

322.2098J  
A 663d  
~~XXXX~~ T

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Educação  
Mestrado em Educação

1988

Domínio da Regra : Condição do Saber  
e do Agir. Considerações sobre as  
Experiências Liberal e Anarquista na  
República.

Paulo Eduardo Martins Araújo

Data da Aprovação : 29.02.1988

U. F. M. G. - BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA



695728807

NÃO DANIFIQUE ESTA ETIQUETA

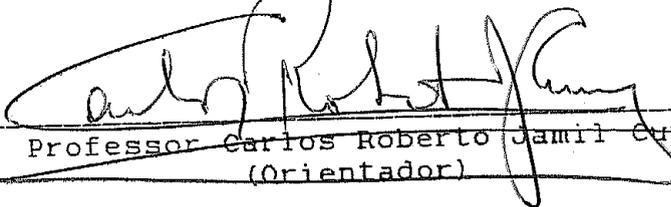
Dissertação apresentada ao colegiado do Curso  
de Mestrado em Educação da Faculdade de  
Educação / UFMG, em cumprimento parcial dos  
requisitos para obtenção do título de Mestre em  
Educação - Área de Ciências Sociais Aplicadas  
a Educação.

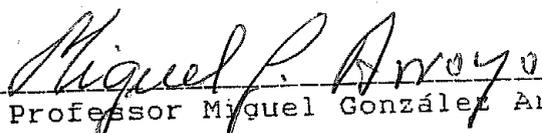
11/02/88  
BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA

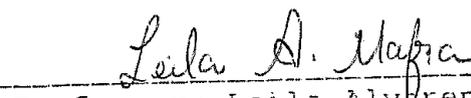
ESTE LIVRO DEVE SER DEVOLVIDO NA  
ÚLTIMA DATA CARIMBADA

29.AGO.1993			
-8.SET.1993			
30.NOV.1993			

BANCA EXAMINADORA

  
Professor Carlos Roberto Jamil Cury  
(Orientador)

  
Professor Miguel González Arroyo

  
Professora Leila Alverença Mafra

Para Ieie e José Ricardo

## INDICE

INTRODUÇÃO.....	5
I - IMAGENS CONTRADITÓRIAS DO MOVIMENTO OPERÁRIO	
A Produção da Classe.....	10
Da "Pré-História" à História "Real", ou o Terrorismo da Unidade.....	29
Experiência Fabril e Praxis Política.....	57
II - LIBERALISMO E ORDEM SOCIAL	
República Velha e República Nova.....	71
Intervencionismo Liberal.....	80
As Duas Nações.....	94
Os Bárbaros Urbanos : A Nova Figura do Inimigo Social.....	113
III - ANARQUISMO : SOLUÇÃO FINAL PARA A DIVISÃO NO SOCIAL	
Anarquistas : "Trabalhadores de uma Cultura Superior".....	134
"Grito de Alarme".....	169
Desobstaculizar o Caminho.....	181
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	197
NOTAS.....	201

## INTRODUÇÃO

O estudo que se segue é principalmente um projeto de trabalho. Trata-se apenas de uma proposta alternativa de estudo de um período histórico específico, a ser analisado como o momento em que o nascente movimento operário brasileiro, ao mesmo tempo que era excluído da humanidade política, buscava afirmar sua autonomia organizando-se como sujeito político.

Partindo dessa proposição, tentei evidenciar que a restrição à ampliação da participação política do homem pobre trabalhador foi acompanhada por uma acentuação da focalização pedagógica existente no discurso e na prática liberal. Desse modo, pretendi mostrar que esse procedimento permitiu estabelecer a justa distância que separava o governante, isto é, o sujeito que proferia as normas da "boa" conduta social e política, do governado, este outro bem determinado que não tinha dignidade de sujeito por não ter acesso à regra. Ou seja, para os dirigentes republicanos o olhar a realidade para agir sobre ela pressupunha o domínio prévio de um corpo de prescrições cuja aplicação era tida como garantia do saber e do agir verdadeiros.

Também no Brasil a classe dominante terminou sobrepondo à classe operária e à população pobre a imagem do ser infantilizado, carente de racionalidade plenamente desenvolvida. Essa configuração da base popular como algo associado a um estágio de pré-civilização foi acionada pelas elites brasileiras

para justificar a elaboração de uma pedagogia que visava compor um novo tipo popular, mais moralizado e produtivo, isto é, de acordo com as exigências da sociedade burguesa e do mercado de trabalho livre.

Como sabemos, essa representação foi contestada no discurso antiburguês anarquista. No entanto, minha pesquisa mostrou que, paradoxalmente, esse discurso partilha e mesmo aprofunda a focalização pedagógica. Surpreendentemente, a imagem da irracionalidade do presente é impressa não só na figura maléfica do dominante, mas também no próprio dominado, que também aqui é assemelhado a um ser de condição inferior, embora portador de um imenso potencial revolucionário a ser devidamente explorado pelo militante anarquista.

Trata-se, portanto, de apontar uma certa solidariedade histórica entre essas duas estratégias antagônicas de condução da "massa proletária". Apesar dos seus antagonismos imediatos, liberais e anarquistas convergiram, ao que parece, num aspecto bastante importante. Ou seja, tais vanguardas dispensaram à "massa dos ignorantes" uma tolerância pedagógica semelhante àquela que Rousseau dedicou ao Emile: o mestre é um vigia; é necessário também que ele seja um camarada.

Enfim, colocado pela pesquisa em uma condição de muita perplexidade, acabei percebendo o equívoco de figurar os libertários como os campeões da liberdade em luta contra todos os agentes do poder maléfico. Desse modo, no segundo e no terceiro capítulos tentei formular minhas reflexões e conclusões de modo a

não encaminhá-las como uma espécie de juízo final sobre liberais e anarquistas no Brasil. Em suma, o intuito deste trabalho foi o de tentar demonstrar a existência de importantes aspectos autoritários que me pareceram comuns a esses dois ideários.

No primeiro capítulo, insisti em reter a noção muito bem expressa nas obras mais históricas de Marx de que a classe não é idéia e nem é coisa; é, na expressão de E.P. Thompson, um fazer-se.

Finalmente, resta dizer que minha insistência, ao salientar a noção de que a "praxis proletária é constitutiva da própria realidade", não teve como objetivo a demarcação do lugar no qual poderíamos falar de Marx e do marxismo com autoridade. Tratava-se somente de tentar estabelecer uma certa tensão entre as concepções de classe como categoria histórica e classe como categoria estática, isto é, classe como fazer-se e classe como coisa derivada quantitativamente das relações de produção.

Entre as pessoas que de vários modos me apoiaram quero mencionar, em primeiro lugar, o prof. Carlos Roberto Jamil Cury, em quem encontrei um leitor atento e uma orientação exigente durante todo o desenrolar do trabalho. Sou grato ao prof. Roberto Romano pela atenção e acolhida que me dedicou todas as vezes que o procurei em São Paulo. Quero expressar também uma gratidão muito especial aos meus pais pelo apoio e incentivo constantes.

Agradeço aos colegas e professores do mestrado, à Eliane e à Lúcia. Não posso deixar também de agradecer à Isabel,

ao José Alberto e ao Carlos, responsáveis pela digitação e impressão deste trabalho. Agradeço ainda ao Arquivo Edgard Leuenroth, à CAPES e ao CNPq pelo apoio à pesquisa e ao estudo.

Fevereiro de 1988

CAPITULO I

IMAGENS CONTRADITORIAS DO  
MOVIMENTO OPERARIO

## A PRODUÇÃO DA CLASSE

O Manifesto Comunista e o 18 Brumário mostram que a história da sociedade burguesa foi lida por Marx na perspectiva do futuro do proletariado. Para o filósofo, o proletariado é o sujeito por excelência do conhecimento histórico, por ser a última classe que luta porque está submetida. Assim, a faculdade de apreender a estrutura do capitalismo somente poderia estar fundada sobre a natureza revolucionária da classe. Isto é: a classe operária determina a condução verdadeira da história, ou melhor, ela permite entrever a tendência real do desenvolvimento histórico, não só porque aparece como classe escravizada, mas porque é vista por Marx como a classe encarregada de realizar o destino de toda a humanidade, a "classe vingadora que leva até o fim a obra de libertação em nome das gerações vencidas"<sup>1</sup>.

Não me interessa discutir aqui se essa interpretação feita por Marx é uma leitura messiânica, religiosa, do movimento operário. Por ora, não me preocupa saber se essa missão da classe operária é uma produção histórica ou somente o produto final da imaginação de Marx. Quero apenas enfatizar que, para Marx, o sentido real da história - ou melhor, a constituição do que conhecemos por realidade - é impossível de ser apreendido se não levarmos em consideração que a "praxis proletária é constitutiva da própria realidade". Como escreve Lefort:

"O proletariado - de acordo com as análises de Marx - radicalmente privado da riqueza e do sentido de seu trabalho não pode confiar a quem quer que seja a defesa dos interesses que não tem. Vítima de uma exploração que tende a reduzi-lo ao

estado de uma coisa, só existe pela resistência que lhe opõe (...). Para que o proletariado se constitua como classe é preciso que lute; nenhum organismo poderia a ele se substituir na realização de sua tarefa histórica, por mais útil que possa ser para reagrupar os elementos os mais conscientes e os mais combativos e permitir-lhes confrontar de uma maneira permanente os meios que empregam e os fins que visam. Não somente o realismo marxista não culmina, como queria Gramsci (eu observo: e todos os demais militantes ligados à Internacional), na elaboração de uma estratégia definida pelos dirigentes do partido, mas torna dificilmente concebível que se possa estabelecer uma distância entre a praxis da classe, inscrita em seu trabalho, suas lutas reivindicativas e seus combates revolucionários e a praxis propriamente política. É que, de acordo com Marx, a praxis proletária é constitutiva da própria realidade"2.

Dessa longa citação de Lefort, quero destacar a noção que me parece fundamental: a impossibilidade, pelo menos para Marx, de uma compreensão realista da história das sociedades capitalistas se não se tomar como baliza a praxis da classe proletária. Como já disse, não me interessa discutir se sua intenção realista coincide com a verdadeira intenção do proletariado ou se ela pretende se confundir com essa intenção. O que importa frisar é que, para Marx, a história só adquire uma inteligibilidade real se analisada na perspectiva do futuro do proletariado.

Exemplo clássico, nesse sentido, é o 18 Brumário. Nesse livro, Marx demonstra que foi a iminência da república social-que "apareceu como frase, como profecia, no limiar da revolução de fevereiro"3 - que lhe permitiu não apenas ler a história como luta de classes, mas também fazer a crítica àqueles que analisavam o golpe de Luis Napoleão como retorno do cesarismo.

O 18 Brumário, como escreve M. Chauí, é o contradiscurso à representação dominante do golpe de Bonaparte, um clássico registro de Marx sobre o "modo de desvendamento da história como luta de classes, como trama de relações sociais e políticas cuja inteligibilidade depende da compreensão de uma das práticas históricas da cena política: a prática do proletariado"4.

Sem dúvida, foi tal compreensão de Marx sobre a realidade histórica que lhe permitiu concluir sobre ser o proletariado o Outro bem determinado da burguesia, o "inimigo da sociedade", o elemento mais subversivo:

"Certamente, a derrota dos insurretos de junho preparou, aplainou, o terreno no qual podia cimentar-se e erigir-se a república burguesa; mas, ao mesmo tempo, deixou bem claro que na Europa se ventilavam outras questões não relativas a república ou monarquia". Revelou que aqui república burguesa equivalia a despotismo ilimitado de uma classe sobre outras classes"5.

De tudo o que foi escrito até agora, insisto em reter a noção, muito bem expressa nas obras mais históricas de Marx, de que é classe não é idéia e nem é coisa; é, na expressão de E.P. Thompson, um fazer-se.

Resta dizer que minha insistência, ao salientar a noção de que a "praxis proletária é constitutiva da própria realidade", não tem como objetivo a demarcação do lugar no qual poderíamos falar de Marx e do marxismo com autoridade. Trata-se somente de tentar estabelecer uma certa tensão entre as concepções de classe como categoria histórica e classe como categoria estática, isto

*Santa Cruz*

é, classe como fazer-se e classe como coisa derivada quantitativamente das relações de produção<sup>6</sup>. Para o meu trabalho tal insistência se justifica, pois não são poucos os estudos históricos que, ao analisarem o período que se convencionou chamar de República Velha, implícita ou explicitamente colocaram-se sob a vertente marxista que privilegia a noção de classe como categoria estática.

Recordemos, em linhas gerais, alguns elementos que compõem o quadro explicativo do período a que me refiro. Como se sabe, até recentemente a sociedade brasileira na chamada República Velha não era caracterizada por seus intérpretes como uma real sociedade de classes. Face a essa maneira de enfocar as décadas que sucederam à Proclamação da República, os intérpretes do período (em sua grande maioria constituintes desse amplo espectro que denominamos de esquerda marxista brasileira) tenderam a relegar para um plano secundário os conflitos existentes entre o proletariado urbano e a burguesia industrial. Ao mesmo tempo, conferiram uma relevância especial aos acontecimentos protagonizados pelas oligarquias, setores da oficialidade do exército e frações da classe média urbana, definindo os conflitos encontrados nesse setor da sociedade como o eixo da crise do Estado oligárquico.

Outro aspecto característico dessas análises a que me refiro - sem dúvida relacionado à conhecida ênfase dada ao fator econômico para explicar a história - é o aprisionamento da prática política dos sujeitos sociais aos determinismos de um

tipo de capitalismo tido como tardio ou dependente, e que, na Primeira República, apenas teria permitido às classes fundamentais uma existência virtual.

Em suma, essa "especificidade" apontada no período - a ausência de classes plenamente constituídas - explicar-se-ia como um fenômeno de natureza econômica, e que, portanto, teria a sua inteligibilidade circunscrita ao nível da economia. Ou seja: tal fenômeno teria tido sua gênese e seu desenvolvimento determinados por fatores supostamente objetivos (por exemplo: a invencível racionalidade da acumulação capitalista), os quais, em "última instância", teriam impedido que no País se efetivasse uma classe verdadeiramente burguesa ou proletária. Não se pode deixar de registrar que no fundamento dessas análises há a idéia tenaz de que a realidade social se tornará transparente para o observador que se disponha a olhá-la desde o nível da economia.

Entretanto, contrariamente a essa concepção economicista, que tende a pensar o surgimento das classes fundamentais como uma objetivação inscrita no desenvolvimento econômico de um país, devemos destacar uma outra tendência historiográfica, a que tem como objeto "fundamental de pesquisa e de conhecimento o que se chama de relação, já que isto é o realmente existente"<sup>7</sup>. E.P. Thompson, como se sabe, é um autor representativo dessa tendência, tendo mostrado claramente que classe é um fenômeno histórico que ocorre efetivamente nas relações humanas. Escreve Thompson:

"Por classe, entendo um fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e

aparentemente desconectados, tanto na matéria-prima da experiência como na consciência. Ressalto que é um fenômeno histórico. Não vejo a classe como uma 'estrutura', nem mesmo como uma 'categoria', mas como algo que ocorre efetivamente (e cuja ocorrência pode ser demonstrada) nas relações humanas.

"Ademais, a noção de classe traz consigo a noção de relação histórica. Como qualquer outra relação, é algo fluido que escapa à análise ao tentarmos imobilizá-la num dado momento e dissecar sua estrutura (...). A relação precisa estar sempre encarnada em pessoas e contextos reais. Além disso, não podemos ter duas classes distintas, cada qual como um ser independente, colocando-as a seguir em relação recíproca (...) A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus"<sup>8</sup>.

Afinal, se no interior de uma sociedade capitalista distinguimos burguesia e proletariado, isso é possível principalmente porque esses dois agrupamentos sociais mostram que para cada questão colocada eles dispõem de várias respostas possíveis. Com interesses conflitantes, essas classes fundam estratégias e ações políticas divergentes que, a todo momento, estão constituindo o que denominamos realidade histórica. E essa realidade, convenhamos, nada mais pode ser do que a trama política que resulta do aqui e agora desses grupos.

Em suma, os indivíduos e grupos das sociedades históricas não se comportam como peças de uma imensa e maligna engrenagem. Tampouco são coisas desprovidas de vontade, a ponto de transformarem-se em simples instrumentos que atualizem virtualidades oriundas de uma nebulosa dimensão estrutural que a

tudo comanda e da qual nada pode escapar. Burguesia e proletariado não são categorias econômicas deduzíveis de relações capitalistas de produção, e sim complexas e multifacetadas associações de indivíduos que no curso de um processo histórico, se constituíram como classes.

Finalmente, quero dizer que me parece certo afirmar que a elevação do econômico ao status de fator supremo para desvelar toda a realidade social restringe-se ao campo das representações que acreditam poder identificar e domesticar o ser do social. A fé na idéia de que a economia de uma sociedade é também a "última instância", e que, portanto, todo o resto (o político, o jurídico, o artístico, o religioso) é apenas uma derivação racionalizada do modo de produção dessa sociedade é, sem dúvida, fruto de um pensamento apaziguador, posto que obscurece o fato de que a "conquista do real se efetua na crítica de cada imagem na qual estaríamos tentados a nos deter"<sup>9</sup>.

Para quem tem como núcleo de pesquisa a classe operária da época que se convencionou chamar de Primeira República, os problemas abordados nessas considerações iniciais ganham um relevo bastante especial. Entre os historiadores, é conhecido o consenso que se estabeleceu em torno da caracterização do modo de ser da sociedade brasileira de então. Tal sociedade é amplamente aceita como República Oligárquica, com hegemonia exercida por um grupo de indivíduos (sobretudo os cafeicultores) que unia os demais em torno de um interesse que se confundia com o interesse geral da nação: a defesa intransigente da chamada vocação

agrícola do país. Essa união das oligarquias configurava um pacto que materializou uma política dos governadores, cuja eficácia era garantida pelo voto de cabresto controlado pelos coronéis.

Com a chegada da crise do modelo agrário-exportador, assistimos ao rompimento do pacto oligárquico, cisão especialmente protagonizada pela oligarquia dissidente (apresentada como não-exportadora e menos desenvolvida em termos capitalistas) e pelas camadas médias urbanas. Mas a instauração dessa crise de hegemonia mostrou, aos intérpretes do período, que ela não se resolvia pela ação específica de nenhum grupo social. A saída encontrada assumiu as proporções de um Estado de compromisso, que preparou a transição do Brasil agrário (tradicional/conservador) para o Brasil industrial (moderno/progressista).

Marilena Chauí, em "Apontamentos para uma Crítica da Ação Integralista Brasileira", relaciona criticamente esse arcabouço conceitual, observando que o mesmo foi utilizado por muitos intérpretes. O traço geral característico do período, como já foi assinalado aqui, seria a ausência de classes maduras. No interior da burguesia nacional nenhuma fração teria condições para impor-se como universal ou como classe dirigente. A classe operária, apesar da sua reconhecida combatividade, não estaria apta a superar as formas de luta que se mostravam inoperantes para colocá-la decididamente no cenário político na qualidade de um ator principal. A classe média urbana, outra personagem em cena no período, também não teria alcançado uma identidade

própria, oscilando entre uma posição de classe atrelada a frações da classe dominante e uma posição em que assumia uma radicalização à maneira pequeno-burguesa (p.20).

Podemos notar que de acordo com esse quadro explicativo nenhum grupo ou classe social pode restabelecer a hegemonia perdida, pois o "período histórico em pauta é largamente explicado por aquilo que lhe falta, e não por aquilo que o engendra" (p.23). Consequentemente, essas ausências anotadas pelos intérpretes delimitam um "notório" vazio de poder, que ao ser preenchido pelo Estado faz com que o mesmo apareça "como o único sujeito político e como o único agente histórico real, antecipando-se às classes sociais para constituí-las como classes do sistema capitalista (explicitando, portanto, a contradição capital-trabalho). O Estado cumpre essa tarefa transformando as classes sociais regionalizadas em classes nacionais, exigindo que todas as questões econômicas, sociais e políticas sejam encaradas como questões da nação. Nascido do vazio político, o Estado é o sujeito histórico do Brasil" (p.20).

Observemos, ainda, que esse consenso descritivo e interpretativo pode recobrir o autoritarismo no Brasil com o envoltório da necessidade histórica, sugerindo que nos curvemos perante a "evidência" de que no Brasil o "autoritarismo teve que ser a solução encontrada pela classe dominante" (p.22). Ora, tudo isso é preocupante, sobretudo se nos dermos conta da tradição autoritária que, de cima a baixo, marca profundamente a nossa sociedade. A visão de um Estado que é ao mesmo tempo fonte de

modernização e promotor do desenvolvimento capitalista pode vir a carregar de positividade a intervenção autoritária na sociedade e, implícita ou explicitamente, fornecer os elementos que, pela história, estariam aconselhando o alargamento do Estado autoritário no Brasil. Afinal, não era o Estado que, após a Revolução de 1930, demiurgicamente teria produzido a transição da sociedade agrária (arcaica) para a urbano-industrial (moderna)10?

A recorrência dessa linha de interpretação - clara e exaustivamente exposta em quase todos os estudos acadêmicos e manuais de história do Brasil para o 1ª e 2ª graus - cristalizou um padrão que deixa um espaço muito pequeno para quem pretende ler a história do período como luta de classes. Não são poucos os autores que apresentam a classe operária como uma "pequena mancha em um imenso oceano agrário", concluindo pela afirmação de que as "contradições da República oligárquica amadurecem a partir de setores mais conspícuos da sociedade - os quadros médios do Exército, responsáveis pelo tenentismo, e a pequena e média burguesia urbana, em particular"11.

Sem dúvida, Bóris Fausto é um dos autores que mais enfaticamente expressou aquilo que na sociedade brasileira anterior a 1930 a muitos apareceu como essencial ou peculiar: visto que aqui "não se verificam práticas históricas - como a luta de classes - que teriam determinado os acontecimentos" em tantos outros países, ao estado autonomizado coube a tarefa demiúrgica de atecar-se às classes sociais para constitui-las

como classes "verdadeiras", atribuindo-lhes, desse modo, suas respectivas identidades<sup>12</sup>.

A avaliação da crise da República Oligárquica, como bem mostrou Marilena Chauí, parte do pressuposto da fraqueza/inexistência da burguesia e do proletariado enquanto classes "para si", já que nenhuma delas reuniria as "condições objetivas" para formular um projeto político que aparecesse como o projeto de toda a sociedade.

No que se refere à burguesia, os intérpretes assinalam como fator determinante da sua suposta fraqueza política e econômica a dependência da burguesia industrial à oligarquia do café, fato que, por consequência, explicaria a impossibilidade dos industriais de manifestarem-se autonomamente. Em resumo: o grupo dos industriais se origina no interior e pelo circuito da economia cafeeira, e, portanto, encontra-se econômica, política e ideologicamente vinculado aos cafeicultores. E como esses últimos, por sua vez, acham-se numa relação de dependência junto ao sistema econômico internacional, resulta que a burguesia brasileira é uma expressão reflexa do capitalismo no Brasil, que seria "atrasado, tardio ou desigual e combinado face ao capitalismo internacional, de sorte que a consequência não se faz esperar: o Estado, fonte de modernização, terá que promover o desenvolvimento capitalista, telos da história mundial"<sup>13</sup>.

Como corolário dessa fraqueza econômica, surge a percepção da fragilidade política: dependente, dispersa regionalmente e ocupada em atividades díspares, a burguesia

aparece aos intérpretes como classe incapacitada para formular uma proposta política que unifique, em nome de um interesse geral, todas as frações burguesas. A evidência empírica que atesta a incapacidade seria plenamente visível no fato da burguesia brasileira não ter edificado nenhum partido nacional. Ainda dessa análise, que constata a fragilidade econômica e política da burguesia, decorre a "obviedade" de um proletariado fraco e desorganizado, posto que a atomização da economia e a não existência de um setor produtor de bens de produção (insumos básicos e maquinaria) dificultam a formação de uma classe operária numerosa, além de interferirem de modo negativo na sua organização política.

Enfim, nas obras de um número razoável de intérpretes que se dedicaram a estudar o período conhecido como Primeira República, podemos identificar, como notou Marilena Chauí, um arcabouço analítico que constitui toda uma explicação do processo histórico que culmina na chamada Revolução de 1930, de maneira que esse acontecimento fica investido, por força dessa historiografia, de um sentido periodizador. A Revolução, enquanto "fato" que instaura uma irreversível descontinuidade na vida social, política e econômica do país, estaria marcando a passagem do Brasil agrário/arcaico para o Brasil industrial/moderno.

Portanto, não será por acaso que conseguiremos detectar na historiografia sobre o período uma insistente procura da revolução burguesa no Brasil. Via de regra, os intérpretes apontam em alguns "fatos históricos" (Proclamação da República e

Revolução de 1930) ou na intensificação da industrialização que ocorre no pós-30 a prova de existência da nossa revolução.

Sem dúvida, pertence a L. W. Vianna a explicação mais completa para a Revolução de 1930 como acabamento da revolução burguesa no Brasil. Suas conclusões caracterizam a Revolução de 1930 como revolução "pelo alto", de tipo prussiano. Para o autor, embora a revolução não tenha liquidado os agrários, isto é, não tenha tocado na questão da propriedade da terra, ela foi burguesa porque abriu caminho para que os interesses da indústria - vale dizer, da expansão da acumulação industrial - acabassem prevalecendo sobre os demais.

De fato, Vianna encontra na legislação trabalhista de 1930-1935 o principal beneficiário das medidas implementadas:

"Ao invés da legislação trabalhista ter operado em termos distributivistas, quando se constituiria num entrave à acumulação, ou mesmo de se ter comportado neutramente em relação a ela, observa-se que incrementou sua expansão. Isso se deve à disciplina que impôs no parque fabril, sujeitando politicamente o assalariado à dominação do capital, pela dissolução de suas organizações independentes de classe, e por sua contenção no sindicalismo corporativista"<sup>14</sup>.

Note-se, ainda, que essa interpretação da legislação trabalhista, além de apresentá-la como uma racionalização induzida pela necessidade de expansão da acumulação capitalista na indústria, articula-se logicamente com o modelo prussiano de revolução, o que, talvez, tenha permitido ao autor concluir que:

"Os junkers caboclos (...), sem os pruridos aristocráticos da elite deposta, convivem em boa comunhão com os nomes estranheirados dos empresários imigrantes (...).

"A ampliação da capacidade generalizadora do Estado, conduzida por uma elite burguesa agrária, redundará no passo derradeiro para a consumação da revolução burguesa no país"15.

Assim, a revolução é considerada burguesa por ter destruído o domínio absoluto dos agrários e ter permitido que o Estado, através de seus aparatos burocráticos, modernizasse o País e intensificasse a acumulação industrial16.

Importa lembrar que na descrição e análise de um intérprete como Luiz W. Vianna a inexistência do que esse autor denomina de projeto político do neoliberalismo, entendido como abertura do sistema político aos setores urbanos, é remetida à todo-poderosa acumulação capitalista que, no Brasil, não teria permitido a constituição da classe, ou fração de classe, que poderia impô-lo como visão de mundo. E, assim, a existência de um certo tipo de desenvolvimento capitalista teria gerado a ausência da classe que deveria sustentar o projeto político neoliberal, deixando vago o lugar que, conseqüentemente, teve que ser ocupado pelas elites agrárias não exportadoras. Como resultado final, essas elites teriam trazido dos seus domínios senhoriais um projeto de Estado modernizante e autoritário, decorrendo disso a justificação de que no Brasil a modernização teve que realizar-se de forma autoritárial17.

Insisto em enfatizar a minha discordância com essa forma de leitura do processo histórico. A história não pode simplesmente ser lida como efetivação dessa vontade férrea da acumulação, que teria caracterizado, no Brasil do período, um

tipo de capitalismo que se desenvolvera de modo selvagem. Ora, sabe-se, desde Marx, que isto que se apresenta como selvageria do capital nada mais é do que a manifestação do seu impulso imanente de autovalorização que não conhece limites. Portanto, ser ou nascer "selvagem" é uma característica da formação do sistema capitalista e não especificamente a característica da formação de um capitalismo de um país como o Brasil do início do século.

Para o capital de "ontem" ou de "hoje" todo o tempo disponível do trabalhador deve ser tempo pertencente a sua autovalorização. Como escreve Marx, "a regulamentação da jornada de trabalho apresenta-se na história da produção capitalista como uma luta ao redor dos limites da jornada de trabalho - uma luta entre o capitalista coletivo, isto é, a classe dos capitalistas, e o trabalhador coletivo, ou a classe trabalhadora"18. Analisando a luta do proletariado inglês pela diminuição da jornada de trabalho, Marx conclui :

"...a limitação e regulamentação legal da jornada de trabalho foram arrancadas, passo a passo, no curso de uma guerra civil de meio século (...). Os fariseus da 'Economia Política' reclamaram para si mesmos a compreensão da necessidade de uma jornada de trabalho legalmente regulada como conquista característica de sua 'ciência'. Compreende-se facilmente que, depois de terem os magnatas industriais se conformado e se reconciliado com o inevitável, enfraquecesse gradualmente a força de resistência do capital, enquanto que ao mesmo tempo a força de ataque da classe trabalhadora cresceu com o número de seus aliados nas camadas sociais não diretamente interessadas. Daí o progresso relativamente rápido a partir de 1860"19.

Como se pode ver, o surgimento do chamado capitalismo "civilizado" e burguesia idem foi em larga medida o resultado

direto de uma intensa e árdua luta política do proletariado organizado contra impulso desmedido de autovalorização do capital.

Enfim, como síntese das posições aqui comentadas, pode-se dizer que a pressão do movimento operário na Primeira República não é vista como uma real ameaça ao sistema de dominação burguesa, mas sim como uma movimentação que, um tanto inconscientemente, foi colocando obstáculos à expansão da acumulação capitalista. Para muitos intérpretes, o Estado corporativo não emerge como manifestação da luta de classes no Brasil, mas como uma espécie de fenômeno - uma astúcia da história ou do capital - que surge como uma criação induzida pela própria necessidade de expansão da acumulação que redirecionou a legislação social no sentido de transformá-la em um vigoroso instrumento de acumulação industrial.

Apesar do sistema liberal brasileiro mostrar-se vulnerável, por exemplo, às pressões de um contratante coletivo - o sindicato - que, entre outras coisas, questionava no terreno político da ação direta o direito sacralizado do contrato de trabalho individual, os intérpretes descartam a possibilidade da ação operária constituir-se como uma real situação de ameaça ao sistema de dominação burguesa. O movimento operário autonomamente organizado, como escreve Werneck Vianna, é menos um adversário político do que um empecilho, já que para o autor:

“O sistema liberal em curso não sofria ameaça de colapso por parte da ação das classes subalternas (...), (o movimento operário) não ultrapassou a luta por reivindicações econômicas e

sociais, não se apresentando como um adversário político. Faltava-lhe organização partidária, estratégia para ação e um sistema de alianças que criasse as bases para a sua influência política e social. (...) No plano da política oficialmente constituída, as lideranças operárias passavam ao largo da dissidência oligárquica e das próprias rebeliões da juventude militar"20.

Embora afirme que as conquistas decisivas na formulação das leis protetoras do trabalho antecedem a 30 e foram alcançadas num processo de lutas em que não foram poucas as vitórias operárias, Werneck Vianna, em *Liberalismo e Sindicato no Brasil*, faz prevalecer a interpretação da legislação social como resultado de uma movimentação histórica que, progressiva e contraditoriamente, sempre termina acomodando-se aos determinismos originados em função desse ou daquele tipo de acumulação. Nesse modo de ler a história, a luta proletária por direitos sociais tem a sua inteligibilidade circunscrita pela rigidez de uma concepção que a quer como algo que, afinal, seria simples derivação de uma presumida ordem superior que a tudo comanda.

Pouco se fala dessa luta, que foi tanto a expressão do proletariado que se afirmava como um sujeito social que reivindicava ao Estado liberal o reconhecimento - compulsório a toda sociedade civil - de direitos de classe, quanto, também, foi a contrapartida da burguesia que, autoritariamente escolheu promover uma alteração política na forma do Estado, com o intuito evidente de direcionar e tutelar as perspectivas absolutamente novas, e de consequências imprevisíveis, que o alargamento da luta operária por direitos sociais poderia trazer.

Nesse passado, que é movimento (construção) de memorização da história recente do Brasil, para esses e para vários outros autores não há lugar para que a luta de classes delimite as estratégias políticas que deixam ver os elementos de um confronto entre diferentes tipos de devir. Oligarquias, tenentes, Estado de compromisso, técnicos e ideólogos pequeno-burgueses, acumulação primitiva de capital, revolução pelo alto, industrialização/modernização, transição rural/urbana, etc. são os protagonistas dessa história. E mesmo quando mudam os personagens e entram em cena atores de carne e osso, sua atuação política, como escreve Kazumi Munakata, parece seguir a rígida marcação estabelecida pelos desígnios do capital e da sua acumulação:

"Se a classe operária luta por seus direitos e os conquista, esta vitória é assimilada e aproveitada pelo movimento do capital; ou melhor, esta própria luta aparece como uma manifestação do movimento do capital e os trabalhadores ingressam na luta, segundo a irônica observação de Castoriadis, como atores exatamente no sentido de que os atores no teatro recitam um texto previamente dado e executam gestos predeterminados, e onde, quer representem bem ou mal, não podem impedir que a tragédia se encaminhe para o seu fim inexorável"<sup>21</sup>.

Por tal caminho, faz-se possível a visão surrealista da própria sociedade e do Estado como artefatos, destinados pelo Gênio Maligno denominado Capital à eterna tarefa de produzir e reproduzir as condições de uma dominação do homem sobre o homem. Decididamente, as leis de produção capitalista podem servir para tudo, "seu poder é tão oculto quanto o da Providência"<sup>22</sup>.

Certamente, Boris Fausto e Werneck Vianna não são representantes exclusivos dessa tradição analítica sobre o movimento operário na Primeira República. Enumerar toda a bibliografia que aceita esse modelo explicativo seria uma tarefa longa demais e que fugiria à intenção inicial do meu trabalho. Se mencionei esses dois importantes autores, isso se deve ao fato de que eles constituem uma espécie de referência pioneira e obrigatória para quem pretende iniciar-se na análise do período. São conhecidos os inúmeros estudos que compõem seus quadros (estrutural ou conjuntural) de referência histórica a partir de elementos levantados por tais intérpretes.

Finalmente, é preciso observar que a bibliografia especializada não se caracteriza por um discurso unitário sobre o tema. Ao contrário, ela está plena de confrontos, de tal modo que fica impossível utilizá-la sem antes estabelecer as diferenças que tornam inconciliáveis essas ou aquelas linhas de interpretação. Desse modo, os comentários sobre os livros de Bóris Fausto e Werneck Vianna visaram, sobretudo, um levantamento de algumas das questões que mostraram ser problemático apoiar o estudo das manifestações do movimento operário na interpretação que privilegia, como agentes de transformação da história, oligarquias, tenentes, Estado, etc, em detrimento de uma luta que projeta outras percepções do processo histórico em curso.

## DA "PRÉ-HISTÓRIA" A HISTÓRIA "REAL", OU O TERRORISMO DA UNIDADE

Nas páginas anteriores, tentei relacionar criticamente algumas questões que, de acordo com M. Chauí, constituem o arcabouço conceitual a partir do qual se foi compondo essa bem conhecida imagem da sociedade brasileira nas primeiras décadas do nosso século. Desse modo, o mais importante foi perceber que a utilização pura e simples da bibliografia seria problemática, pois são numerosos os autores que tomam como um fato a ser explicado a suposta imaturidade ou ineficácia das lutas operárias na Primeira República. Assim, o exame crítico da bibliografia mostrou que um certo preconceito teórico - a crença comum a muitos analistas de que a realidade social se desvelaria no nível da economia - talvez seja o fundamento dessa tendência a interpretar a praxis proletária na República Velha como um elemento não determinante na constituição da realidade histórica do período e na transição que se efetiva no pós-1930.

