é [não é], já que, justamente, [é] o mesmo que o-que-não-é. Eis aí, então, o argumento dele.<sup>764</sup>

Em suma, para o orador de Leontinos nada é, ou seja, nada existe como essência. A esta afirmação seguem-se duas outras, também demonstradas através da argumentação lógica: nada é passível de ser conhecido e nada é comunicável. Voltaremos a estas duas problemáticas mais adiante.

É importante termos em mente que o texto de Górgias é construído no interior de um debate político e filosófico intenso em sua época, estando longe de ser um monólogo social.<sup>765</sup> Note-se o trecho de outra obra, que também possui o *ser* como problemática:

Só falta agora falar do caminho que é. Sobre esse são muitos os sinais de que o ser é ingênito e indestrutível, pois é compacto, inabalável e sem fim; não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo. (...) Como poderia o ser perecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser. E assim a gênese se extingue e da destruição não se fala. Nem é divisível, visto ser todo homogêneo, nem num lado é mais, que o impeça de ser contínuo, nem noutro menos, mas é todo cheio de ser e por isso todo contínuo, pois o ser é com o ser.<sup>766</sup>

<sup>762</sup> DINUCCI, A. Apresentação. p. 197-199. IN: PSEUDO-ARISTÓTELES. op. cit. p. 198.

<sup>763</sup> PSEUDO-ARISTÓTELES. op. cit. p. 199. Adendos do tradutor.

<sup>764</sup> Ibid. loc. cit. Adendos do tradutor.

<sup>765</sup> Debate que podemos discutir hoje apenas em pequenas porções devido à carência de documentação, seja porque se perderam com o tempo, seja porque na própria época os jogos políticos não deram merecimento de registro às outras vozes do diálogo. Certamente essas outras vozes foram fundamentais para que os hoje cânones da filosofia elaborassem suas obras, que, provavelmente, não resultaram simplesmente de manifestações espontâneas de genialidade individual.

<sup>766</sup> PARMÊNIDES. *Da Natureza*. São Paulo: Loyola, 2009. trad. José Trindade Santos. p. 16 (Fragmentos 7-8)

Pouco nos resta hoje do poema *Da natureza*, atribuído a Parmênides de Eleia, de onde o trecho foi retirado. Mesmo assim, através dos poucos fragmentos que chegaram até nós, é possível vislumbrarmos parte do debate que se estendeu por séculos na Grécia e influenciou de forma confessa, entre outros, Platão (em *Sofista*) e Aristóteles (em *Física*).<sup>767</sup> Górgias dirigiu o *Tratado do não-ser* diretamente contra Parmênides e seu discípulo Melisso de Samos (470-?).<sup>768</sup> O primeiro, por sua vez, estaria entre os alvos das objeções de Aristóteles no Livro IV da *Metafísica* em sua defesa dos princípios da não-contradição lógica.<sup>769</sup>

De forma mais precisa, o filósofo de Estagira lança-se ao debate com/contra um conjunto de pensadores que considerava “seguidores professos de Heráclito [535-475 a.C. aprox.]”, estando reunidos aí “sofistas e dialéticos” e também filósofos, digamos “propriamente ditos” (segundo o conceito de Aristóteles), como Demócrito, Empédocles (495/490 – 435/430 a.C. aprox.), Anaxágoras (500/499 - 427/428 a. C. aprox.), Crátilo (? - ?) e outros.<sup>770</sup>

Entre as questões em jogo nas problematizações acerca do *ser* e do *não-ser* – e este ponto é o de maior interesse para nosso problema sobre a escrita da história – é sua relação íntima com a questão da construção do conhecimento. Para José Trindade Santos, por exemplo, o poema *Da natureza* de Parmênides representou o início desse diálogo, pois ele

foi e continua sendo ainda hoje a ser reconhecido como a primeira obra em que se definem os princípios reguladores da atividade a que chamamos “pensar”. Suas duas grandes contribuições para a cultura ocidental acham-se, portanto, focadas no saber e no pensar. Quanto ao primeiro aspecto, o poema inova por ter deslocado a interrogação, do tradicional questionamento sobre a origem e a constituição do cosmo, para a interrogação do próprio saber. Quanto ao segundo, a inovação reside no modo como encontra na análise do pensar a solução para o problema do saber.<sup>771</sup>

Assim, percebemos que do debate continuado por Górgias e Aristóteles (e outros) sobre as relações entre o *ser* e o *não-ser* decorrem problemas de grande interesse hoje – já reconhecidos nessa tese, especialmente em nas discussões acerca do pós-estruturalismo: a questão das verdades e da

<sup>767</sup> O discípulo de Aristóteles, e seu substituto no Liceu, Teofrasto teria realizado cópias do poema de Parmênides, mas foram as versões dos neoplatônicos do século V-VI Proclo Lício (412-485 d. C.) e Simplicio da Sicília (490-560 d. C.) que nos garantiriam acesso a alguns de seus trechos. SANTOS, J. Introdução à leitura do Poema de Parmênides. p. 47-53. PARMÊNIDES. op. cit. p. 49. A edição utilizada, de José Trindade Santos, sustenta-se na sexta edição (1954) da tradução crítica de Diels Kranz (1ª Edição, 1872, Berlim).

<sup>768</sup> DINUCCI. Análise das três teses do *Tratado do não-ser* de Górgias de Leontinos. p. 5-22. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, n° 24, out. de 2008. p. 7 e SANTOS, J. Interpretação do Poema de Parmênides. p. 55-119. PARMÊNIDES. op. cit. p. 111.

<sup>769</sup> DINUCCI, A. Apresentação. p. 197-199. IN: PSEUDO-ARISTÓTELES. op. cit. p. 199.

<sup>770</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2012. Tradução de Edson Bini. Livro IV, 5,2 e 5, respectivamente p. 121, 108-109 e 120-121.

<sup>771</sup> SANTOS, J. Introdução à leitura do Poema de Parmênides. p. 47-53. PARMÊNIDES. op. cit. p. 48.

razão absoluta ou particular, o valor do conhecimento construído sobre indivíduos e fenômenos individuais ou sobre conceitos lógico-metafísicos universais.<sup>772</sup>

### O nada criador: o debate Parmênides/Górgias

Voltemos a Górgias para nos aproximarmos de nosso foco de interesse.

Contrapondo-se à teoria parmenidiana do ser uno, homogêneo e eterno, o orador de Leontinos iguala o *ser* ao *não-ser*: uma vez que o-que-não-é é alguma coisa – ou não poderia ser contraposto a o-que-é -, para Górgias, assim, “o-que-não-é é”.<sup>773</sup>

Neste ponto, o autor da paráfrase do *Tratado do não-ser* lança-nos uma questão de extrema relevância: “Mas, se fosse assim, qual das duas coisas resulta de melhor modo: ‘todas as coisas são’ ou ‘todas as coisas não são’?”.<sup>774</sup> Entre as duas possibilidades, Górgias optaria, ainda segundo o texto, por “todas as coisas não são”.<sup>775</sup>

O que diria Max Stirner frente a essas questões? Proponho este exercício comparativo valendo-me da liberdade do ensaísta, mas sustentado em um problema político historicamente análogo, formulado nos debates de meados do século XIX: pode o *nada* criar? Para nós: em sua impermanência e particularidade (ou seja, em sua *historicidade*) em razão, sentimentos e ações, pode o mundo social ser criado e transformado pelo indivíduo?<sup>776</sup>

Karl Marx e Friedrich Engels apressaram-se em apontar o absurdo dessa possibilidade, exigindo, em “São Max”, o silêncio de Stirner após a afirmação de que ele mesmo, como indivíduo (“nada” frente ao “tudo” das abstrações conceituais, como a noção de “humanidade”), é quem, de fato, possuiria capacidade criativa.<sup>777</sup> Neste prisma e em uma linguagem cara aos debates gregos dos séculos V e IV a.C., Stirner diria que “o não-ser é”, embora esse “é” refira-se a uma existência relativa ao que é individual e circunstancial e não ao essencial e universal de Parmênides. Mais adiante, veremos como essa contraposição indivíduo/universal, materialismo/essencialismo foi problematizado pelos pensadores helenos como elemento indissociável da questão do *ser/não-ser*.

<sup>772</sup> Estes dois últimos problemas foram fundamentais na obra citada de Aristóteles. Em seu nome ele reúne oposição ao grupo de “seguidores de Heráclito”. Seu incômodo com Demócrito era a afirmação “que ou não há verdade ou a nós ela não se mostra”, com Empédocles “que aqueles que alteram sua condição corpórea alteram seu pensamento”; de Anaxágoras e discípulos, discordava da defesa de “que as coisas seriam para eles como as julgassem ser” e negava também as propostas do extremista Crátilo, “que descambou para pensar que não era necessário dizer coisa alguma, tendo se limitado a mover [apontar] seu dedo”. ARISTÓTELES. op. cit. Livro IV, 5, p. 120-121.

<sup>773</sup> PSEUDO-ARISTÓTELES. op. cit. p. 200.

<sup>774</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>775</sup> Para chegar a esta conclusão, que é a primeira de suas três teses, Górgias utiliza-se de uma problematização sobre a geração do *ser* e sobre sua multiplicidade ou unicidade. Ibid. p. 200-201.

<sup>776</sup> Admito a ambição da questão e adianto a impossibilidade real de respondê-la de forma direta.

<sup>777</sup> Rever p. 207.

Até esse ponto, todo esse debate possui alguma relevância para a historiografia atual, em especial para a história social que se reivindique politicamente libertária? Para esta forma de escrita da história, em relação à questão levantada por Pseudo-Aristóteles (se “todas as coisas são” ou “todas as coisas não são”), eu arriscaria a dizer que, socialmente, “tudo é”: tudo possui um sentido como ação efetiva dos indivíduos em suas relações vividas em sociedade e em suas construções da temporalidade via memória.<sup>778</sup>

Esclareço e exemplifico: discutimos desde o primeiro capítulo desta tese como o esquecimento é muitas vezes deixado de lado pelo historiador social como um simples “vazio” de memória – sob esse prisma teórico-metodológico, apenas esta teria um conteúdo social passível de reflexão historiográfica. Creio, por outro lado, que o esquecimento é igualmente construído em relações sociais, existindo como ações de indivíduos que muitas vezes assumem forma de disputas políticas acirradas. Considerar o esquecimento, as atitudes irracionais, não verbalizadas ou comunicadas, as ausências e o ilógico como possuidores de historicidade – pois, insisto, trata-se de construções relacionais tanto quanto a memória, o pensamento racional, as ações lógicas e planejadas – é, de fato, um desafio e prática pouco aceitos na escrita da história e na elaboração do conhecimento de maneira geral.

Retomando o debate da antiguidade, Parmênides é categórico ao afirmar que: “É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois podem ser, enquanto o nada não é”.<sup>779</sup> Em outras palavras, o *não-ser*, o que não possui existência essencial, não pode ser conhecido, “não é possível nem indicá-lo”.<sup>780</sup> Sem o ser, sequer há pensamento.<sup>781</sup>

Nesse sentido, há uma convergência entre as considerações de Parmênides e Górgias, com a importante diferença que o leontinense assume o *ser* como *não-ser* (o *ser* não essencial) enquanto Parmênides procura ao máximo afastar qualquer tentativa de consideração sobre esse último.<sup>782</sup> Górgias defende que “é necessário que todas as coisas pensadas sejam, e o-que-não-é, já que não é,

<sup>778</sup> Como mencionado, à questão de Pseudo-Aristóteles, Górgias optou pela segunda hipótese e Max Stirner talvez tendesse pela primeira. De forma prática, esta divergência esconde uma concordância fundamental e importante para nossa problemática: o orador de Leontinos em seus debates, e Stirner idem, valorizava o que é individual e empiricamente verificável. Sua aparente discordância deve-se à forte fusão para a língua grega de sentidos de “ser” como existência e como essência universal. Stirner conta com uma linguagem para a qual o “ser” pode mais claramente *existir* sem necessariamente carregar em si uma *essência* (daí o *nada* – o que não é universal – *ser* efetivamente e concretamente em sociedade).

<sup>779</sup> PARMÊNIDES. op. cit. (p. 15, Frag. 6).

<sup>780</sup> Ibid. p. 14, Frag. 2.

<sup>781</sup> “Pois, sem o ser – ao qual está prometido –, não acharás o pensar”. Ibid. p. 17, Frag. 7-8.