É impossível negar que após 1930 tornou-se possível assistir a uma integração crescente da economia e à conseqüente diferenciação da estratificação social no Brasil. O que não dá para aceitar é que a concomitante consolidação de um poder executivo altamente centralizador e burocratizante seja apresentada como um acontecimento necessário do nosso "processo histórico", isto é, uma racionalização imposta à história da sociedade brasileira pela perversidade astuciosa da acumulação capitalista. Afinal, tal idéia, "a custa de endeusar a necessidade lógica", pode descomprometer-nos com uma crítica

certeira ao "autoritarismo que nos persegue desde o nascimento"23.

Portanto, uma abordagem do período que não desqualifique previamente as lutas operárias na Primeira República é uma tarefa que apresenta problemas difíceis de serem enfrentados, sobretudo para quem se está iniciando na pesquisa histórica. Para mim, o principal deles é essa tendência a interpretar o movimento operário, nas décadas que antecederam 1930, como um agente secundário na análise da transição que se efetiva no pós-1930.

De um modo geral, os analistas compõem em seus escritos a figura de um operariado urbano bastante paradoxal. Ele é ativo porque faz greves e reivindica ao Estado a garantia dos seus direitos sociais. Mas, no balanço final, a participação operária na história do período não vai além do que aquela possível, por exemplo, para Boris Fausto, que associou o movimento operário da época a "uma pequena mancha num imenso oceano agrário". Como escreve Kazumi Munakata, para muitos analistas a cronologia dos feitos da classe operária é quase que apenas o seu triste martirológico; compõe-se de "lutas heróicas, belas, demasiadamente belas. Mas completamente ineficazes. Fascinantes, mas sem efeito"24. Sem dúvida, essa é uma estranha forma de escrever a história dos vencidos.

A atribuição de um papel secundário ao movimento operário na análise dos episódios políticos em curso na chamada República Oligárquica mostra que muitos intérpretes não romperam

com o imaginário que tem como um dos seus elementos constitutivos a ausência de participação efetiva dos trabalhadores na história brasileira. Solidários com essa antiga tradição, os autores que assim interpretaram a nossa história contribuíram para consolidar ainda mais a imagem de uma classe operária que só existe em negativo, isto é, tem a sua figura composta em função do que lhe faltaria para atingir o paradigma positivo dos intérpretes. Sendo descrito relativamente às carências de que supostamente seria portador, o movimento operário na Primeira República é identificado a uma imagem que serve direitinho como elemento de reforço ao mito da sua incapacidade para a ação política independente<sup>25</sup>.

Em resumo, essa tradição de estudos da classe operária no Brasil cristalizou uma interpretação histórica que se caracteriza pelo seu viés marcadamente economicista, posto que para tal tradição a ocorrência de greves e até mesmo a própria existência do movimento operário explicar-se-iam principalmente em função da deterioração das condições de vida dos trabalhadores, causada ou pelas crises econômicas que permeiam o período, ou pela voracidade da acumulação capitalista dos primórdios da industrialização brasileira<sup>26</sup>.

Quanto ao movimento anarquista, a dificuldade em utilizar a bibliografia existente acentua-se ainda mais. De um modo geral, as interpretações imputam aos anarquistas a direção do movimento operário para (des)qualificá-los como agentes políticos historicamente incapazes de dirigir conseqüentemente o

movimento operário. Em outras palavras, o julgamento da atuação anarquista é feito com base no antigo preconceito marxista que procura estigmatizar o anarquismo com a pecha de "ideologia pequeno-burguesa". Ora, discordar do anarquismo, fazer a crítica aos seus pressupostos teóricos, é algo bem distinto do que culpabilizá-lo pela derrota infligida à classe operária durante os anos 20.

É importante ressaltar que essa forma de crítica não nasce com os intérpretes brasileiros do anarquismo e, com certeza, poderá ser encontrada em livros de autores de vários países. Afinal, na obra de Marx e Engels não são poucas as passagens que asseguram um significado positivo à ruptura entre o que a posteridade consagrou sob a rubrica de "corpo teórico do marxismo" e toda a tradição socialista anterior ao surgimento do "socialismo científico".

Partindo dessa pressuposição, diversos estudos sobre a história do movimento operário contribuíram de modo decisivo para a construção de uma história serial da classe operária, "que considera cada etapa como um avanço qualitativo em relação à fase anterior"<sup>27</sup>. Não é um exagero sugerir que a intenção que orienta tais estudos visa determinar, através da pesquisa histórica, a quantidade de "utopia" ou "pré-cientificidade" passível de ser encontrada na tradição socialista anterior a Marx e Engels.

Como notou Castoriadis, essa maneira de escrever a história da classe operária é semelhante a um romance de educação que relata os anos de aprendizagem da classe operária. Se existe

um "socialismo científico", ou melhor, se existe um grupo de indivíduos que se arvora em detentor dos princípios que comandam o saber e o agir "verdadeiros" do proletariado, então é obrigatório distinguir em determinados comportamentos da classe o que são os seus "erros". Portanto, nessa história "não pode haver mais do que tolerância pedagógica: a criança aprenderá melhor se encontrar a solução sozinha, errando algumas vezes de caminho", diria o mestre luxemburguista, em polêmica com o pragmatismo do mestre leninista. Mas tanto em Lênin como em Rosa Luxemburgo, "o caminho existe e a solução é conhecida. Não se pode falar de processo de ensaio e erro a não ser que se conheça aquilo em relação ao que existe ensaio e erro"<sup>28</sup>.

Além disso, esse modo de interpretar práticas e crenças que remontam ao século XVII muitas vezes associou a história da formação da classe operária ao desenvolvimento orgânico de um corpo. A visão evolutiva proposta por essa interpretação certamente tem como objetivo demonstrar um processo de amadurecimento, cujo ponto ideal de maturação é identificado ao surgimento do "socialismo científico". Por isso, se as experiências vividas pelos trabalhadores da época do "socialismo utópico" não podem ser desqualificadas, o mesmo não ocorre quando esses intérpretes pensam ter localizado, na atualidade, grupos de indivíduos aferrados a uma tradição socialista que supostamente pertenceria à infância histórica da classe operária. Portanto, parece não ter sido por acaso que a existência de anarquistas no século XX foi sobejamente explicada como excrescência ou resquício histórico.

No meu entender, esse modelo foi tranquilamente aceito pela maioria dos intérpretes brasileiros que, ao pesquisarem a história da classe operária no Brasil do início do século, preocuparam-se excessivamente em compará-la com o que ela presumidamente deveria ter sido. Desse modo, a proeminência do anarquismo em relação ao socialismo marxista foi sendo apresentada como um sinal de um atraso político do movimento operário brasileiro, ainda envolvido ou sugestionado por um "amálgama confuso" de idéias, signos absolutamente visíveis do tempo em que o proletariado da grande indústria viveu a sua infância.

Embora o fornecimento dos dados que atestam a suposta infância dessa classe tenha sido obra de estudos históricos posteriores a Marx e Engels, em alguns textos desses autores já se encontram bem delineados os principais traços que propiciaram tal configuração sobre a história do movimento operário:

"As seitas justificam-se (historicamente) enquanto a classe operária ainda não amadureceu para um movimento histórico independente. Mas depois que alcançou esse amadurecimento, todas as seitas tornam-se essencialmente reacionárias. Certamente, na história da Internacional repetiu-se o que a história geral nos mostra em todos os lugares. O caduco tende a restabelecer-se e a manter suas posições dentro das formas recém alcançadas" 29.

Nessa carta, Marx parece preocupado em demonstrar a F. Bolte que a classe operária, por intermédio de seus dirigentes na A.I.T., já emitira sinais de vida adulta ao expulsar da Internacional os partidários da Aliança Democrática Socialista que, liderados por Bakunin, defenderam no interior da Associação

Internacional dos Trabalhadores um programa político distinto daquele que era seguido pelo Conselho Geral.

Recordemos, rapidamente, os principais lances daquela disputa. O conflito acirrou-se quando os bakuninistas do Jura (Suíça), no final de 1871, realizaram um congresso que aprovou uma circular, enviada a todas as seções da Internacional, contendo pesadas acusações contra o Conselho Geral e contra as decisões adotadas pela Internacional na Conferência de Londres. As resoluções, aprovadas pelo Conselho Geral em setembro de 1871, referiam-se ao fortalecimento do centralismo e do papel dirigente do Conselho Geral, à necessidade de um partido proletário que atuasse na luta política, e ao combate decidido aos grupos que não aceitassem submeter-se às resoluções aprovadas.

No ano seguinte, Marx publicou um folheto (As Supostas Crisões na Internacional), onde respondia às acusações e denunciava o grupo bakuninista como detrator e divisionista. A réplica não tardou a chegar e Bakunin registrou, em poucas palavras, o que para ele significava o folheto de Marx: "um monte de lixo". Os desentendimentos chegaram a tal ponto que Engels, numa carta escrita em 24 de janeiro de 1872 a Theodor F. Cuno, levantava sérias suspeitas sobre o envolvimento de Bakunin e seu grupo com a polícia internacional<sup>30</sup>.

O programa elaborado por Bakunin e seus seguidores mereceu de Marx impiedosos comentários:

"Seu programa estava composto de retalhos superficialmente alinhavados, de idéias pequeno-burguesas arrebanhadas aqui e ali (...).

"Essa fábula infantil foi acolhida com simpatia (e até certo ponto é apoiada até hoje) na Itália e na Espanha, onde as condições reais do movimento operário ainda estão pouco desenvolvidas, e também entre alguns presunçosos, ambiciosos e insignificantes doutrinários na Suíça Latina e na Bélgica" 31.

Note-se que nesse trecho da carta a F. Bolte, Marx claramente recorre à concepção orgânica do fenômeno humano para registrar a acolhida que o anarquismo recebe na Itália e na Espanha. Ao olhar para a classe operária desses países, o filósofo vê a imagem de um corpo que ainda não alcançou as "condições reais" para o seu pleno amadurecimento e, por isso, ainda está na idade da incompleta racionalidade, vivendo sua imaturidade em todos os sentidos. O reconhecimento que esse socialismo "pré-científico" ainda receberia do proletariado italiano e espanhol acaba sendo apenas o indicador de que, nesses países, a classe operária ainda vive a sua infância, ou seja, ainda encontra-se envolvida com "fábulas infantis" apropriadas a trabalhadores que ainda não superaram o momento da inocência irresponsável.

Contudo, espera-se que o desenvolvimento das forças produtivas cuide de estabelecer as linhas do desenvolvimento físico e intelectual desses proletários, encaminhando-os progressivamente para a almejada maturidade, que afinal será socialista e científica, sendo possível prever, como afirmou Engels, que o reconhecimento da "insuficiência de todas as panacéias em que até então acreditavam" terminará por torná-los

"capazes de penetrar até as verdadeiras condições de emancipação operária"32.

Pelo menos em dois momentos, na obra de Marx, é possível apreender o tempo passado como expressão efetiva da infância de alguma coisa que, no tempo presente, já atingiu o esplendor da sua vida adulta: referindo-se aos gregos, que são as "crianças normais", aquilo que há de mais encantador na "infância histórica da humanidade", e aos "socialistas utópicos", que expressariam a puerilidade da classe operária. Entretanto, não me parece importante perguntar em que categoria Marx situaria os anarquistas. Se na de "crianças normais" ou na de "crianças mal-educadas e crianças que se fazem de pessoas crescidas", isto é: crianças anormais. Qualquer que seja a resposta, uma coisa é certa: uma permanência ou um retorno ao anarquismo é algo que estaria à beira do ridículo, pois "um homem não pode voltar a ser criança, sob pena de cair na puerilidade"33.

De acordo com Roberto Romano, a "concepção orgânica do fenômeno humano" foi amplamente empregada por Marx e seus discípulos. Exemplificando: "A sociedade contemporânea, bem longe de ser um cristal sólido, é um organismo suscetível de mudança e sempre em vias de transformação (Kapital, prefácio de 1867)". Lênin, em *Quem são os Amigos do Povo*, assim se expressou: "Por método dialético - em oposição ao método metafísico - Marx e Engels só compreendem o método científico em sociologia, o qual considera a sociedade como um organismo vivo, submetido a um desenvolvimento constante (e não como uma reunião mecânica, que

permitiria todo o tipo de combinações arbitrárias dos diversos elementos sociais); organismo cujo estudo necessita de uma formação social dada e da pesquisa das leis de seu funcionamento e de seu desenvolvimento"34.

Muito mais do que mera coincidência, o entrelaçamento de Marx, e da posteridade marxista, com o sistema de representações do pensamento organicista certamente possibilitou ao marxismo a figuração da classe-corpo como telos coletivo. Ou seja: pensar que a classe constitui uma unidade orgânica implica em não admitir nenhum tipo de divisão em seu interior. Ali tudo se passaria tal e qual a fábula do estômago e dos membros, tudo concorrendo para um ajuste perfeito entre o sadio desenvolvimento de todos os membros e a consecução coletiva de um único e idêntico fim. A força de convencimento proporcionada pela metáfora orgânica é indiscutível. Figurar o processo histórico como desenvolvimento orgânico permite fixar o passado como sucessão de momentos já vividos e superados. A história é processo, mas é sinônimo de "um movimento irreversível dos acontecimentos". Tentar "impor-lhe orientações estranhas a seus fins (...) é confessar-se ao mesmo tempo ridículo e culpado"35.

Rigorosamente orgânica, essa representação do movimento operário parece não suportar a convivência entre juízos diferentes e conflitantes no próprio movimento e no social. A heterogeneidade encontrada na sociedade ou na classe é desprezada como signo de inconsciência, deformidade, doença. Ora, não foi por acaso que ao combater uma certa "oposição de esquerda" Lênin

a chamou de "doença infantil". Além das costumeiras doses de materialismo histórico e dialético, o processo de cura não prescindiu de uma continuada intervenção cirúrgica, operada e assistida pelos principais chefes da revolução bolchevista. Comandado por Trotski, o Exército Vermelho profetizava o futuro stalinista ao avançar sobre Kronstadt para "expulsar da vida somática social os átomos prejudiciais à sacrossanta totalidade"<sup>36</sup>.

Claude Lefort, que interpreta o totalitarismo como "um acontecimento maior do nosso tempo", afirma que a imagem do corpo, quando transposta para o social, fornece a segurança de uma sociedade homogênea e totalmente transparente para si. "No fundamento do totalitarismo se alcança a representação do povo - Uno". Nesse mundo, "é negado que a divisão seja constitutiva da sociedade", a divisão apenas existe "entre povo e seus inimigos: uma divisão entre o interior e o exterior; não há divisão interna(...). Compreendemos, assim, que a constituição do povo-Uno exige a produção incessante de inimigos: não apenas é necessário converter fantásticamente adversários do regime ou opositores reais em figuras do Outro maléfico, é preciso inventá-las". Estabelecida a pretensa união sem fissuras, o inimigo que a ameaça só pode mesmo vir do exterior, é "um parasita ou dejetos a eliminar". A perseguição decorrente é feita "em nome de um ideal de profilaxia", pois o que está verdadeiramente em "causa é sempre a integridade do corpo"<sup>37</sup>.

"Convém ainda observar", escreve Lefort, "que na ideologia totalitária a representação do povo-Uno não está de modo nenhum em contradição com a do partido. O partido não aparece como distinto do povo ou do proletariado que dele é a quintessência. Não tem uma realidade particular na sociedade. O partido é o proletariado no sentido da identidade. Isso ao mesmo tempo em que é o seu guia". Enfim, no mundo totalitário o paradoxo que se instaura é o seguinte: "a divisão é denegada", pois do interior da classe ou do povo-Uno surge um novo grupo dominante, que repõe a divisão quando se erige em membro-cabeça. O partido, de acordo com Lênin, não é a consciência da classe operária?38.

Mas, voltemos à carta de Marx. Ali, o recurso ao orgânico tanto atende à imediata necessidade de combate ao adversário, ridicularizando-o como produtor de "fábula infantil", quanto contribui efetivamente para a solidificação da imagem da classe madura, em oposição à classe que ainda não completou o seu desenvolvimento, ou seja, classe em devir cuja imaturidade condena ao erro e à impotência.

Para o meu trabalho, interessa dizer que essa representação do movimento operário, evocada por Marx e Engels numa conjuntura de intensa luta política travada em torno do controle da A.I.T., cristalizou-se como o principal, se não o único, ponto de partida para a crítica militante e acadêmica ao movimento operário brasileiro do início do século. Portanto, aceitá-la parece-me ser meio caminho andado para, mais uma vez,

iniciar o conhecido ritual que culmina na celebração da superioridade do marxismo face ao anarquismo, pois desde que há infância e vida adulta na história do movimento operário, e a vida adulta é reconhecida como superior à infantil, então o "socialismo científico" é incontestavelmente superior ao "socialismo utópico".

Revela-se aí um aspecto delicado e complexo do marxismo. Trata-se do caráter avassalador do materialismo histórico, reforçado ao máximo pelo uso que a posteridade faz da representação orgânica da história. O que, por exemplo, teria autorizado Gramsci a representar a si mesmo, ou seu partido, "como vínculo 'orgânico' entre os dominados e seus 'verdadeiros' fins"<sup>39</sup>? Talvez a certeza, que compartilha com todos os marxistas da sua época, de que o materialismo histórico fornece a chave necessária e suficiente para o real desvendamento do processo histórico. Escreve Gramsci:

Cada fase histórica real deixa marca de si nas fases sucessivas que se tornam, em certo sentido, o seu melhor documento. O processo de desenvolvimento histórico é uma unidade no tempo: o presente contém todo o passado e do passado realiza-se no presente o que é 'essencial' sem resíduo de um 'incognoscível' que seria a verdadeira 'essência'. O que se 'perdeu', o que não foi transmitido dialeticamente no processo histórico, era de per si irrelevante, era 'escória' casual e contingente, crônica e não história, episódio superficial, transcurável, em última análise"<sup>40</sup>.

O que Gramsci nos diz nessa passagem? Nos diz que há um curso único na história no qual se situaram todas as sociedades; que a história perde sua opacidade porque cada vez mais é

possível determinar com segurança as tendências "reais" do seu desenvolvimento; que o processo histórico está tornando-se mais e mais transparente porque o materialismo histórico conquistou, por mérito próprio, o estatuto de única ciência que permite retirar a verdade da própria ordem das coisas. E porque pensam deter o princípio do agir e do saber de acordo com as tendências "reais" do desenvolvimento histórico, nada mais "natural" que o Partido, o Comitê Central, ou mesmo o próprio Gramsci, configurem o sujeito que se arvora e tem reconhecida por seus comandados a condição, também "natural", de "guia genial dos povos", "farol do socialismo", "grande timoneiro", "genial condutor da locomotiva da história", etc.

A idéia de uma história universal, claramente afirmada nesse trecho de Gramsci, pressupõe a realidade histórica como uma coisa concreta, objetiva e unitária. Ora, tal concepção certamente torna-se-á problemática se confrontada com a memória histórica de milhões de indivíduos que viviam na América muito antes do advento da história "universal". O chamado descobrimento da América, de acordo com Lefort, tornou-se para os europeus

"Um acontecimento histórico porque pode, ao mesmo tempo, ser referido às questões mais ou menos explicitamente formuladas na Europa do século XV, procedendo de um abalo da imagem medieval do mundo provocado pelo surgimento dos estados, a crise religiosa, o desenvolvimento científico e técnico e marcando um episódio da concorrência comercial e da expansão do capitalismo; e porque, ao mesmo tempo, seus efeitos contarão na instauração de novos equilíbrios econômicos, na elaboração de um novo mito do império e na evolução do Humanismo. Em compensação, para os índios da América, o encontro com os Europeus não é mais do que um acidente ou fatalidade e isso não somente porque é

passivamente vivido, mas porque não pode se inserir na continuidade do tempo, não vem atualizar possíveis que já estariam presentes; em uma palavra, revela-se destituído de sentido"41.

Obviamente, seria um erro afirmar que o trecho de Gramsci anteriormente citado é a síntese magistral das suas reflexões sobre a história. Sua obra de pensamento, pelo menos no tocante às questões da política e da história, é muito mais matizada do que a passagem transcrita deixa supor. No entanto, também é verdade que Gramsci e a posteridade aceitaram com uma certa tranquilidade a idéia de história como progresso. Portanto, quero deixar claro que a crítica não é feita como negação do trabalho de Gramsci. Ela apenas visa chamar a atenção para este aspecto importante que está na base do pensamento político de um autor bastante influente no Brasil.

É inegável que a idéia de uma história universal, associada à do progresso, termine jogando o historiador no terreno da história dos vencedores, fazendo com que ele acabe por silenciar sobre o caráter violento e dominador do processo de homogeneização efetivado por essa história. Atente-se, por exemplo, para a situação em que foram colocadas as populações indígenas da América, e principalmente para a maneira como isso aconteceu, e será bem difícil argumentar contra Walter Benjamin quando escreve que "não existe um documento de cultura que não seja um documento de barbárie". A noção de um curso único, inelutável, da história passa tranquilamente "por cima dos corpos dos vencidos"42 ao afirmar que "o que se perdeu, o que não foi transmitido dialeticamente no processo histórico, era de per si

irrelevante, era escória casual e contingente, crônica e não história, episódio superficial, transcurável em última análise".

Recorrendo às reflexões de Roberto Romano sobre o imperialismo epistemológico do sistema hegeliano, "capaz de absorver todas as filosofias anteriores (...) enquanto 'momentos' dirigidos rumo ao Saber Absoluto"<sup>43</sup>, não é possível entrever no marxismo pretensão semelhante? Nele, a exposição marxista da história do movimento operário não pretende estar imediata e plenamente identificada ao verdadeiro ser do proletariado?

Se pensamos que a história do movimento operário é uma experiência que não pode ser totalmente abarcada por esses dois momentos da dialética marxista - onde o que é essencial para o passado dessa experiência parece resumir-se no fato do "socialismo utópico" encarnar a forma singular do "socialismo científico" - é tentadora a idéia de interpretarmos a ruptura operada por Marx e Engels muito mais como uma resultante das imposições estratégicas que decorrem do pensamento teórico de Marx do que da prática política e social do proletariado. Nos limites deste trabalho fica para ser respondida a questão: o que teria permitido a Marx debruçar-se sobre a experiência do movimento operário e traduzir, no nível da linguagem discursiva, a tendência "real" dessa experiência, apontar o caminho a seguir e, desse modo, antecipar-se à própria praxis da classe operária?

Os problemas que essas indagações sobre Marx e o marxismo levantam são múltiplos e difíceis. No momento, sei apenas que não devo incluir-me entre aqueles que não distinguem a

obra de Marx do comentário posterior que a aprisionou num sistema. Afinal, tais críticos de Marx, ao decretarem que o sistema marxista participa da cultura capitalista", devendo, portanto, ser definitivamente enterrado<sup>44</sup>, simplesmente realizam uma presunçosa interpretação da obra de Marx. Ao contrário do que muitos afirmam, a comunicação com o pensamento desse herdeiro da tradição do racionalismo crítico e iluminista é fundamental para interrogarmos o nosso tempo.

Por outro lado, mais estimulante parece-me o confronto que Lefort mantém com a obra de Marx. Antes de buscar nesse autor um saber infalível, uma "teoria marxista" que se quer como o lugar "de onde as coisas se desvelariam tais como são para um observador", Lefort nos mostra que é preferível "fazer justiça à indeterminação que, de uma obra para outra, minava o edifício de suas respostas". Em suma, vale o alerta de Lefort quando atenta para o fato de que "no espaço de alguns anos viram-se ídolos destronados. Por vezes, por aqueles mesmos que os veneravam (...). Na maior naturalidade, o passado e o presente se recolocam: o tempo da afirmação pedante e o da destruição pedante"<sup>45</sup>.

Enfim, a utilização desse esquema marxista clássico para "explicar" o anarquismo apresenta algumas dificuldades. Do mesmo modo, torna-se um problema utilizar a produção historiográfica que interpreta o movimento operário brasileiro do início do século em função dessa imagem que Marx e Engels deixaram sobre o anarquismo e sobre o movimento operário que

esteve sob sua influência. O exame da bibliografia existente mostrou que a maioria das interpretações fez dessa imagem o seu quadro de referência permanente, tomou como fato histórico a estigmatização do anarquismo como ideologia pequeno-burguesa que vicejou na época das manufaturas e das corporações de ofício.

Além disso, a bibliografia revelou-se demasiadamente solidária no reconhecimento do "socialismo científico" como elemento periodizador da história do movimento operário. Também no Brasil é possível encontrar uma influente tradição historiográfica que aceitou esse modo de datação como "um ajuste de contas com o tempo anterior, cujas possibilidades foram consideradas esgotadas". Aqui também encontraremos a anunciação de um "novo tempo que começa" e que impõe a "necessidade de romper com os vínculos do passado"<sup>46</sup>.

Entre os historiadores brasileiros, a importância dos marcos cronológicos para definir o início de uma nova era foi observada por Maria S.M. Bresciani<sup>47</sup>. Em seu trabalho pioneiro, a autora demonstra que "a importância das datas decorre não tanto de uma transformação evidente, mas principalmente de uma intenção transformadora vitoriosa"<sup>48</sup>. Tomando de empréstimo esse raciocínio de Maria Stella, é possível perceber que o mesmo artifício foi empregado no ajuste de contas com o "socialismo utópico". Ou seja, ao aceitar o "socialismo científico" como o elemento definidor de um antes e um depois na história do movimento operário, a historiografia propôs tal datação como

ponto final de um longo processo repleto de sinais negativos: imaturidade, utopia, impotência, etc.

Determinando para o adversário vencido um lugar definido como "socialismo utópico", a data-conceito imaginariamente homogeneiza todo um passado, ao mesmo tempo que inaugura o presente como "socialismo científico", como o novo campo unitário e monolítico no qual o proletariado finalmente encontraria prescrita a estratégia que, pela mediação dos "corifeus do socialismo científico", para utilizar a expressão de Stálin, seria capaz de transformá-lo em sujeito político verdadeiro, isto é, em classe "para si". Se for vitoriosa, essa concepção totalitária do movimento operário não permitirá que as iniciativas coletivas ou individuais, que podem aparecer aqui e ali, sejam examinadas com um critério distinto daquele que apenas mede a conformidade de tais iniciativas com a estratégia preestabelecida pelos guardiães do "socialismo científico". Como escreve Lefort, "não querem deixar aos locatários do edifício socialista senão a liberdade de se entenderem para obedecer às prescrições do poder proprietário"<sup>49</sup>.

Ao aceitar esta identificação totalitária do tempo anterior ao surgimento do "socialismo científico" e figurá-la como um modo de periodização, a historiografia militante e acadêmica memoriza todo um passado como "prova inequívoca" da "insuficiência de todas as panacéias" que nele vicejaram. Nessa "dialética" maniqueísta o "socialismo utópico" já expressaria o não-ser da classe operária, enquanto que a vitória do "socialismo

"científico" representaria um novo salto de qualidade no sentido da marcha da história, definindo os inimigos da revolução, os que teimam em obstruir o futuro do proletariado.

E eis aí novamente exposto o caráter violento e dominador da homogeneização proposta por certo tipo de pensamento dialético: a afirmação de um só se realiza pela e na destruição do outro. Se essa concepção apresenta problemas quando tomada como sendo a base na qual se edifica o conhecimento histórico, torna-se perigosa quando extravasa para a militância política e é capaz de justificar toda e qualquer violência cometida contra possíveis adversários políticos.

Em resumo, reconhecendo na interpretação marxista do anarquismo a verdade essencial do anarquismo, dizendo-nos veladamente que não há praticamente mais nada a interrogar, pois a repartição entre "socialismo utópico" e "socialismo científico" é a mais cristalina expressão da verdade da história do movimento operário, restou para tal produção acadêmica a tarefa da confirmação, que recolhe e articula os dados dispersos pela documentação disponível, buscando completar ao máximo a representação marxista do movimento libertário.

Esse modo de periodização, largamente utilizado pelos intérpretes brasileiros do movimento operário do início do século, implícita ou explicitamente pressupõe um modelo bem determinado de classe operária plenamente desenvolvida, de maneira que a sua história passe a ser lida organicamente, isto é, como progresso e aproximação gradual do imaturo rumo ao

maduro. Desse modo, ao retroagirem para as primeiras décadas da República, os intérpretes levam consigo um olhar armado para ver seu objeto (anarquismo e movimento operário anterior à fundação do PCB) como uma expressão nacional do fenômeno denominado "socialismo utópico".

Cabe ainda notar que no lugar da indeterminação inicial, que é o próprio ponto de partida da pesquisa histórica, pois do contrário fica impossível o trabalho da interrogação, tal procedimento metodológico coloca um passado já construído como o campo da "utopia" ou "pré-cientificidade", mas que astuciosamente preparava o advento de suas formas superiores, mais desenvolvidas do que aquelas que caracterizariam a etapa do "socialismo utópico". Um percurso crítico pela produção acadêmica sobre a classe operária não deixará de revelar que, muitas vezes, a incerteza que impulsiona a pesquisa, fazendo-a avançar num caminho que pode permitir o "acesso a uma outra imagem da verdade"<sup>50</sup>, foi tranqüilamente substituída pela completa determinação do lugar a partir do qual a história do movimento operário deve ser lida.

Como se estivessem presos a um circuito que os obriga a retornar sempre ao mesmo lugar, tais intérpretes, em seus trabalhos, basicamente confirmam todo o juízo que Astrogildo Pereira, em 1921, já bolchevista, formulava sobre o anarquismo:

"As grandes greves e agitações de massas do período de 1917/20 puseram a nu a incapacidade teórica, política e orgânica do anarquismo para resolver todos os problemas de direção de um movimento revolucionário de envergadura histórica, quando a situação objetiva do País (em conexão

com a situação mundial criada pela guerra imperialista de 1914/18 e pela vitória da Revolução operária e camponesa na Rússia) abrirem perspectivas favoráveis a radicais transformações na ordem política e social dominante".51

Que os militantes marxistas de todos os tempos tenham apenas se interessado pelo combate ao anarquismo é de se esperar. Surpreendente é descobrir uma produção acadêmica que, talvez solidária com esse compromisso, apenas parece preocupada em contabilizar as inúmeras vezes em que os anarquistas teriam sido a causa do fracasso político do movimento operário aqui ou em qualquer outro lugar e tempo.

Em Trabalho Urbano e Conflito Social, um dos estudos mais importantes e citados de toda a bibliografia sobre o movimento operário na Primeira República, Boris Fausto sintetiza de modo cristalino essa tendência a inferiorizar o anarquismo pela medição da sua conformidade com os critérios estabelecidos pelo "socialismo científico":

"A orientação da vanguarda anarquista teve assim um peso que não pode ser ignorado ao longo da história do movimento operário do período e na conjuntura de 1917-1920. Aí se atualizam as debilidades de uma teoria, as quais se poderiam acrescentar as oscilações entre uma estratégia insurrecional utópica e a mera identificação com as lutas espontâneas, os erros táticos dos quais o mais flagrante - nascido de uma dificuldade de avaliar as relações de força - foi o de tentar organizar greves gerais contra a repressão, em um momento já de refluxo" (p. 247).

Essa conclusão, retirada do epílogo de Trabalho Urbano e Conflito Social, adquire um significado mais preciso quando o

autor, ao referir-se ao surgimento do socialismo no Brasil, escreve:

"Do ponto de vista programático, os socialistas se colocavam em um plano aparentemente superior com relação aos anarquistas, ao pretender atuar na esfera política, ao compreender a necessidade de estabelecer um programa mínimo democrático, de pressionar o Estado no sentido da extensão da cidadania social e política, ao afirmar o objetivo de formação de um partido. No entanto, suas propostas em princípio mais viáveis, tiveram insignificante ressonância" (p. 102).

Pelo mesmo caminho seguem as conclusões de Luiz Werneck

Vianna:

"A intensa movimentação operária, apesar do jargão anarco-sindicalista, que politizava agudamente seu discurso, não ultrapassou a luta por reivindicações econômicas e sociais, não se apresentando como um adversário político. Faltava-lhe organização partidária, estratégia para ação e um sistema de alianças que criasse as bases para sua influência política e social"52.

E mesmo quando novos estudos se propuseram explicitamente a retirar do ostracismo a participação dos anarquistas na história do movimento operário, eles acabaram retomando conhecidas conclusões que ou "privilegiam a constituição do partido revolucionário como manifestação da maturidade política da classe operária", ou procuram tornar idênticas "as diferentes concepções da política que fundamentam as estratégias revolucionárias de anarquistas e comunistas, perdendo, assim, o sentido de suas diferenças"53.

Apesar de toda a força revolucionária dos militantes anarquistas se ter revelado na greve geral de 1917, novamente é preciso registrar a conhecida causa (incapacidade dos libertários

para comportarem-se como autênticos "socialistas científicos") que determina, como consequência, a suposta impotência política do movimento operário no Brasil das primeiras décadas deste século:

"Toda a força revolucionária dos militantes libertários revelou-se nas lutas decisivas daquele momento. E nesta experiência viva da classe, todos os limites e fraquezas do anarco-sindicalismo também foram postos à prova. A recusa em considerar a organização partidária do proletariado para a luta política contra o Estado; a negativa de organizar a classe em partido próprio; o apego à chamada 'resistência anticapitalista', que se traduzia na superestimação do papel do sindicato e da luta econômica; enfim, todos esses aspectos da teoria e prática dos anarco-sindicalistas revelaram o impasse em que se encontrava o movimento operário no Brasil, neste final dos anos dez"54.

Mas dentre todas as conclusões que atestam a ineficácia do anarquismo a mais curiosa parece ser a de Sheldon L. Maram. Em seu livro, esse autor nos informa que:

"No ápice de sua força, os anarco-sindicalistas cometeram erros crassos que auxiliaram o Estado a extirpar o movimento que dirigiam. Todos os que têm procurado guiar os destinos da Esquerda brasileira desde os anos 20 apontam esses erros de cálculo como prova de ineficácia do anarquismo"55.

Endossada por Maram, a crítica formulada aos anarquistas por essa vanguarda do movimento operário, é no mínimo, discutível, posto que a partir dos anos 20 este "todos" ao qual o autor se refere é esmagadoramente constituído por militantes comunistas aglutinados em torno do PCB e das suas dissidências. Evidentemente, tais críticos do anarquismo são, antes de tudo, adversários políticos dos anarquistas e

interessadíssimos em apontar os "erros crassos" como "prova da ineficácia do anarquismo", exatamente porque precisam fundamentar com dados empiricamente verificáveis o fato do comunismo marxista ser a alternativa historicamente correta para a classe operária.

Apesar da crítica dirigida às produções acadêmicas aqui diretamente citadas, seria uma bobagem classificá-las como literatura ultrapassada. Ao contrário, o importante é que, pela utilização pioneira da imprensa operária como documento histórico, tais estudos ampliaram consideravelmente o nosso conhecimento sobre a história do período, e são fontes imprescindíveis de informações e análises sobre a classe operária da Primeira República<sup>56</sup>.

Entretanto, mesmo reconhecendo-lhe o mérito, é preciso registrar que essa produção não alterou significativamente a idéia bastante consensual que se formou sobre o anarquismo e o movimento operário por ele influenciado. A recusa dos anarquistas em atuar institucionalmente não pode continuar sendo vista como uma deformidade política, voluntarismo, comportamento político infantil e outros rótulos do gênero. O fato dos anarquistas recusarem-se a atuar de modo institucional advém tão somente de uma estratégia que nega qualquer legitimidade aos canais institucionais de participação política, sejam eles reconhecidos ou não pelo Estado.

Se tal intransigência do anarquismo é corretamente interpretada como uma limitação política que não se justifica, visto que as leis e os mecanismos institucionais não possuem

apenas um lado repressor ou burocratizante, pois também podem ser utilizados como armas eficazes contra a sociedade civil burguesa, do mesmo modo é necessário enfatizar o aspecto positivo dessa estratégia, que permitiu ao movimento anarquista cobrar "maior relevância às formas de resistência travadas nos múltiplos campos da vida social e preocupar-se particularmente com o sentido das ações da vida cotidiana"<sup>57</sup>. Eis aí, portanto, a sua peculiaridade, que afinal nada tem a ver com essa pretensa incapacidade teórica para formular uma estratégia política que organize o proletariado para a tomada do poder.