<sup>782</sup> “Pois nunca isto será demonstrado: que são as coisas que não são; mas afasta desta via de investigação o pensamento, não te force por este caminho o costume muito experimentado, deixando vaguear olhos que não vêem, ouvidos soantes e língua, mas decide pela razão a prova muito disputada de que falei.” Ibid. p. 15-16, Frag. 7-8.

não pode ser pensado”.<sup>783</sup> Nada sendo cognoscível, continua o orador, nada, por consequência, seria comunicável. “Aquele que diz, diz, mas não a cor nem a coisa”<sup>784</sup>, ou,

como poderia alguém, não tendo determinada coisa no espírito, vir a tê-la no espírito por intermédio de outra pessoa, através da palavra ou do signo, que é diferente da coisa, a não ser que ou, por um lado, veja-a, se for uma cor, ou, por outro, escute-a, se for um som? Pois, a princípio, ninguém diz nem som nem a cor, mas a palavra.<sup>785</sup>

Aproximamo-nos aqui de outra questão de nosso interesse: não possuindo as características do *ser* apontadas por Parmênides – e mais tarde defendidas por Aristóteles à sua maneira –, ou seja, de homogeneidade, imutabilidade e perfeição, as coisas tornam-se entes concretos e de existência não repetível, acessíveis apenas de forma parcial pela experiência individual, que, como a própria coisa vislumbrada, está em constante transformação. Sobre esta discussão, o pesquisador Aldo Dinucci levanta questionamentos pertinentes:

É possível ao menos comunicar essa experiência pessoal carente de qualquer fator objetivo? É possível para os homens transmitir uns aos outros as suas respectivas percepções num mundo onde as coisas não dispõem de qualquer essência, de qualquer característica que consiga se desembaraçar do fluxo ininterrupto da mudança?<sup>786</sup>

Para o orador de Leontinos, a resposta a todas essas perguntas é definitivamente “não”, uma vez que aquele que fala engendra uma sensação diferente que a possuída por aquele que escuta e, além disso, nem mesmo o indivíduo experimenta o mesmo fenômeno de modo idêntico agora e mais tarde.<sup>787</sup>

Temos a opção de levar ao extremo o raciocínio heraclítico de Górgias como fez Crátilo, que, crendo a comunicação sobre o *ser* impossível, “descambou para pensar que não era necessário dizer coisa alguma, tendo limitado-se a mover [apontar com] seu dedo.”<sup>788</sup> Mas tal imobilidade nas possibilidades de ação seria politicamente desejável e metodologicamente interessante para a história social? Mesmo sendo uma conclusão confortável para as análises lógicas/especulativas, para o historiador voltado a problematizações de relações sociais (vendo-se, é claro, também como construtor de relações em seu trabalho), esta paralisia torna-se, no mínimo, estranha ao ser procurada na vida cotidiana dos indivíduos.

<sup>783</sup> PSEUDO-ARISTÓTELES. op. cit. p. 201.

<sup>784</sup> Ibid. p. 202.

<sup>785</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>786</sup> DINUCCI, A. op. cit. 2008. p. 20.

<sup>787</sup> Ibid. p. 21.

<sup>788</sup> ARISTÓTELES. op. cit. p. 121. Não há grandes informações a respeito Crátilo. Aristóteles aponta-o como um dos mentores de Platão na juventude, tendo-o apresentado as propostas de Heráclito (Ibid. Livro I, 6. p. 57). Há um diálogo platônico com seu nome, onde a discussão gira entorno do caráter convencional ou essencial dos nomes atribuídos às coisas. PLATÃO. Crátilo, ou da correção dos nomes. p. 35-137. \_\_\_\_\_. **Diálogos**. Bauro: Edipro, 2010.

Vejamos com mais atenção a argumentação de Górgias (deixando Crátilo de lado nesse diálogo), para refletirmos se a imobilidade seria realmente a única alternativa para o problema do *nada* e a criação do conhecimento:

Se, no entanto, também é admissível tanto conhecer quanto ler a palavra, como o que escuta terá no espírito a mesma coisa? Pois não é possível o mesmo estar simultaneamente em numerosas pessoas, pois um seria dois. Se, no entanto, diz [Górgias], o mesmo também fosse em muitas pessoas, nada impede que não pareça semelhante para elas, já que, não sendo, nem são semelhantes para todas nem [estão] no mesmo lugar: pois, se algo fosse de tal qualidade, seria um, mas não dois. No entanto, nem um mesmo homem parece perceber coisas semelhantes ao mesmo tempo, mas coisas diferentes pela audição e pela visão, e diferentemente tanto agora quanto antes, de modo que dificilmente alguém perceberia uma mesma coisa idêntica a outra.

Nenhum indivíduo conseguiria perceber algo de forma idêntica a outro; em outras palavras, podemos compreender que mesmo havendo uma essência, ela seria inalcançável na vida cotidiana dos indivíduos. Como nos esclarece Aldo Dinucci: “Górgias demonstra que qualquer discurso que tente atingir o fundamento da realidade, isto é, que tente se lançar para além do campo das coisas sensíveis buscando um elemento estável em que se apoiar, está fadado a conter em si mesmo contradições.”<sup>789</sup>

Estaria eu equivocado ao buscar um paralelo entre Górgias, o Niilista<sup>790</sup>, e Max Stirner, com seu *nada* criador, no que tange à defesa da unicidade dos fenômenos ou situações e à afirmação da possibilidade de elaboração apenas de um conhecimento limitado às relações particulares, nas quais cada indivíduo constrói a si mesmo e ao mundo? E mais: seria despropositado afirmar o oposto de Karl Marx e Friedrich Engels a respeito de Stirner (e acrescento também Górgias, cada qual em seus próprios debates) e considerá-lo criador de uma teoria do conhecimento profundamente materialista?

Para o filósofo bávaro, ele próprio como indivíduo só existe consumindo-se incessantemente, criando-se continuamente ao mesmo tempo em que cria o que está ao seu redor em sucessões de relações não repetíveis.<sup>791</sup> Ele se diz “nada” porque nega possuir uma essência e, defende, nem poderia tê-la para ser de fato criador/criado das/nas relações travadas com seus “objetos”, uma vez que o *ser* em sua homogeneidade e estabilidade é perfeito, imutável – em uma palavra, acrescento,

<sup>789</sup> DINUCCI, A. op. cit. p. 8.

<sup>790</sup> O epíteto “o Niilista” é dado a Górgias *a posteriori*, por pesquisadores pelo menos desde o início do século XX. Scott Consigny registra, por exemplo, o uso do termo por John Dewey (com Górgias sendo “o primeiro puro niilista na teoria filosófica [e] também o último”) em 1902 e Bromley Smith (também o descrevendo como “niilista”) em 1921. CONSIGNY, S. **Gorgias: sophist and artist**. Columbia: University of South Carolina Press, 2001. p. 38

<sup>791</sup> “O eu dizer que me consumo significa apenas que eu existo. Eu não me pressuponho porque me “ponho”, ou crio, a cada momento, e só sou eu não sendo pressuposto, mas posto, e sou posto, de novo, apenas no momento em que me “ponho”, ou seja, sou a um tempo criador e criatura”. STIRNER, M. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004. p. 123.

anistórico.<sup>792</sup> De forma correlata, para Górgias, “o verbo ser é incapaz de nos informar sobre as relações entre as coisas do mundo real”,<sup>793</sup> uma vez que o *ser* nega as transformações e pretende existir por si e não *em relação* (não é “relativo à” qualquer coisa).

Em suma, são considerações que me parecem importantes como problematizações sobre a construção do conhecimento de forma geral e a escrita da história mais especificamente. Mais pertinentes ainda se tivermos em vista uma forma de história social, preocupada em questionar-se *sobre* a sociedade e questionar *a* sociedade.

Para uma história com essa forma, parece-me fundamental que o historiador atente às relações vividas pelos indivíduos como constituição de si e do mundo a sua volta. É preciso admitir as *indeterminações* da vida social e pessoal de cada um (pois sem elas não há criação ou mudanças) também como parte da escrita da história. Um historiador que pretenda completar todas as brechas de suas problematizações com definições e explicações por demais totalizantes está, ao mesmo tempo, arrogando-se a si um poder de conhecimento de fato inalcançável e retirando dos indivíduos sua potência e sua liberdade na história, sua capacidade de criação e intervenção na própria vida.

### Em defesa da lógica, em defesa da essência: Aristóteles entra no debate

“Absurdo” foi a palavra escolhida por Marx e Engels para caracterizar as propostas de Max Stirner acerca da capacidade criadora do *nada* – ou de si como indivíduo, isento de uma essência abstrata imutável e definível.<sup>794</sup> Pareceu-lhes igualmente inaceitável a quebra da cronológica linear da história da filosofia ao longo de *O único e sua propriedade*.<sup>795</sup>

O leitor que entra em contato com “São Max” após conhecer os manuscritos contra Feuerbach pode surpreender-se com as diferenças na forma de elaboração das críticas dos textos.<sup>796</sup> Neste último, a dupla contrapõe-se à filosofia de Ludwig Feuerbach ao mesmo tempo em que buscam construir e explicitar suas propostas de materialismo, ao passo que a crítica a Max Stirner é elaborada buscando-se as contradições lógicas internas na escrita de *O único e sua propriedade*,

<sup>792</sup> STIRNER, M. 2004. op. cit. p. 123; STIRNER, M. Arte e religião. p. 67-79. [1844] **Verve**. São Paulo, n° 4, 2003. p. 67-69 e STIRNER, M. **Stirner's critics**. (ebook), 2011. [1845]. In: The anarchist library <http://theanarchistlibrary.org/>, Acesso 21/05/2012.

<sup>793</sup> DINUCCI, A. op. cit. 2008. p. 9.

<sup>794</sup> Parodiando Stirner, escreveu a dupla de pensadores: “Eu sou tudo no vazio do absurdo, ‘*mas sim*’ sou o criador nulo, o tudo a partir do qual Eu, como criador, nada crio”. MARX, K.; ENGELS, F. 2007 [1845]. p. 124.

<sup>795</sup> “Na mesma página, o nosso Santo Padre [Stirner] salta da *Antígona* de Sófocles e da questão, a ela relacionada, da sacralidade do sepultamento dos mortos diretamente para o Evangelho de Mateus 8, 22 (deixai os mortos enterrar os seus mortos), ao passo que Hegel, ao menos na *Fenomenologia*, teve o cuidado de fazer uma transição gradual de Antígona etc. ao mundo romano”. Ibid. p. 140.

<sup>796</sup> Apesar de escrito antes, *São Max* geralmente é colocado depois dos escritos contra Feuerbach nas edições d'A *ideologia alemã*, respeitando o plano original de publicação dos autores.

tendo em vista a desvalorização de sua argumentação. “São Max” não é, como os manuscritos contra Feuerbach, elaborado como parte de um diálogo, uma contraposição construtiva, mas como a busca pela aniquilação das propostas de Stirner através da lógica discursiva.

Voltemos a nosso outro diálogo inspirador. Anos após a morte de Górgias, vemos surgir outro debatedor que também evoca a *lógica* como instrumento de legitimação das propostas filosóficas: Aristóteles. No livro IV da obra que ficaria conhecida *a posteriori* como *Metafísica*, o filósofo de Estagira propõe uma ciência que investigue as “coisas que *são*, enquanto *são*” em contraposição aos estudos sobre o que é particular:<sup>797</sup>

Há uma ciência que investiga o *ser* como *ser* e as propriedades que lhes são inerentes devido à sua própria natureza. Essa ciência não é nenhuma das chamadas ciências particulares, pois nenhuma delas se ocupa do *ser* geralmente como *ser*. Elas seccionam alguma porção do ser e investigam os atributos desta porção, como fazem, por exemplo, as ciências matemáticas. Mas visto que buscamos *os primeiros princípios e as causas supremas*, está claro que devem pertencer a algo em função de sua própria natureza.<sup>798</sup>

Sem nomear tal ciência, hoje “ontologia” ou “metafísica”, Aristóteles faz questão de deixar claro que sua proposta é diferente do que faziam sofistas e dialéticos, mesmo que porventura eles também discutissem o *ser*.<sup>799</sup> Um dos incômodos de Aristóteles com esses “aparentes filósofos” é que, seguindo caminhos abertos por Heráclito de Éfeso, o conhecimento sobre o qual eles se debruçam é sustentado nas particularidades do mundo material, sendo, portanto, contingencial, incerto, mutante, relativo – eu diria, repleto de indeterminações e historicidade.

Da mesma forma, foi a partir de uma observação das coisas sensíveis que ocorreu a certas pessoas a teoria segundo a qual há verdade nos fenômenos. Pensam elas que a verdade não deveria ser avaliada pelo grande ou pequeno número dos que a sustentam e afirmam que a mesma coisa parece doce a alguns que a provam, enquanto parece amarga a outros (...). E acrescentaram que também muitos animais captam das mesmas coisas impressões que contrariam as nossas e que o próprio indivíduo nem sempre capta o mesmo [nas coisas] através de sua percepção sensorial. Consequentemente, não há certeza de quais, entre essas impressões, são verdadeiras ou falsas, já que um tipo não é mais verdadeiro do que outro, o sendo igualmente. Daí a declaração de Demócrito de que ou não há verdade ou a nós ela não se mostra.<sup>800</sup>

Aristóteles alerta a seguir para uma possível decorrência dessas propostas de pensamento, nas quais o conhecimento é vão e carregado de indeterminação, levantando uma questão que vinte e três séculos depois, Friedrich Nietzsche formularia através da noção de *niilismo*: “com certeza aqueles

<sup>797</sup> ARISTÓTELES. op. cit. Livro IV, 2. p. 106.