Como exceção às interpretações que inferiorizam o anarquismo face ao comunismo marxista, vale notar o trabalho de pesquisa realizado por Margareth Rago em *Sem Fé, Sem Lei, Sem Rei*. Menos preocupada em apontar as "carências", as atitudes "ingênuas" e "ineficácia" dos anarquistas, a autora buscou o movimento libertário no interior de um contexto que, paradoxalmente, acabou sendo relegado a um segundo plano pela maioria das produções acadêmicas anteriores: a praxis anarquista se apresenta e é reconhecida como antiburguesa, ou seja, ela se faz a partir de uma luta histórica, que tem como oponentes inconciliáveis a classe operária e a burguesia.

É, pois, sob esta ótica que o movimento anarquista é analisado: ação política deliberada de um grupo de indivíduos do movimento operário que resistia ativamente ao projeto de integração do proletariado ao universo dos valores burgueses, defendendo junto aos trabalhadores uma proposta de transformação

da sociedade que acenava perspectivas bem distintas daquelas do projeto de sociedade apresentado pelo imaginário burguês.

A dissonância provocada pela pesquisa de Margareth Rago mostrou em que medida essa produção acadêmica está comprometida com a concepção que só considera políticas as ações que se realizam através dos canais institucionais, sobretudo o partido e o Estado:

"Ao localizar o poder nas instituições e ao privilegiar o partido 'revolucionário' como lugar por excelência do exercício da política, esta produção intelectual realiza duas operações simultaneamente: de um lado, expulsa do campo de luta a prática política do proletariado que se dirige contra os outros momentos do exercício da dominação; de outro, nega as formas não-organizadas ou não-institucionalizadas de luta, ao (des)qualificá-las como pré-políticas, primitivas ou atrasadas (...).

Incorre-se, desse modo, no preconceito de inferiorizar o anarquismo frente a outras tendências políticas, ou de querer preenchê-lo mostrando o que lhe falta, ou ainda de querer identificá-lo ao comunismo como se ambos se fundassem numa mesma representação do poder"<sup>58</sup>.

Enfim, um exame crítico desses estudos mostra com pouca sombra de dúvida que os mesmos estão assentados sobre um idêntico denominador comum, dando, assim, continuidade a uma certa tradição intelectual que define de antemão os atributos da classe e/ou direção operária plenamente constituída. Portanto, ao não encontrarem tal figura teórica, ou melhor, ao não localizarem através de suas pesquisas os sujeitos políticos empíricos que sustentariam o seu paradigma inicial, esses autores, ao invés de questionarem o paradigma, passam a descrever o movimento operário e o anarquismo do início do século pelas suas carências, ou seja,

procurando demonstrar em seus trabalhos a incapacidade desse proletariado para agir conforme um modelo de atuação política que privilegia o partido e o Estado<sup>59</sup>.

Apoiando suas análises da formação da classe operária brasileira num modelo já dado de classe madura, tal procedimento metodológico apenas consegue descrever o proletariado da Primeira República enquanto portador de virtualidades, cujas possibilidades de atualização ficam sempre condicionadas à influência benéfica de fatores externos à própria classe. Esse comportamento acadêmico, vale lembrar, está profundamente ligado a um comportamento militante (geralmente leninista) que, não encontrando na sociedade a classe madura, acredita-se na obrigação de substituí-la de todos os modos, posto que a vanguarda saberia melhor que a própria classe quais deveriam ser os seus verdadeiros interesses (e consciência)<sup>60</sup>.

Dai, com certeza, a unanimidade na crítica ao anarquismo, condenado exatamente por aquilo que nunca se propôs a fazer e que o distingue das concepções políticas do marxismo. Não faz sentido exigir do anarquismo uma revisão doutrinária que levasse os seus adeptos até o marxismo. Afinal, todos sabemos que quando isso ocorreu, por exemplo, com Astrogildo Pereira, ele imediatamente deixou de ser anarquista para tornar-se bolchevista e fundador do Partido Comunista do Brasil.

Anarquistas e comunistas pertencem a uma mesma experiência operária e revelam uma medida da diferença entre os modos de conceber e chegar até a sociedade comunista. Indicam,

numa evidência "escandalosamente empírica"<sup>61</sup>, a fantástica capacidade do proletariado para inventar formas diferenciadas de reivindicar direitos e lutar contra a exploração. Podemos compará-los, desde que busquemos neles não um pretenso acesso aos modos de evolução das vanguardas operárias e do movimento operário, "mas os elementos de um confronto entre diferentes tipos de devir"<sup>62</sup>.

#### EXPERIÊNCIA FABRIL E PRAXIS POLÍTICA

Pretendo, agora, discutir um outro importante aspecto que encontramos presente na maioria dos estudos sobre a classe operária no pré-1930. Refiro-me à maneira um tanto restrita com que muitos sociólogos e historiadores olharam e interpretaram a experiência fabril desses trabalhadores. Comumente, a fábrica é vista de modo unilateral, ou seja, ali os operários se comportariam como personagens que apenas sofrem uma rígida disciplina, uma extensa jornada de trabalho, enfim, padecem uma arbitrariedade que parece não encontrar nenhum tipo de limite.

Além disso, tudo se agravaria ainda mais porque na "República Velha" não existia um estatuto jurídico legal para as reivindicações coletivas dos trabalhadores. Por ter surgido sob um Estado que não traduz os interesses gerais de classe na forma de leis compulsórias a toda sociedade, o mundo fabril foi

comumente apresentado como o lugar por excelência do "desamparo e fraqueza dos operários brasileiros", pois em um espaço onde impera a noção privatista do trabalho só poderia mesmo vigorar a "lei do mais forte" que é a vontade patronal<sup>63</sup>.

É interessante notar que essa interpretação da história da classe operária é solidária com a representação imaginária que não reconhece no pobre trabalhador a capacidade de gerir ou alterar sua situação de vida. O comportamento social do proletariado é associado a signos que denotam inocência, irresponsabilidade, impotência, fraqueza. Em suma, constantemente o seu comportamento é interpretado através da noção da fragilidade da infância. Vista como uma criança desamparada, a população trabalhadora sofre porque vive sob um Estado que não lhe reconhece quase que nenhum direito social e porque está submetida à direção (ou falta de direção) anarquista que, como vimos, seria historicamente interessada em mantê-la em infância eterna.

É certo que nas fábricas brasileiras daquele período não encontramos um proletariado fortemente organizado e capaz de agir de maneira unitária contra o poder do Estado e do Capital. Porém, se constatamos no período a heterogeneidade da classe, isso não pode ser interpretado de modo a configurar uma classe operária que não é propriamente classe, mas um conjunto indefinido de trabalhadores desamparados, cuja única esperança seria a intervenção redentora da ação do partido ou dos seus intelectuais orgânicos.

Não encontrando a "boa" direção do movimento operário para retirá-lo do seu suposto desamparo e torná-lo o movimento de uma classe de verdade, isto é, "para si", os intérpretes passam a desqualificar a história efetiva da classe, relevando em seus estudos os atributos "negativos" do movimento, penalizando a realidade que apresenta um outro modo de manifestação dos antagonismos entre os indivíduos que se proletarizavam e a burguesia industrial.

Alheios às manifestações de vida própria dos dominados, tais intérpretes optaram pela construção ou aceitação do "paradigma no qual a classe aparece como sujeito subordinado, sem uma dinâmica própria que emergja de suas práticas, determinado por condições exteriores a sua existência concreta"64. No entanto, tal imagem terminou sendo desfigurada pelo próprio movimento social dos trabalhadores:

"Particularmente com as greves de massa em 1978 os trabalhadores apareceram de modo novo em nossa história. Vistos tradicionalmente como personagens subordinados ao Estado e incapazes de impulsão própria e, após, 1964, silenciados e atomizados politicamente pelo regime militar, eles irrompem na cena política em 1978 falando por boca própria e revelando a existência de formas de organização social que haviam tecido à margem dos mecanismos tradicionais montados para representá-los e que serviam para sua cooptação, enquadramento e controle. Grupos de fábrica, clubes de mães, comunidades de base e as mais diversas organizações de diferentes setores sociais a partir de diferentes temas, tomaram a sociabilidade própria entre seus membros como premissa para formas autônomas de organização que alteraram o próprio campo da política no país"65.

A partir daí, começou-se a questionar a representação imaginária que vê a ação operária como sendo algo determinado por

uma vontade política que lhe seria exterior, que não emanaria da sua própria prática como classe social, mas de sujeitos colocados fora da classe, tais como o Estado, o partido, o sindicato, etc.

Sensível a esses novos movimentos sociais, toda uma produção acadêmica recente "procura captar nas experiências dos dominados a inteligibilidade de suas práticas". Em outras palavras, nesses trabalhos vemos definir-se claramente uma ruptura com uma produção anterior sobre a classe operária, pois contrariando uma certa tradição acadêmica, "a noção de sujeito que emerge dessa nova produção, isto é, o estatuto conferido às práticas dos trabalhadores, são dotadas de sentido, peso político e significado histórico na dinâmica da sociedade"<sup>66</sup>.

Nesse sentido, é exemplar o estudo de Amnérís Maroni (A Estratégia da Recusa, São Paulo, Brasiliense, 1982). Apesar da autora abordar um período cronologicamente distante das décadas iniciais da República, é importante, para o meu trabalho, destacar alguns aspectos dessa análise das greves de maio de 1978 em São Paulo. Ressalto, principalmente, o sentido que Amnérís deu às suas reflexões, o que terminou por permitir que a autora descobrisse um significado novo nessas greves de 1978.

De modo deliberado, Amnérís desviou-se da tradicional problemática partidária e/ou sindical que orientava a maioria das interpretações sobre as greves, dirigindo sua atenção para um movimento grevista que deixava ver o "cotidiano operário vivido na fábrica" como produção incessante "das formas de resistência que os trabalhadores inventam" para combater as "práticas

capitalistas de organização do processo de produção" (p. 125). Ganha destaque, desse modo, a ação operária autônoma que se faz a partir da fábrica. Ali, os operários realizaram uma experiência que Amnérís denomina "discurso da ação", "uma forma de luta que tem lugar no aqui e agora" (p. 18) desses indivíduos e que transmite, para quem esteja disposto a ouvir, "a intenção que parece interessar à classe operária: a democracia a partir da produção" (p. 13).

Examinando as múltiplas táticas de enfrentamento inventadas ou reapropriadas pelos grevistas, Amnérís nos mostra que o recrudescimento do conflito em cada fábrica caminha junto "com os laços de unidade que se vão formando entre os operários" (p. 65). Esses laços, na medida em que foram sendo aprofundados, propiciaram outras formas de comunicação horizontal, como assembleias e comissões de fábrica. Surgindo sem "nenhuma direção explícita" (p.15), as greves de 1978 contrariaram toda a tradição acadêmica e militante que, em função dos seus preconceitos teóricos, só vê luta política quando esta é protagonizada pelo partido.

O livro de Amnérís Maroni é, sobretudo, polêmico porque nos apresenta a um movimento grevista que faz uma denúncia política da organização capitalista do trabalho, ao mesmo tempo que revela as tentativas patronais, "pelegas" e da esquerda ortodoxa no sentido de reduzir o movimento ao aspecto puramente econômico, rebaixando, assim, o seu conteúdo político. No contexto da minha discussão, quero ressaltar a importante

semelhança entre esses trabalhadores grevistas de 1978 e os que viveram no início deste século: "interditado ao trabalhador o espaço público de mobilização (...), confinado dentro dos muros da fábrica, ele descobriu o espaço do trabalho como um campo possível da luta política" (p. 9, prefácio de Maria stella M. Bresciani).

É inegável que essa descoberta da fábrica como campo da luta política tende a retirar o trabalho do domínio puramente privado e transformá-lo em uma questão pública. E é justamente aí que reside a importância do estudo de Amnérís. Ora, essa politização do espaço do trabalho raramente é contemplada pelos estudos da história da classe operária na Primeira República. Para muitos intérpretes, o espaço da fábrica surge apenas como o lugar onde impera soberana a vontade do Capital, onde a experiência propriamente fabril dos trabalhadores parece ser somente mais um dado revelador do seu desamparo e fraqueza.

Sendo assim, a história das lutas operárias naquele período deslocou-se para o plano ideológico, "tornando-se uma questão de julgamento da organização e orientação doutrinárias (sobretudo anarquista) das lutas"<sup>67</sup>. Em outras palavras, esse quadro desfavorável aos indivíduos que se proletarizavam teria sido agravado pela atuação anarquista, cuja orientação doutrinária, ao ignorar a questão do Estado e do partido e privilegiar a ação restrita ao "nível" da luta econômica, teria conduzido o movimento operário diretamente (logicamente) até a sua derrota política.

Pouco se discute sobre esse "nível" de onde "emerge a experiência crucial dos trabalhadores como classe". Aquilo que é apresentado corretamente como expressão da violência e exploração patronal "não são situações já dadas pela perversidade do capitalismo" que aqui se desenvolve, "mas sim o chão do reconhecimento comum das experiências concretas das pessoas que se proletarizavam na sociedade brasileira do começo do século. Sobre essas situações as uniões, associações, ligas e, mais tarde, os sindicatos de resistência estruturaram suas reivindicações", tanto naquilo que tocava diretamente a cada unidade fabril, como também em problemas mais gerais como jornada de trabalho, férias, tabelas salariais, etc. Essas lutas, chamadas de "pequenas lutas" quando relacionadas às "grandes lutas" que se travam no âmbito do poder do Estado, "organizadas ou não pelos anarquistas, formam uma prática política que tenta ser a expressão do existir cotidiano de uma classe", que interpreta deste modo a sua própria dominação<sup>68</sup>:

"As comissões que se fazem e desfazem, as assembléias de protesto e encaminhamento dos problemas relativos às condições de trabalho, as reuniões, os fundos de assistência para quem está despedido, doente ou inválido, os folhetos e artigos que denunciam as condições de cada empresa, tudo isso forma a classe como corpo real, expressivo em si mesmo e visível, como oposição, de outras classes.

"Tudo isso pode ser pequeno, descontínuo, fragmentado mas certamente não é banal (porque) se pode ver nessas 'pequenas lutas' a classe em formação, na medida em que inaugura um tempo coletivo de elaboração de suas experiências comuns, ou seja, propõe um tempo político onde os trabalhadores podem se ver como sujeitos de uma dominação específica. Certamente, isto leva a encarar a própria luta de classes como algo que

acontece em termos descontínuos, divergentes, paralelos e eventualmente convergentes"69.

Captado de modo afirmativo pelas palavras de M.C. Paoli, esse movimento assim se deixa apreender quando interpretamos essas manifestações não como uma multiplicidade de atitudes irracionais, que somente indicam a quase que absoluta inconsistência organizativa e política da classe operária, mas como um percurso descontínuo ou fragmentado que "propõe um tempo político onde os trabalhadores podem se ver como sujeitos de uma dominação específica". São essas "pequenas lutas" que nos permitem descobrir a classe em formação. Portanto, nada autoriza um pensamento teórico a classificar essa multiplicidade pela sua contraposição a um modelo previamente dado de classe operária "madura". Na melhor das hipóteses, tal modo de proceder apenas acaba realizando uma taxionomia, que agruparia os diversos tipos de classes e direções operárias de acordo com a menor ou maior quantidade de atuação política institucional encontrada nos diferentes tempos e lugares históricos.

Tal procedimento teórico, que no confronto do paradigma com o empírico jamais encontrará os sujeitos políticos que o preenchem, só pode mesmo compor uma figura de classe que, no máximo, terá existência virtual, mas nunca efetiva. Daí o fato da maioria dos trabalhos apresentarem a classe operária como um sujeito ausente, que não influi decisivamente no processo histórico, ou então optarem por uma descrição da classe em negativo, salientando o que lhe falta para ser uma classe de verdade.

Mesmo sendo relativas aos trabalhadores ingleses do século XVIII, são importantes para este trabalho as considerações de E.P. Thompson no que concerne ao problema de uma definição de classe social. Em "La Sociedad Inglesa del Siglo XVIII: Luchas de Classes Sin Classes?" (In: Tradición, Revuelta Y Consciencia de Classe, op. cit.), o autor chama atenção para o fato dessa noção de classe "madura" se ter transformado, em muitos casos, numa noção de "classe como categoria estática" (p. 35). Para esse historiador, "classe é definida pelos homens no viver a sua própria história. Essa, afinal, é a única definição" (p. 34). Classe, portanto, é "uma categoria histórica, isto é, derivada da observação do processo social ao longo do tempo" (p. 34). E mesmo que "em outros lugares e períodos possamos observar formações de classe 'madura' (ou seja, conscientes e desenvolvidas), com suas expressões ideológicas e institucionais, não significa que o que se expressa de modo menos decisivo não seja classe" (p. 39).

Em resumo, os indivíduos e grupos de uma dada sociedade se enfrentam porque "identificam pontos de interesse antagônico", e é nesse processo de luta que "se descobrem (se fazem) como classe". De acordo com Thompson, essa noção prévia do marxismo teria sofrido um rebaixamento em sua importância devido à excessiva preocupação dos intérpretes com o modelo de classe madura. Escreve o autor:

"Em minha opinião, prestou-se uma atenção teórica excessiva (claramente a-histórica em sua grande parte) à 'classe' e muito pouca à 'luta de classes'. Na realidade luta de classe é conceito prévio e muito mais universal. Para expressá-lo claramente: as classes não existem como entidades separadas, que olham ao redor, encontram uma

classe inimiga e começam logo a lutar. Ao contrário, as pessoas se encontram em uma sociedade estruturada em modos determinados (crucialmente, mas não exclusivamente, em relações de produção), experimentam a exploração (ou a necessidade de manter o poder sobre os explorados), identificam pontos de interesse antagônico, começam a lutar por essas questões e no processo de luta se descobrem como classe, e chegam a conhecer esse descobrimento como consciência de classe. A classe e a consciência de classe são sempre as últimas e não as primeiras fases do processo real histórico. Mas se empregamos a categoria estática de classe, ou se obtemos nosso conceito do modelo teórico prévio de uma totalidade estrutural, não pensaremos assim: pensaremos que a classe está instantaneamente presente (derivada, como uma projeção geométrica, das relações de produção) e disso a luta de classes (...).

"Enfim, nenhum modelo pode proporcionar-nos o que deve ser a 'verdadeira' formação de classe em uma determinada 'etapa' do processo. Nenhuma formação de classe propriamente dita da história é mais verdadeira ou real que outra, e classe se define a si mesma no seu efetivo acontecer" (p. 38).

Vale ressaltar ainda que esse processo de luta é pura criação humana, não sendo, portanto, determinado por nenhuma instância que lhe seja exterior. O que quero dizer é que esse processo de luta é carregado de intenções futuras passíveis ou não de serem efetivadas. Nada pode garantir a sua inevitabilidade histórica, isto é, não há como prever os desdobramentos futuros desse processo de luta. Merleau-Ponty expressa magistralmente a significação que se pode atribuir à contingência do acontecer humano:

"Se se sabe para onde a história inelutavelmente caminha, cada um dos acontecimentos deixa de ter importância e sentido, pois, haja o que houver o futuro será, nada está verdadeiramente em causa no presente, pois, seja ele qual for, dirige-se para o mesmo futuro. Quem,

pelo contrário, pensa que no presente há coisas preferíveis a outras, afirma que o futuro é contingente. A história não tem sentido se o seu sentido for concebido como o de um rio que, sob a ação de causas todo-poderosas, corre para um oceano, no qual desaparece. Qualquer recurso à história universal corta o sentido do acontecer, torna insignificante a história efetiva e é uma máscara do nihilismo"70.

É muito importante, para os fins aqui visados, esclarecer, com o auxílio de Thompson e outros autores, essa questão sobre os modos de interpretação da história do movimento operário. Por esse caminho, creio ter conseguido apontar a necessidade de deslocarmos a discussão da experiência do movimento operário na Primeira República para além do enfrentamento maniqueísta em que muitas vezes é colocado.

Não é correto, histórica e teoricamente falando, reservar um lado para a racional, completa e boa classe e o outro para o seu inverso. A variedade de "pequenas lutas" operárias que encontramos no período não é, como querem alguns, o indicador do atraso ou da inconsistência política da classe. Tal variedade sobretudo revela os aspectos que compõem "a visível heterogeneidade da classe operária em formação". Apesar da frustração experimentada por não poucos intérpretes ao não encontrarem uma classe já "forte, unificada, questionando o poder estabelecido de modo articulado, claro e eficaz" 71, essas "pequenas lutas" em hipótese alguma podem ser desqualificadas ou tornadas sem efeito.

A experiência operária das primeiras décadas deste século está muito longe de ser alguma coisa que de tão

"inconsistente" e "ineficaz" só pode mesmo existir como virtualidade ou abstração. Enfim, os variados projetos que o proletariado produz, contrariamente ao que muitas vezes se pensou, revelam em que medida se manifesta a inventividade operária para dar forma à reivindicação de direitos e lutar contra a exploração. Como sugere M. C. Paoli, a experiência de proletarização observada na Primeira República ocorre sob uma visível heterogeneidade, advinda "de processos de trabalho muito distintos":

"A quantidade de pequenas greves, movimentos internos às empresas, resistências à hierarquia e à disciplina fabris, mobilizações intermitentes em relação à remuneração salarial e à jornada de trabalho, levou em algumas casos à formação de sindicatos e associações bem estruturadas (...) que mobilizaram de modo importante seus trabalhadores e só se detiveram perante à enorme repressão de que eram alvos a cada greve mais ampla. Em outros casos, são histórias que se perderam e cujo registro se acha pelos cantos dos jornais da época, mas que não são de modo nenhum irrelevantes. Porque esta trama de práticas, de tempos que se aproximam, se cruzam, se cortam ou se ignoram, revela, afinal, a visível heterogeneidade da classe operária em formação, o caráter particular e concreto das relações de dominação. Heterogeneidade nas experiências de proletarização, vindas de processos de trabalho muito distintos (...), de uma divisão sexual e etária do trabalho industrial (...), de formas de disciplinamento e organização do trabalho também diversas, que se juntavam a noções hierárquicas da própria noção de 'trabalho' formada na matriz escravocrata. Heterogeneidade, enfim, vinda também do caráter regional e particular da criação de cada empreendimento industrial, cuja lucratividade dependia da forma como proletarizavam seus trabalhadores"72.

Todas essas considerações tiveram como objetivo discutir a impropriedade histórica e teórica da interpretação que só reconhece a existência da classe a partir do momento em que

ela se define claramente como uma força social unificada, fortemente organizada em torno de uma estratégia revolucionária para a tomada do poder. Se a aceitarmos do modo como nos é proposta, estaremos fechando nossos olhos para as determinações particulares da história da classe operária brasileira, já que tal interpretação mostra também pressupor a aceitação prévia e natural daquela periodização que, como vimos, rigidamente cinde a história da classe em seus momentos "utópico" e "científico".

Assim, fora dessa interpretação ideológica da história da classe, nada pode justificar que uma certa intermitência, que parece caracterizar a mobilização dos trabalhadores nas primeiras décadas deste século, seja tranquilamente situada como expressão efetiva de uma "pré-história" da história "real" da classe operária no Brasil. Para Maria Célia Paoli, até mesmo os estudos que explicitamente se propuseram a não desqualificar previamente a orientação das vanguardas anarquista, amarela, pelega, trabalhista, socialista, não escaparam de escrever a história do período no sentido de demonstrarem que as estratégias adotadas por tais vanguardas não tiveram nada a ver com a realidade operária ou do País. Nesses trabalhos, as lideranças seriam condenadas de antemão, "seja pela sua teimosia doutrinária, seja pelo fato de, 'a rigor', não haver um proletariado no Brasil anterior a 30"73.

CAPITULO II

LIBERALISMO E ORDEM SOCIAL

## REPÚBLICA VELHA E REPÚBLICA NOVA

No capítulo anterior, procurei evidenciar como algumas análises sobre o movimento operário na Primeira República tomaram por base um modelo interpretativo fundado nas idéias de fragilidade da burguesia e de imaturidade do proletariado. Para muitos intérpretes, embora isto não seja explicitamente afirmado, a sociedade brasileira do período, a rigor, não teria chegado a constituir uma verdadeira sociedade de classes. Assim, de acordo com M. Chauí, "a impressão deixada por grande parte dos textos é a de uma concepção demiúrgica da história do Brasil", permanecendo na sombra uma dimensão que é muito própria da luta de classes: a efetuação de relações históricas a partir das "representações recíprocas e contraditórias que as classes sociais constroem de si mesmas e das outras", configurando, também desse modo, o que conhecemos como realidade histórica<sup>74</sup>.

Nas páginas seguintes, pretendo pôr em discussão o tema da fragilidade da burguesia na época da Primeira República. Lembremos que muitos autores não questionaram (ou até mesmo confirmaram) em seus estudos a idéia de que em nossa terra o "liberalismo autêntico" não vingou como suporte ideológico da nascente sociedade republicana. Assim, tivemos aqui uma espécie de liberalismo híbrido ou falso liberalismo; um liberalismo "menor", porém apropriado a uma burguesia periférica e atrasada que se beneficiava de um desenvolvimento capitalista ainda incompatível com a ideologia liberal "autêntica".

Em suma, relativamente aos pressupostos teóricos e ideológicos do liberalismo, tais interpretações acabaram deixando a forte impressão de que nas primeiras décadas republicanas de nossa história somente se encenou uma ridícula farsa. Farsantes e ridículos foram os nossos liberais. Suas "idéias fora do lugar" seriam a expressão do mimetismo inconsequente das "idéias européias" em voga na "República dos Bacharéis".

Vale recordar que em situação semelhante foi colocado o movimento operário. Seu "envolvimento contumaz" com as "pequenas lutas econômicas e sociais" que ocorriam aqui e ali somente demonstrava uma "imaturidade política", que se agravava em função do predomínio anarquista e da ausência dos intelectuais orgânicos que, como ironiza Lefort, sabem que só o socialismo tem o poder de fazer mudar a vida.

Note-se, portanto, que no fundamento dessa idéia de realidade histórica - República Velha - está a convicção de que a prática social das classes fundamentais não chegava a ser constitutiva da realidade. Em outras palavras: porque eram frágeis ou imaturas, tais classes ainda não teriam como produzir acontecimentos relevantes. É, pois, exatamente essa noção de ausência das classes fundamentais na constituição dessa nossa realidade histórica que parece fornecer, ao imaginário acadêmico que a utiliza, a autoridade suficiente para apontar os "verdadeiros" agentes sociais de transformação histórica no período. São eles: as Oligarquias, os Tenentes, o Estado<sup>75</sup>.

Em resumo, tais análises, ao imputarem às classes fundamentais e a essa sociedade o qualificativo de frágeis e imaturas, deixam implícito, como contraponto, um modelo necessário de classe e sociedade plenamente desenvolvidas ou maduras, "de sorte que a história passa a ser lida como processo de modernização, e este como progresso e aproximação gradativa do atrasado rumo ao desenvolvido"<sup>76</sup>.

Não por acaso, o ano de 1930 é amplamente aceito como o marco cronológico que simboliza o encerramento e o início de duas "etapas" da nossa história. 1930 - Revolução de 1930 - adquiriu, por essa via, o status de ponto central, de "astro-rei" em volta do qual gravitariam essas "etapas" conhecidas por República Velha e República Nova. Em outros termos, é em torno do tema Revolução de 1930 como revolução burguesa em curso no Brasil que tanto a "fase velha" como a "fase nova" de nossa história republicana são articuladas e explicadas<sup>77</sup>. Tornando, desse modo, um dos "fatos" definidores e periodizadores da história do Brasil, 1930 - Revolução de 1930 - transformou-se no desaguadouro natural para onde teve que correr o "processo histórico" conhecido como República Velha.

Portanto, é a partir da Revolução de 1930 - "revolução burguesa" - que muitos autores justificam a ocorrência de uma certa descontinuidade em nossa história recente. Tudo se passa como se tal revolução comandasse, clara e objetivamente, o movimento de instituição de um novo ponto zero, o qual demarca tanto a morte de um mundo inteiro que perdeu a razão de ser como

o início de um novo tempo que anuncia a industrialização/modernização do país. Daí, com certeza, a idéia de Revolução de 1930 como corte na trama da história, como o momento de inauguração dessa presumida descontinuidade temporal, instaurada definitivamente quando a Revolução encerra o tempo de domínio absoluto dos agrários para dar começo a uma nova ordem, mais de acordo com as vicissitudes de um moderno mundo urbano/industrial.

A periodização como símbolo da ruptura que se quer comemorar pressupõe, nesse caso, a certeza quanto a serem as mudanças no rumo da história ocasionadas por fatores "objetivos" - aqui o movimento irresistível do capitalismo brasileiro enquanto um dado a partir do qual a realidade empírica se desvela para o observador como realidade transparente. Tal ilusão, temos que lembrar, melhor subsiste quando apoiada em uma outra, a de que é possível descrever objetivamente a lógica dos acontecimentos. Procedimento bastante perigoso, pois parece convidar-nos a um certo tipo de identificação com a memória dos atores que venceram em 1930.

Assim, a intenção explícita de desarticular o movimento operário autonomamente organizado que se manifesta no imediato pós-30, mas que se concretiza posteriormente via intervenção jurídico-policia do Estado, é quase que só denunciada como um tipo de mal necessário ao nosso desenvolvimento industrial. No entanto, se considerarmos que o movimento operário é um poderoso agente da revolução democrática<sup>78</sup>, não será necessário ir além da

mera denúncia e interrogar sobre os efeitos desse golpe na propagação dessa revolução em nosso país?

Mas tal questão tem preocupado poucos intérpretes. Quanto à maioria, isto é, entre aqueles que compartilham a crítica marxista à "democracia burguesa" e estão convictos de que somente a conquista do poder de Estado pelo partido-guia seria a condição do novo, tal pergunta é tida como irrelevante, quando não é, simplesmente, anatematizada como reformista<sup>79</sup>.

A incapacidade de pensar politicamente uma realidade histórica, cujas transformações eram alimentadas por reivindicações que tinham como objetivo a inscrição de novos direitos, os quais, como efeito, podiam implicar em um alargamento do Estado democrático, certamente contribui para que as análises sejam orientadas no sentido de explicar "objetivamente" a repressão que se abateu sobre o movimento operário nos anos subseqüentes à Revolução de 1930.

Porém, tais análises, via de regra, quase sempre nos conduzem a uma "boa" justificação do consumado, na medida que apresentam a desarticulação imposta ao movimento operário como fenômeno cujo surgimento se deu por obra e graça desse ser todo-poderoso que denominaram movimento de acumulação do capital. Penso não ser preciso ir mais além para dizer que esse raciocínio desculpa os mentores e executores reais da desarticulação. Afinal, eles parecem agir menos por vontade e escolha próprias do que ter seus membros movimentados "precisamente no ritmo em que alguma 'potência' puxa os fios"<sup>80</sup>.

Em resumo, o combate sistemático à autonomia operária como estratégia eleita pelos dominantes no Brasil não é pensado politicamente. São bem raras as análises que se dedicaram a pesquisar e conhecer o fundamento político desse modo de exclusão da base popular e as conseqüências disso na justificação e instauração das nossas ditaduras. Enfim, nessa breve introdução, creio já ter reunido alguns elementos que me permitem concluir não ser por coincidência que uma expressiva parcela dos estudos sobre a história republicana brasileira voltou-se preferencialmente para o tema da industrialização, diga-se, a propósito, um dos leit-motiv prediletos para "revolução burguesa" em curso no País.

O que quero dizer é que a idéia de que o nível econômico é o determinante de todos os demais, sendo, portanto, o substrato de toda realidade histórica, forneceu a segurança para que muitas interpretações imprimissem no processo de industrialização o selo da novidade capaz de demarcar um antes e um depois em nossa história. Graças a esse artifício, a industrialização pôde ser colocada na posição de baliza que permitia fixar com "objetividade" a diferença fundamental entre o que o discurso finalmente identificava e dominava como duas realidades históricas distintas: República Velha e República Nova.

Assim, através do tema da industrialização, o raciocínio que trabalha com oposições julgou-se autorizado para figurar a natureza arcaizante de um Ancien Régime, dominado pelo

agrарismo e pelas oligarquias, face à natureza modernizante do novo Estado que promovia a industrialização. Em suma, a demarcação da descontinuidade temporal, isto é, aquilo que permite ver "objetivamente" o velho e o novo, o antes e o depois, é centrada na idéia de um novo Estado que, em função da vacuidade atribuída às classes fundamentais, antecipa-se e impõe-se como o sujeito histórico que teve que promover a expansão da acumulação industrial e modernização do País. Obviamente, não pretendo negar que a intervenção do Estado no pós-30 tenha favorecido a acumulação, pois não se conhece um Estado que, pertencendo a uma formação capitalista, não vise promover a acumulação; meu intuito é interrogar as interpretações que fizeram disso o fulcro de toda a história contemporânea do Brasil.

Nesse sentido, são exemplares os trabalhos de B. Fausto e W. Vianna, autores que mais consistentemente investigaram o período e que, talvez por isso, tornaram-se verdadeiras matrizes geradoras de várias análises ulteriores. Examinando suas interpretações, poderemos observar que os autores se afastaram no tocante ao aspecto da Revolução de 1930 ser ou não o momento que anuncia a apropriação do aparelho de Estado pela emergente burguesia industrial. No entanto, em que pese essa distinção, suas análises são concordantes na apresentação do Estado no pós-30 como a fonte da qual emanou a industrialização e a modernização nacional subsequentes à Revolução, ressaltando ter sido esse o desdobramento positivo e fundamental da crise iniciada no passado dominado pelas oligarquias.

Exemplificando: Bóris Fausto afirma que a "Revolução de 1930, seja sob a forma direta de intervenção da fração de classes, seja sob a forma mediada de uma 'revolução pelo alto', não foi um movimento que tenha conduzido a burguesia industrial à dominação política", embora isso não queira dizer que o autor elimine "certas conexões entre o processo de industrialização e o episódio revolucionário", tanto "pelos efeitos reflexos da ação do Estado", quando pelo sentido geral que assume essa intervenção<sup>81</sup>. Luiz Werneck Vianna, em *Liberalismo Sindicato no Brasil*, como observamos anteriormente, defende a tese de que os acontecimentos de 1930 constituíram um tipo de "revolução pelo alto" e polemiza, entre outros, com B. Fausto, afirmando que o "domínio econômico-social de uma classe não implica na sua apropriação do aparato do Estado" (p.121). Assim, de acordo com o autor, "as informações sobre o imediato pós-30 devem, portanto, se orientar para captar qual a fração de classe beneficiária do conjunto das medidas então implementadas" (p.121).

Recordemos, rapidamente, que Luiz W. Vianna encontra na legislação trabalhista de 1930-33 o principal beneficiário da Revolução: ao invés de operar uma distribuição da renda, a legislação incrementou a acumulação capitalista, "sujeitando politicamente o assalariado à dominação do capital, pela dissolução de suas organizações independentes de classe, e por sua contenção no sindicalismo corporativista" (p.152). Portanto, mas não sem deixar de registrar as nefastas consequências que recaíram sobre a autonomia operária, conclui o autor pela "modernização como revolução pelo alto", que "não se associa à

idéia de que tal processo tenha levado a burguesia industrial ao poder político, e sim que os interesses específicos da indústria tenham encontrado apoio e estímulo eficaz na nova configuração estatal" (p.135)82.