<sup>798</sup> Ibid. Livro IV, 1. p. 105.

<sup>799</sup> Ibid. Livro IV, 2. p. 108. Rever nota 8.

<sup>800</sup> ARISTÓTELES. op. cit. Livro IV, 5. p. 120. Adendos do tradutor.



que tentam ser filósofos podem muito bem desesperar, pois nesse caso a busca da verdade seria *perseguir aves no ar*”.<sup>801</sup>

A indeterminação do conhecimento, a inexatidão do que é verdadeiro, o relativismo das afirmações surgem com aqueles pensadores que se voltam à investigação do *acidental e material*; em outras palavras, do *particular*:

Mas a razão de esses homens sustentarem essa opinião é que, embora tenham investigado a verdade daquilo que é, supuseram que *o que é* restringe-se às coisas sensíveis, no que a natureza do indeterminado, isto é do *ser* no sentido que elucidamos está fartamente presente, e portanto suas afirmações, embora plausíveis, não são verdadeiras.<sup>802</sup>

Esses seguidores de Heráclito, continua Aristóteles, acreditando que “essa substância indeterminada está em movimento, e que não é possível fazer nenhuma predicação verdadeira do que está em mutação, entenderam ser impossível emitir qualquer afirmação verdadeira sobre o que é em todos os aspectos inteiramente mutável”.<sup>803</sup>

Para os historiadores essa problemática é familiar. Voltando-se à reflexão sobre o que é particular e não repetível no tempo – e sendo nós mesmos seres históricos, participantes deste mesmo fluxo de mutação –, como elaborar uma narrativa “verdadeira”, em sentido absoluto, da história? A “verdade” pressupõe de algum modo a permanência, a continuidade, a homogeneidade. Em termos operatórios da disciplina historiográfica, o acréscimo desses elementos parecem ter resultado em “filosofias da história” – para as quais nada há de indeterminado e mesmo o futuro pode de alguma forma ser antecipado.

No debate com “sofistas e dialéticos”, Aristóteles pondera que no “domínio sensorial”, na observação empírica do contingencial e particular, há de fato transformação constante, entretanto, para o filósofo, a percepção sensorial “representa uma fração ínfima do todo”.<sup>804</sup> Se considerado esse “todo” do *ser*, deve-se admitir que n’“aquilo que está desfazendo qualquer qualidade conserva[-se] algo do que está sendo desfeito, e algo daquilo que *vem a ser* já existe necessariamente”.<sup>805</sup> Para ele,

<sup>801</sup> Ibid. p. 121. Nietzsche utilizou-se do termo “niilismo” em diferentes sentidos ao longo de suas obras. Em 1884, iniciou um projeto de texto (intitulado *O niilismo europeu*) através do qual sintetizaria e esclareceria esta questão, mas que não chegou a ser terminado. Mesmo oscilando em uma noção ambivalente de “niilismo ativo” e “niilismo passivo”, quando as forças criativas dos homens estariam em seu auge e em completa exaustão – respectivamente –, os diferentes estados do niilismo possuem um mesmo pressuposto: “o fato de não haver verdade; de não haver uma constituição absoluta das coisas nem uma ‘coisa em si’.” NIETZSCHE, F. **Sabedoria para depois de amanhã**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 239. (rascunhos do verão de 1887). Ver também MONTEIRO, F. op. cit. 2010.

<sup>802</sup> ARISTÓTELES. op. cit. Livro IV, 5. p. 121. E ainda: “Geralmente, os que assim discursam suprimem substância e essência, uma vez que são levados a afirmar que todas as coisas são acidentes, e que não há isso de *ser essencialmente homem* ou *animal*.” Livro IV, 4. Ibid. p. 114.

<sup>803</sup> Ibid. Livro IV, 5. p. 121.

<sup>804</sup> ARISTÓTELES. op. cit. Livro IV, 5. p. 122.

<sup>805</sup> Ibid. Livro IV, 5. p. 121.

mesmo entre potência e ato há “um tipo imutável de natureza”.<sup>806</sup> Até mesmo entre opiniões relativas há um ponto fixo. Por exemplo: o vinho de fato pode estar doce para alguns e para outros não, “a doçura, contudo, tal como é quando existe, jamais muda”.<sup>807</sup>

Com isso, ainda seguindo a argumentação de Aristóteles, tem-se uma hierarquia nas formas de construção do conhecimento. “A ciência da natureza”, ou seja, a *física* de Tales (625-547 a.C. aprox.), Anaximandro e Anaxímenes de Mileto e seus objetos particulares, “é uma modalidade de saber, mas não a modalidade primordial”.<sup>808</sup> A busca central, do *ser* nos fenômenos naturais, “caberá ao pensador do universal que investiga a substância primária”.<sup>809</sup>

\*\*\*

Fechando aqui meu ciclo argumentativo e retomando o início deste ensaio, penso que podemos compreender ecos – distantes e diferentes, mas correlatos – da voz de Aristóteles em Marx, exigindo a estrutura *lógica* no pensamento de Max Stirner como critério principal de validade – e, no fim, de *veracidade* – de suas propostas:<sup>810</sup>

“Quanto às tentativas de alguns dos que discutem os critérios de aceitação da verdade, falta-lhes educação em lógica, pois deveriam compreender essas coisas antes de empreenderem sua tarefa, e não investigarem enquanto ainda permanecem aprendendo.”<sup>811</sup> Ao filósofo, continua Aristóteles, aquele que estuda o “todo da substância em sua natureza essencial”, é fundamental também “investigar os princípios do raciocínio silogístico”.<sup>812</sup> Todos os seguidores de Heráclito que, como Górgias, supõem que uma mesma coisa é e não-é e ainda exigem que lhes comprovem porque essa simultaneidade seria impossível, o fazem por um motivo: “[...] acontece por faltar-lhes educação [em lógica], pois indica falta de educação [em lógica] ignorar do que devemos exigir demonstração e do que não devemos”.<sup>813</sup>

Para o bom lógico, é evidente a relação de exclusão entre *ser* e *não-ser*, não carecendo de demonstração ou verificação empírica. O descarte prévio de toda uma argumentação é, assim, autorizado, como fizeram Karl Marx e Friedrich Engels em sua discussão com/contra Max Stirner,

<sup>806</sup> Ibid. Livro IV, 5. p. 122.

<sup>807</sup> Ibid. Livro IV, 5. p. 123.

<sup>808</sup> Ibid. Livro IV, 3. p. 110.

<sup>809</sup> Ibid. loc. cit.

<sup>810</sup> Digo “compreender” a voz de Aristóteles em Marx lembrando que propondo aqui uma correlação construída por uma problematização em sentido comparativo. De fato, essa correlação possui mais de um sentido simultaneamente, pois equivale também a seu inverso – ouvir ecos de Marx em Aristóteles – ao contemporiza-lo neste ensaio. Se o leitor preferir uma relação de longa duração, desenrolando o longo fio de uma tradição racionalista de Aristóteles à Marx, aí sim a relação tomaria um sentido único do passado ao presente do pensador comunista; neste caso teríamos apenas um movimento de busca de “origens” (mesmo que levando em conta as transformações históricas).

<sup>811</sup> Ibid. Livro IV, 3. p. 110-111. Remeter-se também às acusações de Marx a Mikhail Bakunin quanto a sua fraqueza teórica das análises sociais. Rever capítulo I, parte II. p.183.

<sup>812</sup> Ibid. Livro IV, 3. p. 111.

<sup>813</sup> ARISTÓTELES. Livro IV, 4. op. cit. p. 112. Adendos do tradutor.

sendo sequer considerada sua pertinência política ou social, diferente de como seria elaborado o diálogo com Ludwig Feuerbach.

Difícilmente o predomínio tirânico da lógica na elaboração de propostas de reflexão e problematização das relações sociais – construídas por indivíduos em suas vidas cotidianas de forma muitas vezes irracional e não verbalizável, repletas de sentimentos e indeterminações – escaparia de tornar-se uma teoria dominada por conceitos previamente definidos. No limite é o que sustentaram, e sustentam ainda hoje, as grandes filosofias da história dos séculos XIX e XX, com seus traçados bem pavimentados, ligando passados claramente desvelados, presentes objetivamente explicados e futuros confortavelmente profetizados.

### **Apontamentos para uma História Social Libertária**

Após as reflexões, presentes nos três capítulos iniciais desta tese sobre possibilidades de relações entre política, escrita da história, formas de subjetivação, construções de memória e esquecimento, busco agora exercitar apontamentos para uma história social libertária.

De fato, chamar esta forma de escrita da história “libertária” envolve muito mais um sentido político adquirido em sua construção pelo pesquisador do que regras ou procedimentos teóricos e metodológicos específicos e delimitados. Nesse sentido, a teoria e a metodologia elaboradas só tomam forma na pesquisa ao longo do próprio trabalho do historiador, através das diversas relações vividas por ele com seus colegas de ofício, a documentação, os diálogos com a bibliografia, com as instituições a que se vincula, agências de fomento, grupos de pesquisa, editoras, leitores, e também com sua família, amigos, outros grupos e círculos frequentados fora do campo acadêmico e – o que é fundamental – consigo mesmo. O sentido *político* não se aparta das relações *sociais* vividas cotidianamente pelo historiador enquanto indivíduo (mesmo que aparentemente não possuam vínculo direto com seu ofício) e das formas de subjetivação elaboradas em seu trabalho e vida social.

Não creio haver um caminho único para a construção da subjetividade – ou um *ser sujeito* ou *ser objeto* definidos em si. Igualmente é difícil assumir locais privilegiados ou exclusivos do fazer político (como o partido, o Estado, o sindicato, a federação, a comuna, a escola, a academia, as redes sociais...) ou dicotomias e hierarquizações presentes nas propostas políticas. Anarquismo como prática social, federalizado e estatutário? Anarquismo como transformação estética cotidiana da vida? Anarquismo como busca espiritual?... Haveria/há uma proposta “mais política” ou “mais anarquista” do que outra? Tenho dúvidas e, mesmo, certa ojeriza destas discussões...

Não vejo sentido também em defender cânones teóricos e cartilhas teórico-metodológicas para uma escrita da história libertária ou selos classificatórios nas capas de seus livros. Em muitos

casos, pode ser simplesmente uma má escolha política preocupar-se em criar um território identitário para uma forma historiográfica como esta; em outros, pode ter sua utilidade... Mas não proponho uma nova “especialização” historiográfica.

Por outro lado, uma escrita da história libertária – que leve em conta as indeterminações na história, as particularidades das relações sociais e as irracionalidades (e incomunicabilidade) de muito das ações dos indivíduos - investe-se muito mais na construção de relações políticas pelo historiador do que na classificação e garimpagem de um *domínio*, uma *dimensão* ou uma *abordagem* historiográfica.<sup>814</sup> Ora, o que almeja politicamente este historiador para a sociedade? O que crê ser possível e desejável construir a seu redor, para si e os outros, para hoje e o futuro? Penso em construção de projetos políticos – mesmo que parte da reflexão pós-estruturalista não aprecie esta expressão.<sup>815</sup> Penso em pôr-se em atividade, em caminhar para alguma direção traçada por si mesmo; mesmo que nunca vá se chegar exatamente no objetivo previamente imaginado pela própria impossibilidade de determinação de um *telos* na história. O caminho se constrói caminhando, diz o velho jargão, mas para fazê-lo é preciso, penso, desamarrar-se dos cristalizados laços teóricos que fragmentam as estradas e levantam muros logo no princípio da caminhada.

As duas considerações que se seguem apenas tornam explícito o que tentei realizar como proposta de escrita da história, tendo em vista uma possibilidade de historia social libertária. Busco refletir sobre a liberdade dos indivíduos e as possibilidades de construírem para si alguma coisa que possa chamar-se “autonomia”.

Meu objetivo primeiro foi realizar um exercício historiográfico. Na parte I da tese, procurei refletir sobre o que foi feito por militantes anarquistas e lançar problemáticas sobre aquelas experiências. Na parte II, tentei construir minha proposta ao longo da escrita dos ensaios que compõem os capítulos. Assim como não tomei os pesquisadores e pensadores discutidos como modelos teóricos e/ou metodológicos, espero que meus apontamentos também não sejam considerados como tendo pretensão de apresentar caminhos a serem seguidos. Se assim o forem, fracassei em toda minha proposta.

Busquei o diálogo com o passado – o recente e o mais recuado cronologicamente – tendo sempre em vista sua contemporização através de novas problemáticas, de minhas próprias relações

<sup>814</sup> Penso nas classificações das especializações historiográficas propostas por José D’Assunção Barros em BARROS, J. O campo histórico: considerações sobre as especialidades na historiografia contemporânea. p. 230-242. **História Unisinos**. São Leopoldo, n° 9, vol. 3, set-dez. 2005.

<sup>815</sup> Destaco Saul Newman como uma saudável voz destoante entre esses autores. A despeito dos melindres de outros pensadores, Newman permite-se falar em “utopia”, como “uma alternativa para a ordem atual [que] não está no estabelecimento de um programa preciso para o futuro, mas sim em fornecer um ponto de alteridade ou exterioridade como forma de interrogar os limites da ordem.” NEWMAN, S. Pós-anarquismo: entre política e antipolítica. [2009] p. 103-115. **Política & trabalho**: revista de ciências sociais. João Pessoa, n° 36, abril de 2012. p. 110.

vividas como indivíduo e historiador. Minha maior satisfação será também fazer parte de outros diálogos dessa natureza.

Penso serem importantes duas considerações acerca de uma (dentre várias outras possibilidades) forma de escrita de história social politicamente libertária.

**Primeira consideração.** A escrita da história elabora-se teórica e metodologicamente como materialista, ocupando-se, sobretudo, de casos particulares e individuais.

Entendo que, envolta na mesma historicidade sobre a qual pretende refletir, carregando para si uma grande variedade de sentidos e compreensões, uma escrita da história que se proponha *social* *prima* pela problematização de *relações*.<sup>816</sup> Dessa forma, o que chamo “indivíduos” e “casos particulares” podem apenas ser tratados como autoconstruções em sociedade e não como formas isoladas. A particularidade a que me refiro é a própria historicidade destas relações, ou seja, seu caráter contingente (não repetível) no tempo. Cada indivíduo constrói sua vida em relações que são únicas em cada momento; mesmo que aparentemente exista homogeneidade em determinados aspectos da vida de integrantes de chamados “grupos” sociais (classes, grupos identitários, profissionais, étnicos, religiosos etc.), não podemos desconsiderar que há infindáveis formas de subjetivação sendo elaboradas no “interior” de cada “agrupamento” e que, talvez – ao menos na modernidade a partir do século XIX, de que nos ocupamos –, possam ser consideradas fortes o suficiente para fazer explodir analiticamente os limites previamente traçados dessas categorias.

Note que o historiador tem participação ativa na elaboração do que pode ser considerado “contingencial”, momentâneo e particular no tempo ao selecionar determinadas relações em detrimento de outras em suas problematizações; no limite, a compreensão de “indivíduo” também é uma construção cultural, uma *forma*, e, nesses contornos, existente apenas na escrita da história.<sup>817</sup> O pesquisador, entretanto, não deve esquecer jamais que ao elaborar sua escrita, mesmo que exista esta “virtualidade” do indivíduo – o que é inerente a qualquer processo de comunicação, pois a pesquisa vale-se de uma linguagem – há (ou havia) seres humanos reais a partir das quais se elaborou essa escrita e que, antes de “objetivados” pelo saber formalizado de outrem (o pesquisador), eles vivem (ou viveram) construindo suas próprias relações na sociedade. Se o historiador vê alguma utilidade em seu ofício, deve levar em consideração que a partir de seu trabalho pode haver decorrências políticas que direta ou, de forma mais comum, indiretamente, afetam a vida social. Eu gosto de pensar que esta responsabilidade é assumida por cada pesquisador.

<sup>816</sup> Rever a discussão sobre diferentes possibilidades de sentido do “social” face o “político” entre os revolucionários do século XIX no capítulo 1, parte II.

<sup>817</sup> Penso aqui, por exemplo, na discussão de Paul Veyne sobre a narrativa histórica como elaboração de “tramas”. VEYNE, P. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Brasília: EdUNB, 1998.

Dessa forma, creio que em determinado ponto – no ponto em que se percebe que, na pesquisa, começa a surgir um desvio indesejado rumo à paralisação das possibilidades de ação humana –, o historiador deve assumir que constrói sua pesquisa, em carne, tendões e ossos, inelutavelmente junto à sua própria subjetivação. Poder-se-ia unir a Crátilo e corroborar sua conclusão de que nada pode ser afirmado, comunicado e, no limite, transformado, projetado e construído na sociedade, ou podemos assumir a própria contingência na elaboração de problemas e categorias analíticas sobre a vida social. Dentro de limites documentais da pesquisa, há que se admitir – e eu diria mais: há que se apreciar – a unicidade e as indeterminações que propiciam liberdade ao historiador na escrita da história.

É nesse sentido que percebo a utilidade de uma história social libertária que se ocupe do particular e contingente. Só me parece possível alcançar a indeterminação no que é acidental, temporário e circunstancial; a ampliação da escala parece diluir e homogeneizar ações. Não se trata simplesmente de uma “micro-história” (não proponho, como já dito, uma nova especialização metodológica para a historiografia), pois mesmo com seu olhar “microscópico”, as problematizações e a forma de escrita do pesquisador podem resultar em relações estanques, em determinações conceituais impostas sobre as ações individuais, em um caminho social e temporal traçado de antemão.

**Segunda consideração.** Ela decorre diretamente da primeira e envolve novamente o destaque à *indeterminação* social e individual das construções de si na escrita da história. Por que esta insistência? Porque é somente no domínio do indeterminado e imprevisível que podemos falar na possibilidade de *liberdade*.

Para o historiador, isso pode significar levar atentamente em consideração que nem toda ação humana é racional, voluntária e planejada, objetiva, analítica ou “lógica”. Nem sempre os indivíduos agem buscando o que o pesquisador, em sua arrogante visão do “todo” social, elege como “o melhor para sua vida” – a não ser que se concorde com os revolucionários do século XIX e creia-se, por exemplo, em algo como uma vocação socialista presente em cada trabalhador e atuante à revelia da percepção do indivíduo, movido pela astúcia da razão. Muitas vezes o historiador insiste em elaborar explicações para cada decisão e atuação dos indivíduos, como se ele fosse portador de uma “sabedoria” refinada capaz de traduzir racionalmente o que sequer a própria pessoa “analisada” percebeu em seus atos.

Penso que, às vezes, o pesquisador deveria se calar, admitindo sua impossibilidade de compreensão, seja porque seu corpo documental não lhe permite afirmar o que pretende ou porque determinadas decisões e relações sociais construídas pelos indivíduos são envoltas em elaborações

íntimas de subjetivação difíceis de serem traduzidas em narrativa. Hipóteses podem e devem ser formuladas, mas podem ser mais claramente expostas como *possibilidades*; muitas vezes, elas estão apenas implícitas na narrativa, mais ou menos encobertas por tentativas de explicação que recebem um tom por demais seguro e afirmativo.

Levar em conta as indeterminações na história envolve também compreender que, em sociedade, o “não ser” é. Quer dizer, o que na lógica discursiva aristotélica parece remeter a algo “não existente”, “vazio” ou a um simples “nada”, como, por exemplo, os esquecimentos, as ações irracionais, a passividade ou mesmo a inação de indivíduos ou grupos, possuem sim existência social ativa. Estes aparentes aspectos do “não ser” são construídos concretamente na história através de ações e relações vividas pelos indivíduos, tendo, inclusive, fortes sentidos políticos.

Diferente do que preconiza a lógica racional-racionalizante, o *nada*, ou seja, o indizível, o “irracionalizável”, o efêmero, o inesperado, o inconsciente é pleno de conteúdo e, no limite, é sua existência que permite a transformação social e a criação histórica.

Imaginar o futuro em aberto, abrindo mão das explicações retroativas que, em termos narrativos, surge com a utilização do futuro do pretérito com um valor de futuro do presente: “tal sujeito ‘faria’ ou ‘diria’ algo”, localizando estas ações em um tempo cujos acontecimentos já conhecemos por ser nosso passado, mas que, para o indivíduo em questão, consistia no porvir. Ao mesmo tempo, o historiador pode ter clareza desta abertura temporal, desta indeterminação do futuro como possuindo concretude real no presente do indivíduo, influenciando suas decisões, planos e ações. Não só o(s) passado(s), mas o futuro também é contemporizado através das construções de memória, mesmo que ele não seja, em si, vivível. Em uma compreensão mais livre, poderíamos afirmar que a vida humana se desenrola no contemporâneo – e não apenas no presente.

Toda ação humana possui sentidos *políticos* por se fazerem em e como relações sociais. Apesar disso, estes sentidos são construções de relações particulares, de modo que a simples afirmação de que “tudo é político” não significa um grande avanço para a escrita da história. Para o historiador social, é fundamental compreender o político como construção de *propostas*, ou seja, trata-se de relações particulares vividas e não apenas teorizadas, sendo, por isso, passíveis de transformações constantes e postas em conflitos umas com as outras. A vida social e individual humana não consiste unicamente em razão e lógica, não percorre caminhos lineares e bem definidos – possíveis de serem plenamente descritos e explicados pelo pesquisador. Como proposta, o político muitas vezes não é explicitado, verbalizado pelos indivíduos, mas estes sempre estão a construir formas para seu futuro (por mais vagas e incertas que possam ser). O futuro é contemporizado junto ao passado em suas relações presentes e pressupõe o indeterminado, pois toda transformação requer liberdade.

## FONTES DE PESQUISA

### ● Historiografia:

- 1° DE maio: dia internacional de luta! **Boletim**. n° 7, abril/maio de 2000.
- ADAMS, J. **Postanarchism in a nutshell**. Disponível em *The anarchist library*, theanarchistlibrary.org. Acesso 09/11/2011.
- ANTLIFF, A. **Anarchy, power and post structuralism**. 2011. Disponível em *The anarchist library*. theanarchistlibrary.org. Acesso em 12/08/2011;
- AVELINO, N. **Anarquistas: ética e antologia de existências**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004.
- AVELINO, N. Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault. p.139-157. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, vol.25, no.74, out. 2010.
- AVELINO, N. Notas e reflexões sobre o anarquismo no Brasil. p.3-4. **Boletim**. n° 20, 1° sem. de 2005.
- BASTOS, Y. Partidários do anarquismo, militantes da contracultura: um estudo sobre a influência do anarquismo na produção cultural anarco-punk. p. 284-433. **CAOS: revista eletrônica de Ciências Sociais**. n° 9, set. 2005.
- BRANDÃO, O. **Combates e batalhas: memórias**. São Paulo: Alfa-ômega, 1978.



- CALL, L. Editorial – Post-anarchism Today. p. 9-15. **Anarchism development in cultural studies**. Ontario, n° 1, 2010.
- CAVALCANTI, J. **Os anarquistas e a questão da moral: Brasil 1890-1930**. Campinas: Cone Sul, 1997.
- COLSON, D. Anarquismo hoje. p. 75-90. **Política & Trabalho**. João Pessoa, n° 36, abril de 2012.
- COLSON, D. Nietzsche e o anarquismo. p. 134-167. **Verve**. São Paulo, n° 13, 2008.
- COSTA, M. Culturas juvenis, globalização e localidades. p. 11-27. COSTA, M.; SILVA, E. **Sociabilidade juvenil e cultura urbana**. São Paulo: Educ, 2006.
- COSTA, M. **Os carecas do subúrbio: caminhos de um nomadismo moderno**. São Paulo: Musa, 2000.
- CUBERO, J.; MORENO, D.; RODRIGUES, E. **Três depoimentos libertários**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.
- DERRIDA, J. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DIAS, E. **História das lutas sociais no Brasil**. São Paulo: Alfa-ômega, 1977.
- EDITORIAL. **Boletim**. n° 23, março de 2007.
- EDITORIAL: Falsa Rota. **Boletim**. n° 42, 6° bimestre de 1991.
- EVREN, S. **Alpine anarchist meets Süreyya Evren**. 2011b. Disponível em *The anarchist library*. theanarchistlibrary.org. Acesso em 12/08/2011.
- EVREN, S. **Notes on Post-anarchism**. 2011a. Disponível em *The anarchist library*. theanarchistlibrary.org. Acesso em 12/08/2011.
- GERALDO, E. Práticas libertárias do Centro de Cultura Social Anarquista de São Paulo (1933-1935 e 1947-1951). p. 165-192. **Cadernos AEL**, n° 8/9, 1998.
- GUILLAUME, J. **A Internacional: documentos e recordações 1**. São Paulo: Faísca/Imagínario, 2009.
- GUILLAUME, J. **L’Internationale: documents et souvenirs**. Tome première. Paris: Societé Nouvelle de Librairie et d’editions, 1905.
- KHOURY, Y. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. p. 116-138. FENELON, D; MACIEL, L. et.al (org.) **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Ed. Olho d’água, 2004.
- LEUENROTH, E. **Anarquismo: roteiro de libertação social**. São Paulo/Rio de Janeiro: CCS-SP/Achiamé, s/d [2008].
- MAY, T. **Pós-estruturalismo e anarquismo**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.
- NASCIMENTO, R. **Indisciplina: experimentos libertários e emergências de saberes anarquistas no Brasil**. São Paulo: PUC/SP, 2006. (tese).
- NETTLAU, M. **História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo**. São Paulo: Hedra, 2008.
- NEWMAN, S. As políticas do pós-anarquismo. p. 30-50. **Verve**. São Paulo, n° 9, 2006.
- NEWMAN, S. Pós-anarquismo: entre política e antipolítica. p. 103-115. **Política e Trabalho: Revista de Ciências Sociais**. João Pessoa: n° 36, abril de 2012.
- NEWMAN, S. Stirner e Foucault em direção a uma liberdade pós-kantiana. p. 101-131. **Verve**. São Paulo, n° 7, 2005.
- O ANARQUISMO como valor humanístico. **Boletim**. n° 1, jan./fev. de 1999.
- OLIVEIRA, A. **Os fanzines contam uma história sobre punks**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006.
- OLIVEIRA, V. **O anarquismo no movimento punk (cidade de São Paulo, 1980-1990)**. São Paulo: PUC/SP, 2007. (dissertação).
- PASSETTI, E. A anarquia no Centro de Cultura Social. **Boletim**. n° 21, 2° semestre de 2006.
- PASSETTI, E. **Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida**. São Paulo/Brasília: Imagínario/CAPES, 2003.
- PASSETTI, E. Heterotopias anarquistas. p. 141-173. **Verve**. São Paulo, n° 2, 2002.
- PEREIRA, A. **Ensaios históricos e políticos**. São Paulo: Alfa-ômega, 1979.