Note-se que essas duas linhas de interpretação, aqui representadas por Bóris Fausto e Werneck Vianna, divergem, como já foi dito, quanto ao problema de uma definição sobre quem ou o que estaria apossando-se do poder de Estado após a Revolução que pôs abaixo o domínio absoluto da oligarquia agro-exportadora. No entanto, quando se trata de destacar o que para esses autores assume importância capital, com desdobramentos que percorrem toda a história contemporânea do Brasil, é possível afirmar que suas diferenças estabelecem uma linha demarcatória muito tênue, a ponto de não permitir uma configuração precisa de campos distintos de interpretação. As análises, como foi visto, unificam-se quando vem à tona o tema da industrialização/modernização. Mesmo Bóris Fausto, que, para Werneck Vianna, "nega a natureza modernizadora e industrializante do Estado no pré-37" (p.120), não deixa de ressaltar que no imediato pós-1930:

"A nova forma de Estado - mais centralizado, intervencionista - é uma condição básica para a expansão das atividades industriais, mesmo quando deformada e submetida ao capital externo"83.

E, como numa paráfrase, repetindo quase literalmente a citação acima transcrita, escreve Werneck Vianna:

"A centralização da vida política e econômica do país nas mãos de um Estado intervencionista, a dura disciplina a que se submeteram os fatores de produção, inclusive e principalmente a força de trabalho industrial através da legislação

trabalhista, expressam a natureza modernizante do novo Estado"84.

## INTERVENCIÓNISMO LIBERAL

A análise do período, sob a ótica da industrialização como fruto da intervenção estatal e solução da crise gerada no modelo agrário-exportador, não chega, no meu entender, a configurar uma descontinuidade no processo histórico brasileiro. Sob esse enfoque o que se assiste é antes a continuidade, ou melhor, a intensificação da tendência centralizadora e interventora que se manifesta desde o tempo da monarquia.

Num estudo pioneiro, Maria Stella M. Bresciani relacionou os elementos que lhe permitiram observar que a constituição do mercado de trabalho no Brasil, que se prenuncia na segunda metade do século XIX, contou com a decisiva participação do Estado, que tanto avalizou como promoveu a imigração do trabalho livre. Para a autora, uma das principais consequências desse movimento teria sido a mudança que se manifestou nos grandes domínios senhoriais: "mantidos quase fechados até o fim da década de 1870, foram progressivamente se abrindo ao controle governamental"85. Com efeito, no momento em que se desmantelava o fluxo de mão de obra escrava, a manutenção do suprimento de força de trabalho para a grande propriedade agrícola tornou-se uma questão de vida ou morte.

O imperativo da substituição da mão de obra de origem africana convivia com a "superposição de várias formas de relações de trabalho". Se para o escravo sua posição estava definida legalmente, ou seja, o Estado, de uma modo geral, reconhecia o direito do proprietário deter eternamente para si a propriedade da força de trabalho do homem escravizado, o mesmo não acontece com o imigrante trabalhador. A ausência de uma explícita definição legal sobre como pautar as relações entre trabalhador livre e fazendeiro contribuía para a instauração de uma conjuntura de tensão. A inexistência de uma "norma geral e única para reger todas as relações de trabalho comandou, no período que antecede a maio de 1888, o movimento de reformulação das agências estatais"<sup>86</sup>.

Vê-se, portanto, que a necessidade de superar as tensões para manter constante o fluxo de força de trabalho teria permitido que:

"... o Estado se apresentasse como o mediador entre fazendeiro e trabalhador. Esse reajuste indica que as relações entre trabalhadores europeus e fazendeiros foram presumidas diferentes daquelas mantidas com os trabalhadores escravizados, servindo o Estado como elemento organizador das novas relações e como o avalista para os países europeus. Sua função, na verdade, era a de assegurar a efetivação e a manutenção das relações propostas pelos dominantes. A partir dessa rearticulação interna à classe dominante, o aparelho de Estado vai adquirindo novas conotações, mas que não aparecem imediatamente verbalizadas nos discursos administrativos"<sup>87</sup>.

Ao Estado, cada vez mais colocava-se a tarefa de mediar "os conflitos inerentes à existência das categorias sociais que personalizam o capital e o trabalho". Em seu estudo, Maria Stella

demonstra que o abandono da pretensa posição de supervisor fica bastante visível na constituição de múltiplas agências do Estado que deveriam assegurar um controle efetivo das relações sociais, de preferência na exata medida dos interesses de dominação social da classe. Em suma, nesse contexto conflitante, gerado pelo imigrante que sistematicamente exteriorizou "seu descontentamento em formas de manifestação não habituais para o país, o proprietário foi forçado a pedir auxílio ao poder público. Abriam-se as primeiras brechas para a penetração da ingerência do aparelho de Estado no sistema de produção"88.

Entretanto, como não poderia deixar de ser, essa compreensão do papel do Estado como agente regulador das crises e conflitos que permeavam a sociedade brasileira da época era restrita a uma vanguarda, e não contava com a adesão em bloco da burguesia. Como se sabe, foram necessários vários anos de propaganda republicana para inverter essa situação, já que as rearticulações internas à classe dominante "não se processam sem a resistência de frações consideráveis da classe". A iniciativa da reformulação da competência do Estado, para intervir "nesses espaços que se auto-representavam como fechados sobre si mesmos" (isto é, as grandes propriedades agrícolas), superando, por essa via, tanto os problemas econômicos quanto os sociais, coube a uma parcela reduzida da classe.

Por estar ciente de que a "solução dos vários problemas colocados pelo desafio de formar um mercado de trabalho extravasava os estreitos limites do poder político-econômico

peçoal", a crítica republicana ao governo imperial trouxe também as propostas que foram delineando uma "política econômica de ação tutelar do Estado que, se de início mostrou-se tímida e dúbia, já na década inicial deste século representava uma condição aceita e de vigência permanente"89.

Com os liberais republicanos, o Estado surge como entidade civilizadora - entenda-se: como o único ente capaz de retirar o País do caos gerado pelo regime de governo monárquico e possibilitar que a nação cumpra a sua verdadeira destinação histórica - no interior de um projeto político cuja teoria filosófica parece negar-lhe exatamente esse papel. Lembremo-nos de que o liberalismo, ou pelo menos a sua formulação ortodoxa, postula o equilíbrio social que resulta não da intervenção do Estado, mas da "liberdade de ação em todos os campos da atividade humana, com destaque especial para a não ingerência governamental junto às atividades econômicas"90.

No entanto, essa diferença entre o efetivo e o modelo não pode ser apressadamente creditada a uma presumida inconsistência teórica ou ideológica dos nossos liberais. Tal diferença adquire um entendimento mais realista quando confrontada com a evidência de que o crescimento do aparelho de Estado no Brasil ocorreu em uma época bem distinta daquela do *laissez-faire* e do "vigiar noturno". Mas nem por isso podemos afirmar que o liberalismo brasileiro não "recolheu os pontos mais decisivos do grande movimento intelectual que orienta os alvos da burguesia". A prática liberal brasileira "instaura um processo de

concentração do poder" que está bem longe de refletir a futilidade que a fórmula de "idéias fora do lugar" permite supor<sup>91</sup>. É preciso, portanto, pensá-la como uma proposta específica que se efetiva "em meio à singularidade histórica do processo de constituição de relações capitalistas e do Estado burguês no Brasil"<sup>92</sup>.

Desse modo, o que vale a pena registrar é que independente da forma de governo instituída ser monárquica ou republicana, existe uma constante "gerada no impasse entre a necessidade crescente de cooperação íntima entre a classe economicamente dominante e o Estado e a repulsa à persistência explícita dessa cooperação que deve, portanto, ser justificada como provisória e ocasional. Esse o recurso da prática política que leva em si a exigência de manter inabalado o princípio liberal da nítida separação entre 'sociedade civil' e o poder político personificado pelo Estado"<sup>93</sup>.

Essa apresentação parcial das idéias de Maria Stella me parece suficiente para retomarmos o problema das periodizações enquanto marcos que assinalam descontinuidades radicais no processo histórico. O trabalho da autora, além de conter uma análise do liberalismo brasileiro, explicita uma crítica ao compromisso dos historiadores que pensam o processo histórico como uma sucessão progressiva de transformações no sentido do progresso. Enfim, para Maria Stella o importante é que o fato da Proclamação da República, ou melhor, sua memorização como fato, além de surgir como o registro ideológico de mais um impulso para

a frente no sentido do progresso, é também a expressão de uma forma particular de ajuste de contas dos vencedores republicanos com um passado que lhes aparecia como algo cuja razão de ser simplesmente desaparecera.

Assim, não atentar para esse significado singular do "fato histórico", aceitando-o como simples registro ou descrição lógica dos acontecimentos, implica num tipo de identificação com os atores que imaginaram reconduzir "a história a um ponto de origem" e reconstruir "a sociedade segundo um plano prescrito pela natureza, isto é, pela Razão". Compartilhar essa fantasmagoria é um modo de "tornar-se cego para a continuidade das linhas de evolução que os vencedores acreditam ter quebrado"<sup>94</sup>. Em outras palavras, revestir o advento da República de um sentido periodizador é distanciar-se da possibilidade de "compreender de que maneira a fala republicana vitoriosa pôde, num mesmo movimento, marcar sua posição diferenciada em relação à proposta política do regime de governo anterior e manter inalterada a tendência progressivamente contralizadora das tomadas de decisão"<sup>95</sup>.

A sociedade capitalista, por uma contradição que lhe é inerente, está destinada a transformar-se continuamente, a produzir o novo e experimentar o real como história. Marx, por isso, pensou-a como uma sociedade histórica. Desse modo, o "sucessivo desafio de situações novas, por que inesperadas", continuou obrigando o poder público, agora sob o comando republicano, a tomar decisões e intervir no social. É, pois,

nesse movimento da história que se deve buscar a origem da conciliação de "um projeto de classe liberal de viés democrático com a presença progressiva e marcante do Estado"<sup>96</sup>.

Se antes a fala do poder justificava, um tanto contrafeita, "sua intenção de comandar as atividades econômicas num momento de crise, precisando explicar esta decisão como conjuntural e provisória", no momento republicano o mesmo já não acontece. A certeza de que a ingerência estatal é necessária para dominar as crises, vistas agora por esses liberais como um componente categórico do progresso, permite aos republicanos transpor "com maior desenvoltura a distância entre sua posição atual e os princípios liberais de não intervenção". Enfim, como conclui Maria Stella, "firmara-se, sem dúvida, a imagem de um Estado civilizador que se antecipa aos governados em sua ação tutelar"<sup>97</sup>.

O trabalhador livre, esse elemento desequilibrador da ordem escravocrata então predominante, começa a ser percebido como o novo que é condição de uma realidade à qual o País precisa adequar-se. O mercado de trabalho trouxe à cena política um contingente considerável de homens, dos quais a classe dominante desde o início sabia depender para manter inalteradas as bases econômicas do Estado. Era essa a nova realidade que precisava ser apropriada e estabilizada. Essa a questão prática em função da qual foram ampliadas e reorganizadas agências de controle, assim como a burocracia necessária para dirigi-las. Esse o contexto que propiciou aos liberais republicanos surgir como os pretendentes a

donos do poder de Estado, porém representando a si mesmos como aqueles que "não se propõem como empenhados em vitórias particulares, mas em soluções que objetivam beneficiar a sociedade-nação como um todo"<sup>98</sup>.

A partir da República, é possível observar, na fala e na ação liberal, o Estado imaginado como "o produto mecânico da união do povo por leis coercitivas". Desse modo, "enquanto o representa como 'regulador do funcionalismo social', o liberalismo continua uma das mais fortes maneiras de pensá-lo como instrumento mecânico, cujo fim é fornecer a indispensável coação, posta como meio ideal de progresso"<sup>99</sup>. Enfim, a idéia de que o Estado e suas agências são "necessários para manter a paz e a ordem" e que estas últimas são "imprescindíveis para o progresso e o avanço da Civilização"<sup>100</sup> cada vez mais apresentava-se para as elites dirigentes como uma evidência de ordem natural.

Ao contrário do que afirmam os partidários da idéia de "fragilidade da burguesia", essa representação do Estado como maquinismo regulador do social, mesmo que "importada" da Europa, não perdeu em nossa terra

"... nada de sua força repressiva, não se tornou mero palavrório, mas se efetivou, com as consequências previsíveis, a curto e a longo prazos (...). Tivesse a prática liberal brasileira a vacuidade e a inocência que se lhe atribui, não teria realizado, de modo tão completo, o programa de instituir e fortalecer o Estado e a sociedade segundo os moldes 'modernos' de dominação. Visto que na sequência da legalidade brasileira se definiu inequivocamente, a partir do getulismo, o poder autoritário do Estado, é preciso não esquecer que este último é resultado de uma preparação que consolidou econômica e juridicamente as relações da classe em nome da

liberdade, que promoveu a educação e a difusão ideológica, que laicizou o Estado e o aparelhou administrativamente"101.

Se os positivistas, com apoio decisivo da Igreja, contribuíram para a instalação de um estilo de governo centrado unicamente no poder executivo, o reforço do Estado e o seu monopólio da força pertencem a um processo que foi especialmente patrocinado pelos liberais 102. Por outro lado, os debates que as variadas tendências políticas da classe dominantes travavam entre si adquiriam substância como estratégias políticas que visavam dar continuidade ao seu projeto político. A vocação civilizadora do Estado traduzia-se em fórmulas políticas centralizadoras e de controle do social "capazes de manter inalterados os princípios fundadores do mundo capitalista"103.

Relembremos que o liberalismo brasileiro consolidou-se após os movimentos de 1848 e da Comuna, isto é, numa época em que a sociedade burguesa estava em plena contra-revolução. Decorre nessa conjuntura - com a qual os liberais mostraram estar em perfeita sintonia - a bem sucedida tentativa liberal de conjugar o estreitamento dos limites da liberdade jurídica com a necessidade de uma ampliação do poder de Estado. Como movimento intelectual, os ideólogos ligados a esse sistema ativaram os conhecimentos sociológico, médico, econômico, político, técnico "para prevenir insurreições e revoluções operárias"104.

Originadas na luta de classes, as críticas produzidas no campo operário e intelectual foram absorvidas como manifestação de "disfunções" sociais que precisavam ser

remediadas. Pelo uso que fizeram do saber predominante na época - aquele que se organizava de acordo com os padrões da rede conceitual organicista - os liberais, como também os católicos e os positivistas, buscavam diagnosticar prontamente as origens das "doenças" sociais, para, em seguida, recomendar as alternativas terapêuticas capazes de erradicar tais "moléstias". A ação política preventiva dos governantes acontecia em resposta aos sintomas de ruptura da ordem estabelecida, justificando, desse modo, o emprego da força física pelo Estado para "expulsar do corpo social os pretendidos causadores dos males"<sup>105</sup>.

Longe de ser um fútil exercício de diletantismo, a exploração do saber organicista pelos ideólogos brasileiros representou algo bem mais significativo. Não se tratava de simples atitudes "aristocráticas" ou "arcaicas" de uma classe dominante de origem senhorial e pouco "civilizada". Nesse sentido, é exemplar a atuação do liberal Júlio de Mesquita Filho. Através das suas discussões em torno do voto secreto, pode-se perceber que para esse Diretor de O Estado de São Paulo era um dever de jornalista divulgar a informação sobre ser a "toxina" ameaçadora da unidade do país a "massa impura e formidável de dois milhões de negros subitamente investidos das prerrogativas constitucionais". E mesmo aquilo que sobrava da população brasileira, já purificada por Júlio de Mesquita, conseguia ser povo apenas como mera virtualidade:

"Tomado em seu conjunto, o Brasil não passa ainda de um caso de embriologia social. Seus órgãos apenas agora começam a diferenciar-se. Está a maioria de seu território naquele estado a que chamou Spencer de homogeneidade indefinida e

incoerente e que é, em sua própria essência, incompatível com os fenômenos políticos e sociais peculiares a organismos perfeitamente evoluídos"106.

Como resultado prático imediato, vê-se que esse modo de antelecção da realidade permitia distinguir as supostas disfunções no corpo social brasileiro como produto da ação de agentes externos - os negros à margem do mercado de trabalho ou o estrangeiro anarquista e subversivo - "sistematicamente classificados como 'veneno', corroendo as fibras da sociedade, impedindo-a de seguir seu crescimento sadio"107. A idéia de que as mudanças sociais deveriam ocorrer conforme o esquema de um crescimento orgânico conferia ao pensamento autoritário a Autoridade para afirmar, perante a sociedade, a sua competência para dominar, de uma vez por todas, "os instrumentos legais de manipulação do real para que o país fosse forjado em nação"108.

Assim, a política é pensada à semelhança de uma física social, ficando reservada com exclusividade para a arte dos engenheiros da sociedade. Quanto aos homens comuns, estes agiriam regulados pelos "raros gênios cuja missão é descobrir e expor as leis que regem o movimento do Todo"109. Enfim, com a participação decidida dos nossos liberais "vemos gradativamente firmar-se a imposição para o público de um olhar pré-formado, em que o mundo e o 'real' são vistos através da interpretação autoritária das 'elites dirigentes': para elas, um verdadeiro jornal, por exemplo, 'constitui para o público uma verdadeira benção. Dispensa-o do trabalho de formar idéias. Dá-lhes já feitas e

polidas todas as tardes, sem disfarces e sem enfeites, lisas, claras e puras'"110.

Muito mais do que simples coincidências, as recorrentes descrições do dominado como ser virtual ou de racionalidade incompleta tendem, sobretudo, a justificar, desse modo, a sua suposta incapacidade de atuação política responsável. A predicação da passividade ao povo alimentou o mito da cordialidade do brasileiro, além, é claro, de situá-lo "no nível mais profundo da apatia e ausência de movimento próprio". Afinado com o saber internacional de seu tempo, "o intelectual brasileiro não repete o espírito, ou a letra, por falta de criatividade: dá-lhes uma torsão apropriada às suas lutas apologéticas locais"111.

A partir da sua auto-inserção no reino das sábias e competentes forças do progresso, os ideólogos fundaram o seu campo contrário, povoado pelas massas ignorantes, através da representação do atraso nacional como fruto da divisão existente no corpo do país. Colocada por fora do círculo das luzes da Ciência e da técnica modernas, a camada popular também foi vista aqui como um agrupamento de seres miseráveis e de racionalidade incompleta. O povo brasileiro, enquanto ser desprovido de vontade própria, era figurado como a eterna criança cordial e indefesa cuja "salvação" e tutela eram tarefas daqueles que "sabiam estar num nível mais elevado da sociedade, mas se dispunham a descer até as suas dimensões mais limitadas e inferiores". Tal formulação da figura popular como entidade que se distinguia pela passividade "foi ativada pelos racionalizadores laicos da

República", que caracterizaram "a formação social brasileira como marcada pela receptividade e, nesta medida, a salvo do sentimento iluminista de autonomia"112.

Em suma, creio ser possível concluir que a ação interventora do Estado no pós-30 não representa uma novidade no processo de formação política do Estado brasileiro. As análises de M. S. M. Bresciani e R. Romano sugerem antes uma consolidação da tendência centralizadora e burocratizante, que vimos manifestar-se de modo relevante desde a crise de abastecimento de mão-de-obra escrava, em meados do século XIX. Devemos lembrar que a superação da crise só foi possível com a formação de um mercado de trabalho livre, cuja efetivação contou com a ativa participação do Estado monárquico.

Viu-se, ainda, que a consolidação do liberalismo brasileiro ocorreu após os movimentos de 1848 e da Comuna, época em que a sociedade burguesa estava em plena contra-revolução. O continuado fechamento do espaço público à participação política popular sugere, desse modo, algo muito mais significativo do que o resultado de comportamentos aristocráticos ou arcaicos de uma classe dominante de origem senhorial ou pouco civilizada. Atentos aos "resultados das doutrinas subversivas da moral", que "perverteram em França as idéias do povo", "destruíram a base moral", "elevaram as paixões vulgares" e "produziram os delírios da Comuna"113, o pensamento e a prática liberal no Brasil não titubeavam em impor limites à liberdade jurídica ou aceitar ativamente o poder de Estado sempre que consideravam necessário.

A mobilização dos conhecimentos (sociológico, médico, econômico, político, técnico) está bem distante de constituir a expressão de um mimetismo inconsequente das idéias européias em voga na "República dos bacharéis". Esse saber foi utilizado tanto para escapar às críticas originadas na luta de classes como para prevenir insurreições e revoluções operárias. Tratava-se sobretudo de identificar as causas das "disfunções" sociais, para poder remediá-las, quer pelo uso do monopólio da força física do Estado, quer pela via da persuasão. Nesse último caso, a exploração dos resultados do saber permitiu instrumentalizar o direito à instrução pública e o direito à participação política, no sentido de torná-los o mecanismo de educação da base popular que, para livrar-se do estigma de ignorante, ou pouco apta para o exercício da razão, deveria ter o seu comportamento forjado em obediência estrita àquilo que fora estatuído, pelo saber da classe dominante, ser os direitos e deveres do cidadão. Nas palavras de M.S.M. Bresciani:

"Levando o pensamento republicano até o limite de suas possibilidades, chegaremos a uma concepção de governo democrático fundado, não na ação consciente do povo, nem a partir de um processo de afinamento da 'opinião pública' pelo debate (aliás, eles mesmos reconheciam que a opinião pública ainda não estava formada), mas na idéia de democracia republicana, tal como era ditada pelo saber da classe dominante. Ora, aos outros, vale dizer a grande maioria da população, nada restava fazer além de educar-se pelos padrões estabelecidos para se capacitarem ao exercício político. Nesse sentido, se é verdadeiro que a democracia liberal realiza o governo do povo pelo povo, é também suposto que a consciência dessa verdade constitui privilégio de uma pequena minoria que sabe ler na história, determinando para a sociedade, com base em seu passado, a configuração do presente e a direção do futuro. Segue-se que esses propagandistas da república

democrática, ao se autoconceberem como sujeitos da história, demonstravam deter tanto a posse do saber que informava as possibilidades de organização do Estado nos quadros do liberalismo quanto a certeza de que, através desse saber, a nação realizaria a sua destinação histórica"114.

### AS "DUAS NAÇÕES"

Nas páginas seguintes, quero ressaltar que o fechamento da vida política à participação popular está longe de representar um fenômeno brasileiro exclusivo de uma classe dominante que age em consonância com uma mentalidade caudilhesca ou senhorial. Se atentarmos para o conjunto das atividades práticas e teóricas dos demais racionalizadores do mando autoritário, em todo o mundo, veremos relativizar-se a postura liberal brasileira, que de vários modos busca indeferir a participação política popular. Alguns autores já mostraram que a distância que separa a praxis liberal de uma conduta autoritária ou excludente em relação à base popular sempre foi muito pequena. Karl Polanyi, por exemplo, afirma que "dentro e fora da Inglaterra, de Macaulay a Mises, de Spencer a Sumner, não houve um único liberal que deixasse de expressar a sua convicção de que a democracia popular era um perigo para o capitalismo"115. Neste trabalho, importa ressaltar que diferentes discursos políticos confluem na imagem do trabalhador como ser desprovido de discernimento e capacidade de autodefesa, qualidades imprescindíveis para o exercício de uma vida autônoma.

De uma certa forma, pode-se dizer que o pobre trabalhador é tido como o Mr. Hyde da boa sociedade, sobretudo porque ele não é espelho para a figura narcisista que o burguês projeta de si. Afinal, na praxis dos eternos pedagogos do povo, "a representação imaginária do trabalhador pobre estruturou-se em função da imundícia. O pobre é o outro da burguesia: ele simboliza tudo o que ela rejeita em seu universo, portanto, ele é feio, animalesco, fedido, rude, selvagem, ignorante, bruto, cheio de superstições. Nele a classe dominante projeta seus dejetos psicológicos; ele representa seu lado negativo, sua sombra"<sup>116</sup>. Enfim, essa representação imaginária do pobre trabalhador, que se pode observar desde o século XVII, constitui um procedimento ideológico que justifica a existência das formas de controle social do sujeito que se recusa a moldar sua vontade por um saber que lhe é exterior, ao mesmo tempo que lhe nega o direito de falar, saber, deter o domínio do seu agir.

Portanto, tendo em vista essa forma de discriminação social, que remonta ao período da instituição do trabalho livre na Europa, não é estranho sugerir que os nossos ideólogos alinharam-se nas representações imaginárias da eterna minoridade política do homem pobre trabalhador. Tendo sido elaborada, pelo menos, desde o século XVII, ela é, até hoje, peça fundamental na montagem dos discursos racionalizadores do mando autoritário. Fossem eles progressistas ou conservadores, todos compartilharam a opinião sobre serem incompletas a moralidade e a racionalidade do trabalhador, negando a esse homem a possibilidade de orientação própria.

Na trilha dos filósofos das luzes, tomemos Hegel como exemplo e não será difícil observar que o lugar reservado àqueles que ainda não ascenderam à "consciência de si", e, por isso, dependem de luminosidade exterior para exercer atividade política "madura" e "responsável" evidencia o autoritarismo contido nos elementos pedagógicos e históricos iluministas. É na sua imagem de uma história solar - esse movimento lucífero que denomina de História Universal - que encontraremos a descrição do percurso de um progresso que nasce no Oriente e termina do Ocidente. O sol físico morre no Ocidente, "mas em troca é aqui que se levanta o sol interior da consciência de si". É em solo europeu que o homem tem a sua infância espiritual. A maturidade teria sido alcançada na Alemanha (primeiramente, ao que parece, pelo filósofo), "com plena posse de si, no interior da Ciência, da Religião e da Arte absolutas. 'Oriente' significa, neste contexto, despotismo. Ora, sem reprimir a repressão oriental não haveria o progresso rumo ao Eu, ao indivíduo, ao Estado como garantia da propriedade comum a todos"117.

Como se vê, longe de representar uma sucessão tranquila de etapas necessárias, que seriam inevitavelmente superiores umas às outras, a caminhada humana rumo ao progresso é vista por Hegel como história do movimento de educação dos homens para o Universal. Na linha do filósofo alemão, a formação do homem assemelha-se a uma processo de aplainamento, "um apagar de todas as diferenças que separam os indivíduos, estes átomos turbulentos, sempre rebeldes à boa totalização ética"118.

Mas, ao contrário dos românticos, que adocicaram a sua representação autoritária da política, da sociedade e da história com a noção de uma "comunhão mística das vontades particulares" como alternativa contra a violência imperante na sociedade civil burguesa e seu Estado, Hegel "nunca dissimulou o autoritarismo de sua teoria histórico-política". Para o filósofo, "a sociedade civil - lugar onde se determina a luta pela apropriação da riqueza - é, por essência, fragmentária". Nela cada sujeito se afirma em sua luta contra os demais. A luta pela propriedade supõe e exige "a força física, a astúcia, a habilidade". A sociedade civil retratada por Hegel "patenteia-se como o lugar da fraude, onde cada indivíduo espreita o outro para dominá-lo, luta visando os seus fins egoístas". Ela, portando, deve exigir "o seu Estado para garantir tanto o cumprimento estrito dos quesitos estipulados pela justiça ou pela polícia, quanto a inovação da vida". O Estado, desse modo, surge como instrumento de controle dos indivíduos e local de moradia das "forças espiritualizadoras que abririam campo ao Novo", através do Saber dos dirigentes<sup>119</sup>.

Assim, superior ao contrato que regula a atividade individual das partes é a força do Estado, este instrumento mecânico de coação que impede os indivíduos de se sobrepor ao "interesse geral" e de romper o vínculo com o Todo. Sem a afirmação da sua superioridade sobre as partes, "a instabilidade do poder seria, então, inelutável". A vida estatal é imaginada como mecanismo, mas o seu funcionamento, ao contrário do que gostariam os românticos, dispensa os cuidados do maquinista

transcendente, para movimentar-se "com a força de seu fundamento interno: pela autoridade do todo, o Estado é o 'Nós'"120.

Entretanto, para o pensamento iluminista, e sobretudo o de Hegel, este novo coletivo já está posto pela Razão e poderá ser atingido pela educação das vontades particulares. Ao Estado, portanto, restaria a tarefa de submeter os indivíduos a esse Universal absoluto. Assim, a Autoridade no Estado deve ter como objetivo "a imposição da totalidade sobre o particular", sujeitando os indivíduos tanto pela força como pela educação, mas "com o mando advindo da vontade geral - no caso de Fichte - e oriundo da superioridade imanente à Razão, a que têm acesso apenas os dirigentes - no caso de Hegel"121.

Mas é entre os políticos e intelectuais representantes do conservadorismo que a desqualificação da base popular para a vida política aparece com maior contundência. É comum nesses ideólogos a interpretação da fala popular como um sinal não traduzido de pedido de socorro. Para os conservadores, as frequentes revoltas populares que surgiram após a Revolução Francesa apenas revelavam uma época doente e em degeneração.

Na Inglaterra, as comoções populares punham em questão a "insanidade" das "ordens inferiores da comunidade". Suas manifestações foram traduzidas como "urros, gritos indistintos de uma criatura emudecida pelo ódio e pela dor". Assim interpretada por Carlyle, a adesão dos trabalhadores aos princípios dos direitos do homem significava um desesperado pedido de ajuda: "guiem-me, governem-me! Eu sou louco e miserável e não posso

guiar a mim mesmo". A semelhança desse influente ensaísta inglês, que afirmou ser "o mais nobre de todos o direito do ignorante ser guiado pelo mais sábio, de ser pelo bem ou pela força mantido no caminho verdadeiro"<sup>122</sup>. De Ronald também escreveu que "o direito do povo a governar a si próprio é um desafio contra toda a verdade". Para ele, "a verdade é que o povo tem o direito de ser governado"<sup>123</sup>. De acordo com Roberto Romano, "para os românticos de todos os matizes o povo é a eterna criança que deve ser 'protegida'"<sup>124</sup>.

Não há como negar que os discursos progressista e conservador, apesar de constituírem campos políticos adversários, possuem uma mesma origem: nasceram da interrogação sobre os desdobramentos políticos que tiveram início com a Revolução Francesa. Como sugere R. Romano, se o progressismo de Hegel procurou pensar as contradições dessa Revolução, o conservadorismo romântico colocou-se fortemente contra ela. Ressalvada essa diferença fundamental, permanece, entretanto, a coincidência não menos importante que aproxima os dois discursos, em um aspecto que não pode ser desconsiderado: "ambos os ideários negaram qualquer veleidade de afirmação autônoma para o comum dos mortais, excluindo-os do circuito genial da poesia, ou da contemplação universal"<sup>125</sup>.

No entanto, sabe-se que a configuração do homem pobre trabalhador como ser desprovido de razão - e que por isso não tem e não pode ter direito a uma vida verdadeiramente autônoma - não nasceu com Hegel ou com os românticos do século XIX. Tomando a

economia política inglesa como referência, podemos dizer que para a modernidade esse preconceito parece ter a sua origem associada ao próprio surgimento do trabalho assalariado na Europa. De acordo com Macpherson, para o burguês do século XVII a diferença entre ricos e pobres decorreu, sobretudo, de uma diferença de capacidade entre os homens para regular suas vidas conforme a leis morais, o que, como se sabe, é uma outra maneira de traduzir a recusa do homem pobre em reger sua vida de acordo com esse código outro que é o código moral burguês"126.

Constatar que a maioria dos homens não quer ou não pode conduzir suas vidas pela lei da razão, sem nenhum tipo de coação exterior, é o mesmo que atestar que em estado de natureza não poderia haver paz. Enfim, é dessa necessidade de superar a "ordem natural" de insegurança e intranquilidade que o observador burguês deriva a fundação da sociedade civil com sanções legais para proteger proprietários e propriedades e assegurar um ordeiro relacionamento de trocas. Macpherson chama atenção para uma suposição que lhe parece decisiva no século XVII: "o ponto de vista segundo o qual a classe trabalhadora era uma raça à parte, embora dentro do Estado"127. Afinal, também por esse lado veremos esfumar-se a novidade de uma burguesia que, no Brasil, teria comportado-se de modo não condizente com o ideário político e econômico do liberalismo.

Foi durante o século XIX que essa "raça à parte" concentrou-se nos centros urbanos. Principalmente por essa época, os bairros operários foram submetidos a uma intensa observação e

avaliação pelos inúmeros exploradores sociais preocupados com a condição de vida das multidões que habitavam as cidades. Médicos, administradores, moralistas, escritores, em suma, os mais diversos reformadores sociais imprimiam em seus escritos a visão de um mundo urbano que lhes aparecia saturado por múltiplos sinais negativos<sup>128</sup>.

Os variados relatos de experiências orientadas pela investigação da nova sociedade urbana européia forneceram os elementos pictográficos para a configuração terrífica de duas entidades distintas e antagônicas. Não só por coincidência, a frase de Vitor Hugo "A França observa Paris e Paris observa o faubourg Saint Antoine" tem a sua correspondente inglesa nesta formulação axiomática da polícia londrina: "Guarde-se St. James vigiando-se St. Giles". Ambas sugerem em que medida generalizava-se a representação da sociedade dividida em "duas nações". Cunhada por Disraeli, essa expressão "possui a força explicativa plástica mais que suficiente para descrever o abismo observado entre ricos-civilizados e pobres-selvagens"<sup>129</sup>.

A polarização das posições políticas que ocorreram na Europa após a Revolução de 1789 certamente contribuiu na elaboração dessa imagem da sociedade irremediavelmente cindida em duas partes. Lembremo-nos de que a idéia da grandiosidade do movimento revolucionário francês foi elaborada a partir da figura do poder destruidor das multidões, desfazendo pelo Terror - esses anos sanguinários da Revolução - o antigo edifício social. Porém, no século XVIII a rebelião das multidões podia ser atenuada

devido a uma convivência física que mantinha próximos mestres, aprendizes e jornaleiros, pois, à exceção dos grandes comerciantes e aristocracia fundiária, todos moravam nas proximidades do local de trabalho. O mesmo, no entanto, não se pode dizer com relação ao século XIX. É nesse período que assistimos à expansão européia da moderna empresa capitalista, além de uma intensificação sem precedentes na divisão do trabalho<sup>30</sup>.

A Revolução Industrial, vale recordar, originou-se principalmente no interior da fábrica. Ela, portanto, não pode ser explicada como um fato histórico única e logicamente derivado do progresso técnico e científico que ocorre no século XIX. Representa também a vitória de um movimento histórico que reordenou a atividade de produzir, no sentido de torná-la uma tarefa infundável para o homem, tarefa essa que se interromperia apenas para permitir o repouso necessário à reposição das energias gastas durante o consumo dessa singular mercadoria que é a força de trabalho<sup>31</sup>.

Contudo, mesmo os apologistas da divisão do trabalho e do sistema de fábrica não deixaram de registrar o receio de que a divisão do trabalho embrutecesse e imbecilizasse o operário ao ponto de causar sérios transtornos ao país. Adam Smith não deixou de assinalar que "o homem que passa toda a sua vida a executar algumas operações simples (...) torna-se geralmente tão estúpido e ignorante quanto é possível conceber-se numa criatura humana". Daí resultaria, para o autor de Riqueza das Nações, a

incapacidade do homem assalariado para formar qualquer julgamento sensato, tanto no que diz respeito a sua vida privada, quanto nos "grandes e mais vastos interesses do seu país"132.

Adam Smith registrou, desse modo, a sua preocupação com as consequências sociais que poderiam advir ao Estado que não dependesse algum recurso para a instrução elementar do trabalhador. Embora aceitasse que "a gente comum não conseguiria, em qualquer sociedade civilizada, ter tão boa instrução como as pessoas de posição de fortuna", o acesso às partes fundamentais da educação (ler, escrever e contar) garantiria ao Estado uma população instruída e inteligente, "mais decente e ordeira do que um povo ignorante e estúpido". Uma população trabalhadora nessa condição de instrução mínima estaria "mais disposta a examinar, e mais capaz de descobrir as verdadeiras intenções das queixas interesseiras de facção e sedição"133.

Em Adam Smith a defesa da educação pública atende a um interesse específico de segurança do Estado. Na sua proposta educacional - que incluía uma revitalização do espírito marcial no povo, "facilitando muito as operações do exército contra o invasor estrangeiro", e dificultando a ação desse mesmo exército se alguma vez suas operações "se dirigissem infelizmente contra a constituição do Estado" -, ler, escrever e contar representavam consideráveis vantagens para o governo, pois quanto mais instruído o povo, "menos sujeito está aos enganos do entusiasmo e da superstição, que entre as nações ignorantes frequentemente ocasionam as mais terríveis desordens"134.