- PORTELLI, A. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. p. 59-72. **Tempo**. Rio de Janeiro, vol. 1, n° 2, 1996.
- PORTELLI, A. Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. p. 9-24. **Projeto História**. São Paulo, n° 14, fev. de 1997.
- RAGO, M. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar (Brasil 1890-1930)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- RAGO, M. **Entre história e liberdade: Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo**. São Paulo: EdUNESP, 2001.
- RAGO, M. **Foucault, história e anarquismo**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d [2004].
- RODRIGUES, E. **Lembranças incompletas**. Guarujá: Opúsculo Libertário, 2007.
- RODRIGUES, E. **Nacionalismo & cultura social**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1972.
- RODRIGUES, E. **Novos Rumos**. Rio de Janeiro: Mundo Livre, 1978.
- RODRIGUES, E. **O anarquismo no banco dos réus (1969-1972)**. Rio de Janeiro: VJR Editores Associados, 1993.
- RODRIGUES, E. **Socialismo e sindicalismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.
- RODRIGUES, E. **Socialismo: síntese das origens e doutrinas**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006. (3ª Edição) [1968].
- SEIXAS, J. **Mémoire et oubli: Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil** Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1992.
- SIMÃO, A. Os anarquistas: duas gerações distanciadas. p. 57-69. **Tempo social**. São Paulo, n° 1 (1), 1º sem., 1989.
- SOUSA, R. **Punk: cultura e protesto, as mutações ideológicas de uma comunidade juvenil subversiva – São Paulo, 1983/1996**. São Paulo: UNESP, 1997.
- TITO, M. **O Centro de Cultura Social de São Paulo: entre práticas sociais e construções de memórias (1985-2007)**. São Paulo: PUC/SP, 2010. (dissertação).
- VACCARO, S. **Foucault e o anarquismo**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d [1995].
- WOODCOCK, G. **Anarquismo: uma história das idéias e movimentos libertários**. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- Obras de autores utilizados pela historiografia em suas construções de memória do anarquismo:
- ARMAND, E. Amizade libertária. p. 11-45. **Verve**. São Paulo, n° 17, 2010.
- ARMAND, E. O individualismo anarquista. p. 208-218. **Verve**. São Paulo, n° 5, 2004.
- ARMAND, E. Pequeno manual do anarquista individualista. p. 123-131. **Verve**. São Paulo, n° 11, 2007.
- ARMAND, E. Prefácio de O Único e sua propriedade. p. 75-91. IN: ARMAND, E.; BARRUÉ, J.; FREITAG, G. **Mas Stirner e o anarquismo individualista**. São Paulo: Imaginário/IEL/Nu-Sol, 2003.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. p. 264-287. MOTA, M (org.) **Ditos e escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. Estruturalismo e pós-estruturalismo. p. 307-334. IN: MOTTA, M. (org.) **Ditos e escritos II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade (vol. 1)**. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade (vol. 2)**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, a Genealogia, a História. p. 260-281. MOTTA, M. **Ditos e escritos II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GORDO, A. **A expulsão de estrangeiros**. São Paulo: Espindola & Comp., 1913. Versão digitalizada por eBooksBrasil, 2006. Disponível em ebooksbrasil.org. Acesso em 10/09/2010.
- NIETZSCHE, F. **Da utilidade e do inconveniente da história para a vida**. São Paulo: Escala, 2008.
- NIETZSCHE, F. **Ecce homo**. Porto Alegre: L&PM, 2002.

- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, F. **O anticristo**: maldição do cristianismo. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil, s/d.
- NIETZSCHE, F. **Sabedoria para depois de amanhã**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, F. Terceira dissertação: o que significam ideais ascéticos? IN: \_\_\_\_\_. **A genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- STIRNER, M. Algumas observações provisórias a respeito do estado fundado no amor. p. 13-21. **Verve**. São Paulo, nº 1, 2002.
- STIRNER, M. Arte e religião. p. 67-79. **Verve**. São Paulo, nº4, 2003.
- STIRNER, M. Mistérios de Paris. p. 11-28. **Verve**. São Paulo, nº 3, 2003.
- STIRNER, M. **O falso princípio de nossa educação**. São Paulo: Imaginário, 2001.
- STIRNER, M. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004.
- STIRNER, M. **Stirner's critics**. (ebook), 2011. [1845]. In: The anarchist library <http://theanarchistlibrary.org/>, Acesso 21/05/2012.
- STIRNER, M. **The Ego and its Own**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- STIRNER, M. **The philosophical reactionnaires**. (ebook) In: The anarchist library <http://theanarchistlibrary.org/>, Acesso 21/05/2012.
- Outras documentações:
- [AVELINO, N.] **As oficinas Libertárias do Centro de Cultura Social**. In. [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acesso em 25/04/10.
- [AVELINO, N.] **Oficina libertária 2010**: “Foucault e o anarquismo”. In. [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acesso em 25/04/10.
- 30 YEARS’ jail for Dalba. **The New York Times**. Nova York, 10/10/1912.
- A EXPROPRIAÇÃO. **A plebe**. São Paulo, 21/07/1917. p. 4.
- ABRAMO, F. Frente Única Antifascista, 1934-1984. **Cadernos CEMAP**. São Paulo, nº 1, out. 1984.
- ANARCHIST fires on king of Italy. **The gazette times**. Pittsburgh, 15/03/1912, p. 3.
- ANÔNIMO. **Incontrolável**: contribuições para um Niilismo consciente. Publicado em <[anarchistnews.org/?q=node/14647](http://anarchistnews.org/?q=node/14647)> em 23/05/2011. Acesso em 30 de maio de 2011.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2012.
- BAKOUNINE, M. Fédéralisme, socialisme et antitheologisme. p. 1-205. IN: \_\_\_\_\_. **Ouvres**: Tome I. Paris: P.-V. Stock Editeur, 1895.
- BAKUNIN, M **Estatismo e anarquia**. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário, 2003.
- BAKUNIN, M. **A ciência e a questão vital da revolução**. São Paulo: Faísca/Imaginário, 2009b.
- BAKUNIN, M. **Catecismo revolucionário/Programa da Sociedade da Revolução Internacional**. São Paulo: Faísca/Imaginário, 2009.
- BAKUNIN, M. **Escritos contra Marx**. Rio de Janeiro/São Paulo: Soma/Imaginário/Nu-Sol, 2001.
- BAKUNIN, M. **Os enganadores/A política da Internacional/Aonde ir e o que fazer?** São Paulo: Faísca/Imaginário, 2008.
- BEY, H. **Caos**: terrorismo poético e outros crimes exemplares. São Paulo: Conrad, 2003.
- BEY, H. **Guerra da informação**. Porto Alegre: Deriva, 2008 (volume 1).
- BEY, H. **Milênio**. Porto Alegre: Deriva, 2012 (volume 3).
- BEY, H. **Zonas Autônomas**. Porto Alegre: Deriva, 2010 (volume 2).
- BOMBAS! **A guerra social**. Rio de Janeiro, 14/08/1912. p. 2.
- BRASIL. Decreto-lei nº 1641, de 7 de janeiro de 1907.
- CARTA aberta. Círculo Alfa de Estudos Históricos. 2009. Disponível em <http://www.midiaindependente.org/media/2009/05/447146.pdf> Acesso em 13/09/2010.

- CIRCULAIRE à toutes les Fédérations de l'Association internationale des travailleurs. Sonvilliers, 12/11/1871. Disponível em <<http://www.panarchy.org/jura/sonvillier.html>>. Acesso em 17/12/2010.
- COB/AIT. **Ata do IVº Congresso Operário Brasileiro 28, 29, 30 de janeiro de 2011**. Disponível em [sindivarios.blogspot.com](http://sindivarios.blogspot.com). Postagem em 19 de fevereiro de 2011. Acesso em 20/12/2011.
- ECOS da greve. **A plebe**. São Paulo, 22/09/1917. p. 1.
- EDITORIAL. p. 2-4. **Informativo do MAP**. São Paulo, 2003. (manuscrito).
- ENCONTRO Internacional de Cultura Libertária. **Hypomnemata**. nº 12, setembro de 2000. [www.nu-sol.org](http://www.nu-sol.org). Acesso em 05/10/2011.
- ENCONTRO Internacional de Cultura Libertária: 04 a 07/09. **A-Infos**. [www.ainfos.ca/00/jun/ainfos00066.html](http://www.ainfos.ca/00/jun/ainfos00066.html). Acesso 05/10/2011.
- ENGELS, F. MARX, K. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ENGELS, F.; LENINE, V.; MARX, K. **Sur l'anarchisme et l'anarcho-sindicalisme**. Editions du Progrès: Moscou, 1973.
- ENTREVISTA com Antônio Carlos de Oliveira a Carlo Barqueiro. Disponível em <http://www.dailymotion.com/niltonmelo>. Acesso em 12/08/2011.
- ESTATUTO do Centro de Cultura Social. São Paulo, 2007. Disponível em [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acesso em 13/02/2011.
- FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 2002.
- FEUERBACH, L. The essence of christianity in relation to The ego and this own. p. 81-91. IN: **The philosophical forum**. Hoboken: vol. viii, nº 2-3-4, 1978.
- GOLDMAN, E. **Living my life**. New York: Penguin Books, 2006.
- GORGIAS. **Testemunhos e fragmentos**. Lisboa: Colibri, 1993.
- HEGEL, G. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2005.
- LETTER of the General Council to the Alliance of Socialist Democracy. 09/03/1869. Disponível em <[dwardmac.pitzer.edu/anarchist\\_archives](http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives)>. Acesso 26/08/10.
- LEUENROTH, E.; NEGRO, H. **O que é o maximismo ou o bolchevismo**. São Paulo: Editora Semente, s/d [1919].
- LOMBROSO, C. **Los anarquistas**. Madrid: Jucar, 1977 [1894]. Disponível em [www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/derecho/lombroso/indice.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/lombroso/indice.html). Acesso em 02/01/08.
- MACKAY, J. **Dear Tucker: the letters from John Henry Mackay**. San Francisco: 2002 (ebook).
- MACKAY, J. **Max Stirner: his life and his work**. Concord: Peremptory Publications, 2005 (ebook).
- MACKAY, J. **The Anarchists: A Picture of Civilization at the Close of the Nineteenth Century**. Boston: Benjamin R. Tucker Publisher, 1891 (ebook).
- MARTINEZ, F. Breve relato cronológico da terceira fase do CCS. **Boletim**. nº 21, 2º semestre de 2006.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- NOTAS – Respeitamos, porém lamentamos. **Boletim**. nº 13, jul/ago de 2001.
- O NOSSO ideal. **A guerra social**. Rio de Janeiro, 02/08/1911. p. 4.
- PALESTRA debate: Anarquismo na África do Sul. Uberlândia, [2005] (panfleto).
- PARMÊNIDES. **Da Natureza**. São Paulo: Loyola, 2009.
- PEREIRA, A. O atentado (ecos por toda parte). **A guerra social**. Rio de Janeiro, 20/03/1912. p. 1.
- PLATÃO. Crátilo, ou da correção dos nomes. p. 35-137. \_\_\_\_\_. **Diálogos**. Bauro: Edipro, 2010.
- PROGRAMAÇÃO. In. [www.ccssp.org](http://www.ccssp.org). Acesso em 15/01/11.
- PROUDHON, P-J. **Do princípio federativo**. São Paulo: Imaginário/Nu-Sol, 2003.
- PROUDHON, P-J. **O que é a propriedade?** Lisboa: Estampa, 1997.
- PSEUDO-ARISTÓTELES. Paráfrase do MXG do *Tratado do não-ser* de Górgias de Leontinos. p. 197-203. **Trans/Form/Ação**. São Paulo. nº 31, vol. 1, 2008.
- RAVACHOL. Duras palavras – Declarações de Ravachol. **A Plebe**. São Paulo, 07/10/1917. p. 1.
- RIMBAULD, P; RATTER, J. **Shibboleth: my revolting life**. Oakland: AK Press, 1998.