É necessário ressaltar, também, que essa idéia de educação popular é bastante solidária com a mudança na forma de trabalho que ocorre, pelo menos, desde o século XVII. Já durante esse período é comum encontrar dispersos pelas cidades uma quantidade expressiva de indivíduos que, "não podendo vender mercadorias em que seu trabalho esteja objetivado, se veja obrigado a oferecer para a venda, como mercadoria, sua própria força de trabalho"135.

No entanto, somente na época posterior, na qual irá predominar a divisão do trabalho consentânea às possibilidades de produção abertas pela máquina a vapor, assistiremos ao completo deslocamento de sentido na atividade de produzir: com a vitória da divisão do trabalho e do sistema de fábrica "não será mais o produto do trabalho - a obra - a finalidade do processo de trabalho, mas a quantidade de mercadorias produzidas"136. Afinal, em uma sociedade que se funda em valores de troca, concebendo-se como um imenso mercado, o "lógico", "natural" e "necessário" é observar com satisfação a progressiva divisão do trabalho, que expulsou o artífice para dar lugar ao proletário. Além de justificar como determinação do progresso a separação "racional" entre trabalho intelectual e trabalho manual.

Com A. Smith, a divisão do trabalho proposta pelo sistema de fábrica assume claramente um papel de ideal civilizatório da sociedade. Tomada inicialmente como observatório privilegiado para se apreender o sentido das transformações na atividade de produzir, a fábrica passa a ser vista à semelhança

de um laboratório de experiências de conhecimento para todas as relações entre os homens. É sobretudo através da fábrica que o olhar analítico e classificador do homem do século XVIII vai constituindo e/ou completando a representação das sociedades modernas que se autoconcebem "estruturadas sobre o pressuposto de que o trabalho constitui a base da vida humana, de que os homens decidiram por intermédio de um pacto comum fundar a sociedade de mercado livre e sua instância reguladora - o Estado - para assegurarem o pleno exercício dessa atividade e a propriedade dos frutos dela decorrentes"137.

Percorrendo esse movimento de auto-instituição das sociedades modernas, podemos observar como essa noção nova de divisão do trabalho, embora despolitizada por uma forma de discurso ideológico que se coloca num pretensso plano neutro de discussão, onde apenas prevaleceria a força dos argumentos técnicos e científicos, "se impôs soberana no mundo moderno a partir da afirmação dos valores ligados à atividade de comerciantes, proprietários fundiários e fabricantes, sob o ônus da destruição de valores culturais anteriores que não coincidiam com a intenção burguesa de elaborar a narrativa humana fundada na noção da conquista progressiva da natureza pelo homem por meio de um também progressivo processo de aperfeiçoamento tecnológico"138.

Certamente, o mais caro de todos esses novos valores é o que afirma a propriedade como condição primeira da liberdade e, ao mesmo tempo, como seu fim essencial. Para a sociedade

burguesa, a vigência cada vez mais ampla de uma economia de mercado é o principal pressuposto da liberdade. Assim, deve ser o mercado de trabalho o lugar da realização mais completa da liberdade do proletário. É aí que "o possuidor da força de trabalho e o possuidor de dinheiro se enfrentam e contratam de igual para igual como possuidores de mercadoria sem mais distinções e diferença de que um é comprador, e o outro vendedor: ambos são, portanto, pessoas juridicamente iguais". Mas, a propalada igualdade entre os diferentes contratantes revela-se uma ficção quando o trabalhador entra na fábrica do capitalista e este, como qualquer comprador, "procura tirar o maior proveito do valor de uso de sua mercadoria", que "se distingue da multidão de outras mercadorias pelo fato de que seu consumo cria valor, e valor maior do que ela mesma custa"139.

É, pois, a partir da fábrica que a vontade do capitalista torna-se a vontade única que deve penetrar e submeter a vontade do trabalhador, em nome de um pretenso objetivo comum de produzir sempre mais. A invenção do sistema de fábrica, que impôs aos trabalhadores uma jornada de trabalho regulada a partir do tempo do patrão e da obrigação de reunirem-se, durante esse tempo, no interior de um galpão fechado para produzirem, sob um regime de rígida disciplina, o maior número possível de mercadorias é, principalmente, uma experiência muito bem sucedida - no sentido de fornecer à classe capitalista as condições ideais para o melhor consumo da força de trabalho que adquire no mercado.

O sistema de fábrica, além de constituir um mecanismo aprimorado pelo intuito de disciplinar e moralizar o homem pobre, é a expressão mais eloquente de uma sociedade que se instiui pela suposição de ser o trabalho uma atividade puramente positiva. Atribui-se a Locke a formulação dos argumentos que ajudaram a desfazer a imagem negativa do trabalho herdada da tradição medieval, colocando em seu lugar uma definição que o afirma como fonte de toda a atividade criadora e de riqueza. Atento às transformações que já ocorriam em sua época, Locke forneceu à sociedade capitalista uma sólida base moral positiva, tanto para combater a tradição puritana do século XVII quanto para justificar como natural a diferenciação de direitos e racioncínio entre proprietários de capital e proprietários de força de trabalho<sup>40</sup>.

Na teoria política de Locke, a sociedade torna-se uma reunião de indivíduos livres e iguais que se relacionam como proprietários. A sociedade assim descrita resume-se a relações de troca entre proprietários, sendo que o que constitui o cidadão ali é tão somente sua facultade e sua disposição para participar do mercado. Consequentemente, a sociedade civil e o seu Estado não surgem para garantir nenhum direito novo. São apenas o artefato criado pelo gênio humano para melhor proteger os proprietários e suas propriedades adquiridas antes do ingresso na sociedade civil, e para manter um ordeiro relacionamento de trocas<sup>41</sup>.

Como observa M. S. Bresciani, "aquilo que em Locke se encontra disperso, o próprio trabalho, em Smith está concentrado (...). A novidade de Smith radica-se na certeza de que a criação da riqueza está indissociavelmente ligada ao processo de concentração do trabalho". A organização coletiva do trabalho proposta pelo e para o sistema de fábrica potencializa ao máximo o poder produtivo da força de trabalho, "passando a ser o imperativo constrangedor para toda a sociedade (...). De Locke a Smith ocorre não só uma confirmação da positividade do trabalho, mas também a afirmação da positividade da concentração do trabalho"142.

Não há dúvida quanto a ser a sociedade burguesa uma sociedade que se institui sobre o pressuposto da positividade do trabalho e da divisão do trabalho. Daí a irritação frente à presença de homens que se negavam a frequentar o mercado de trabalho com regularidade mediada pelo tempo do capital. Daí, também, a metáfora de selvagens a recobrir os trabalhadores que se recusavam a aceitar o pacto burguês - o qual explicitava sem disfarces o ideal de um mundo inteiramente regulado pelo trabalho fabril - como o pacto constitutivo do social e da sua história. Daí, finalmente, o fato de as variadas formas de expressão da luta do homem pobre trabalhador contra a imposição do infundável tempo do patrão e contra a perda da sua autodeterminação na atividade de produzir terem recebido no imaginário dos teóricos do liberalismo o estatuto de manifestações de irracionalidade, típicas de homens que viviam e tinham que viver "apenas da mão

para a boca", e que jamais poderiam "elevar seus pensamentos acima disso"143.

Como já havíamos visto anteriormente, o lugar reservado ao homem trabalhador no pensamento político de Hegel e de alguns conservadores é um lugar de subordinação de fato e de direito. Colocada numa situação de constante minoridade política, à base popular é negada qualquer possibilidade de participação autônoma na vida pública. Assemelhada a um ser de racionalidade e moralidade incompletas, ela é vista, preferencialmente, como um problema a ser enfrentado pela excelência pedagógica dos governantes.

Do mesmo modo, o pensamento liberal inglês, ou pelo menos o de Locke e o de A. Smith, não se preocupou em pôr em questão o fechamento do espaço público à participação popular. Locke, que dessa maneira antecipou-se às constatações de A. Smith, acreditava que as pessoas que viviam do trabalho de suas mãos estavam privadas de raciocínio e, portanto, de agir politicamente, pois " quando a mão está acostumada ao arado e à espada, a cabeça raramente é elevada para as idéias sublimes, ou exercitada em misterioso raciocínio". Assim, os homens que vivem e têm que viver "da mão para a boca" são considerados incapazes de governarem suas vidas de acordo com a lei da natureza, ou pela razão. Impossibilitados de elevarem seus pensamentos acima da mera subsistência, teriam ficado, por isso, irremediavelmente dissociados dos princípios morais que a tradição liberal afirma serem devidos à Razão144.

Tratados como uma espécie de raça à parte no interior da nação, os trabalhadores assalariados não eram olhados como cidadãos, mas sim como um agrupamento de mão-de-obra certa e em potencial à disposição dos interesses nacionais. Desde que na Inglaterra surgiram os assalariados, a suposição da sua falta de capacidade racional para a atividade política caminhou junto com o apregoamento da noção de ser a classe operária alguma coisa que "deveria ser administrada pelo Estado para torná-la produtora de lucro nacional". A teoria política liberal - ou pelo menos os autores citados - parece só ter reservado algum interesse pelo homem pobre trabalhador na medida em que conseguiu alçá-lo ao status de mercadoria, "da qual podiam ser retiradas riquezas e domínio, matéria bruta a ser trabalhada e ordenada pelas autoridades políticas". Esse ponto de vista, longe de ser um exagero de Macpherson, era explicitamente defendido por William Petty, que Marx considerou como pai da economia política:

"O povo é (...) a mercadoria principal, a mais fundamental e preciosa, da qual se podem extrair toda a espécie de manufaturas, navegação, riquezas, conquistas e de sólido domínio. Esse material essencial, sendo em si mesmo cru e ainda não digerido, está confiado às mãos das autoridades supremas, cuja prudência e arbítrio é de aperfeiçoá-lo, administrá-lo e amoldá-lo para proveito maior ou menor" 145.

Importa frisar que não apenas em Locke ou A. Smith, mas na sociedade que se autoconcebe como uma extensa rede de relações mercantis, o proprietário de força de trabalho só vem a ter interesse na medida em que esteja livre e disposto para ir trocar no mercado, mediante um salário, este bem que é o único que possui. Sabe-se que quando isso ocorre o comprador de força de

trabalho adquire o direito de consumir ao máximo o valor de uso pago por essa peculiar mercadoria. Desde o instante em que o trabalhador entra na fábrica, "o valor de uso de sua força de trabalho, e portanto o seu uso, ou seja, o trabalho, passa a pertencer ao capitalista"146.

Signo da nossa época, a fórmula "time is money" traduz muito bem a convicção burguesa de que "se o trabalhador consome seu tempo disponível para si, então rouba ao capitalista"147. A pergunta "o que é uma jornada de trabalho?"

"Viú-se que o capital responde: a jornada de trabalho compreende diariamente as 24 horas completas, depois de descontar as poucas horas de descanso, sem as quais a força de trabalho fica totalmente impossibilitada de realizar novamente sua tarefa. Entende-se, disso, que o trabalhador, durante toda a sua existência, nada mais é que força de trabalho e que, por isso, todo seu tempo disponível é por natureza e por direito tempo de trabalho, portanto, pertencente à autovalorização do capital"148.

Daí, com certeza, o sucesso de A. Smith ao afirmar que todo o tempo destinado à educação desse "homem que passa toda a sua vida a executar algumas operações simples" deveria ser o tempo mínimo necessário para ensiná-lo a ler, escrever e contar.

Em suma, quero concluir dizendo que asseverar que o burguês somente vê o operário como mercadoria não é utilizar-se de um recurso de retórica para dar maior ênfase à crítica da sociedade do capital, mas sim deixar claro que há uma racionalidade no sistema capitalista que, independentemente da sua burguesia ser "selvagem" ou "civilizada", tende a reduzir o trabalhador ao estado de uma coisa, a sempre figurá-lo como pura

força de trabalho, ou, numa atualização da metáfora de Marx, a transformar a classe proletária em um autêntico banco de sangue do capital. Enfim, seja no interior da fábrica ou entre os enunciadores dos princípios da economia política, o trabalhador pobre é preferencialmente imaginado como um fator de produção, fonte de riqueza a ser devidamente administrada pelo Estado e consumida em benefício do capital ou da nação.

Penso, portanto, ser importante salientar a distinção existente entre a condição reservada ao trabalhador pelo pensamento liberal - que é a condição de proprietário livre para vender a sua força de trabalho - e o fato da prática e o discurso da economia política demonstrarem interesse pelo proletário quase que apenas porque ele é também, ou principalmente, uma mercadoria que, ao ter o seu valor de uso consumido, está necessariamente criando outros valores de uso, os quais serão trocados no mercado por um valor maior do que ele custou.

Assim, nos séculos XVII, XVIII e XIX, os homens que viviam do trabalho de suas mãos foram representados pelo pensamento das elites como seres inferiores e distintos daqueles que, além de luzes e instrução, possuíam dinheiro e propriedades. Visto como ser de racionalidade incompleta, o homem pobre era obrigado ao trabalho, mas privado de participar ativamente da política. Sua presumida incapacidade para pautar suas ações por uma ética racional, aliada à impossibilidade de gerar renda superior às suas necessidades vitais, impedindo-o, conseqüentemente, de ser contribuinte, justificava a sua exclusão

da política. Nas palavras de Macpherson, "a visão do Estado produzida por Locke (como sendo na realidade uma sociedade anônima, cujos detentores são os homens de posses) ganhou considerável aceitação" (p.206). De fato, a condição de vendedor de força de trabalho colocava o trabalhador no interior da sociedade civil, subordinando-o ao seu Estado, mas também deixava-o fora da comunidade política. Como demonstra Macpherson, o espaço público reservado ao trabalhador europeu surgiu inicialmente como algo estritamente ligado ao mercado, não se relacionando, portanto, com a imagem do cidadão que participa da vida política do país<sup>149</sup>.

#### OS BARBAROS URBANOS : A NOVA FIGURA DO INIMIGO SOCIAL

Procurei, até agora, relacionar alguns elementos que fossem capazes de demonstrar que a praxis liberal brasileira e europeia aproximavam-se em aspectos essenciais. Particularmente, quis deter-me na representação que sobrepôs à classe operária e à população pobre a imagem de um ser infantilizado e, portanto, carente de racionalidade plenamente desenvolvida. Essa configuração da base popular, que no imaginário das elites estruturou-se também como algo associado a um estágio de pré-civilização, igualmente foi acionada pelas classes dominantes brasileiras. Reservando para o Outro a condição do inepto, os "educadores" interessados logo justificaram a mobilização do saber pedagógico do seu tempo para compor um novo tipo popular,

mais moralizado e produtivo, isto é, de acordo com as exigências da sociedade burguesa e do mercado de trabalho livre.

Mas, como sabemos, tal projeto sempre chocou-se com as experiências e concepções de vida afirmadas pelos operários. Nesse sentido, juntamente com os discursos e práticas que visavam controlar e disciplinar o homem pobre trabalhador para constituirlo como dócil e produtivo para o capital, a sociedade burguesa também viu nascer um operariado fabril que se organizava em diversos movimentos de confronto, questionando de ponta a ponta essa intenção controladora e disciplinadora da classe dominante. Sem dúvida alguma, a doutrina da igualdade e dos direitos do homem animou grande parte do movimento político dos trabalhadores, algo inaceitável para uma época que não admitia ser o pobre trabalhador capacitado para a ação política racional.

É certo, também, que a movimentação política dos trabalhadores forneceu a decisiva motivação para uma intensificação da crítica à "civilização industrial", e para o ataque ao pressuposto da economia política que advoga a autorregulação das relações econômicas. Por volta da segunda metade do século XIX, o pesquisador social Buret, assim como muitos dos seus contemporâneos, procura chamar a atenção dos homens do governo para a crescente deterioração das condições de vida da classe trabalhadora, que teria sido "levada pela miséria ao extremo grau de degradação, afastada por completo das leis da vida civilizada, praticamente reconduzida ao estado de barbárie". A miséria, alerta Buret, tornou-se uma ameaça social, pois "à

medida que atinge as partes esclarecidas da classe trabalhadora, esta se torna mais inquieta e menos resignada: já raciocina e persegue suas causas através de uma investigação apaixonada. As classes pobres já têm os seus teóricos que pretendem ter encontrado nas instituições políticas a causa dos sofrimentos do povo: que os governos se ponham em guarda!"150.

Novamente o operário iguala-se ao selvagem, pois esse espécime de bárbaro urbano saído do sistema industrial tem a sua vida subjugada pelo jogo do mercado e pelos caprichos do acaso: "hoje boa caça e salário; amanhã caçada mal sucedida e desemprego; hoje abundância, amanhã fome"151. A imagem de bárbaro e selvagem sobreposta ao pobre trabalhador desde o século XVII não apresenta aqui nenhuma atenuação de sentido. Ao contrário, a essa representação do homem pobre como raça à parte no interior da nação é acrescida a figura do inimigo social como obra da organização industrial vitoriosa no século XIX.

No entender de Buret e de seus contemporâneos, não há porque ser simpático ou condescendente com a barbárie. Trata-se de uma ameaça social que exige dos homens cultos um esforço crescente no sentido de localizá-la e contabilizá-la para, finalmente, circunscrevê-la e controlá-la. Na Inglaterra e na França, escreve Buret, "se vêem milhares de seres humanos levados pelo vício e pela miséria ao estado de barbárie". Para o autor, as condições de vida da classe trabalhadoras afligem a humanidade como um mal não conhecido em toda a sua extensão; não sem razão, "os governos se inquietam; eles temem que do seio dessas

populações degradadas e corrompidas, explodam um dia perigosos inabarcáveis"152.

Ao nos lembrarmos de 1848 e da Comuna, observa M. S. Bresciani, fica evidente que "aquilo que aparece na Inglaterra como contágio moral tem na França a qualidade de ameaça política; enquanto entre os ingleses se computa o custo econômico da miséria nos seus mais variados aspectos (doença, desemprego, desmoralização representam gastos para a sociedade), entre os franceses a preocupação maior fica com os custos políticos da ameaça da miséria às instituições". A figura do inimigo interno como obra do sistema industrial localiza-se na população dos bairros pobres. Aí residiria a ameaça social na sua forma mais inquietante e perigosa: a revolução. Nas palavras de Buret:

"Isolados da nação, postos fora da comunidade social e política, isolados com suas necessidades e misérias, eles se movimentam para sair dessa solidão pavorosa e, como bárbaros aos quais são comparados, pode ser que cogitem até de uma invasão"153.

É interessante notar que os nossos reformadores sociais, ao retratarem em seus escritos as condições de vida e trabalho da população pobre das cidades, ativaram uma imagem muito semelhante a essa que Buret compôs sobre os pobres trabalhadores de Londres e Paris no final do século XIX. Também aqui o modo de vida da população trabalhadora das grandes cidades brasileiras foi descrito como um comportamento qualificado de praticamente bárbaro e selvagem, que não obedecia às mínimas leis da vida civilizada. Para exemplificar, escolho, dentre os vários depoimentos arrolados por Margareth Rago, as conclusões do Dr. F.

Figueira de Mello, membro da inspetoria sanitária do bairro de Santa Ifigênia, quando descreveu, em 1926, as habitações operárias dessa zona central da cidade de São Paulo:

"Nestes cortiços não moram, amontoam-se os pobres seres, em telheiros de zinco, em porões, nos quais seres irracionais não ficariam!"<sup>154</sup>.

Curiosamente, a mesma descrição repugnante é encontrada no O Cortiço, de Aloísio de Azevedo:

"E naquela terra encharcada e fumegante, naquela umidade quente e lodosa, começou a minhocar, a esfervilhar, a crescer um mundo, uma coisa viva, uma geração, que parecia brotar espontânea, ali mesmo, daquele lameiro, e multiplicar-se como larvas no esterco"<sup>155</sup>.

Da mesma forma que seus colegas europeus, o Dr. Evaristo da Veiga, em relatório apresentado à Administração Sanitária do Estado de São Paulo, em 28/03/1894, alertava o governo paulista para a dimensão de um problema que se tornara uma verdadeira ameaça social. A população dos bairros pobres, em função do estado de miserabilidade em que era mantida e do descaso das autoridades públicas, já vivia num grau extremo de degeneração moral, intelectual e física, estando, portanto, pronta para sucumbir à "demagogia socialista", que encontra entre esses indivíduos degradados "uma atmosfera favorável para seu engrandecimento":

"São as casas imundas o berço do vício e do crime."

O socialismo destruidor e pernicioso para o progresso de uma nação, encontra nesses antros das grandes cidades, uma atmosfera favorável para seu engrandecimento.

Os indivíduos que vivem na miséria e abrigados aos pares, em cubículos escuros e respirando gases mefíticos, que exalam de seus próprios corpos não asseados, perdem de uma vez os princípios da moral e atiram-se cegos ao crime e ao roubo de forma a perderem sua liberdade ou a ganharem por essa forma meios de se alimentarem ou dormirem melhor"156.

Também no plano propriamente educacional evidencia-se o caráter "regenerador" da proposta das elites dirigentes. Para o liberal Júlio de Mesquita Filho, a educação pública teria a missão de "restabelecer a disciplina na mentalidade do povo"157. A escola técnico-profissional, de acordo com Jorge Nagle, teria como objetivo inequívoco a regeneração do pobre pelo trabalho, bem ao gosto, portanto, de Locke ou A. Smith. No ramo industrial, o ensino técnico visaria "não só habilitar os filhos dos desfavorecidos da fortuna com o indispensável preparo técnico e intelectual, como fazê-lo adquirir hábitos de trabalho profícuo, que os afastará da ociosidade ignorante, escola do vício e do crime"158.

Objetivo idêntico ao acima citado podemos encontrar, por exemplo, nos regulamentos dos Patronatos Agrícolas, destinados "às classes pobres, e visando à educação moral, cívica, física e profissional de menores desvalidos". Tais escolas constituiriam "um instrumento de assistência, proteção e tutela moral aos menores (...), recorrendo para esse efeito ao trabalho agrícola, sem outro intuito que não o de utilizar sua ação educativa e regeneradora, com o fim de os dirigir e orientar, até incorporá-los no meio rural"159.

De fato, da educação primária à universidade, o projeto das elites brasileiras procurou realizar um circuito que favorecesse aceleração da divisão do trabalho e a ampliação do moderno mercado de trabalho, regido por formas jurídicas baseadas na igualdade dos partícipes. Nesse sentido, a República "Velha" cuidou de produzir mão-de-obra apta às novas formas de produção industrial e agrícola, além de movimentarem o saber técnico-científico rumo à criação das elites. Estas, por sua vez, seriam formadas, ainda de acordo com Júlio de Mesquita, para dirigirem "o maquinismo político-social" (a sociedade), assumindo o controle do Estado, "que é posto como o fiel do manômetro entre as diferentes classes"160.

O plano pedagógico-político dos nossos ideólogos é endereçado a uma população que é tida como ignorante, com seus movimentos ditados pelas paixões, e que precisa ser controlada e, sobretudo, adestrada para poder governar sua vida pelos princípios morais estabelecidos por um saber exterior a ela, mas que se quer universal. Ao contrário do que poderíamos supor, o entusiasmo pela educação demonstrado por alguns dos nossos liberais está um tanto distante de guardar o conteúdo essencialmente libertador que às vezes queremos lhe emprestar.

Também no Brasil a vida miserável do trabalhador foi tematizada e construída através de uma operação intelectual que em nenhum momento separava a pobreza do decaimento moral. Assim, as classes populares degeneradas, de acordo com a representação imaginária das elites, eram incapazes de gerir autonomamente sua

própria vida. Portanto, seria um erro abandonar os homens pobres à sua própria sorte. Em benefício do "progresso da nação" eles deveriam sofrer a intervenção redentora da ação do governo e de seus especialistas civilizadores. Sem dúvida, firmara-se entre as elites brasileiras a certeza de que o advento da sociedade industrial trouxera consigo uma difícil e ameaçadora questão social.

Também no Brasil a questão urbana surgiu relacionada com a idéia que se generalizou a partir do século XIX: embora a humanidade tivesse entrado numa era de grande progresso material e intelectual, boa parte das populações urbanas ainda vivia em um estado de pré-civilização. O comportamento social da população pobre é comparado, equiparado e finalmente identificado à idéia do homem selvagem. Este, tal qual a criança, é naturalmente inocente e propenso a atitudes pouco racionais. Assim, o "selvagem", a "criança" e o homem pobre trabalhador são figurados como seres de natureza equivalente, isto é, todos têm em comum a irresponsabilidade que caracteriza a maioria dos seus atos. Do mesmo modo que a "criança" e o "selvagem", o homem pobre deveria ser protegido contra os perigos que pudesse causar a si mesmo quando deixado só ou sob influência de más companhias.

Sem pretender incorrer numa genealogia das representações que associaram o comportamento popular à noção da fragilidade infantil, quero somente insistir no registro solidariedade entre essa concepção da infância, a correção estratégica pedagógica para conduzi-la à "boa" raça.

adulta, e o imaginário constituído pelo pensamento político que sobrepôs às multidões urbanas a condição da infantilidade, incapacitando-as, desse modo, para o "bom" uso da razão e participação na vida pública.

Recordemos que conservadores e progressistas utilizaram essa associação como recurso predileto para caracterizar as manifestações populares que não combinavam com os padrões "civilizados" de conduta social. Para Novalis, o povo é "como uma criança, um problema individual, pedagógico". Sendo "naturalmente infantil", o homem do povo não é capaz de raciocínio. "A razão do povo deve ser seus sentimentos; é preciso, portanto, dirigi-los e formar seu coração e não seu espírito"<sup>161</sup>.

Entretanto, essa formulação antiiluminista de Novalis não pode simplesmente ser isolada como "literatura reacionária". Já vimos anteriormente que mesmo no pensamento que se reivindica herdeiro do iluminismo a desqualificação da base popular, através da representação da sua minoridade intelectual, parece não alterar-se substancialmente. Progressistas e conservadores não divergiram quanto à impossibilidade de vida autônoma para as classes populares. Lembremos que no progressismo hegeliano a história é imaginada como um processo de educação do gênero humano que não se efetiva sem repressão e dor<sup>162</sup>.

Assim, no final do século XIX já encontramos pronto o mundo imaginário que opõe ricos civilizados e pobres selvagens, aliás fortemente correspondido pela distância física e social cada vez maior entre patrões e trabalhadores. O lugar

privilegiado de observação desse abismo intelectual, moral e social que separa ricos e pobres são as cidades, que concentram as multidões incompletamente moralizadas. Disso decorreu tanto o espanto de que foram tomados os homens cultos do século XIX e XX como o conjunto de estratégias articuladas no sentido de alterar esse quadro assustador.

O objetivo a ser alcançado é a domesticação da multidão de selvagens que se amontoavam em moradias promíscuas, através da instituição da sociedade higienizada: sem ruas sujas e escuras, cortiços, esgotos abertos, confinando a prostituição e as famílias dos trabalhadores em locais apropriados e que favoreçam o controle. Em suma, higienizar o social para evitar que a propagação dos males de origem fisiológica ou moral contaminem e corrompam toda a sociedade. Sem dúvida, a pior "doença" era representada na época pelas rebeliões populares ocorridas nas cidades desde a Revolução Francesa.

De acordo com M. Rago, "um projeto de domesticação da classe operária constituiu-se nas décadas iniciais do século no país"<sup>163</sup>. Provocadas pelas diversas formas de manifestação operária, as elites dirigentes traduziram a contestação social do proletariado urbano como sinal de um perigo crescente, que deveria ser prontamente erradicado, ou pelo menos circunscrito. Mas, se é correto dizer que, por ter pressionado a classe dominante através da elaboração e reivindicação dos seus direitos de classe, o nascente movimento operário brasileiro determinou como contra-ofensiva a preparação e aplicação gradual das

variadas estratégias pedagógicas que visavam constituí-lo como um exército de trabalhadores disciplinados, moralizados e produtivos, do mesmo modo é preciso reconhecer que essa prática social do proletariado anunciou claramente a recusa e a desfiguração da imagem que o apresentou como entidade coletiva, porém marcada pela incapacidade de articular e expressar racionalmente a sua vontade política.

Ao inaugurarem no Brasil o "governo do povo pelo povo", as elites já possuíam uma bem acabada imagem do povo ignorante e em infância eterna. Lembremo-nos que os republicanos, durante os anos da propaganda republicana, creditaram à suposta ignorância e passividade popular a permanente situação de irracionalismo gerada pelo regime de governo monárquico. Para eles, o governo imperial, baseado na vontade única do soberano, pouco se importava com o grau de incultura da população brasileira. Na crítica republicana, a ignorância do povo é explicitamente posta como elemento constitutivo e necessário à existência da monarquia. Passiva e inculta, a base popular era identificada como sustentáculo do governo monárquico e, portanto, garantia para a sua perpetuação<sup>164</sup>.

Assim o discurso liberal democrático dos republicanos definiu as suas duas principais frentes de combate: a primeira visava a derrubada imediata do regime, que sobrevivia principalmente pela manutenção do povo no estado de ignorância; a segunda preconizava a redenção da figura popular pela difusão do conhecimento das regras que comandam o pensar e agir

"verdadeiros", elaborando uma lógica educacional que reserva à instrução o papel de instrumento de "emancipação da consciência popular". Detenhamo-nos em tais aspectos do projeto republicano, e não será demais afirmar que nele a noção de povo é constituída como "algo manipulável, e obrigatoriamente manipulável"165.

A viabilidade dessa multidão sem face e vontade chamada Povo de participar da vida política da nação não se colocava, no projeto liberal democrático, de modo imediato à Proclamação da República. Não se desconhece que o discurso republicano propôs uma ampliação da participação política popular, porém sem descuidar de esclarecer que à participação deveria preceder o saber participar, pois a posse do saber, como vimos, é presumida como condição para o agir166.

Antes de tudo, a população deveria ser educada quanto a como e em que direção atuar. De fato, o "conhecimento proporcionado pela instrução constitui o caminho seguro, mas contudo, é lento. Assim, no limite, ambicionar o saber universalizado configura um ideal que norteia o sentido da proposta, mas não se dispõe como objetivo alcançável". Ora, dada a impossibilidade material de num curto espaço de tempo instruir todos os brasileiros sobre os seus direitos e deveres, "a emancipação desse povo transfigura-se na virtualidade de uma emancipação verdadeira futura. Dessa maneira, atinge-se o ponto extremo da proposta republicana nos limiares da virtualidade da democracia projetada para o futuro indeterminado"167.

Do ponto de vista da crítica republicana, é este o desequilíbrio básico da sociedade brasileira: a ignorância tão presente em um mundo de uma época civilizada. Sua principal tarefa: contribuir para arrancar o povo do estado de incultura, trazê-lo para dentro do império da inteligência pela difusão da luz do ensino, e convertê-lo em cidadão. No entanto, se é certo que a decisão de fundar a República democrática tem no povo o seu referencial, é certo também que sobre isso o povo não seja consultado, na medida em que, para os republicanos, ele nem mesmo existe enquanto tal. Sem dúvida, a proposta republicana para democratizar o país partilha da paradoxal concepção política do liberalismo: postular um Estado que coincida com o povo sem que ele necessariamente o saiba<sup>168</sup>.

Também em nossa terra os liberais representaram a nação como que dividida em duas partes, principalmente a partir da certeza de que eles próprios encarnavam, de modo inequívoco, a diminuta parcela que, possuindo "luzes e instrução", participava do "reino da inteligência". Como escreve M.S.M. Bresciani:

"Já que o saber pressupõe um processo de aprendizado, o único atributo a igualar a população na sua totalidade é a ignorância originária. Fora disso, a igualdade desaparece e a instrução e a razão, opondo-se à ignorância e aos instintos, marcam uma nítida divisão na entidade coletiva povo"<sup>169</sup>.

Dessa maneira, a instrução teria que cumprir a finalidade precisa de comandar a superação da diferença entre o que a realidade é para os republicanos e o que eles pretendem que ela seja. Isto é, era preciso:

"... inverter os termos da contradição entre o saber da classe dominante, que precisa impor-se universalmente, e a persistência da ignorância entre os que, distantes da decisão que determina que a sociedade deva ser regulada por um determinado saber, resistem em regular suas vidas por um Saber que lhes surge como imposição do Outro"170.

Quis mostrar, neste capítulo, que a representação do homem pobre trabalhador como um ser de condição inferior e, por isso, incapaz de vida racional e atividade política consequente foi originalmente ativada não <sup>po</sup> por nossos liberais, mas por muitos e representativos racionalizadores do mando autoritário. De fato, os exemplos apresentados estão longe de constituir um repertório exaustivo sobre a complexa questão da discriminação social, sobretudo se quisermos apanhá-la no interior de um pensamento tão matizado como o liberal. Minha intenção não foi essa. Principalmente, preocupei-me em aproximar textos de diferentes épocas e autores, ressaltando neles o reiterado fechamento da vida pública à participação popular (isto é, a suposição não questionada de que o homem trabalhador, por estar em uma posição muito inferiorizada na sociedade, é incapaz de decisões racionais e, conseqüentemente, está privado de exercer ação política responsável).

Mesmo que de forma um tanto esquemática, penso ter caracterizado, nesta exposição, a distinção existente entre democracia - entendida ao mesmo tempo como garantia e efetivação de uma política que tem como referência a dimensão simbólica do direito - e o pensamento e prática política liberal171. Quis, sobretudo, relativizar a atitude repressiva e excludente da

classe dominante brasileira no período que se convencionou chamar de Primeira República<sup>172</sup>.

Como vimos, o surgimento do trabalhador livre para trocar no mercado a sua força de trabalho foi simultâneo à elaboração da sua exclusão da política, seja no tocante à questão dos direitos ou na gestão dos negócios estatais. Por conseguinte, a representação desse indivíduo como ser inferior, que não tem e não pode ter acesso à humanidade política, não se efetivou como um acidente autoritário passível de ser localizado numa conduta liberal desviada. Ao contrário, tudo parece indicar que ela não foi um elemento isolado nesse ou naquele comportamento liberal, mas parte fundamental da constituição teórica e prática do liberalismo. Apesar de uma certa pobreza teórica dos liberais brasileiros, devemos reconhecer que os nossos ideólogos "utilizaram os conceitos universais da cultura burguesa como armas eficazes de convencimento e imposição política"<sup>173</sup>, visando, principalmente, a organização do trabalho conforme as exigências da sociedade burguesa.

Impulsionados pela necessidade de superar a crise de abastecimento de mão-de-obra escrava, os liberais trataram de constituir no Brasil o mercado de trabalho livre, dando, desse modo, continuidade ao desenvolvimento da economia agro-exportadora. Nesse sentido, promoveram a integração do País ao mercado de trabalho mundial, ao mesmo tempo que forjavam uma nova concepção de homem livre, mesmo que essa liberdade praticamente se restringisse aos limites do ir e vir ao mercado para vender

força de trabalho. Atentos à movimentação política do proletariado internacional, os ideólogos da República brasileira utilizaram os conceitos universais da cultura burguesa para fundar uma idéia de democracia como "instrumento modelador do social e não como expressão do social"<sup>174</sup>, prevenindo-se, assim, contra possíveis manifestações de "irracionalismo" popular.

Recordemos, novamente, que no Brasil o liberalismo firmou-se em um tempo em que a sociedade burguesa estava em plena contra-revolução. Quanto a esse aspecto, os ideólogos brasileiros mostraram estar atentos à reelaboração de certos pressupostos liberais, na medida que procuraram desenvolver aqui "um novo realismo político ancorado no Estado, em busca da ordem e contra a anarquia, espectro este identificado com o movimento proletário internacional"<sup>175</sup>. Não por acaso, conforme evidencia claramente o estudo de M.S.M. Bresciani, os programas governamentais em São Paulo centraram seu interesse na formação de escolas e quartéis.