- RODRIGUES, E. Anarquia e ordem não são inimigas. p. 17-25. **Letralivre**. Ano 12, nº 47, 2007.
- RODRIGUES, E. Entrevista: Edgar Rodrigues (1ª Parte). p. 1-8. **Letralivre**. Ano 11, nº 44, 2006.
- ROSSI, M. Florianópolis: sobre o Encontro Internacional de Cultura Libertária. **A revista anarchica**. Anno 30, nº 269, Novembre de 2000.
- SANTOS, E. Movimento Anarco-punk. p. 163-172. SIEBERT, R. et. al. **Educação libertária: textos de um seminário**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1996.
- SHOTS fired at king of Italy. **The New York Times**, Nova Iorque, 15/03/1912.
- UM complot revolucionário. A vida. Rio de Janeiro, 31/05/1915. p. 2. (Autoria provável de Vitor Franco) In: CMS; ASMOB (orgs.) **A vida: periódico anarquista**. Edição fac-similar. São Paulo: Ícone, 1988.

## BIBLIOGRAFIA

- AÇÃO LITERÁRIA PELA AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS. **Terrorismo de Estado na Rússia**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006.
- AGAMBEN, G. A potência do pensamento. p. 11-28. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. Rio de Janeiro, v. 18 - n. 1, jan./jun. de 2006.
- AGAMBEN, G. O que é o contemporâneo? p. 55-73. \_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.
- ALVES, M. **Anarquia polissêmica: práticas discursivas de objetivação e subjetivação no anarquismo**. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2012. (monografia).
- ANSART, P. História e memória dos ressentimentos. p. 15-34. In BRESCIANI, S.; NAXARA, M. (org.) **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.
- ANTLIFF, A. **Anarquia e arte: da comuna de Paris à queda do muro de Berlim**. São Paulo: Madras, 2009.
- ANTUNES, J. História e filosofia da história em Hegel. p. 22-27. **Temas & Matizes**. Cascavel, nº 6, seg. sem, 2004.
- BAHR, H. John Henry Mackay. p. 279-283. In: MACKAY, J. **Dear Tucker: the letters from John Henry Mackay**. San Francisco: 2002 (ebook).
- BARROS, J. O campo histórico: considerações sobre as especialidades na historiografia contemporânea. p. 230-242. **História Unisinos**. São Leopoldo, nº 9, vol. 3, set-dez. 2005.
- BERGER, G. **The story of Crass**. Oakland: PM Press, 2009.
- BETHIER, R. Prefácio. p. 11-23. IN: SAMIS, A. **Negras tormentas: o federalismo e o internacionalismo na Comuna de Paris**. São Paulo: Hedra, 2011.
- BLOCH, M. **Apologia da história, ou, O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BONFÁ, R. **Com ou sem leis: as expulsões de estrangeiros e o conflito entre o executivo e o judiciário na Primeira República**. Campinas: UNICAMP, 2008.
- CASTORIADIS, C. Introdução: a questão da história do movimento operário. p. 11-78. IN: \_\_\_\_\_. **A experiência do movimento operário**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CASTRO, H. História Social. p. 45-59. CARDOSO, C.; VAINFAS, R. **Domínios da história**. Rio de Janeiro: Campus, 1997; FONTANA, J. **A história dos homens**. Bauru: EDUSC, 2004.
- CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHALHOUB, S.; FONTES, P. História social do trabalho, história pública. p. 219-228. **Revista Perseu**. São Paulo, nº 4, dez. 2009.
- CONSIGNY, S. **Gorgias: sophist and artist**. Columbia: University of South Carolina Press, 2001.
- CORRÊA, F. A militância de Ideal Peres. Disponível em <marquesdacosta.wordpress.com/artigos-do-npmc/militancia-ideal-peres>. Acesso em 20/12/2011.
- COSTA, F. Entrevista com Giorgio Agamben. p. 131-136. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. Rio de Janeiro, v. 18 - n. 1, jan./jun. de 2006.

- DENAT, C. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das Considerações Extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n° 26, 2010.
- DERRIDA, J. ROUDINESCO, E. **De que amanhã**: diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DÍAZ, C. **Max Stirner**: uma filosofia radical do eu. São Paulo: Imaginário/Expressão e Arte, 2002.
- DINUCCI, A. Apresentação. p. 197-199. IN: PSEUDO-ARISTÓTELES. Paráfrase do MXG do *Tratado do não-ser* de Górgias de Leontinos. p. 197-203. **Trans/Form/Ação**. São Paulo. n° 31, vol. 1, 2008.
- DINUCCI. Análise das três teses do *Tratado do não-ser* de Górgias de Leontinos. p. 5-22. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, n° 24, out. de 2008.
- EISENZWEIG, U. **Ficciones del anarquismo**. Cidade do México: FCE, 2004.
- ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- GINZBURG, C. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- GINZBURG, C. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- GINZBURG, C. **Relações de força**: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das letras, 2002.
- GUILLAUME, J. Michael Bakunin: a biographical sketch [1907] IN: DOLGOFF, S. (org.) **Bakunin on anarchy**. New York: A. A. Knopf, 1971.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALBWACHS, M. **Les cadres sociaux de La mémoire**. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.
- HAUPT, G. Por que a história do movimento operário? p. 41-70. **História e Perspectivas**. Uberlândia, n° 43, jul-dez., 2010.
- HOBSBAWM, E. Da história social à história da sociedade. p. 83-105. \_\_\_\_\_. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KENNEDY, H. **Anarchist of love**: the secret life of John Henry Mackay. San Francisco: Peremptory Publications, 2002 (ebook).
- KENNEDY, H. Introduction. p. 5-10. In: MACKAY, J. **Dear Tucker**: the letters from John Henry Mackay. San Francisco: 2002 (ebook).
- KENNEDY, H. **Reading John Henry Mackay**: selected essays. San Francisco: Peremptory Publications, 2002 (ebook).
- KINNA, R. O espelho da anarquia: o egoísmo de John Henry Mackay e Dora Marsden. p. 57-74. **Revista de Ciências Sociais – Política e Trabalho**. João Pessoa, n° 36, abril de 2012.
- LA MAZA, L. Tiempo e história en la Fenomenología del espíritu de Hegel. p. 3-22. **Ideas y valores**. Bogotá, n° 33, abr. 2007.
- LALIEU, O. L'invention du "devoir de mémoire". p. 83-94. **Vingtième Siècle. Revue d'histoire**. Paris. n° 69, jan-mars, 2001.
- LEOPOLD, D. Introduction. p. xi-xxxii. STIRNER, M. **The Ego and its Own**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- LOPREATO, C. **O espírito da revolta**: a greve geral anarquista de 1917. São Paulo: Annablume, 2000.
- LOPREATO, C. O espírito das leis: anarquismo e repressão política no Brasil. p. 75-91. **Verve**. São Paulo, n° 3, 2003.
- LOPREATO, C.; SEIXAS, J. (coord.) **Dicionário Histórico-Biográfico do(s) anarquismo(s) no Brasil**. Uberlândia, 2000. (Mimeo, Pesquisa Fapemig).

- LUDD, N. (org.) **Urgência das ruas**: Black Block, Reclaim the Streets e os Dias de Ação Global. São Paulo: Conrad, 2002.
- MAITRON, J. **Ravachol y los anarquistas**. Madrid: Huerga & Fierro, 2003.
- MIRANDA, J. Stirner, o passageiro clandestino da história. p. 195-339. In: STIRNER, M. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004.
- MONTEIRO, F. **Liberdade e autonomia**: dificuldades emocionais em sua construção educativa. Faculdade Católica de Uberlândia, 2006. (Monografia).
- MONTEIRO, F. **O niilismo contemporâneo, pensamento e cultura anarco-punk**. Uberlândia: UFU, 2004 (monografia).
- MONTEIRO, F. **O niilismo social**: anarquistas e terroristas no século XIX. São Paulo: Annablume, 2010.
- MONTEIRO, F. **Reflexões sobre o niilismo contemporâneo, o pensamento e a cultura anarco-punk**, Uberlândia: UFU, 2004. (monografia).
- MONTEIRO, F. **Significações do “eu” niilista**: contrastes entre o século XIX e a contemporaneidade. Uberlândia: UFU, 2008 (dissertação).
- MONTEIRO, F. Tom Bombadil, um personagem sem lugar: a literatura como construção de significações sociais. p. 257-274. **História: Debates e Tendências**. Passo Fundo, vol. 12, nº 2, jul./dez. 2012.
- NETTLAU, M. **História da anarquia**. São Paulo: Hedra, 2008.
- NORA, P. Entre história e memória: a problemática dos lugares. p. 7-28. **Revista Projeto História**. São Paulo, v. 10, 1993.
- NORTE, S. **Bakunin**. Campinas: Papirus, 1988.
- PASSETTI, E.; OLIVEIRA, S. **Terrorismos**. São Paulo: EdPUC/SP, 2006.
- PENNA, L. Vida, um periódico anarquista. p. 201-208. In: **Alceu**. Rio de Janeiro, v.11, nº 22, jan/jun. 2011.
- PEREIRA, J. **Sindicalismo revolucionário**: a história de uma idéia. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008. (dissertação).
- RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: EdUNICAMP, 2007.
- RODRIGUES, A. **Astrojildo Pereira**: itinerário de um intelectual engajado. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. (tese).
- ROSAS, F. O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo. p. 1031-1054. **Análise social**. Lisboa, nº 157, vol. xxxv, 2011.
- ROSSI, P. **O passado, a memória, o esquecimento**: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: EdUNESP, 2010.
- SAMIS, A. **Clevelândia**: anarquismo, sindicalismo e repressão política no Brasil. São Paulo/Rio de Janeiro: Imaginário/Achiamé, 2002.
- SAMIS, A. Desvio e ordem: o anarquismo e a polícia na República Velha. p. 57-74. In: DEMINICIS, R.; REIS FILHO, D. (orgs.) **História do anarquismo no Brasil**. Niterói/Rio de Janeiro: EdUFF/MAUAD, 2006 (vol.1).
- SAMIS, A. Pavilhão negro sobre pátria oliva: sindicalismo e anarquismo no Brasil. p. 125-189. In: COLOMBO, E; COLSON, D; MINTZ, F. et.al. **História do movimento operário revolucionário**. São Paulo/São Caetano do Sul: Imaginário/IMES, Observatório de Políticas Sociais, 2004.
- SANTOS, J. Interpretação do Poema de Parmênides. p. 55-119. **PARMÊNIDES. Da Natureza**. São Paulo: Loyola, 2009.
- SANTOS, J. Introdução à leitura do Poema de Parmênides. p. 47-53. **PARMÊNIDES. Da Natureza**. São Paulo: Loyola, 2009.
- SEIXAS, J. Acerca do militante anarquista – sensibilidade, cultura e ética política (Brasil, 1890-1920). **Anais de Encuentro cultura y práctica del anarquismo desde sus Orígenes hasta la Primera Guerra Mundial**. Mexico DF: Catedra México-España de El Colégio de México. 23-24 de março de 2011.

- SEIXAS, J. Figuras passionais, sentimentos morais e cultura política brasileira. p. 99-116. IN: MACHADO, M; PATRIOTA, R. (orgs.) **Histórias e historiografias**. Uberlândia: EdUFU, 2003.
- SEIXAS, J. Formas identitárias e estereótipo – o brasileiro jecamacunaímico e a gestão do esquecimento. p. 1-18. **Anais do Colóquio Internacional “conceitos e linguagens: construções identitárias”**. Franca: UNESP, 2012.
- SEIXAS, J. Halbwachs e a memória-reconstrução do passado: memória coletiva e história. p. 93-108. **História**. São Paulo, n° 20, 2001.
- SEIXAS, J. O esquecimento do anarquismo no Brasil: a problemática da (re) construção da identidade operária. p. 213-232. **História e perspectiva**. Uberlândia. n° 11, jul.-dez. 1994.
- SEIXAS, J. Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. p. 59-77. In: BRESCIANI, M.; BREPOHL, M.; SEIXAS, J.. (Org.). **Razão e paixão na política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002.
- SEIXAS, J. Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história? p. 43-63. **Projeto História**. São Paulo, n° 24, jun. 2002.
- SHARPE, J. A história vista de baixo. p. 39-62. BURKE, P. **A escrita da história**. São Paulo: UNESP, 1992.
- STEPELEVICH, L. Max Stirner and Ludwig Feuerbach. p. 451-463. **Journal of the history of ideas**. Philadelphia, 39, n° 4, jul-sep. 1978.
- STEPELEVICH, L. Max Stirner as hegelian. p. 597-614. **Journal of the history of ideas**. Philadelphia, vol. 46, n° 4, oct-dec. 1985.
- STEPELEVICH, L. The revival of Max Stirner. p. 323-328. **Journal of the History of Ideas**. Philadelphia, vol. 35, n°2, Apr-Jun, 1974.
- THOMAS, P. Karl Marx and Max Stirner. p. 159-179. **Political Theory**. Thousand Oaks, vol. 3, n° 2, may. 1975.
- THOMPSON, E. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- VAN DE DONK, W.; LOADER, B.; NIXON, P.; RUCHT, D. (orgs.) **Cyberprotest: new media, citizens and social movements**. London/New York: Routledge, 2004.
- VAN DEUSEN, D.; MASSOT, X. **The Black Bloc papers: an anthology of primary texts from the north american anarchist Black Bloc 1988-2005, The Battle of Seattle through The Anti-War Movement**. Shawnee Mission: Breaking Glass Press, 2010.
- VAZ, H. A significação da Fenomenologia do Espírito. p. 13-24. In: HEGEL, G. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2005.
- VEYNE, P. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Brasília: EdUNB, 1998.
- VIANA, A. **Historiografia da atuação libertária**. Fortaleza: UFC, 2002 (dissertação).



## ANEXO I

### **Leis de expulsão de estrangeiros e de repressão ao anarquismo na Primeira República**

#### **Decreto n.º 1.641 de 7 de janeiro de 1907**

O Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil:

Faço saber que o Congresso Nacional decretou e eu sanciono a seguinte resolução:

Art. 1º — O estrangeiro que, por qualquer motivo, comprometer a segurança nacional ou a tranqüilidade pública pode ser expulso de parte ou de todo o território nacional.

Art. 2º — São também causas bastantes para a expulsão:

1a) a condenação ou processo pelos tribunais estrangeiros por crimes ou delitos de natureza comum;

2a) duas condenações, pelo menos, pelos tribunais brasileiros, por crimes ou delitos de natureza comum;

3a) a vagabundagem, a mendicidade e o lenocínio competentemente verificados.

Art. 3º — Não pode ser expulso o estrangeiro que residir no território da República por dois anos contínuos, ou por menos tempo, quando:

a) casado com brasileira;

b) viúvo com filho brasileiro.

Art. 4º — O Poder Executivo pode impedir a entrada no território da República a todo estrangeiro, cujos antecedentes autorizem incluí-lo entre aqueles a que se referem os arts. 1º e 2º.

Parágrafo único. A entrada não pode ser vedada ao estrangeiro nas condições do art. 3º, se tiver se retirado da República temporariamente.

Art. 5º — A expulsão será individual e em forma de ato, que será expedido pelo Ministro da Justiça e Negócios Interiores.

Art. 6º — O Poder Executivo dará anualmente conta ao Congresso da execução da presente lei, remetendo-lhe os nomes de cada um dos expulsos, com a indicação de sua nacionalidade, e relatado igualmente os casos em que deixou de atender à requisição das autoridades estaduais e os motivos da recusa.

Art. 7º — O Poder Executivo fará notificar em nota oficial ao estrangeiro que resolver expulsar, os motivos da deliberação, concedendo-lhe o prazo de três a trinta dias para se retirar, e podendo, como medida de segurança pública, ordenar a sua detenção até o momento da partida.

Art. 8º — Dentro do prazo que for concedido, pode o estrangeiro recorrer para o próprio Poder que ordenou a expulsão, se ela se fundou na disposição do art. 1º, ou para o Poder Judiciário Federal, quando proceder do disposto no art. 2º. Somente neste último caso o recurso terá efeito suspensivo.

Parágrafo único. O recurso ao Poder Judiciário Federal consistirá na justificação da falsidade do motivo alegado, feita perante o juízo seccional, com audiência do Ministério Público.

Art. 9º — O estrangeiro que regressar ao território de onde tiver sido expulso será punido com a pena de um a três anos de prisão, em processo preparado e julgado pelo juiz seccional e, depois de cumprida a pena, novamente expulso.

Art. 10. — O Poder Executivo pode revogar a expulsão se cessarem as causas que a determinaram.

Art. 11. — Revogam-se as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 7 de janeiro de 1907; 19º da República.

AFONSO AUGUSTO MOREIRA PENA - Augusto Tavares de Lira.

### **Decreto n.º 4.247 de 6 de Janeiro de 1921**

O Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil:

Faço saber que o Congresso Nacional decretou e eu sanciono a seguinte resolução:

Art. 1.º É lícito ao Poder Executivo impedir a entrada no território nacional:

- 1.º, de todo estrangeiro nas condições do artigo 2.º desta lei;
- 2.º, de todo estrangeiro mutilado, aleijado, cego, louco, mendigo, portador de moléstia incurável ou de moléstia contagiosa grave;
- 3.º, de toda estrangeira, que procure o país para entregar-se á prostituição;
- 4.º, de todo estrangeiro de mais de 60 anos.

Parágrafo único. Os estrangeiros a que se referem os n. 2 e 4 terão livre entrada no país salvo os portadores de moléstia contagiosa grave:

- a) se provarem que têm renda para custear a própria subsistência;
- b) se tiverem parentes ou pessoas que por tal se responsabilizarem, mediante termo de fiança assinado perante autoridade policial.

Art. 2.º Poderá ser expulso do território nacional, dentro de cinco anos, a contar de sua entrada no país, o estrangeiro a respeito de quem se provar:

- 1.º, que foi expulso de outro país;
- 2.º, que a polícia de outro país o tem como elemento pernicioso á ordem pública;
- 3.º, que, dentro do prazo acima referido, provocou atos de violência para, por meio de fatos criminosos, impor qualquer seita religiosa ou política;
- 4.º, que, pela sua conduta, se considera nocivo a ordem pública ou a segurança nacional;
- 5.º, que se evadiu de outro país por ter sido condenado por crime de homicídio, furto, roubo, bancarrota, falsidade, contrabando, estelionato, moeda falsa ou lenocínio;
- 6.º, que foi condenado por juiz brasileiro, pelos mesmos crimes;

Art. 3.º Não pode ser expulso o estrangeiro que residir no território nacional por mais de cinco anos ininterruptos.

Art. 4.º Para o efeito do disposto no artigo antecedente, salvo o caso do n. 4, do artigo 69 da Constituição, considera-se residente o estrangeiro que provar:

1.º, sua permanência em lugar ou lugares certos do território nacional durante aquele prazo;

2.º, haver feito por termo, perante autoridade policial ou municipalidade dos lugares onde, no decurso desse tempo, residiu, ou para onde se mudou, a declaração de sua intenção de permanecer no país;

3.º, que dentro do aludido prazo vem mantendo no Brasil um ou mais centros de ocupações habituais, onde exerce qualquer profissão lícita.

Art. 5.º Concluído o processo administrativo da expulsão, a autoridade policial o remeterá ao Ministro da Justiça e Negócios Interiores, para que resolva como de direito. Expedido o ato de expulsão será ele comunicado a cada um dos expulsados:

Parágrafo 1.º O estrangeiro expulsando poderá recorrer, dentro de dez dias, para a autoridade que ordenou a expulsão, se os n. 1, 2, 3 e 4 do art. 2.º; ou, dentro de 30 dias, para o Poder Judiciário, se o ato de expulsão se houver firmado nos n. 5 e 6, do mesmo artigo.

Parágrafo 2.º Ao expulsando será lícito retirar-se do país, dentro dos prazos do parágrafo anterior, podendo, entretanto, a autoridade detê-lo, durante esses mesmos prazos, por motivo de segurança, em lugar não destinados a criminosos comuns, salvo no caso dos n. 5 e 6 do art. 2.º.

Parágrafo 3.º No recurso ao Poder Judiciário a defesa consistirá exclusivamente na justificação da falsidade do motivo alegado.

Art. 6.º O estrangeiro expulso, que voltar ao país antes de revogada a expulsão, ficará, pela simples verificação do fato, sujeito a pena de dois anos de prisão, após o cumprimento da qual será novamente expulso.

Parágrafo único. O processo e o julgamento neste caso serão da competência da Justiça Federal.

Art. 7.º Ao Poder Executivo é facultado revogar a expulsão, se houverem cessado as causas que a motivaram.

Art. 8.º Revogam-se as disposições ao contrário.

Rio de Janeiro, em 6 de janeiro de 1921, 100º da Independência e 33º da República.

EPITÁCIO PESSOA - Alfredo Pinto Vieira de Mello.

### **Decreto n.º 4.269 de 17 de janeiro de 1921**

#### ***Regula a Repressão do Anarquismo***

O Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil:

Faço saber que o Congresso Nacional decretou e eu sanciono a seguinte resolução:

Art. 1º Provocar diretamente, por escrito ou por qualquer outro meio de publicidade, ou verbalmente em reuniões realizadas nas ruas, teatros, clubes, sedes de associações, ou quaisquer lugares públicos ou franqueados ao público, a prática de crimes tais como dano, depredação, incêndio, homicídio, com o fim de subverter a atual organização social:

Pena: prisão celular por um ano a quatro anos.

Art. 2º Fazer pelos meios indicados no artigo antecedente, a apologia dos crimes praticados contra a atual organização social, ou fazer, pelos mesmos meios, o elogio dos autores desses crimes, com o intuito manifesto de instigar a prática de novos crimes da mesma natureza:

Pena: prisão celular por seis meses a um ano.

Art. 3º Se a provocação de que trata o art. 1º for dirigida diretamente a militares, praças ou oficiais de corporações militarizadas da União e dos Estados, ou se a apologia ou o elogio de que trata o art. 2º forem feitos perante os mesmos militares, praças ou oficiais de corporações militarizadas da União ou dos Estados:

Pena: prisão celular, no caso da provocação por dois a cinco anos; no caso da instigação por um a dois anos.

Art. 4º Fazer explodir em edifícios públicos ou particulares, nas vias públicas ou lugares franqueados ao público, bombas de dinamite ou de outros explosivos iguais, ou semelhantes em seus efeitos aos da dinamite.

Pena: prisão celular por um a quatro anos.

Art. 5º Colocar, nos lugares indicados no artigo anterior, bombas de dinamite ou de outros explosivos iguais ou semelhantes em seus efeitos aos da dinamite:

Pena: prisão celular por seis meses a dois anos.

Art. 6º Fabricar bombas de dinamite ou de outros explosivos iguais ou semelhantes, em seus efeitos, aos da dinamite, com o intuito de causar tumulto, alarma, ou desordem, ou de cometer alguns dos crimes indicados no art. 1º ou de auxiliar a sua execução:

Pena: prisão celular por seis meses a dois anos.

Art. 7º Provocar diretamente pelos meios indicados no art. 1º a prática de crimes tais como dano, depredação, incêndio, roubo, homicídio:

Pena: prisão celular por seis meses a dois anos.

Art. 8º Concertarem-se ou associarem-se duas ou mais pessoas para a prática de qualquer dos crimes indicados no art. 1º:

Pena: prisão celular por seis meses a dois anos.

Art. 9º Nos crimes definidos no Código Penal, art. 204 e 382 e no decreto n. 1.162, de 12 de setembro de 1890, art. 1º, n. 1 e 2, as penas serão de: prisão celular por três meses a um ano.

Parágrafo único. Se forem falsas as declarações a que se refere o § 1º do art. 382 do Código Penal e a sociedade tiver fins opostos à ordem social, a autoridade policial fará dispersar a reunião, e os chefes e diretores sofrerão a pena de um a dois anos de prisão celular.

Art. 10. Os crimes de lenocínio capitulados na lei número 2.992, de 25 de setembro de 1915, são inafiançáveis.

Art. 11. Se os crimes previstos nos art. 136, 137, 138, 139, 141, 142, 144, 149, princ., e § 1º, 150, 152, 153, 326, a 329, § 2º todos do Código Penal, forem praticados por meio de bombas de dinamite ou de outros explosivos iguais ou semelhantes em seus efeitos, aos da dinamite:

Pena: prisão celular por dois a oito anos.

Art. 12. O Governo poderá ordenar o fechamento, por tempo determinado, de associações, sindicatos e sociedades civis quando incorram em atos nocivos ao bem público.

§ 1º Ao Poder Judiciário compete, porém, decretar a dissolução em ação própria, de forma sumária, promovida pelo Ministério Público.

§ 2º O ato do Governo será fundamentado e expedido pelo Ministério da Justiça e Negócios Interiores se a sociedade, associação, ou sindicato funcionar no Distrito Federal ou no Território do Acre.

Art. 13. Serão da competência da Justiça Federal e processados e julgados de conformidade com as disposições lei n. 515, de 3 de novembro de 1898, os crimes previstos nesta lei:

1º, quando tiverem por fim a subversão da atual organização social;

2º, quando prejudicarem um bem público federal ou particular, que esteja sob a guarda, depósito ou administração do Governo Federal;

3º, quando praticado contra funcionário federal, em ato, ou por motivo do exercício de suas funções;

4º, nas hipóteses do art. 3º desta lei;

§ 1º Nos demais casos são competentes para o processo e julgamento:

a) no Distrito Federal os juízes de direito do crime, observado o disposto nos arts. 265 e 266 do decreto n. 9.263, de 28 de dezembro de 1911;

b) no Território do Acre, os juízes de direito do crime, observado o disposto no art. 347 do decreto n. 9.831, de 13 de outubro de 1912.

§ 2º Nos Estados o processo e o julgamento serão feitos nos termos e na conformidade das respectivas leis.

Art. 14. Revogam-se as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 17 de janeiro de 1921, 100º da Independência e 33º da República.  
EPITACIO PESSOA - Alfredo Pinto Vieira de Mello

## ANEXO II

### **Indicações bibliográficas adicionais, além da bibliografia utilizada nesta tese, sobre a história operária e anarquista.**

A lista contempla trabalhos de maior divulgação, sem pretender ser exaustiva.