Enfim, nas grandes cidades brasileiras não faltaram os reformadores sociais preocupados em desenvolver as estratégias pedagógicas que deveriam solucionar os problemas que o mundo fabril produzira. Médicos, engenheiros, educadores ativaram os seus saberes para dar solução a uma premente questão social. Mas essas propostas reformistas de controle do proletariado urbano, talvez por não apresentarem a eficácia imediata desejada, em nenhum momento excluíram a atuação violenta do Estado sobre as manifestações incontroláveis da classe operária. Ao contrário, as estratégias persuasivas de controle não puderam prescindir de uma

complementação repressiva das instituições jurídica e policial<sup>176</sup>.

Quando analisamos o período que se inicia com a formação do mercado de trabalho livre no Brasil, salta aos olhos a intensa movimentação operária pela constituição e afirmação dos seus direitos, da sua autonomia. Como escreve Paulo S. Pinheiro, é este movimento que "condicionará os limites das opções das classes dominantes a partir de 1930"<sup>177</sup>. Desse modo, o estudo da classe operária na chamada Primeira República é chave indispensável para o entendimento da transição histórica que observamos no pós-1930. Em outros termos, enquanto fenômeno a ser estudado a "revolução" de 1930 revela uma alteração de sentido na história brasileira não só ou principalmente porque a partir dessa data houve um acréscimo de intervenção do Estado na vida econômica e política do País, mas também porque a "revolução" mostrou ser muito mais o resultado de uma decidida opção política autoritária da classe dominante, que escolheu esse modo de intervenção para se contrapor à crescente organização e às lutas autônomas do movimento operário por democracia.

A partir da luta pela ampliação dos seus direitos políticos e sociais, a classe operária vinha propondo um alargamento da legalidade que tendia a extravasar a ordem jurídica liberal sacralizada pela burguesia. Esse acontecimento (Lefort o chama de revolução democrática, ou seja: desdobramento indefinido do princípio da afirmação do direito que nasceu, para a modernidade, com a generalização da democracia) é indefinido,

ou melhor, indomável e, portanto, de consequências imprevisíveis. Pode, inclusive, engendrar a sua negação, que em sua forma mais acabada apareceu neste século como contra-revolução totalitária.

A evidência de que a propagação da revolução democrática caminha desde há muito como teatro de um conflito, com episódios violentos ou não<sup>178</sup>, nos permite supor, por exemplo, que fatos como a lei de expulsão de estrangeiros, o fechamento de jornais operários, o fechamento da Escola Moderna de São Paulo, a decretação da ilegalidade dos sindicatos autonomamente organizados significaram algo muito mais expressivo do que simples atitudes "aristocráticas" ou "arcaicas" de uma classe dominante de origem senhorial ou pouco "civilizada". O que está em jogo no período me parece ser a própria sorte da revolução democrática.

Do lado dos dominados, a luta incessante e abrangente pela afirmação da sua autonomia e pela ampliação ou consecução de direitos políticos e sociais - exatamente aqueles que, como indica Lefort, se mostram hoje constitutivos da democracia. Do lado dos dominantes, a representação imaginária da eterna minoridade política do homem pobre trabalhador sendo ativada como uma estratégia política para circunscrever, na medida dos seus interesses de classe, a obra da revolução democrática. Interpretemos assim essas arbitrariedades perpetradas pelo poder contra as iniciativas operárias e teremos que convir que o que aqui nos aparece não é apenas o fato da exploração de classe, mas a manifestação de uma vontade política que busca "abolir

todos os signos de autonomia da sociedade civil, negar as determinações particulares que a comporiam"179.

Comparado ao regime monárquico, ou mesmo ao projeto de inspiração totalitária do Estado Novo, o primeiro período republicano de nossa história evidencia uma trajetória política, percorrida pela classe dominante, que também se fez como cerco às iniciativas populares. Em outras palavras, o pensamento político dominante no Brasil parece ter contribuído muito pouco para alterar substancialmente o conhecido quadro de fechamento a uma possível participação política da população trabalhadora. Nesse particular, o elenco de opções das elites dirigentes se tem mostrado bastante restrito180.

Na sociedade brasileira da Primeira República, seja para superar crises econômicas e sociais, ou mesmo enquanto pura ingerência repressiva da classe dominante, a intervenção estatal e a exclusão da base popular da política não representam um comportamento político desviado ou em desacordo com uma suposta tradição liberal democrática. Existem importantes aspectos autoritários na ideologia liberal e, sem dúvida, as nossas elites dirigentes, em função dos seus interesses, a eles recorreram sempre que necessário. Recolher e analisar tais aspectos é um passo fundamental para a compreensão da sociedade civil brasileira.

O pensamento político liberal nunca deixou de demonstrar sua preocupação em manter a ordem social. De acordo com Roberto Romano, o liberalismo brasileiro do início do século,

seguindo os passos do seu correspondente europeu, assume inteiramente a tese nuclear do Contrato Social de Rousseau: "tudo aquilo que rompe a unidade social não presta"<sup>181</sup>. Nesse sentido, ao figurarem a população como um ser incapaz de pautar seus comportamentos por uma ética racional, e ao interpretarem a luta popular pelo alargamento da democracia como manifestação de doença no organismo social, os nossos políticos liberais deram continuidade a essa tradição de viver a política de modo excludente e autoritário, além de jogarem água no moinho dos católicos e dos positivistas, cujos postulados voltaram-se explicitamente contra o sentimento iluminista de vida autônoma. Também os liberais tiveram muita responsabilidade pelas ditaduras, centradas no predomínio do poder executivo, em nosso País.

CAPITULO III

ANARQUISMO : SOLUÇÃO FINAL  
PARA A DIVISÃO NO SOCIAL

*De Um anarquista para o anarquista*  
*Temporário em projeto*  
**ANARQUISTAS: "TRABALHADORES DE UMA CULTURA SUPERIOR"**

Nos capítulos anteriores, procurei evidenciar a existência do que defino como uma tensão interpretativa na bibliografia. Para tanto, selecionei alguns trabalhos com o critério de que eles constituíam uma espécie de referência pioneira e obrigatória para quem pretendesse iniciar-se na análise do período. Meu objetivo era mostrar que a bibliografia disponível apresentava imagens bem contraditórias sobre a realidade histórica do período. Em resumo, observei que a bibliografia especializada não se caracterizava por um discurso unitário sobre a realidade histórica em questão. Ao contrário, ela apresentava-se plena de confrontos, de tal modo que era impossível utilizá-la sem antes estabelecer as diferenças que tornavam inconciliáveis essas ou aquelas linhas de interpretação.

Polemizando com as análises que tomam por base um modelo interpretativo fundado nas idéias de fragilidade da burguesia e de imaturidade do proletariado, quis distanciar-me da interpretação que circunscreve a inteligibilidade da realidade histórica ao nível da economia. Ao contrário, preferi privilegiar os autores que nos fornecem análises políticas das contestações e transformações que vimos surgir durante a Primeira República, buscando, assim, pensar as lutas operárias como um movimento social engajado na produção de novos direitos e de contestação do instituído.

Desse modo, a prática social das classes nesse período de nossa história, diferentemente do que muitos afirmaram, não foi uma prática muda. Do lado dos dominados a novidade ficou por conta de um proletariado que não esperou pelos seus "intelectuais orgânicos" e pela solução global dos conflitos através da conquista ou destruição do poder estabelecido. Ao afirmar-se como um sujeito social que reivindicava ao Estado liberal o reconhecimento - compulsório a toda sociedade civil - de direito de classe, o proletariado atingia obliquamente, mas com muita eficácia, o poder em sua pretensão de requerer adesão e obediência de todos os cidadãos. Quanto aos dominantes, a resposta contra-revolucionária conhecida como Revolução de 1930 abriu caminho para a promoção de uma alteração política autoritária na forma do Estado, com o intuito evidente de direcionar e tutelar as perspectivas absolutamente novas, e de consequências imprevisíveis, que o alargamento da luta operária por direitos sociais poderia trazer.

Sugeri, ainda, que a praxis liberal brasileira e europeia aproximaram-se em aspectos que são essenciais à ideologia liberal desde os seus primórdios. Particularmente, quis me deter na representação que sobrepunha à classe operária e à população pobre a imagem do ser infantilizado, e, portanto, carente de racionalidade plenamente desenvolvida. Essa configuração da base popular como algo associado a um estágio de pré-civilização também foi acionada pelas elites brasileiras para justificar a elaboração de uma pedagogia que visava compor um novo tipo popular, mais moralizado e produtivo, isto é, de acordo

com as exigências da sociedade burguesa e do mercado de trabalho livre.

Assim, vimos que a representação do pobre trabalhador como bárbaro urbano não foi utilizada com exclusividade pela classe dominante brasileira. Ao contrário, sua incorporação ao discurso dos governantes pode mesmo ser localizada já no final da Idade Média, em uma "sociedade que se destacou do feudalismo e se organizou em função de novas oposições de classe"182.

De acordo com Lefort, na Florença do Renascimento a divisão do humano e do bárbaro não se prende apenas à crítica da era das trevas. Sobretudo no período em que uma grave crise social culminava com a insurreição dos operários da lã, os Ciompi, a barbárie se fez "reconhecer no coração da Cidade, figurada pelo pequeno proletário cujas tentativas de emancipação (...) representaram uma ameaça contra o poder da camada dirigente", um desafio dos "estrangeiros do interior" à "boa ordem da Cidade", tida "como reino da Lei e como obra de uma classe dirigente que aparece a si mesma como regente e garantidora da Lei"183.

Assim, *humanus* era aquele que se articulava "a um saber sobre a Lei", determinando-se como sujeito em oposição ao outro, o *barbarus*, que não toma e nem pode tomar parte neste saber184. Ao irromperem na cena política os proletários de Florença foram:

"Percebidos como inimigos do interior, carregados com o peso da ignorância, da grosseria, do pecado, eis perfeitamente também aqueles que compõem a inumanidade em relação aos quais se elabora a imagem do *homo humanus*"185.

Também no Brasil o proletariado, que afirmava sua autonomia ao organizar-se como sujeito político, foi excluído, como barbarus, da humanidade política. Sua praxis de classe era vista, preferencialmente, como ameaça de rompimento da unidade do corpo social. Quanto ao humanus, a militância na ciência positiva fornecia a certeza ilusória de que somente ele seria o detentor da palavra final sobre o bem e o mal, a verdade e a mentira, o normal e o anormal.

De acordo com Lefort, essa forma de ordenação ideológica do legítimo e do ilegítimo é "regida pela ilusão de uma leitura do real a partir do real", tendendo "a oferecer-se como discurso anônimo no qual o universal fala de si mesmo"<sup>186</sup>. Ao colocar-se nessa aparente posição de exterioridade em relação ao social, isto é, ao surgir como discurso que sobrevoa a realidade para apanhá-la em todas as suas determinações, o discurso ideológico aparece como conhecimento positivo que enuncia como distinção "real" e "natural" a divisão do humano e do bárbaro.

Dissimulando a divisão de classe pela partilha entre o humanus e o barbarus, o discurso ideológico imaginariamente recompõe a unidade do corpo social. Assim, a divisão não é mais constitutiva da sociedade. A clivagem das classes é revestida com a figura de uma divisão externa, isto é, que opõe a verdadeira sociedade, o povo (humanus), aos seus inimigos externos (barbarus). Abolido o princípio de uma alteridade interna ao

social, resta para o outro a sujeição às normas e aos regulamentos ditados pelo Saber dos dirigentes.

Contudo, ainda de acordo com Lefort, a ideologia não se reduz ao discurso da burguesia. Ela não existe apenas na "sua função de mistificação, justificação e conservação a serviço de um interesse de classe". Para o autor, tal função "só é inteligível se, de início, a ideologia for reatada ao seu núcleo: a divisão social". É, pois, a ideologia que permite que uma sociedade, ou mesmo um grupo social, forje para si mesma a representação de sua unidade. É por ela que toma corpo uma comunidade imaginária, onde o "particular se disfarça sob os traços do universal, o histórico se apaga sob a temporalidade da essência". Desse modo, a representação da comunidade dá "solução" ao problema da divisão social, na medida em que relações sociais historicamente constituídas tendem a ser seladas pela força de um poder que emana dessa representação<sup>187</sup>. Como escreve Lefort:

"A comunidade imaginária reina sobre os indivíduos ou grupos separados e lhes impõe normas de conduta; neste sentido, o universal que se abate sobre os homens inscreve o dominado em sua condição de dominado e fornece ao dominante a segurança da sua como dominante"<sup>188</sup>.

Nas páginas seguintes, procurarei mostrar que o anarquismo brasileiro parece não ter escapado, também, de ordenar o seu discurso sobre o social "pela clivagem entre as idéias e o suposto real"<sup>189</sup>. Dirigindo-se especialmente ao nascente movimento operário, o discurso anarquista instituiu um conjunto de práticas e crenças que insistentemente foi apresentado como condição da superação de um mundo cindido em opressores e

oprimidos. De modo semelhante às outras utopias com as quais rivalizava, a anarquista se auto-concebeu como um corpo de princípios ou doutrina que se oferecia como a solução final para a divisão no social.

O que se segue será sobretudo uma descrição das imagens que os militantes anarquistas divulgam pela imprensa operária. Tais imagens, como veremos, são alimentadas pela convicção de que a realidade efetiva tornara-se somente uma "vegetação confusa de fatos irracionais cujo crescimento interessa sustar"<sup>190</sup>. Ao mesmo tempo, são essas imagens da irracionalidade do presente que fornecem a dogmática segurança de que o anarquismo constitui a solução "real", "natural" e "definitiva" para a pacificação da humanidade através da instituição da sociedade harmoniosa. Certamente, delas serviram-se os anarquistas para justificar e organizar, no Brasil, suas Escolas Modernas.

Como o militante socialista, o anarquista cultivava a imagem do organizador sempre a trabalhar em prol do ideal. Ele é o agente político que se dissolveu em "um nós que fala, ouve - lê o real - através dele"<sup>191</sup>. Do mesmo modo que seu adversário comunista, o anarquista identifica-se com o corpo do povo trabalhador. Mas, figurando-se como cabeça desse corpo, ele é a sua consciência, é o mestre que, por direito, deve guiá-lo, já que é o único que "detém o princípio do agir e do saber" conforme a natureza das coisas, e que, portanto, somente argumentaria como "testemunha da verdade inscrita no real"<sup>192</sup>.

Desse modo, a imprensa operária era um veículo privilegiado pelos anarquistas. Através dela, os libertários procuravam generalizar as "verdades" inscritas no "real" e captadas por eles com exclusividade, ao mesmo tempo que jogavam seus opositores no campo da mentira, da impotência, da inconsciência. Agindo como um núcleo irradiador em torno do qual aglutinavam-se os militantes, essa imprensa operária assumia um importante papel de órgão diretor para os anarquistas e simpatizantes que atuavam diretamente no movimento operário.

No editorial de A Voz do Trabalhador (n.º 1, 01.07.08), jornal editado pela Confederação Operária Brasileira (COB), esse mesmo periódico era apresentado como órgão de "agitação do proletariado indiferente" e de reunião dos "elementos mais ativos":

"A Voz do Trabalhador vem agitar este proletariado que indiferente parece se conformar com a situação miserável e deprimente que atravessa, vem interessá-lo para que conosco venha partilhar dos transe da hodierna luta de interesses que prende a atenção do proletariado universal e que ora aqui se inicia com o desenvolvimento progressivo da indústria".

Essa imagem do trabalhador brasileiro como uma massa alheia aos "transe da hodierna luta" do "proletariado universal" é bastante freqüente entre os anarquistas. A divisão entre o trabalhador empírico e o anarquista é claramente posta como uma diferença entre níveis de consciência. Assemelha-se muito à conhecida distinção marxista-leninista da "classe em si" e "classe para si". Igualmente aos seus adversários comunistas, os libertários em nenhum momento deixam de marcar o lugar no qual

situam-se como o campo da minoria consciente e representativa do "verdadeiro" ser do proletariado, jogando para o lado oposto a multidão dos "inconscientes" aniquilados "num mourejar bestial".

"Nas fábricas milhares de homens aniquilam-se num mourejar bestial, superior às forças humanas (...); nos campos caminha outra multidão famélica embrutecida pelo excesso de trabalho e crestada pelo sol ardente, vivendo uma vida de privações, de insultos e vexações, todos eles sem a coragem de um ato de rebeldia contra esta infame sociedade que eles mantêm com a sua miséria e resignação"193.

Eis aí a imensa tarefa do militante: retirar da insconsciência essa população praticamente reduzida à condição de pura animalidade. Como "besta de carga", ela é incapaz de ter, por si só, "a coragem de um ato de rebeldia". Logo, necessita do organizador que se dissolveu nesse Nós que é o proletariado universal. Não pode prescindir do agente político que se antecipou ao enunciar a "verdade" da classe. O militante, portanto, não deve descansar. Dele se exige apenas uma coisa: "atividade, atividade, sempre atividade".

"De há muito fazia-se sentir de forma evidente a falta de um órgão da classe oprimida que fosse o porta-voz das suas reivindicações (...). A obra que um jornal nestas condições realizaria (...) retiraria da indiferença alguns camaradas, fortaleceria convicções, interessaria os tímidos e simpatizantes, assim como daria um impulso ao movimento associativo. A sua publicação impunha-se como uma necessidade inadiável (...).

"É preciso não descansar um só instante, o verdadeiro revolucionário só repousa no túmulo.

"Só pedimos uma coisa: atividade, atividade, sempre atividade"194.

Esboça-se, nessas passagens, a imagem que os anarquistas produzem de si mesmos. Corajoso, adulto, civilizado, esse homo humanus não deixa também de figurar as justas distâncias que o colocam face ao outro. Esse homem novo percebe-se como "a parte sã e culta do proletariado", a que possui "uma percepção mais clara das coisas" porque deixou-se influenciar "pelas novas idéias espalhadas pela sociologia moderna". Ele situa-se em um novo tempo, distante daquele que "as modernas idéias vieram destruir por completo". Não mais aceita como o seu o "mundo de tradições ilusórias, de velhas doutrinas e hábitos rotineiros, arraigados na massa proletária"195:

"Segundo as mais antigas crônicas o carnaval era a festa dos escravos (...) Isso ontem como hoje.

"Torna-se isso mais evidente quando se observa a atitude que tomam, nestas festas, os anarquistas.

"Trabalhadores de uma cultura superior, não se verá a nós, anarquistas, correr a fazer número nos desenfreios carnavalescos. Não está no nosso feitio moral e psicológico (...)

"Somos impulsionados pelo próprio caráter que afirma em nós um conceito superior da personalidade, próprio de toda a cultura superior"196.

O militante de personalidade superior não esmorece. Não lhe falta a consciência do seu supremo trabalho:

"Não fora a ação mais ou menos intensa dos revolucionários (...) teríamos aqui um rebanho manso, muito mais numeroso e suscetível de ser tosquiado.

"É bem verdade que a tosquia existe. É um fato a exploração desmedida do capitalismo sobre a massa obreira. Mas aí de todos nós proletários se ainda não tivesse germinado entre nós a semente da

rebeldia! Então é que seria de ver a quanto chegaria a subserviência ao patronato!"197.

Ou ainda:

"Já o dissemos: sem essa dúzia de libertários, os operários seriam inofensivos; o que, traduzindo para a linguagem burguesa, significa que o operário se deixaria tosquiado mansamente, perdida toda dignidade, na escravidão voluntária, e todo o decoro, no embotamento do álcool e da verdade oficial"198.

Estabelecida a exata distância que separa a vanguarda anarquista da "massa proletária", fica a convicção de que o "método anárquico" é algo reservado a uma minoria que, "seguindo os impulsos generosos do seu coração e do seu cérebro", empreende uma luta incansável "contra os que, em virtude dos privilégios sancionados pela lei do Estado, se julgam no direito de esmagar os que não tiveram a coragem de defender o seu lugar, no banquete da vida"199. Portanto, para o militante permanece uma certeza:

"A experiência social só se poderá fazer quando uma forte minoria estiver perfeitamente de posse do método anárquico e a maioria tiver chegado ao ponto de se prestar de boa vontade às experiências propostas por essa minoria. Contrariamente ao que parece, esse momento não está tão longe de nós como muitos o querem pensar"200.

Escrevendo de Lisboa à Voz do Trabalhador, Neno Vasco corroborava essa tática de atuação política junto ao movimento operário:

"Qual deve ser, pois, a atitude dos anarquistas no sindicato?"

"Em primeiro lugar, devem ali conservar quanto possível a sua liberdade de ação, evitar os compromissos e os motivos de suspeita (...). Assim colocados, o seu papel é o de uma minoria atuante

e propulsora: favorecer com todas as suas forças a tendência socialista, anarquista e revolucionária do movimento econômico operário e as formas de ação e organização que a promovem; acompanhar ardentemente o operariado nas suas reivindicações, procurando alargá-las; apontar-lhe sempre o nosso fim e mostrar-lhe intafigavelmente a necessidade da revolução social. Procurar, em suma, que anarquistas sejam, não os estatutos, mas os operários, se não nas idéias, ao menos nos atos"201.

Certamente, as passagens registradas até agora contrastam com o discurso que afirma que os homens são "individualidades conscientes, com capacidade para pensar e agir sem temores íntimos ou externos de qualquer espécie". Elas provocam um estranhamento se comparadas com a concepção que dedica à imprensa anarquista a função de "tornar cada operário um indivíduo capaz de se auto-governar sem a sombra do chefe, do chicote do carrasco ou a palavra do líder"202. Contudo, lembremos de que o discurso anarquista desenvolve-se "sob o signo de um conhecimento que encontra em si mesmo os critérios da certeza"203. Logo, quem não partilha esse supremo conhecimento está necessariamente apartado da verdade do tempo, mantém-se prisioneiro do passado, é prontamente identificado como o contrário exato do homem novo:

"É o povo que não pôde vencer as etapas normais do desenvolvimento físico, psíquico, emocional e intelectual; é o povo deformado pelas estruturas políticas, condicionado pelos costumes religiosos, sociais e familiares; gente tímida, insegura, cheia de medo de ser livre, tal é o sentimento de escravo fixado e desenvolvido no subconsciente; seres humanos que não podem andar sozinhos, incapazes de pensar, de raciocinar e decidir pela sua própria cabeça, sempre necessitando de ter presente a sombra do líder, do chefe, do governo. Por isso a idéia da inexistência de tais elementos de segurança

imaginária apavora-os e fá-los pensar e ver imediatamente o caos, a desordem" 204.

Diferentemente de Marx, que se fez tradutor da praxis proletária, extraindo dela a esperança de uma humanidade livre da exploração de classe, os anarquistas elaboraram um discurso de conhecimento que hipotecou o desenvolvimento inteiro da humanidade à sua representação da boa sociedade "sem" poder. Apresentaram-se como aqueles que transmitiam a verdade do tempo e retiravam dela a necessidade objetiva de destruição da sociedade capitalista e os princípios da nova sociedade:

"O anarquismo procura favorecer esta marcha (a da evolução)" e apressá-la, se possível, arredando e combatendo todos os empecilhos que se lhe apanham. O anarquismo é, pois, a única escola verdadeiramente pacífica e evolucionista, porque, compreendendo a marcha da evolução, defende-a, favorece-a, luta para que seja respeitada" 205.

Assim, as verdades enunciadas por anarquistas não são as verdades do agente político, mas verdades retiradas da História, com o imprescindível auxílio das ciências positivas:

"Baseada como está a nossa obra num princípio autêntico de triunfo, inevitável, caminhando nós outros ao lado da história, nas grandes contrações em que se vem agitando a humanidade, na sua tendência imprescindível para a confraternização universal dos povos, marchando a par da ciência e das leis vitais da evolução, não representa ela uma utopia sonhadora, mas a realidade viva, a consumação futura incontestável da irmanação da raça humana.

"Que fale por nós a ciência: melhor do que nós, operários, ela provará que, filosoficamente, não há sociedade com governo" 206.

Como indicam esses e vários outros textos encontrados na imprensa operária do início deste século, a idéia de que a

ciência era uma espécie de nova religião penetrou profundamente nas cabeças militantes:

"A ciência pretende tomar a sucessão da Religião no poder espiritual. Augusto Comte anunciou essa sucessão; Littré e Renan trataram de prever as suas fases e, recentemente Büchener na Alemanha, Marcelin Berthelot, em França, declararam-na com soberbo orgulho efetuada"207.

Lily Litvak afirma que também na Espanha os libertários, "seguindo os passos do positivismo do século XIX", depositaram idêntica fé na ciência. "Acreditava-se que através dela desvelariam-se os grandes mistérios, resolveriam-se os mais profundos enigmas e assentaria-se sobre sólidas bases o porvir humano"208. Considerando que os anarquistas brasileiros mantinham intensa correspondência com seus colegas da Espanha209, não nos surpreende que tanto aqui como lá seja frequente "falar da anarquia como 'o reinado da razão', 'o império da ciência', 'a realização do ideal racional'"210.

A trajetória histórica da humanidade surgia para os anarquistas como marcha inelutável, "submetida a leis tão positivas e exatas como as científicas"211. E, assim, os libertários podem repetir com Saint-Simon: "o Futuro nos pertence (...). Nossa intenção é promover e explicar o inevitável"212. O caminho que conduz ao porto seguro da nova sociedade não tinha que ser construído, precisava apenas ser trilhado. Sobretudo quando se partilha a certeza de que "o nosso sábio companheiro Pedro Kropotkin", através dos seus estudos científicos, "provou mais uma vez que a concepção libertária não é em suma senão a conclusão lógica das leis mais certas da evolução natural"213.

A crença nessa verdade do tempo, outorgada à humanidade pelos partidários das ciências positivas, era tão intensa que a recusa a aceitá-la, não sendo fruto da má fé dos interessados, apenas explicar-se-ia em função da existência de certos atavismos, os quais induziram as "massas proletárias" a formas de conduta irracional:

"As massas proletárias - talvez por uma questão atávica - não crêem na profecia dos apóstolos da nossa sublime doutrina, não acreditam absolutamente que, sobre os escombros dessa sociedade viciada e caótica em que vivemos, um dia se levante a aurora radiante da grandiosa e humanitária sociedade que pregamos, despida de todos os prejuízos estultos e grosseiros, livre enfim desses artefatos nojentos, que os recalcitrantes denominam civilização" 214.

Interessante "liberdade" de ação e pensamento prometem-nos tais representantes do espírito não-religioso. Nossa "livre" escolha, como ocorre em todas as Igrejas, é a opção entre o Bem ou o Mal, entre a salvação ou a danação. Ou somos altruístas, e optamos pela comunhão mística das vontades que reinaria no paraíso ácrata, ou sucumbiremos à infernai sociedade civil, esse "tremendo lodaçal" no qual "os sentimentos se pervertem e o coração apodrece". De acordo com o pensamento maniqueísta que fixa o adversário no campo da Mentira e reserva para si o lado oposto:

"O problema é simples, nada tem de complexo, depois das catadupas de luz jorradas pelos Reclus, Kropotkines, Bakunines, Zolas e outros sábios eminentes e filósofos profundos que, abrindo novos horizontes ao pensamento humano, esclareceram perfeitamente a angustiada questão social. Compulsemos as suas obras, observemos praticamente a vida social contemporânea em todas as suas manifestações (...)

"Elevemos, pois, o nosso espírito, robustecemos o nosso cérebro com conhecimentos sociológicos e científicos, a fim de sair deste tremendo lodaçal, onde os sentimentos se pervertem e o coração apodrece... A emancipação do proletariado é uma obra profundamente humana sob o ponto de vista social e jurídico, porque será a emancipação da própria humanidade"215.

Compulsando, por exemplo, alguns dos escritos de Bakunin, na tentativa de esclarecermos esta intrincada questão da liberdade de ação e pensamento, observaremos que o autor "rechaça totalmente a doutrina do livre arbítrio" porque, sendo partidário do socialismo "fundado sobre a ciência positiva"216, reconhece que:

"... tudo o que se chama vícios e virtudes dos homens é, na realidade, o produto da ação combinada da natureza, da sociedade propriamente dita (...). Todos os indivíduos, sem exceção, são em qualquer momento de sua vida o que a natureza e a sociedade os fizeram ser"217.

Assim, para que os vícios humanos, a maldade do homem, desapareçam:

"há que moralizar em primeiro lugar a sociedade, há que humanizar sua opinião ou sua consciência pública"218.

Como? Bakunin responde: "fazer triunfar a justiça, ou seja, a mais completa liberdade de cada um na mais perfeita igualdade de todos"219.

No entanto, o exercício da vida livre de cada um, que supostamente não se deteria frente a outras vontades humanas, coletivas ou isoladas, encontra o seu exato limite quando defronta-se com as inexoráveis leis naturais e as leis sociais:

"Se se divide as leis nestas duas categorias (naturais e sociais) se faz unicamente para melhor conhecimento da ciência, mas na realidade não pertence mais que a uma só, pois ambas são leis naturais, leis fatais que constituem a base e a condição mesma de qualquer existência, de maneira que nenhum ser vivo poderá rebelar-se contra elas sem suicidar-se" 220.

Essa, portanto, deveria ser a única autoridade respeitada pelo anarquista. Contra ela, como vimos, a "rebelia não só está proibida, como é impossível" 221.

"Sim, somos absolutamente escravos dessas leis. Mas não há nada de humilhante nessa escravidão. Porque a escravidão supõe um amo exterior, um legislador que se encontre à margem daquele a quem ordena; enquanto que estas leis não estão fora de nós, nos são inerentes, constituem nosso ser, todo nosso ser, tanto corporal como intelectual e moral; não vivemos, não respiramos, não trabalhamos, não pensamos, não queremos senão mediante elas. Fora delas não somos nada, não somos" 222.

Eis aí a receita para a "verdadeira" liberdade do homem: somente pensar e agir em estrita obediência a um critério de verdade não submetido ao prévio livre exame, mas que, mesmo assim, é fixado com o valor de uma verdade demonstrada.

"A anarquia vem apenas exigir a introdução, na sociologia e na moral, do método racional empregado nas outras ciências. O determinismo materialista moderno, que demonstrou a biologia e psicologia serem sujeitas a leis tão necessárias como as da mecânica, permite supor com lógica o império das leis análogas sobre a vida material e intelectual da sociedade. Convém descobrir essas leis, para conformar-se a elas, e sair do empirismo doloroso até hoje experimentado" 223.

Uma vez constatada a ocorrência das "leis" que regeriam a verdadeira organização social dos homens, somente restaria ao indivíduo a fatalidade de colocar-se sob o seu governo, isto é,

sujeitar-se a elas da mesma maneira, e pelo mesmo motivo, que toda a natureza submete-se, por exemplo, à lei da gravidade.

É surpreendente notar como diferentes escritores anarquistas convergem num certo estilo que parece deliberadamente buscar acentuar ao máximo o tom fatalista ou profético dos seus discursos. Isso é bem observável em suas análises da realidade histórica, onde o predomínio do enfoque maniqueísta, além de fazer prevalecer uma imagem do mundo como campo de batalha, no qual eternamente enfrentam-se as forças do Bem e do Mal, acaba reduzindo o conceito de tempo à condição de mero suporte para o desdobramento irreversível de um processo que fatalmente deve culminar com a instituição da sociedade ácrata.

Cabe notar ainda que para os anarquistas a demonstração de inevitabilidade de tal processo evidentemente não conta com o recurso a nenhum ser divino. Ao contrário, busca suas provas somente no mundo físico, isto é, na mecânica e na biologia. Assim, toda argumentação sobre a inevitabilidade de uma história cujo fim coincide com o surgimento da sociedade anarquista é fundada numa espécie de colagem de duas representações da história. Ou seja: à representação da história como um desenrolar serial de acontecimentos que se acumulam no tempo cola-se uma outra, compondo-se, desse modo, uma nova imagem, na qual a sucessão dos diferentes momentos do progresso humano não mais apresenta um movimento semelhante ao de "uma bola que roda", mas obedece a leis tão fatais quanto as que comandam o desenvolvimento de um corpo orgânico em crescimento. E desse

ponto de vista, como bem alertou Merleau Ponty no Elogio da Filosofia, a história adquire o caráter de destino, pois, "haja o que houver, o futuro será, nada está verdadeiramente em causa no presente, já que, seja ele qual for, dirige-se para o mesmo futuro" (p.66).

Ainda é preciso dizer que essa manifestação do pensamento libertário, principalmente quando afirma com entusiasmo que "não há nada de humilhante nessa escravidão" à qual todos nós espontaneamente deveríamos nos entregar é, no mínimo, preocupante. Afinal, o que mais restaria a fazer senão venerar a força de tal Ciência, capaz de por si só transformar a si mesma no espelho fiel de uma presumida ordem natural contra a qual nada podemos, simplesmente "não somos"? Frente a tanto poder, o que mais esperar senão que a crítica e a dúvida animadoras dos debates políticos e científicos tendam a desaparecer, substituindo-as a eficiência das ordens de comando dos novos organizadores da sociedade e, talvez, uma fantástica veneração pelo estabelecido?

Enfim, este projeto específico de submissão do espírito à autoridade do conhecimento instrumental choca-se frontalmente com o princípio iluminista da aptidão para emancipar-se como um atributo do indivíduo autônomo, que decide os conflitos, efetua escolhas. No lado oposto a esse, e que me parece ser aquele para o qual Bakunin procura nos conduzir, revelar-se adulto seria algo bem próximo de uma entrega espontânea e consciente do indivíduo ao aquilhão dessa suposta ordem natural que nos regeria de um

lugar tão indefinível quanto inatingível, pois, para este pensamento sacralizador, não haveria como fugir às "leis fatais" que "constituem todo o nosso ser" e, portanto, impõem-nos uma obediência fora da qual "não somos" e contra a qual é impossível rebelar-se "sem suicidar-se". Penso não ser preciso ir mais além para dizer que a ordem natural revelada por Bakunin é uma Ordem que é uma ordem definitiva e indiscutível. Deve ser "aceita como algo que sempre existiu assim", como algo que "parece ser tão natural quanto indispensável"224.

As ciências positivas "comprovam" que a humanidade é una no tempo: "o desenvolvimento histórico do homem, segundo a escola materialista, é uma ascensão progressiva"225. Nesse sentido, emenda Comte, "o objeto da ciência é descobrir as leis que governam esta continuidade, e cujo agregado determina o curso do desenvolvimento humano"226. Em ambos, portanto, a missão da ciência, e do homem, é a de não criar coisa alguma, mas "constatar e reconhecer somente as criações da vida"227. De acordo com tal "escola materialista", a ciência:

"Fixa, para dizê-lo assim, as balizas imutáveis da marcha progressiva da humanidade, indicando aos homens as condições gerais cuja observação rigorosa é necessária e cuja ignorância ou esquecimento serão sempre fatais. Em uma palavra, a ciência é a bússula da vida, mas não é a vida. A ciência é imutável, impessoal, geral, abstrata, insensível, como as leis das quais não é mais que a reprodução ideal, reflexiva, ou mental, ou seja, cerebral"228.

Também na utopia de Bakunin, "os indivíduos se mostrariam e seriam vistos como eles são. A própria aparência seria um 'espelho fiel onde as consciências se encontram e

concordam"229. Na boa sociedade, os homens não mais se ocupariam "nem do bom Deus, nem da liberdade política, nem do direito jurídico", visto que todas essas atividades são "coisas reveladas, seja teológica, seja metafisicamente, e todas igualmente indigestas, como se sabe"230. A alternativa ao mundo revelado dos metafísicos de todos os tempos é colocada nos termos de uma submissão à "autoridade absoluta da ciência"231, à essa "bússola da vida" que orienta o ingresso do indivíduo no suposto mundo das abstrações não reveladas, no mundo "inerente ao mundo real, do qual não é mais que a expressão e a representação geral ou abstrata"232.

Encontrando num suposto real (a Natureza) a origem do conhecimento, Bakunin inaugura o seu "lugar imaginário de onde as coisas se desvelariam tais como são para um observador que não seria nada, não teria que assumir o fato de que existe e pensa (...) sempre a partir de um já pensado"233. Ele não é um intérprete do mundo, mas o enunciador da ordem natural que presumidamente regeria a ocorrência e o desenvolvimento dos fenômenos físicos e sociais que, afinal, formam "um só e mesmo mundo"234. Assim, para além das fronteiras do conhecimento autorizado pelas ciências positivas, o Grande Outro só vê o Estrangeiro maléfico e não cessa de declarar que todas as mensagens que não são as suas "são mentirosas, arbitrárias, despóticas e funestas"235.

Resta para os iludidos sinceros pela idéia do Estado e da sociedade civil, que é apenas "um agregado mecânico e

artificial de indivíduos"236, o caminho da "organização igualitária da nova sociedade"237 que Bakunin, lançando mão da metáfora da árvore, diz ser a "solução" para a problemática questão da unidade e da igualdade das vidas particulares na sociedade:

"Há uma verdade feita provérbio, que não cessará nunca de ser verdade: que não existem duas folhas idênticas na mesma árvore. Com muito mais razão, isto será certo em relação aos homens, posto que são seres muito mais complexos que as folhas. Mas esta diversidade, longe de ser um mal, é, ao contrário, como observou muito bem o filósofo alemão Feuerbach, uma riqueza para a humanidade. Graças a ela a humanidade é um todo coletivo, na qual cada um completa o todo e tem necessidade do todo; de forma que esta diversidade infinita dos indivíduos é a causa mesma, a base principal, de sua solidariedade, um argumento todo poderoso em favor da igualdade"238.

La Ruche (A Colméia) era o nome da escola fundada por Sebastian Faure na França e sintomaticamente localizada junto a um "bosque em Rambouillet (Seine-et-Oise), onde o ar é excepcionalmente puro e vivificante"239. Assim, mais do que um simples nome, La Ruche pode fornecer uma idéia do que seria este ideal de "organização igualitária da sociedade". Contra a artificial e violenta sociedade civil e seu Estado, a comunhão autêntica das vontades particulares no interior da boa totalidade orgânica. Aí, a diversidade de membros reúne-se somente pela força do seu fundamento interno - movidos pela solidariedade orgânica e não pela força exterior e mecânica do Estado - para compor a humanidade como "um todo coletivo, no qual cada um completa o todo e tem necessidade do todo"240.

De acordo com esse raciocínio organicista, a idéia de igualdade seria mesmo anterior ao próprio homem, ou seja, ela está na natureza. Como notou Bakunin, a maioria dos homens, assim como as folhas, não são idênticos, "mas equivalentes e, portanto, iguais"241. Assim, a idéia de igualdade não deve ser discutida, surgir do debate político e científico, mas deve ser derivada da própria natureza pelos agentes do saber positivo, o único autorizado a produzir os conceitos (instrumentos) necessários para reintroduzir os homens e a sociedade na "verdadeira ordem natural". Realmente, nessa representação da comunidade dos iguais, onde os membros solidários garantem a sobrevivência do todo, o homem não carece do Estado para unir-se aos outros: tal qual a folha ou a abelha, ele tornou-se um prisioneiro da coletividade, não pode separar-se do todo que o sustém242.

É interessante notar que Kropotkin também recorreu profusamente ao organicismo, retirando daí seus principais argumentos para contrapor-se à idéia de que as instituições públicas - elementos artificiais, isto é, que não encontrariam similares na natureza - comporiam uma necessária instituição (o Estado) de constrangimento. Assim, contra a idéia do Estado e da sociedade como maquinismo243, Kropotkin também opôs a anarquia da vida orgânica, fonte de inspiração e fundamento para a instituição da sociedade da harmonia:

"E quando um fisiologista fala hoje da vida de uma planta ou de um animal, vê agrupação, colônia de milhões de indivíduos independentes (...). Falo de uma federação de órgãos digestivos, sensoriais e nervosos, todos intimamente conectados entre si (...), mas vivendo todos uma vida própria.

"E neste mundo de seres agrupados o fisiologista vê as células autônomas do sangue, dos tecidos, dos centros nervosos; identifica milhões de corpúsculos brancos que se dirigem até as zonas do corpo infectadas por micróbios para combater os invasores. Mais que isso: em cada célula microscópica descobre hoje um mundo de organismos autônomos (...) que buscam um bem-estar próprio e alcançam-no agrupando-se e associando-se com outros"244.

Diante dessa "revolução total na filosofia da vida"245, o pensador que "não recorre a concepções metafísicas", mas "segue a via traçada pela moderna filosofia da evolução"246, rende-se ao fascínio de estudar "a sociedade humana do ponto de vista biológico"247, ao mesmo tempo que se exercita "no método da indução e da dedução"248.

"E posto que o homem é parte da natureza, e posto que a vida do seu 'espírito', tanto pessoal como social, não é mais que um fenômeno da natureza, como o é o crescimento de uma flor ou a evolução da vida social entre formigas e abelhas, não há motivo algum para que troquemos bruscamente nosso método de investigação ao se passar da flor ao homem, ou da colônia de castores a uma população humana"249.

Em consequência, escreve Kropotkin, ao contrário do que, muitas vezes se afirmou, o "verdadeiro caráter do progresso humano" não se confunde com um evolucionismo que se desdobra como sucessão de etapas necessárias, "pelos quais (o progresso) tem que passar"250. Para o autor:

"A humanidade não é uma bola que roda, nem sequer uma coluna em marcha. É um todo que evoluciona simultaneamente na multidão de milhões que a compõem. E se desejamos uma comparação devemos escolhê-la preferencialmente nas leis da evolução orgânica e não nas de um corpo orgânico em movimento"251.

Essas passagens, que em hipótese alguma devem ser interpretadas como uma espécie de juízo final do anarquismo e dos anarquistas, dão uma medida bem interessante da crença que, afinal, também foi partilhada por influentes libertários. Em outros termos, inclusive os anarquistas, ou pelo menos Bakunin, Kropotkin, e uma quantidade não desprezível de publicistas que militaram na imprensa operária brasileira, em momentos significativos da sua produção literária, professaram abertamente a convicção de uma ordenação orgânica da sociedade como alternativa preferível à "mecânica e artificial" sociedade civil burguesa.

Também aqui evidencia-se a intenção, disfarçada pela "impessoalidade" do "discurso científico", de produzir um conjunto de prescrições capaz de exprimir no real a "sociedade que estaria de acordo consigo mesma", que abrigaria "uma multiplicidade de empreendimentos que seriam transparentes uns aos outros". Sociedade, enfim, que seria um lugar no qual os homens concordariam tanto nas suas atividades quanto nos seus fins, onde o Poder dissolveu-se para dar passagem ao livre fluxo das decisões coletivas<sup>252</sup>.

Não há porque divergir do procedimento que põe em questão o problema da igualdade e da desigualdade a partir da idéia de que esta última aparece na sociedade ao custo de uma elaboração social e política. Contudo, o que me parece discutível é a afirmação de que a desigualdade é somente um artifício a serviço da dominação de classe, e que simplesmente cessaria de

existir ou reproduzir-se tão logo o poder maléfico (a sociedade civil, o Estado, o capitalismo, etc) que a alimenta fosse nomeado, destruído e, finalmente, substituído por novas relações sociais não contaminadas pelo Poder, mas constituídas com base no princípio da "ajuda mútua"<sup>253</sup>. Nesse sentido, nada melhor do que recorrer ao figurativismo orgânico para produzir imaginariamente a sociedade na qual os membros solidários experimentariam "alianças afetivas no corpo social"<sup>254</sup>, ao invés de sofrerem as instabilidades, os antagonismos, pertinentes à sociedade civil.

É preciso registrar que a imagética orgânica utilizada ad nauseam por Kropotkin chegou mesmo a alicerçar um novo sistema ético ("ajuda mútua"), que recolocaria em bases "reais" ("naturais") os critérios do justo e do injusto no campo da vida social. Para o autor, a "ajuda mútua" constituía o princípio moral natural capaz de restabelecer nas relações sociais a harmonia perdida. Assim, do mesmo modo que em Bakunin, o trabalho do anarquista seria fundamentalmente o de um regenerador, um combatente destemido lutando nos mais diversos domínios contra a perversão da "moral natural" dos homens, deliberadamente provocada pela lei, pelas escolas laicas e religiosas, pela autoridade, etc. a serviço dos poderosos e privilegiados. Ao fundamentar o seu sistema moral nessa idéia de solidariedade, Kropotkin acreditava tê-lo estabelecido em bases não metafísicas, mas puramente "científicas".

É notável, ou melhor, assustador que milhares de libertários possam ter feito desse pensamento de características

Kerth

(Cópia de  
Lith) 159

marcadamente totalitárias uma bússola para as suas vidas. Cito, a seguir, um trecho no qual essa sintomática preferência pelos insetos agrupados em colônias, como metáfora (ou modelo?) para a vida social, atinge o paroxismo, podendo, talvez, ser tomada como limite, caricatural, da episteme organicista:

"Forel, o inigualável observador das formigas, demonstrou, mediante uma série de observações e dados, que quando uma formiga com o papo cheio de mel se encontra com outras formigas que têm o estômago vazio, estas últimas lhes pedem imediatamente alimento. E, entre estes pequenos insetos, a formiga satisfeita tem o dever de devolver o mel para que suas famintas amigas também fiquem satisfeitas. Poderíamos perguntar às formigas se seria justo negar alimento a outras formigas do mesmo formigueiro quando uma recebeu sua cota própria. Responderiam, e o fazem mediante ações inconfundíveis, que seria sumamente injusto. Uma formiga tão egoísta seria tratada com maior dureza que a dispensada a inimigos de outras espécies. Se tal coisa sucedesse durante um combate entre duas espécies distintas, as formigas deixariam de lutar para atirar-se sobre a egoísta. Este fato demonstrou-se mediante experimentos que excluem qualquer dúvida" 255.

E após uma rápida exposição dos sentimentos, pendores e costumes dos pardais, marmotas e homens primitivos, Kropotkin autoriza-se deduzir a solidariedade e as idéias do bem e do mal como um "fato natural" comum a homens e animais, chegando a sugerir nas entrelinhas a dispensabilidade de quaisquer outros estudos que se possa fazer a respeito:

"Poderia citar-se milhares de fatos similares, poderia escrever-se livros inteiros que demonstrariam até que ponto são idênticas as idéias do bem e do mal entre os homens e o resto dos animais.

"A formiga, o pardal, a marmota, o selvagem não leram Kant nem os Padres da Igreja, nem sequer Moisés. E, sem dúvida, todos tem a mesma idéia do bem e do mal. E se refletimos um instante sobre o

que há no fundo desta idéia, veremos diretamente que o que as formigas, marmotas e moralistas cristãos ou ateus consideram bom é o que é útil para preservação da espécie, e o que consideram mal é o que é prejudicial para sua preservação. Mas não para o indivíduo, como disseram Bentham e Mill, porém o que é justo e bom para toda a espécie.

"A idéia do bem e do mal não tem pois nada que ver com a religião ou com uma consciência mística. É uma necessidade natural das espécies animais. E quando fundadores de religiões, filósofos e moralistas nos falam de entidades divinas ou metafísicas, não fazem mais do que refundir o que formigas e pardais praticam em sua pequena sociedade" 256.

O que mais dizer de tudo isso senão que é uma maneira de anunciar que a teoria já pode ser dispensada? Ou então que não resta para o leitor nada além do aspecto folclórico do argumento que quer convencer-nos de que não pensar, não criar é o que podemos fazer de melhor para nós mesmos?

Enfim, ao menos nos textos consultados surpreende constatar com que indignação esse festejado pensamento libertário "soluciona" a questão clássica da filosofia que até hoje se interroga sobre qual o começo do saber. Ora, se aceitarmos esses decretos revestidos com o caráter de certeza demonstrada pela experiência, só podemos chegar a uma única resposta: Kropotkin é o começo do saber. Somente ele vê o que ninguém antes dele jamais havia visto, ou seja, que todo o erro e toda a mentira do mundo podem ser atribuídos a um agente maléfico, empírico e suprimível de direito. De que maneira? Certamente pela exclusão de tudo e de todos que não rezam pelo catecismo que prescreve a supressão da

divisão social através da instituição da comunidade dos membros solidários.

Também Bakunin ofereceu-nos uma idéia bem precisa de como seria superado o problema da separação entre trabalhadores intelectuais e manuais durante o período de transição para a sociedade anarquista:

"É possível e, inclusive, muito provável que, na época de transição mais ou menos longa que sucede naturalmente a grande crise social, as ciências descendam abaixo do seu nível atual; como também é indubitável que o luxo e tudo o que constitui os refinamentos da vida deverão desaparecer durante muito tempo e não poderão reaparecer senão quando a sociedade tenha conquistado o necessário para todo mundo. Mas este eclipse temporal da ciência superior será uma grande desgraça? O que ela perderá em sublime elevação não ganhará ao ampliar sua base? Sem dúvida existirão menos sábios ilustres, mas ao mesmo tempo existirá um número infinitamente menor de ignorantes" 257.

Em Deus e o Estado Bakunin retomou o tema da ciência e dos intelectuais no momento em que polemizou com a intenção positivista de entregar o governo da humanidade aos sábios competentes, apontando, desse modo, as nefastas consequências que tal "reinado da inteligência" fatalmente traria para os homens. No entanto, se concordamos com a crítica é preciso dizer também que ela deixa entrever uma certa misologia que se manifesta, sobretudo, no julgamento generalizante que o autor endereçou aos intelectuais e às instituições de ensino e pesquisa:

"Uma academia científica investida de poderes, por assim dizer, absolutos, mesmo que fosse integrada pelos homens mais ilustres, acabaria fatalmente por decretar sua própria corrupção moral e intelectual.

"Mesmo hoje, com os poucos privilégios que lhes são concedidos, tal é a história de todas as academias. Mesmo o maior dos gênios científicos, a partir do momento em que se torna um acadêmico, um sábio oficialmente reconhecido como tal, transforma-se num ser apático, perde sua espontaneidade, seu ardor revolucionário e aquela energia incômoda e selvagem que caracteriza a natureza dos maiores gênios, sempre chamados a destruir os mundos caducos e lançar os alicerces de novos mundos. Ganha sem dúvida em cortesia, sabedoria utilitária e prática o que perde em potência de pensamento. Corrompe-se, em uma palavra" 258.

É notável, neste exato aspecto do antiintelectualismo de Kropotkin e Bakunin, a harmonia de idéias dos dois pensadores anarquistas com outros intelectuais antiburgueses do século XX. De modo bastante semelhante, outros ideólogos, atuando em campos adversários, justificaram o expurgo dos valores "burgueses" da nova cultura para o homem novo. Não me parece mera coincidência o fato de a URSS de Stálin, a Alemanha de Goebbels e a China de Mao, durante os seus respectivos períodos de transição, terem sido palco para as "revoluções culturais" que, em nome da formação de diferentes homens novos, trataram de extirpar do convívio social pessoas, livros e idéias alheios à "nova cultura proletária" ou à "atual realidade alemã". Essa autêntica transição para a barbárie, quase levada a cabo nesses países, e que custou um número bem conhecido de vidas, não aconteceu como acidente, não surgiu do nada. Antecedeu-lhe uma preparação de anos e anos, que engendrou uma tradição da qual, com certeza, Kropotkin e Bakunin não podem ser excluídos. Nas palavras de Kropotkin:

"Tais são, num muito breve resumo, os princípios diretores do anarquista. Cada um deles

*Handwritten notes:*  
/ Harmonia aspecto = anarquismo melhores  
Stálin Goebbels Mao Kropotkin Bakunin

elimina um preconceito, e todos derivam, sem dúvida, de uma análise das tendências mesmas da sociedade dos homens. Todos eles são ricos em conseqüências e implicam uma revisão absoluta de muitas opiniões atuais. E não é o anarquismo uma simples visão de um futuro remoto. Aqui e agora, seja qual for sua esfera de ação, pode o indivíduo atuar, de acordo com os princípios anarquistas ou num sentido oposto. E tudo o que se faça nessa direção seguirá a que segue o desenvolvimento do futuro. E tudo o que se faça em direção oposta será uma tentativa de forçar o gênero humano a seguir por onde não seguirá" 259.

Assim, os juízos conflitantes no social refletiriam apenas a eterna luta do Bem contra o Mal, da verdade contra a falsidade. Ora, como, então, falar em liberdade individual se aqui há somente o indivíduo "livre" para movimentar-se em uníssonos com os "princípios anarquistas"? A redução ao Uno exclui, de antemão, qualquer possibilidade de convívio com as diferenças e, de acordo com Lefort, está no fundamento de todo pensamento totalitário:

"A instituição do totalitarismo implica o fantasma de uma sociedade sem divisão. Ele só aparece pela incessante produção-eliminação dos homens incômodos, parasitas, dejetos, nocivos. Mas o Um, quem o enuncia? E este resto, quem o elimina? É preciso um Outro, um grande Operador. Inútil perguntar se a sua personalidade é o produto do culto ou vice-versa; ambos se constituem simultaneamente: são fenômenos sociais" 260.

Como sabemos, as reflexões críticas de Lefort são dirigidas principalmente aos governos totalitários do Leste. Entretanto, é possível voltá-las contra todo e qualquer Egocrata. Nesse sentido, acompanhemos um exemplo de aplicação dos "princípios diretores do anarquismo" no movimento operário, observando, ao mesmo tempo, que as críticas do autor poderiam ser

disparadas para atingir certamente este defensor da "unidade moral da humanidade":

"Para fazer uma obra inteligente e fecunda, temos que começar por utilizar os conhecimentos experimentais que há 50 anos vêm ensinando o proletariado na luta pela sua emancipação.

"Antes de tudo, deveis assegurar a vossa autonomia completa de classe, não aceitar que a classe dominante dite preceitos de moral, nem formule uma psicologia, nem indique qualquer regra de conduta, pois pelo contrário são os operários aqueles que, estando em contato com a realidade social, se verão na necessidade de limpar os seus cérebros das teorias, conceitos, etc... inculcados pela classe dominante, para assegurar a sua supremacia social e impedir que saiam das atuais condições de classe dominada.

"E é nesta ordem social, já em embrião nos sindicatos, que se põe em relevo uma alta moralidade social, quando qualquer membro do Sindicalismo realiza uma vida dedicada completamente a organizar, a fortificar, a moralizar, a dignificar o proletariado, pois sabe que ele também conquistará aquelas formosas vantagens (...)

"Essa vida 'egoísta e subjetiva', tão distinta da 'altruísta e dejetiva (sic) da vida sindical', tem a sua explicação, não nas pessoas, mas sim nos diferentes meios sociais, nas classes que uns e outros habitam.

"É a existência das classes o que impossibilita o artista, o sábio de produzirem para a coletividade e faz com que o seu trabalho só seja aproveitado pela classe menos digna, pela que domina.

"Só a desapareição das classes permitirá a reconciliação, a unidade moral da humanidade, e só então o sábio e o artista, elevados pela sua missão de poderem servir a coletividade, poderão libertar as suas obras dessa mesquinhez, dessa ruindade com que as desfigurava e manchava o mundo burguês, e apresentá-las para benefício de todos.

"Os sábios, os artistas, enobrecer-se-ão, dignificar-se-ão quando tenham que produzir para uma humanidade livre.

"Há necessidade de criar novos costumes, nova psicologia, novas instituições genuinamente operárias, sem contaminação com o que ensina a classe dominante, pois é preciso assumir definitivamente o papel da classe revolucionária no seu significado científico, para poder emancipar o salariado e com ele a humanidade, pois as condições históricas atuais identificaram a liberdade operária com a liberdade humana.

"A luta das classes terminará com a desapareção da classe privilegiada e criará uma nova era histórica à humanidade.

"Separemo-nos para sempre da moral corrutora, democrática e política que estimula e fomenta as baixas paixões: forjemos outra moral, que mantenha harmonia com a vida de sacrifício e de abnegação que nos vemos na necessidade de praticar, sem esperar recompensas nem aplausos, mesmo daqueles por quem lutamos"261.

Certo, podemos objetar dizendo que um anarquista sincero, como qualquer outro "homem de bom coração"262, jamais obrigará alguém a fazer o que não quer, que vivendo já na comuna libertária ele seguramente preferirá que "lhe enterrem um punhal no coração, se alguma vez pretendesse ocupar o posto do tirano destronado"263. Mas, mesmo assim, é forçoso reconhecer que esse "reino imaginário da autonomia é um reino governado por um pensamento despótico", que parece só aceitar a dissidência e a crítica como índices do desvio, do erro, da incompreensão. Todos eles, evidentemente, sempre localizados nos adversários. "Eis sobre o que seria conveniente meditar"264. Sobretudo em nossa terra, que teve o seu partido comunista formado e dirigido por militantes que se banharam intensamente nessas "catadupas de luz" jorradas por Kropotkin; que puderam ler e escrever na imprensa operária sobre "o espírito de submissão, o indiferentismo e a preguiça mental que existem no proletariado indígena"265; que em

nome da prática imediata exigiram "atividade, atividade, sempre atividade"; que procuraram educar-se, intelectual e politicamente, na mais estrita obediência às "verdades" reveladas pela ciência positiva; que, enfim, ao abraçarem a doutrina marxista-leninista e renegarem o anarquismo, talvez só estivessem pondo em prática o que haviam aprendido anteriormente:

"Nosso primeiro dever é descobrir mediante uma análise da sociedade sua tendência num dado momento da sua evolução e formular claramente essa tendência. Logo, atuar de acordo com essa tendência em nossas relações com todos os que pensam como nós. E por último, a partir de hoje, e sobretudo durante os períodos revolucionários, trabalhar pela destruição das instituições e dos preconceitos que impedem o desenvolvimento de tais tendências.

"Isso é tudo o que podemos fazer por métodos pacíficos ou revolucionários, e sabemos que favorecendo essas tendências contribuimos para o progresso, enquanto que os que se opõem a elas impedem o avanço do progresso" 266.

Ao relembrar a crítica de Astrogildo Pereira ao movimento libertário no Brasil, não posso fugir ao lugar comum: "o feitiço virou contra o feiticeiro". Como já disse, não pretendo resumir o anarquismo pelas passagens até agora citadas. Por outro lado, também não é do meu interesse salvar o movimento anarquista como um tipo de Idade de Ouro do proletariado. Procuro apenas chamar atenção para a convergência do anarquismo no fundamento organicista que sustenta a crítica de diferentes discursos antiburgueses e adversários entre si 267.

Ao que tudo indica, o pensamento libertário no Brasil não constituiu uma variante à esquerda das "idéas fora do lugar". Ao contrário, aparentemente tal pensamento mostra-se muito bem

integrado à episteme que reinou no século XIX. De fato, uma definição precisa dessa questão ainda necessita de um exame mais rigoroso, que só a inspeção de um maior número de textos pode oferecer. Só assim poderemos avaliar corretamente a influência do organicismo nas análises e reflexões anarquistas, e responder, por exemplo, se ela apresenta-se ou não como um mero desvio, se surge ou não como apenas o registro de um particularismo encontrado em alguns discursos ou episódios do anarquismo.

Por outro lado, penso não ser pouco significativo o fato de Gigi Damiani não se furtar a expressar no *La Battaglia* (n.º 254, 10.04.10) este primor dogmático: "a sinceridade no estudo conduzirá ao anarquismo necessariamente. E isso acontecerá não porque se faz propaganda do anarquismo, mas porque a indagação científica, e a comparação e dedução em sociologia, conduz-nos ao anarquismo". Certamente, trechos como esses oferecem uma pista interessante para o entendimento da meteórica adesão de importantes intelectuais e militantes anarquistas ao bolchevismo, e revelam, pelo menos, que o dogmatismo fazia escola no Brasil muito antes do marxismo vir a conspurcar uma suposta "pureza originária" do nascente movimento operário<sup>268</sup>. Enfim, tais trechos sugerem, ainda, que o rebaixamento que sofreu em nossa terra o princípio iluminista de que "tudo o que era anterior e exterior à consciência crítica deveria ser discutido e analisado"<sup>269</sup> não foi tarefa à qual se dedicou apenas a classe dominante de mãos dadas com representantes do que Kazumi Munakata, num estudo polêmico, reuniu sob o nome de "o marxismo brasileiro"<sup>270</sup>.

Textos como esses que estamos examinando parecem ser um indicador não desprezível de que escritores como Bakunin e Kropotkin, que influenciaram profundamente os nossos publicistas militantes na imprensa operária, convergiram com muitos ideólogos progressistas e conservadores na ficção de uma teoria ou de um método científico capazes de possibilitar a quem os utilize a fixação tranquila de fronteiras entre o Bem e o Mal, o verdadeiro e o falso, o certo e o errado, etc. As conseqüências advindas dessa redução do conhecimento à condição de mero instrumento fizeram-se notar, principalmente, no reforço da heteronomia que de longa data vinha sendo imposta ao homem pobre trabalhador. E se enfatizamos esse aspecto, devemos fazê-lo para salientar que esse saber situa-se no oposto do princípio iluminista da aptidão do homem para emancipar-se. Nesse sentido, o próprio Bakunin encarregou-se de excluir qualquer possibilidade de livre escolha por parte dos dominados, pois, para ele, os homens seriam "seres absoluta e fatalmente determinados"271:

"Considerados do ponto de vista da sua existência terrestre, ou seja, não fictícia, mas real, a massa dos homens apresenta um espetáculo de tal modo degradante, tão melancolicamente pobre de iniciativa, de vontade e de espírito, que é preciso estar verdadeiramente dotado de uma grande capacidade de iludir-se para encontrar neles uma alma imortal e a sombra de um livre arbítrio qualquer. Apresentam-se ante nós como seres absoluta e fatalmente determinados: determinados antes de tudo pela natureza exterior, pela configuração do solo e por todas as condições materiais de sua existência; determinados pelas inumeráveis relações políticas, religiosas e sociais; pelos hábitos, os costumes, as leis, por todo um mundo de preconceitos ou de pensamentos elaborados lentamente durante séculos, e que se encontram desde o nascimento em uma sociedade da qual eles não foram jamais os criadores, mas sim,

primeiramente, os produtos, e mais tarde os instrumentos"272.

### "GRITO DE ALARME"

Nas páginas anteriores, procurei mostrar que a aplicação dos resultados do saber instrumental pode, entre outras coisas, levar-nos até um reforço da heteronomia imposta ao homem pobre trabalhador. Ativado pelos anarquistas, tal saber conduziu-os diretamente à representação do dominado ("a massa dos homens") como um ser que só viria ganhar existência real, isto é, só se tornaria uma classe "para si", por intermédio da sapiência e da atividade regeneradoras de agentes políticos situados no exterior, ou seja, que olham e falam de um lugar-outro para toda a classe, não só em nome dela, mas em nome de um ente superior, universal, que a englobaria e que denominam Humanidade:

"Não, o perigo não estaria no clero, se não existisse o crente (...). O perigoso é que haja milhões de indivíduos fechados a todo espírito de exame, que milhões de cérebros se neguem a raciocinar. A boa vontade e a penetração dos demais fica abafada e os seus esforços de emancipação são vãos perante tanta ignorância geral.

"É preciso abrir os olhos de todos estes cegos; preciso fazer-lhes tocar com o dedo o infantil das noções de Deus e de alma; procurar fazer-lhes compreender a alta moral e a bela filosofia materialista. É este o labor a que devem dedicar-se os que realmente amem o progresso e a verdade273.

"A esta terra, onde essas feras hediondas (...) encontram um povo bastante ignorante,

*Anarquismo*  
*Tudo de novo*  
*Pluto*

inexperiente e ingênuo para cretinizar e fanatizar e explorar (...)

"Eles vão semeando, na medida de suas forças, com todos os meios ao seu alcance, nas massas incultas, a desconfiança mútua, o ódio mais feroz contra toda tendência progressiva, ao mesmo tempo que aconselham uma perseguição monstruosa contra todas as pessoas de idéias avançadas; vão preparando o espírito infantil das massas inconscientes para um futuro flagelo horrível de destruição e morte.

"Enquanto os homens livres vão lutando pelo bem e pelo progresso da humanidade às claras, à luz do sol, os bandidos de batina (...) vão conspirando nas trevas, na sombra protetora das mentiras bem urdidas contra a marcha progressiva da humanidade" 274.

*Marxista*  
*Le Penseur*

Na sociedade corrompida ninguém presta, excetuando-se, é claro, o militante anarquista, que é simultaneamente o salvador e a consciência do povo ignorante e enganado. Sua tarefa libertária não é nem fácil e nem pequena: obrigados a viver num mundo escuro e povoado por monstruosidades, "todos quantos se proclamam seguidores da filosofia anarquista devem tomar a peito, provar com seus atos, muito mais do que com suas palavras, que constituem o partido dos sinceros". Assim, o anarquista movimenta-se pela certeza de que "a concepção libertária não é, em suma, senão a conclusão lógica das leis mais certas da evolução natural"; mas, ao mesmo tempo, sabe que tal verdade é partilhada apenas "por um número ainda relativamente restrito de mentalidades evoluídas". Resta-lhe, portanto, como único recurso, a "propaganda pelo exemplo", capaz de acentuar para as "massas incultas" o contraste "entre o que é e o que deve ser". É sobretudo dessa maneira, explica o anarquista, "que nelas faremos brotar a energia dos combates necessários" 275.

Bakunin, certamente, poderia ser considerado o inspirador do pragmatismo revelado por esse articulista do A Terra Livre. Certa vez, ele escreveu: "não temos que ensinar o povo, mas incitá-lo à revolução". Para o anarquista russo, os oprimidos seriam naturalmente revolucionários, necessitando apenas de uma liderança decidida e exemplar que os incitasse à revolta. "Falamos da grande massa dos trabalhadores que, exaustos pelo seu trabalho diário, são ignorantes e vis. Quaisquer que sejam os preconceitos políticos e religiosos que o povo tenha tentado ou mesmo tenha conseguido implantar na sua consciência, ele permanece socialista sem o saber". Bakunin, precursor da tese da "consciência vinda de fora", ele já sabe o que é o bom e certo para a "grande massa dos trabalhadores". Ao mesmo tempo que surge como o guia (a cabeça que pensa pelo outro, age em seu nome e o dirige), ele é também a sua verdadeira identidade (o "para si")<sup>276</sup>.

Nessa perspectiva, o conhecido empenho dos libertários em alfabetizar e instruir os seus prováveis futuros leitores da imprensa operária e das publicações doutrinárias ganha um significado bem preciso: "se é possível que a grande massa dos proletários fique ainda vítima de tais mentiras, é porque esta plebe não é instruída"<sup>277</sup>. No entanto, o interesse pela educação não se restringe ao trabalhador adulto. Este, como já vimos, é muitas vezes considerado um caso quase perdido. Assim, na luta pelo domínio das consciências populares a criança surge como um alvo privilegiado, pois, para o regenerador libertário, esse "adulto do futuro", se bem conduzido, isto é, preservado em sua

pureza originária das influências maléficas dos governantes, laicos ou religiosos, e educado em conformidade com os preceitos da moral libertária, seria o único capaz de construir o imaginário "mundo melhor" anarquista.

"Todo este caminho revelado pelos mandões a respeito da instrução do povo, não é sincero, nem honesto, nem desinteressado, mas somente uma manobra habilíssima para se apoderarem dos filhos dos trabalhadores e prepará-los, como já aconteceu aos pais, amolgando-lhes os cérebros e deprimindo-lhes o caráter, a serem obedientes, humildes, submissos e respeitadores do status quo (...)

"Demonstrado como fica a influência primacial que as primeiras impressões exercem no ulterior desenvolvimento individual e coletivo dos indivíduos, e por outro lado observando o cuidado que os governantes têm em se apoderar das escolas infantis (...) é de máxima urgência e necessidade a abertura e manutenção de Escolas Racionalistas onde as mentes infantis desabrochem e se desenvolvam livres de toda a pressão e de toda a imposição. E se queremos (...) um mundo melhor (...), liberto da fome, da opressão e da ignorância bestial, se queremos edificar esse belo monumento, a escola - a Escola Racional - é o PEDESTAL!" 278.

Começamos, portanto, a entender melhor porque a educação e a instrução receberam dos libertários um cuidado que certamente não encontra similar entre as demais experiências socialistas. Na luta pelo domínio das consciências e pela formação do homem novo, a escola e a pedagogia acabam surgindo como poderosos instrumentos, acionados tanto para demolir a ignorância das massas quanto ao "seu" destino anarquista, como para servir de anteparo ou preventivo contra as influências maléficas que os "falsos profetas" talvez pudessem exercer sobre elas. Nesse último caso, como era de se esperar, as atenções voltaram-se diretamente para a criança, que deveria ser formada

para aprender a somente raciocinar em conformidade com o novo "espírito científico" da época. Evidências disso são fartamente fornecidas por Bakunin, que chegou mesmo a escrever que a ciência representava a "consciência coletiva da humanidade" e, portanto, deveria "realmente converter-se em propriedade de todo o mundo". Assim, pela promoção da "instrução geral, igual para todos e para todas", as "massas ignorantes" poderiam incorporar, gradativa e voluntariamente, a "boa" "consciência coletiva" até que, "cessando de ser rebanho dirigido e tosquiado pelos pastores privilegiados, possam tomar em suas mãos seus próprios destinos históricos" 279.

Como indica claramente o artigo publicado no Ação Direta (nã 50, 06.11.48, p. 3), até o final dos anos 40 a percepção da criança como um ser frágil e passivo, uma vítima indefesa da ação maléfica do Estado e da Igreja, praticamente não se altera. Aqui a criança ainda é vista como algo modelável de direito, como um "ser que desabrocha" e que deve ser salvo da "deformação" patrocinada pelo ensino laico ou religioso. De fato, a tarefa reservada à competência pedagógica do educador anarquista, e que, aliás, ninguém a não ser ele poderia realizar, não é desprezível. Ele tem como missão "libertar a criança" do "Erro e da Mentira", visando, assim, "criar uma sociedade de homens livres e conscientes".

"A criança é um mundo novo que surge. É compreensível, pois, que as forças obscurantistas voltem a sua atenção para esse ser que desabrocha e que é uma incógnita.

"O Estado, o Clero e todos os defensores da ordem imperante procuram desde o berço assenhorar-

se da alma infantil, plasmando-a, de modo direto ou indireto, ao sabor dos preconceitos e teorias errôneas que são a base da sociedade em que vivemos.

"Natural, portanto, que as classes exploradoras sufoquem, através do Estado e da Igreja, no nascedouro, tudo o que de Belo e Sublime encerra a criança. Com o monopólio do ensino pelo Estado e a inoculação do catecismo pela Igreja, a criança, mal despertada a Razão, logo se vê deformada, violentada em sua personalidade, pelos interessados na perpetuação do Erro e da Mentira.

"Libertar a criança desses Torquemadas é libertar o mundo do opróbrio e da miséria, é criar uma sociedade de homens livres e conscientes".

Parece-me já ser possível relativizar a conhecida interpretação de Henri Arvon sobre o projeto educacional anarquista. Segundo este autor, essa valorização da educação explica-se em função dos libertários, que, ao contrário, por exemplo, dos marxistas, não discernem "uma necessidade inelutável no desenvolvimento da humanidade" Para eles, ainda de acordo com Arvon, as transformações históricas não poderiam, como para o marxismo, ser creditadas a "um progresso que estaria cientificamente assegurado, mas sim a um possível aperfeiçoamento contínuo que depende do esforço pessoal de cada um"<sup>280</sup>. Tendo em conta os textos examinados até agora, é possível afirmar que Arvon nos fala de um outro anarquismo. Mesmo a idéia da auto-emancipação patrocinada por um esforço educativo deve ser relativizada. Ora, como vimos, os militantes ácratas não cessam de dizer-nos que eles são os portadores exclusivos do pretensão saber único e "objetivo" sobre as necessidades das "massas trabalhadoras". Desse modo, a propalada emancipação pessoal, como

pressuposto para o estabelecimento do reino imaginário da igualdade coletiva, só será atingida se o sujeito da emancipação restringir-se aos justos limites do já fixado pelos sábios anarquistas. Ou seja, mesmo entre os libertários o valor da iniciativa pessoal deve ser medido com o exato critério de sua conformidade com o já decidido pelos doutrinadores. Ao menos esses anarquistas não pretendem deixar ao futuro locatário do edifício libertário senão a liberdade de discernir como obedecer às prescrições do poder proprietário.