• Pesquisas sobre os movimentos operários, anarquista e comunista entre as décadas de 1960 e meados de 1980:

- ADDOR, C. **Rio de Janeiro, 1918: a insurreição anarquista**. Rio de Janeiro: UFF, 1985. (Dissertação).
- ALVIM, Z. **Brava Gente!:** os italianos em São Paulo (1870-1920). São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BASBAUM, L. **História Sincera da República**. 5ª ed., São Paulo: Ed. Alfa-Ômega, 1986.
- BARROS, M. **As mulheres trabalhadoras e o anarquismo no Brasil**. Campinas: UNICAMP, 1979. (Dissertação).
- BRESCIANI, M. Lógica e Dissonância, Sociedade de Trabalho: Lei, Ciência, Disciplina e Resistência Operária. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: nº 11, vol. 6, 1985/1986.
- CAMPOS, C. **O sonhar libertário**. Campinas: Pontes/UNICAMP, 1988.
- CARDOSO, F. **Proletariado no Brasil: Situação e Comportamento Social**. Revista Brasiliense, São Paulo, nº 41, 1961, SIMÃO, A. **Sindicato e Estado**. São Paulo: Dominus, 1966.
- CARONE, E. **A primeira república (1889-1930)**. Texto e contexto. São Paulo: Difel, 1969.
- CARONE, E. **O movimento operário no Brasil (1877-1944)**. São Paulo: Difel, 1979.
- DECCA, E. **A ciência da fábrica: o mundo de cabeça para baixo**. Campinas: EdUNICAMP, 1983.
- DECCA, M. **A vida fora das fábricas: cotidiano operário em São Paulo – 1927-1934**. Campinas: UNICAMP, 1983. (Dissertação)
- DEL ROIO, J. **1º de Maio: cem anos de luta – 1886-1986**. São Paulo: Ed. Global, 1986.
- DUARTE, R. **A imagem rebelde: a trajetória libertária de Avelino Foscolo**. Campinas: UNICAMP, 1988. (dissertação)
- DULLES, J. **Anarquistas e comunistas no Brasil (1900-1935)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- FAUSTO, B. **Trabalho Urbano e conflito social**. São Paulo: Difel, 1976.
- FERREIRA, M. **A Imprensa Operária no Brasil 1880-1920**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- GOES, M. **A formação da classe trabalhadora: movimento anarquista no Rio de Janeiro (1889-1911)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- HARDMAN, F. **A Estratégia do Desterro** (situação operária e política cultural anarquista / Brasil, 1889 – 1922). Campinas: UNICAMP, 1980. (dissertação).
- HARDMAN, F.; LEONARDI, V. **História da indústria e do trabalho no Brasil**. São Paulo: Global, 1982.
- HARDMAN, F; LEONARDI, V. **Nem pátria, nem patrão: vida operária e cultura anarquista no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- JOMINI, R. **uma educação para a solidariedade: contribuição ao estudo das concepções e realizações educacionais dos anarquistas na República Velha**. Campinas: UNICAMP, 1989. (Dissertação)
- KHOURY, Y. **A greve paulista de 1917**. São Paulo: Cortez, 1981.
- KHOURY, Y. **As Greves de 1917 e o Processo de Organização Operária**. São Paulo: Cortez, 1981.

- KHOURY, Yara Aun. **Edgard Leuenroth: uma voz libertária: imprensa, memória e militância anarco-sindicalistas**. São Paulo: USP, 1988. (tese)
- KOCHER, B.; LOBO, E. **Ouve meu grito: antologia de poesia operária (1894-1923)**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.
- KOVAL, B. **História do Proletariado Brasileiro 1857-1967**. São Paulo: Ed. Alfa-Ômega, 1982.
- LEITE, M. **A outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura**. São Paulo: Ática, 1984.
- LOPES, E. **Fragmentos de mulher** (dimensão da trabalhadora 1900/1922). Campinas: UNICAMP, 1985. (Dissertação).
- LOPES, J. **Desenvolvimento e Mudança Social: Formação da sociedade urbano-industrial no Brasil**. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- MAGNANI, S. **O movimento anarquista em São Paulo (1906-1907)**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MALARD, L. **Avelino Foscolo e seu Romance**. Belo Horizonte: EdUFMG, 1987.
- MARAM, S. **Anarquistas, imigrantes e movimento operário brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- MARÇAL, J. **As primeiras lutas operárias no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1985.
- PÁDUA, J. A capital, a república e o sonho: a experiência dos partidos operários de 1890. p. 163-192. **Dados-Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, nº 28, vol. 2, 1985.
- PINHEIRO, P.; HALL, M. **A classe operária no Brasil**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1979. (2 vol.)
- PRADO, A.; HARDMAN, F. (orgs.) **Contos anarquistas: antologia da prosa libertária no Brasil (1901-1935)**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- PRADO, A.; HARDMAN, F. (orgs.) **Libertários no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- RAGO, M. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar, Brasil 1890-1930**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- RODRIGUES, J. **Sindicato e Desenvolvimento no Brasil**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.
- SANT'ANA, M. **Elysio de Carvalho, um militante do anarquismo**. Maceió/Brasília: Arquivo de Alagoas/MEC, 1982.
- SCHMIDT, A. **Colônia Cecília**. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- VIANNA, L. Estudos sobre sindicalismo e movimento operário: resenha de algumas tendências. **Dados-Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, nº 17, 1978.
- VIANNA, L. **Sindicato e liberalismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- Pesquisas (teses e dissertações) do anarquismo entre a década de 1990 e 2013:
- ANDRADE, C. **Blásfemos e sonhadores: ideologia, utopia e sociabilidade nas campanhas anarquistas em A Lanterna (1909-1916)**. São Paulo: USP, 2009. (Dissertação)
- ARAÚJO, G. **O impacto da Revolução Russa no movimento anarquista uruguaio (1917-1921)**. Belo Horizonte: UFMG, 2012. (Dissertação)
- BONOMO, A. **O anarquismo em São Paulo: as razões do declínio**. São Paulo: PUC/SP, 2007. (Dissertação)
- BORBA, J. **Relativismo e ceticismo na dialética serial de Proudhon**. São Paulo: PUC/SP, 2008. (Tese)
- CALSAVARA, T. **A militância anarquista através das relações mantidas por João Penteado: estratégias de sobrevivência pós anos 20**. São Paulo: USP, 2012. (Tese)
- DEMINICIS, R. **“Ocupar, resistir, garantir”: os movimentos sociais de ocupações urbanas do Rio de Janeiro na construção de uma política autogestionária**. Campos dos Goytacazes: UENF, 2009. (Dissertação).
- DIAS, C. **Costurando vidas: os itinerários de duas professoras: Ana Aurora do Amaral Lisboa (1860-1951) e Júlia Malvina Hailliot Tavares (1866-1939)**. Porto Alegre: UFRGS, 2012. (Tese)

- DOESWIJK, A. **Entre camaleões e cristalizados: os anarco-bolcheviques rio-platenses, 1917-1930**. Campinas: UNICAMP, 1998. (Tese)
- FACCIO, L. **Libertários no Teatro**. Campinas: UNICAMP, 1991. (Dissertação)
- FONTES, E. **“Preferem-se portugueses (as)”**: trabalho, cultura e movimento social em Belém do Pará (1885-1914). Campinas: UNICAMP, 2002. (Tese).
- FREGONI, O. **Educação e resistência anarquista em São Paulo: a sobrevivência das práticas da educação libertária na Academia de Comércio Saldanha Marinho (1920-1945)**. São Paulo: PUC/SP, 2007. (Dissertação)
- GONÇALVES, A. **Francisco Ferrer y Guardia: educação e a imprensa anarco-sindicalista – “A PLEBE”**. Ponta Grossa: UEPG, 2007. (Dissertação)
- GUIMARÃES, A. **Anarquismo e ação direta como estratégia ético-política (persuasão e violência na modernidade)**. Uberlândia: UFU, 2009. (Dissertação)
- HAMILTON, L. **Os usos do termo "liberdade" no anarquismo de Bakunin e no behaviorismo radical de Skinner**. São Paulo: USP, 2012 (Dissertação)
- HIPÓLIDE, E. **O teatro anarquista como prática social do movimento libertário (São Paulo e Rio de Janeiro de 1901 a 1922)**. São Paulo: PUC/SP, 2012. (Dissertação)
- INÁCIO, R. **Festa e Política: o festivo na gênese da esquerda brasileira (1889-1930)**. Belho Horizonte: UFMG, 1995. (Dissertação).
- JUNIOR, R. **Pós-estruturalismo e pós-anarquismo: conexões**. Pelotas: UFPEL, 2012. (Dissertação)
- LEAL, C. **Anarquismo em verso e prosa: literatura e propaganda na imprensa libertária em São Paulo (1900-1916)**. Campinas: UNICAMP, 1999. (Dissertação)
- LEAL, C. **Pensiero e Dinamite: anarquismo e repressão em São Paulo nos anos 1890**. Campinas: UNICAMP, 2006. (Tese)
- MENDES, E. **Comunidade Yuba: limites e perspectivas da produção comunitária camponesa**. Três Lagoas: UFMS, 2011. (Dissertação)
- MIRANDA, J. **“Recuso-me!”: ditos e escritos de Maria Lacerda de Moura**. Uberlândia: UFU, 2006. (Dissertação)
- MONTEBELLO, N. **Federalismo e autogestão: anarquismo, Proudhon, Guerra Civil Espanhola**. São Paulo: PUC/SP, 2009. (Tese)
- MORAES, J. **A trajetória educacional anarquista na Primeira República: das escolas aos centros de cultura social**. Campinas: UNICAMP, 1999. (Dissertação)
- OLIVEIRA, V. **Carne de Fieras, Barrios Bajos e Aurora de Esperanzas: o melodrama anarquista na produção cinematográfica da CNT durante a Guerra Civil Espanhola (1936-1939)**. São Paulo: USP, 2011. (Dissertação)
- OLIVEIRA, W. **Narrativas à luz d’A “Lanterna”: anticlericalismo, anarquismo e representações**. São Paulo: PUC/SP, 2008. (Dissertação).
- PEDRO, F. **Rediscutindo o anarquismo: uma abordagem teórica**. São Paulo: USP, 2012. (Dissertação)
- PEIXOTO, M. **O quarto poder vermelho: embates teóricos e político-ideológicos entre anarquistas e comunistas no contexto de formação dos partidos comunistas do Brasil**. Porto Alegre: PUC/RS, 2010 (Dissertação)
- PENNA, M. **Socialistas libertários e lutas sociais no Rio de Janeiro: memórias, trajetórias e práticas (1985-2009)**. Niterói: UFF, 2010. (Dissertação)
- POMINI, I. **Revolução espanhola: uma análise dos processos autogestionários (1936-1939)**. Uberlândia: UFU, 2013. (Dissertação)
- ROMANI, C. **“Clevelândia, Oiapoque – Aqui começa o Brasil”**: trânsitos e confinamentos na fronteira com a Guiana Francesa (1900-1927). Campinas: UNICAMP, 2003. (Tese)
- ROMANI, C. **Oreste Ristori: uma aventura anarquista**. Campinas: UNICAMP, 1998. (Dissertação)

- RUDY, A. **Os silêncios da escrita:** a historiografia em Santa Catarina e as experiências libertárias. Florianópolis: UDESC, 2009. (Dissertação).
- SILVA, A. **Da ecologia social à educação ambiental:** as contribuições do pensamento libertário de Murray Bookchin. Rio Grande: FURG, 2007. (Dissertação)
- SILVA, D. **Ativismo e mídia no Brasil:** o anarquismo na belle époque. Rio de Janeiro: UERJ, 2009. (Dissertação).
- SILVA, R. **Imprimindo a resistência:** a imprensa anarquista e a repressão política em São Paulo (1930-1945). Campinas: UNICAMP, 2005. (Dissertação)
- SILVA, T. **Fragmentos biográficos de um anarquista na *Porta da Europa*:** a escrita cronística como escrita de si em Neno Vasco. Uberlândia: UFU, 2012. (Dissertação)
- SILVEIRA, R. **Autogestão e geografia:** os territórios no viés das resistências. São Paulo: USP, 2012 (Dissertação)
- TOLEDO, E. **O amigo do povo:** grupos de afinidade e a propaganda anarquista em São Paulo nos primeiros anos deste século. Campinas: UNICAMP, 1993. (Dissertação)
- TOLEDO, E. **O sindicalismo revolucionário em São Paulo e na Itália:** circulação de idéias e experiências na militância sindical transnacional entre 1890 e o fascismo. Campinas: UNICAMP, 2002. (tese).
- VALENTE, S. **A presença rebelde na Cidade Sorriso:** contribuição ao estudo do anarquismo em Curitiba, 1890-1920. Campinas: UNICAMP, 1992. (Dissertação)
- VIEIRA, D. **A literatura, a foice e o martelo.** Juiz de Fora: UFJF, 2004. (Dissertação)