Ao contrário do que sugere Henri Arvon, é possível dizer que o anarquismo procurou afirmar-se como ciência, ofereceu-se como um saber científico e objetivo que seria o verdadeiro fundamento para a atuação política, o único que poderia apresentar as táticas e estratégias que orientariam corretamente a ação das vanguardas revolucionárias no cumprimento do seu papel dirigente. Desse modo, os anarquistas afirmaram uma concepção de história que faz dela o resultado de determinações (leis fatais) que independem da vontade e da ação humanas. E se a história é destino, a pedagogia certamente é o instrumento social mais seguro e indispensável para a formação do homem novo que construirá e habitará o reino imaginário da acracia. Mas no presente o povo é criança, eterno problema pedagógico. É preciso, portanto, não só corrigi-lo, mas também protegê-lo:

“Sejamos cada um de nós uma sentinela alerta na defesa do rebanho proletário (...). O Brasil é como uma criança que tudo tem de esperar, caminha para a adolescência duma idéia moderna e progressiva, que há de dar ao seu povo dias melhores”<sup>281</sup>.

Assim, "sem esquecer as outras questões de propaganda e de luta", os libertários brasileiros também investem suas esperanças de melhores dias na educação das gerações futuras, "que formarão a humanidade nova que realizará nossas aspirações, hoje consideradas utopias de visionários pelos espíritos retrógrados"<sup>282</sup>. Nesse sentido, a contribuição da escola, como escreve João Penteado, torna-se fundamental:

"As escolas (são) fontes alimentadoras dos caudais de idéias que tão poderosamente influem no destino das sociedades humanas (...) porque é nelas (...) que se preparam as novas gerações que fatalmente serão arrastadas para a felicidade ou para a desgraça, para o bem ou para o mal, para a liberdade ou para a escravidão, para a paz ou para a guerra, para a vida ou para a morte, segundo o critério em que elas se baseiam, segundo o espírito bom ou mal que as anima e o objetivo a que elas se destinam.

"É nelas que reside o segredo da força mantenedora dos preconceitos patrióticos, das convenções sociais, das superstições e dos dogmas religiosos (...)

"É nelas que se amoldam, é nelas que se mutilam as consciências, que se atrofia a razão e se infiltram na alma da infância as mentiras patrióticas e religiosas"<sup>283</sup>.

Também para o diretor da Escola Moderna na <sup>1/284</sup> a criança é uma matéria facilmente moldável. No entanto, é preciso assinalar que a noção da fragilidade da infância aliada à da responsabilidade moral dos mestres pode ser encontrada em muitos outros escritores, anarquistas ou não. De acordo com Philippe Aries, elas apareceram na Europa do Ocidente por volta do século XV e constituíram mesmo um novo clima moral, distinto daquele que imperou na Idade Média e que não conheceu o sentimento da infância <sup>285</sup>. Ou seja, a concepção moral da infância que

associava sua fraqueza à sua inocência, e que colocava a educação na primeira fila das obrigações humanas, já havia passado, no século XX, para o senso comum. Portanto, não se diverge quanto a isso, mas sim sobre o caráter e o conteúdo de uma educação que poderia produzir "bons" ou "maus" adultos.

Foi seguramente dentro do contexto da concepção instrumental do saber e da educação que os anarquistas de todos matizes moveram suas críticas às escolas laicas ou religiosas. Assim, conclui João Penteado, a sociedade continuará "degenerada, perdida, desorientada, debatendo-se num caos", se:

"... nós, os que trabalhamos pelo bem da humanidade, não opusermos à influência nefasta dessas escolas de perversão e de morte a benéfica, a eficaz, a salutaríssima ação das nossas escolas racionalistas que excluem de seu programa todos os preconceitos patrióticos e religiosos, tendo sempre em mira (...) a educação e instrução da infância de acordo com a razão e com a verdade das cousas que constituem o objetivo principal de nossa vida e a razão de nossos atos" 286.

Quem são, portanto, os Amigos do Povo? Aqueles que comungam com os seus eternos sofrimentos:

"Dói-nos ver os homens do trabalho, em sua maioria, reduzidos a um deplorável estado de aviltação e de misérias, transformados em rebanho, inconscientes e submissos, sem outra preocupação que a de satisfazer as torpes exigências de seus amos, sem outro desejo que o de merecer deles estima e proteção!" 287.

Mas, perguntaram-se os anarquistas, por que o Povo não segue de uma vez os seus Amigos? Por que nossas palavras "nem sempre conseguem atingir o fim almejado, que é ferir os ouvidos

das vítimas em favor das quais lutamos sem cessar? Por que assim acontece?"

"Há uma barreira a impedir a ação de nossas palavras e que precisa ser removida: é a ignorância, esse mal ameaçador, esse fantasma sinistramente horrível que paira sobre as massas populares, levando-as à prática de cenas tão perversas como abomináveis (...).

"Daí a razão porque há operários que ingenuamente fogem dos comícios populares, repudiam as idéias libertárias, detestam os propagandistas de princípios revolucionários, sem todavia deixar de concorrer às urnas nos dias de eleição ou de comparecer às igrejas e tavernas, afim de matarem o desespero da alma e as tristezas da vida" 288.

"Obrigar a ser livre. Este é um oxímoro banal no plano político" 289. Assim, tudo o que aparece aos olhos de João Penteado como o mal e a mentira é creditado à cegueira crônica da "massa popular" diante do que deveria realmente desejar, no mais íntimo de si mesma. Opera-se, assim, a metamorfose do doente em médico, com direito a diagnóstico e prescrição do remédio:

"Como, porém, reabilitá-los para a vida?"

"Basta-lhes um banho de luz, mas dessa luz emanada da instrução racional e científica, que humaniza os corações, ilumina as inteligências e regenera os sentimentos, fazendo reviver nas consciências dos homens os desejos de paz e solidariedade.

"A instrução faz ressuscitar as consciências, alargando-lhes os horizontes. Ferrer não errou. A Escola Moderna (...) é a poderosa arma de que podemos lançar mão para combater a ignorância" 290.

José Oiticica também foi bastante claro ao apresentar, em A Doutrina Anarquista ao Alcance de Todos (reproduzido durante várias semanas no Ação Direta), as "possibilidades da educação

anárquica". Com base em pressupostos fornecidos pela ciência positiva, Oiticica formula seu projeto educacional para a sociedade anárquica, figurando a criança como objeto a ser formado pela nova pedagogia, como algo que "pertencerá mais ao educandário comunal. Nele, desde a mais tenra idade, terá o zelo de profissionais que lhe cuidarão da saúde, da inteligência, dos sentimentos, da vontade, guiarão suas vocações, seus gostos, com todos os recursos da psicologia moderna". Assim, na sociedade perfeita, onde os vícios e a mentira seriam impossíveis, "a criança, desde o nascimento, será guiada pela associação de educadores composta de médicos, higienistas e pedagogos especializados"291. Em suma, na Cidade Nova o indivíduo não se subordina ao Estado, mas à coletividade. Uma vez abolido o espaço político, a pedagogia preconizada pelos pontífices planejadores cuidará direitinho para que tudo e todos sejam exatamente como deveriam ser.

Sem dúvida, esse delírio é solidário com a ficção do "método científico". Alimenta-se, principalmente, pela convicção de que "hoje, para quem se preocupa em conhecer não há mais opacidade no vidro"292. Daí, afinal, a tranquilidade com que o agente político assume a "posição de um grande Outro que abarcaria o conjunto e o constituiria como Uno"293:

"Os anarquistas falam da humanidade para a humanidade, do gênero humano para o gênero humano, e não em nome de pequenas competências"294.

O militante que sabe que "a Sociedade está em marcha para a anarquia"295 comporta-se, ao mesmo tempo, como arauto e

encarregado "da missão da História universal" e pretende que a Revolução que supostamente se avizinha "fale por sua boca"<sup>296</sup>. Assim, não lhe custa muito dizer que a suprema liberdade só é possível no interior da boa sociedade anárquica. Reverberações rousseauístas: "se gostaria de realizar a vontade geral, faça com que todas as vontades sejam conforme a ela".

Certo, na sociedade sem governo não se limitaria ou constrangeria a ação humana. Mas, como vimos, os anarquistas nutrem um profundo desprezo pelos "homens como são", e não estão menos obcecados pelo ideal de criação do homem novo. Também para estes leitores secretos de Rousseau, "se é desejável saber lidar com os homens como são, é muito melhor transformá-los naquilo que precisam ser. A autoridade mais absoluta é a que penetra na essência do homem, ocupando-se ao mesmo tempo de sua vontade e de suas ações"<sup>297</sup>. Na "boa" sociedade o poder não mais coage ou disciplina os corpos, busca "amoldar e torcer a consciência humana"<sup>298</sup>, em nome da formação do homem novo e da edificação da sociedade harmoniosa. Eis sobre o que seria conveniente meditar...

Também na imprensa operária é possível detectar o uso das metáforas orgânica e médica na classificação dos agentes inimigos como o mal que afeta o crescimento sadio da humanidade e que, portanto, deve ser extirpado:

"Todo caminho traçado pela humanidade, todos os degraus subidos na carreira da evolução se nos apresentam da mesma forma. O esforço do pequenito, cujas pernas não estão capacitadas pela sua tenra estrutura para sustentar o peso do corpo, é igual ao grito que os grandes filósofos lançam à

humanidade inteira, indicando-lhe o caminho a seguir.

"A humanidade está representada no pequenino sem forças. Como ele, precisa de nutrição e exercício para fortalecer-se.

"Se algo se diferencia dele é porque o seu organismo está afetado por outros males que é necessário extirpar" 299.

Temos mais um exemplo desse chamamento aos

"intelectuais de consciência livre", que seriam os "médicos" capazes de fornecer e aplicar as medidas profiláticas necessárias para livrar a criança do contágio venenoso do clero e do Estado:

"O povo que sofre a fome e as torturas proporcionadas pelas castas burguesa e sacerdotal reclama o vosso concurso na luta contra a opressão que o faz escravo (...)

"Quem melhor do que vós poderá contribuir poderosamente para a instrução e a educação de nossos filhos livres do contágio venenoso dessas aves de rapina chamadas padres? (...)

"Façamos por fundar ao lado de cada sindicato uma escola racional (...). Só assim poderemos evitar que o vírus ultramontano e estatal penetre o cerebrosinho daqueles que pretendemos sejam os pioneiros da sociedade futura" 300.

## DESOBSTACULIZAR O CAMINHO

Realmente, a imagem que os anarquistas construíram dos "homens como são" não era das melhores. Em Deus e o Estado, Bakunin várias vezes referiu-se à "grande maioria dos homens",

que em "seus pensamentos e em todos os atos de sua vida seguem fielmente, cegamente, a tradição e a rotina"301. Tal modo de pensar e agir configurava mesmo um comportamento coletivo que expressava

"a filosofia, a convicção e a prática das 99/100 partes da humanidade, tomadas indiferentemente em todas as classes da sociedade. E, como já observei, este é o maior impedimento para o progresso e para a emancipação mais rápida da espécie humana"302.

Poucos se salvam para unir-se ao solitário Bakunin e formar o seletíssimo grupo da minoria. Inserido desse modo na centésima (1/100) parte da humanidade que não sucumbira aos "atavismos universais" que tornam as massas cegas e ignorantes, sobretudo naquilo que diz respeito ao futuro que as espera no final da história, Bakunin bem poderia figurar-se como o verdadeiro protótipo do Homem Novo, capaz de fornecer o código genético necessário à criação de suas futuras réplicas.

Desobstaculizar o caminho. Era essa a palavra de ordem autorizada pelo novo saber científico. Nada, portanto, de refazer ou construir os caminhos. Ao homem restava apenas o trabalho de constatar e colocar-se de acordo com as leis do progresso que vinham de maneira muito exata encarregando-se disso:

"Até o presente toda a história da humanidade não foi mais que uma imolação perpétua e sangrenta de milhões de pobres seres humanos a uma abstração desapiadada qualquer: Deus, pátria, poder do Estado, honra nacional, direitos históricos, direitos jurídicos, liberdade política, bem público. Tal foi até hoje o movimento natural, espontâneo e fatal das sociedades humanas. Quanto a isso, nada podemos fazer, e devemos aceitá-lo enquanto passado, como aceitamos todas as fatalidades naturais. É preciso acreditar que essa

era a única rota possível para a educação da espécie humana (...)

"A imensa vantagem da ciência positiva sobre a teologia, a metafísica, a política e o direito jurídico consiste nisto: que no lugar das abstrações mentirosas e funestas predicadas por essas doutrinas, coloca abstrações verdadeiras que experimentam a natureza geral ou a lógica mesma das coisas, suas relações gerais e as leis gerais de seu desenvolvimento. Eis aí o que a separa profundamente de todas as doutrinas precedentes e o que lhe assegurará sempre uma grande posição na sociedade humana. Constituirá, em certo modo, sua consciência coletiva" 303.

Portanto, conclui mais à frente o autor, "a lentidão desoladora do desenvolvimento histórico do homem", por mais indesejável que seja, "aparece-nos como um fato natural". O bom anarquista é antes de tudo um espiador. Sua notável confiança no olhar permite-lhe sinalizar os obstáculos, "naturais" ou "metafísicos", cuja remoção facilitaria e apressaria a marcha da História. Assim, o materialista que não crê "na imortalidade da alma e nem no livre arbítrio" somente vê aquilo que a maioria é cega para enxergar:

"Sobre mil homens apenas se encontrará um do qual se possa dizer (...) que quer e pensa por si mesmo. A imensa maioria dos indivíduos humanos (...) crêem, sem dúvida, querer e pensar por si mesmos, (...) mas não fazem mais que reproduzir servilmente (...) os pensamentos e vontades alheias. Esse servilismo (...) essa ausência de rebelião na vontade de iniciativa, no pensamento dos indivíduos, são as causas principais da lentidão desoladora do desenvolvimento histórico da humanidade" 304.

Reportando-se à geração romântica, Goethe certa vez afirmou que todos esses poetas "escrevem como se estivessem doentes, como se o mundo inteiro fosse um lazareto. Todos falam

de suas dores - lamentando a vida terrestre - e da paz no além"305. Comentando essas impressões de Goethe sobre o romantismo, Roberto Romano chama atenção para o fato desse culto do sofrimento ter invadido "outros planos além da poesia, marcando os compassos da política e as relações de dominação até os nossos dias"306. Um bom exemplo disso é dado pelo próprio Rousseau, um filósofo que sabemos pertencer ao movimento das Luzes. Para ele, "a verdadeira comunidade seria aquela dos seus iguais. Juntos, cantaríamos os divinos desregramentos da razão, mais brilhantes, mais sublimes, mais fortes, cem vezes melhores que a própria razão. (Nouvelle Heloise)"307. Assim, como observa Romano, o intelectual não mais apenas geme com os poetas que Goethe alcunhou de escritores de "poesia hospitalar", mas "profetiza a irrealidade do povo em frangalhos (...). Narciso moderno, só ele seria capaz de ver, através da noite, o que é impossível aos outros mortais"308.

Bakunin, evidentemente, não se confunde com Rousseau. No entanto, como não deixar de notar naquele último trecho retirado de Deus e o Estado um ressentimento tão ou mais dolorido do que o manifestado pelo filósofo? Não reaparece ali a imagem utilizada por Rousseau ao descrever a "massa dos homens" como uma "multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja"309? Ora, para uma população nessa condição, urge produzir os guias, os intermediários, pois se é certo que a vontade das massas é sempre justa, Bakunin também não deixa de alertar que a razão que as orienta nem sempre é esclarecida. Ao menos em Deus e o Estado, o anarquista russo insere-se perfeitamente entre "os

continuadores desses devaneios" que, no século XIX, "acentuaram o lado doentio dessa nebulosidade popular, colocando o escritor no plano do médico, predicando-lhe o monopólio da lucidez política"310.

Contudo, é importante distinguir o contexto no qual Bakunin produz os seus escritos. Definindo-se como um materialista, o nosso autor movimenta-se num campo oposto ao do poeta que sofre: "deixa de ser o doente, transformando-se em cirurgião"311. Desse modo, a teoria passa a ser utilizada como um instrumento cirúrgico, capaz de extirpar da vida social os tumores e as aberrações prejudiciais ao sadio desenvolvimento do Todo. Como bem notou Roberto Romano, a eficácia política da representação orgânica da sociedade explica-se pelo fato do organicismo permitir plasmar um conjunto de prescrições supostamente capazes de salvar o social unitário. Nesse sentido, o seu sucesso político é tributário de um longo movimento que, sobretudo a partir dos românticos, transformou esse imaginário numa "rede pretensamente objetiva de relações físicas, passíveis de expressão científica"312.

Assim, não foi sem motivo que o organicismo compareceu nos momentos mais estratégicos dos discursos que estamos examinando. Note-se que os termos lentidão e desenvolvimento utilizados por Bakunin definem com precisão um suposto ser da história. Ou seja, em seu diagnóstico ("lentidão desoladora") tal modo de efetuação da realidade apresenta-se de acordo com a evolução esperada, surge como um "fato natural". Kropotkin, como

vimos, aplica idêntico raciocínio, utilizando o organicismo como fundamento para sua idéia de que a humanidade "é um todo que evoluciona".

A história, assim como os corpos orgânicos, possuiria suas leis próprias de desenvolvimento. Logo, como aliás enfatizaram os próprios anarquistas, não há para o indivíduo liberdade e escolha. Todos são igualmente prisioneiros desse corpo que evoluciona, todos devem, portanto, trabalhar igualmente pela sobrevivência do Todo. A diferença entre os indivíduos estaria, como já observamos, no fato de que apenas uma minoria esclarecida sabe disso e procura, com o auxílio do conhecimento instrumental, conduzir positivamente a "massa dos homens". Evidentemente, tendo como referência o modo clínico que médicos, veterinários, agrônomos utilizam para assistir pessoas, animais, plantas. Significativamente, isso evidencia-se no tom pedagógico dos textos examinados, revelando ali novamente o aspecto comum aos diversos discursos ideológicos. Como bem observou Lefort: "do conservadorismo ao anarquismo, o mesmo modelo é conservado: um corpo de prescrições é erigido e sua aplicação é condição do saber e do agir"<sup>313</sup>.

Chegamos, então, a um ponto importante de convergência em que se aproximam anarquistas, ou ao menos uma parte deles, e românticos. Trata-se de uma concepção de história que me parece comum a esses ideários antagônicos. Começemos por apresentar, em traços gerais, a concepção dos românticos. Ao contrário do que poderíamos supor, os teóricos do romantismo não propõem um

retorno a um antigo estado de coisas. "A primavera do mundo não fora harmônica, mas brutal e caótica. A natureza desdobra suas potencialidades de modo gradativo, e se a Ordem também se manifesta no passado, ela lhe é ontologicamente anterior e superior: 'quanto é calma e tranqüila, doce e luminosa, a natureza de hoje, frente às épocas violentas e gigantescas! A mais terrível tempestade, o mais amedrontador terremoto são apenas ecos enfraquecidos das espantosas dores que deram à luz o mundo'"314.

Ao mesmo tempo que se deve reconhecer, por exemplo, que a humanidade teve que sofrer a Revolução Francesa, os românticos consolam-se advertindo para "as finalidades da Providência e para o curso inelutável do tempo", que mesmo passando por tal tempestade "superá-la-ia com precisão matemática. Como no elemento físico, os acontecimentos sociais desenrolam-se independentemente da razão e da vontade humanas. É por este encadeamento, e não pelo privilégio atribuído a épocas pretéritas, que o retrospecto se recomenda como via para compreender o presente: comparando-se os estágios anteriores, mais caóticos, com outros mais próximos do tempo, vê-se que a humanidade é apaziguamento, sono que vai se intensificando com a Noite da história"315.

Em suma, é importante relacionar os acontecimentos, mas o principal é ir buscar o seu sentido para além da mera aparência, "recolher a essência que eles manifestam". A Revolução Francesa certamente foi uma catástrofe, mas, para além disso,

"constitui um passo a mais rumo ao equilíbrio entre o humano e o Eterno". Também para os românticos, a Idade de Ouro, segundo indicariam os fragmentos políticos de Novalis, inicia-se após a Revolução Francesa, isto é, não está atrás deles, mas à sua frente<sup>316</sup>.

Comparemos, agora, o que nos expôs Roberto Romano sobre romantismo e história com algumas passagens escritas por Bakunin. Antes, porém, é preciso dizer que mesmo que os textos pesquisados não representem a totalidade do que os anarquistas escreveram sobre o anarquismo, penso ser possível trabalhar com a hipótese de Bakunin se ter reapropriado, talvez via Augusto Comte, da concepção de história dos românticos<sup>317</sup>. Ou seja, minha pesquisa, embora não seja exaustiva, permite-me inferir que tais elementos do romantismo não comparecem nesses escritos de anarquistas como simplesmente retóricos. Ao contrário, eles são utilizados para evidenciar que os acontecimentos humanos são a expressão de um positivo manifestar-se da Vida (Natureza; Providência divina, para os românticos). Assim, qualquer tentativa de impor orientações estranhas aos Seus fins imanentes, além de ridícula, é necessariamente fadada ao fracasso.

Não por acaso uniram-se românticos e anarquistas na crítica às Constituições escritas. Embora divergissem no espírito, o argumento era o mesmo: as leis artificiais, isto é, que não são baseadas nos costumes, seriam "abstrações filosóficas", apropriadas para sociedades que não estão constituídas naturalmente. "É o caso dos regimes despóticos,

aristocráticos e democráticos. Neles a forma estaria além ou aquém do conteúdo"318. Mas, como então, perguntaram-se românticos e anarquistas, evitar o despotismo? Suas respostas convergiram na imaginária transparência e autenticidade das relações comunitárias, semelhantes às que supostamente existiriam nas cidadezinhas do interior. Elas fundariam a verdadeira anarquia em contraposição ao autoritarismo, ao egoísmo e à falsidade que comandariam as relações humanas na sociedade civil.

Mas, passemos ao texto de Bakunin. Assim como o eremita de Novalis, o nosso autor inicia sua exposição falando sobre as origens da história, reportando-se a um início igualmente brutal e caótico:

"A história aparece-nos, então, como negação revolucionária do passado, seja lenta, apática, adormecida, ou apaixonada e poderosa. Consiste na negação progressiva da animalidade do homem pelo desenvolvimento da sua humanidade. O homem, animal feroz, primo do gorila, partiu da noite profunda do instinto animal para chegar à luz do espírito, o que explica de uma maneira completamente natural todas suas divagações passadas, e nos consola em parte de seus erros presentes. Partiu da escravidão animal e depois de atravessar sua escravidão divina, termo transitório entre sua humanidade, marcha hoje para a conquista e a realização de sua liberdade humana"319.

Note-se que aqui a figura do homem como homem universal é a base em que se assenta o percurso "objetivo" descrito por Bakunin. Veja-se, ainda, que nesse breve relato da História do Homem o emprego da terceira pessoa do singular constitui a operação que permite revestir o discurso ideológico com a linguagem objetiva que pretende dar a razão dos fatos. Desse modo, dissolve-se o agente do discurso na impessoalidade do

sujeito que é apenas testemunha da verdade inscrita no real, e que somente veicula um saber que é tido como surgindo da ordem das coisas. Enfim, toda essa operação pode muito bem ser resumida no princípio comteano de ver para prever. Bakunin, neste trecho, representa o genuíno espírito positivo: olha para o que foi a fim de concluir sobre o que será. E é nesse exato momento que o agente do discurso transfere-se para a primeira pessoa do plural e profere a norma, enuncia a nova verdade de todos:

"A realização da fraternidade entre nós não está no princípio, mas, relativamente à época em que vivemos, no fim da história. Não olhemos, pois, nunca para trás, olhemos sempre para frente, porque à frente está o nosso sol e nossa salvação; e se é permitido, se é útil e necessário dirigir nossa visão ao estudo do nosso passado, é somente porque assim o faremos para verificar o que fomos e o que não mais devemos ser, o que acreditamos e pensamos e o que não mais devemos acreditar e pensar, o que fizemos e o que não mais devemos voltar a fazer" 320.

O uso da primeira pessoa do plural é um detalhe que não se pode desprezar. Aqui ele cumpre o papel de tornar homogêneas as tarefas do presente e, conseqüentemente, as do futuro. Tende a apagar a diferença entre representação orgânica da história e História. Procura dissolver o agente político em um nós que se comunica através dele ao mesmo tempo que o faz reaparecer como sua cabeça, sua consciência. Finalmente, surge para reforçar a idéia de que o indivíduo é apenas um fragmento do ser verdadeiro que é a coletividade, e que, sob pena de desaparecer, não pode viver distante ou indiferente ao coletivo, pois, afastado da solidariedade vigorante entre os membros do todo, ele não tem

como sorver o suco vital e simplesmente deixa de existir. Nas palavras de Bakunin:

"(O indivíduo) nasce feroz e escravo, e, progressivamente, emancipa-se e humaniza-se no seio da sociedade, que é necessariamente anterior ao nascimento do seu pensamento, da sua palavra e da sua vontade; e não pode fazê-lo senão pelos esforços coletivos de todos os membros passados e presentes dessa sociedade, que é, conseqüentemente a base e o ponto de partida natural da sua existência humana. Resulta disso que o homem somente realiza sua liberdade individual ou então sua personalidade completando-se com todos os indivíduos que o rodeiam e graças ao trabalho e ao poder coletivo da sociedade, fora da qual ele, sem dúvida, continuaria sendo sempre o mais estúpido e o mais miserável de todos os animais ferozes que existem sobre a terra"321.

Note-se que esse esquema organicista utilizado por Bakunin opera com uma lógica que nos conduz a uma inversão completa de um dos princípios fundamentais do racionalismo. Agora a consciência e a linguagem do homem individual são sempre fundadas e nunca fundadoras. Estamos, portanto, bem próximos de reconhecer nas passagens citadas acima uma certa identidade com os pressupostos da "consciência vinda de fora", em *O que fazer?*. Afinal, não é somente graças a sua inserção numa unidade substancial que o homem pode realizar a verdadeira liberdade? Recordemos o que nos "ensina" a metáfora da árvore: "uma peça une-se exteriormente ao todo, um membro está preso de forma imanente ao corpo que o sustém"322. Logo, é impossível a liberdade individual. Há apenas a Humanidade que, imortal, desenvolve-se em sua unidade. Fora daí, como vimos, o indivíduo não transcende sua condição natural de animal feroz, isto é, não consegue existir como *humanus*. Enfim, essa redução ao Uno sufoca

qualquer pretensão humana de vida livre, destrói a multiplicidade dos caminhos, indo alinhar-se, se não no espírito, com certeza na letra autoritária do autor do Novo Cristianismo:

"A imaginação dos poetas colocou a Idade de Ouro no berço da raça humana. Mas era a Idade de Ferro que eles deveriam ter desterrado para lá. A Idade de Ouro não está atrás de nós, mas à nossa frente: também a perfeição da ordem social. Nossos antepassados não a presenciaram; nossos filhos um dia a alcançarão; e depende de não desbastar o caminho"323.

O resultado disso só podia ser o da figura orgânica como telos coletivo. Nesse universo botânico, retomando a metáfora da árvore, "cada folha, embora absolutamente original, pertence ao mesmo tronco e aos mesmos ramos". Desse modo, "a cultura deixa de ser algo comum, mas depende das raízes de cada indivíduo e de sua capacidade para sorver as imensas potencialidades do suco vital"324. Realmente, a missão do intelectual anarquista, positivista ou romântico não é pequena. Como "raízes", eles viveriam "'apenas' para isso: 'pensar pela espécie inteira'"325.

Recordemos que Bakunin e Kropotkin não só lamentaram em seus escritos a ignorância da "massa dos homens" cujos movimentos são ditados pela rotina e pelo servilismo, mas também afirmaram ter descoberto tal estado de coisas como um momento natural do movimento do todo. Observando formigas, Kropotkin fez dele mesmo a resposta para qual o começo do saber?. A solução, concluía, não estava nos livros, mas na Vida, exatamente aquela que, finalmente, chegava ao comum dos mortais pela mediação do olhar "desarmado", "objetivo", do Grande Honesto. Bakunin, por sua vez,

fará de si mesmo, do seu "sistema filosófico", não só o começo, mas o meio e o fim de todo saber. Será a "raiz, a árvore" capaz de fazer frutificar a definitiva e verdadeira liberdade do homem. Com e em Bakunin a história finalmente chega ao seu final:

"No sistema dos materialistas, o único natural e lógico, a sociedade está longe de diminuir e limitar a liberdade. Ao contrário, ela cria a liberdade dos indivíduos humanos. É a raiz, a árvore e a liberdade é o fruto. Conseqüentemente, em cada época o homem deve buscar sua liberdade, não no princípio, mas no final da história" 326.

Assim, se há uma racionalidade imanente ao processo histórico, impõe-se a conclusão de que ela fatalmente nos conduzirá até Bakunin e seu "sistema materialista". Afinal, se não é exagerado considerar um devaneio a aposta do marxismo no proletariado como a classe realizadora do destino de toda a humanidade, o que falar do anarquista que se representa como a própria antecipação empírica desse destino? Ora, assumindo tal configuração, o nosso dirigente torna-se o leitor absoluto daquilo que é, aparece com o único que fornece à "massa dos homens" o critério do verdadeiro e do falso, do possível e do impossível. "Soljenitsyn forjou o feliz termo de Egocrata para designar esse senhor que não é, de acordo com a acepção conhecida da palavra, nem ditador, nem déspota, nem tirano, e que, idealmente confundido com a sociedade, encontra no seu Eu a lei de todas as coisas ou não reconhece nada fora dele" 327.

Em resumo: o militantismo não é fundamentalmente um puro ativismo. Ele supõe uma certa relação com o saber. Desse modo, o agente político anarquista, como todo comunista, "é um

representações - verdadeira episteme, no sentido de Foucault - tende a inocentar os dominados, retirando-lhes a responsabilidade na instituição política, e atribuindo simultaneamente um poder demiurgo às elites religiosas ou laicas. O resultado disso é a figura orgânica como telos coletivo, seguindo-se as noções grotescas sobre a doença e a saúde social. O indivíduo é visto como quimera, a massa é infantilizada. Sobra a milagrosa mediação dos intelectuais, os únicos que comungariam com os sofrimentos infinitos do povo"330.

Enfim, a idéia da multidão inconsciente e informe surgiu no discurso anarquista como signo de doença na sociedade. Sobre esse aspecto, convém assinalar que os libertários convergira com outros ideários na aplicação do organicismo à política. Também eles terminaram colocando a sua teoria como instrumento médico-cirúrgico capaz de salvar o dominado da "indolência" e da "lazeira" que minavam o seu corpo, a sua vontade:

"Talvez com o espetáculo novo da nossa chegada, mas sem nisso demonstrarem uma viva curiosidade, alguns homens vieram às portas das cabanas e uma que outra mulher ou rapariga apareceu à janela; em todos, porém, a mesma indiferença!

"Muita criança, muita criança, é o que se via arrastar, não correr ou brincar, em torno aos portões, agarradas às cercas com medo do sol, atestando bem, no incolor das faces, na lividez do olhar e no andrajo das roupinhas a profunda miséria e degenerescência a que a politiquice soez e voraz dos nossos pais da pátria reduzira não só aquele povo, mas o povo rural brasileiro. Havia crianças que pareciam de cera, que pareciam fantasmas; outras cobertas de chagas, mas a provocar lágrimas e o desgosto da vida nos que

tinham o infortúnio de os ver. Era um símbolo, aquilo; a imagem do nosso povo rural!

"Ali, pois, pacientemente sentados, nós esperávamos com anhelos a partida do bonde. De frente estendia-se uma praia majestosa, deserta, enorme, onde a água batia docemente, delicadamente, talvez receando turbar o repouso daqueles infelizes que, não fora o peixe que as entranhas do mar tão prodigamente lhes atira todos os dias para as redes, esticariam de lazeira, mirrados de fome, na praia sobre a areia, de papo para o ar, sem dar um grito, sem proferir uma queixa, um gemido, como uma planta a que de todo faltou água!

"Ao pé das casas, nas janelas, nos telhados, nem um vaso de flores, nem uma planta - quanto mais uma horta! Nem sequer uma árvore cuidada! Nada, nada que indicasse o gênio ou a vida das almas que por ali se arrastavam como imagens da descrença. Como larvas da preguiça...

"Ah! o que eu tinha diante de mim não era senão uma dessas fábricas dos 'representantes do povo' que um dia antes das eleições já tem organizados, apurados e passados a limpo os milhões de votos com que os parasitas políticos hão de justificar as tiranias e opressões de que somos vítimas. É contra isso é que é preciso reagir e lutar, dando ao povo que para aí se arrasta na miséria indolente, escravo, imbecilizado e triste, um ideal de vida e trabalho, de alegria, de liberdade e beleza - o anarquismo"331.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência operária das primeiras décadas deste século não é alguma coisa que só pôde existir como virtualidade. Ao contrário, ela constitui um movimento social explicitamente engajado na produção de novos direitos e de contestação do instituído. Desse modo, a prática social das classes nesse período de nossa história, diferentemente do que muitos afirmaram, não foi uma prática muda. Do lado dos dominados a novidade ficou por conta de um proletariado que não esperou pelos seus "intelectuais orgânicos" e pela solução global dos conflitos através da conquista ou destruição do poder estabelecido. Ao afirmar-se como um sujeito social que reivindicava ao Estado liberal o reconhecimento - compulsório a toda sociedade civil - de direitos de classe, o proletariado atingia obliquamente, mas com muita eficácia, o poder em sua pretensão de requerer adesão e obediência de todos os cidadãos.

A análise política das lutas dos trabalhadores pela ampliação ou consecução de direitos políticos e sociais aponta claramente para um movimento que colocou em questão a constituição do que conhecemos por Estado Democrático. Para além das tradicionais interpretações que subestimam ou mesmo ignoram a face política desse movimento, estão os conflitos e transformações pelos quais passou a sociedade brasileira nas primeiras décadas da República como o testemunho real de uma prática social que, ao seu modo, propôs um alargamento da

legalidade que tendia a extravasar a ordem jurídica liberal sacralizada pela nossa burguesia republicana.

No entanto, esse acontecimento, que podemos chamar de revolução democrática, é indefinido e de consequências imprevisíveis. Comporta, inclusive, contra-ofensivas que tendem a negá-lo ou indeferi-lo. Sobre esse aspecto, são fundamentais as reflexões de Claude Lefort a respeito de democracia e totalitarismo. Elas, sem dúvida, nos fornecem um importante fundamento teórico para ler na história do período o processo de instituição (alargamento) do Estado democrático no Brasil. Importantes também foram os estudos de Roberto Romano, pois me ajudaram a compreender que a ativação da episteme organicista pela classe dominante serviu como um poderoso instrumento político, que tanto atuou na inversão desse processo de expansão da democracia como contribuiu na constituição das nossas ditaduras.

Nesse sentido, creio ser possível identificar, por exemplo, em fatos como a lei de expulsão de estrangeiros, fechamento de jornais operários, fechamento da Escola Moderna de São Paulo, decretação da ilegalidade dos sindicatos autonomamente organizados algo muito mais significativo do que simples atitudes "aristocráticas" ou "arcaicas" de uma classe dominante de origem senhorial e pouco "civilizada". O que está em jogo no período me parece ser a própria sorte da revolução democrática no Brasil. Do lado dos dominados, a luta incessante e abrangente pela afirmação, ampliação ou consecução de direitos políticos e

sociais. Do lado dos dominantes, a representação imaginária da eterna minoridade política do homem pobre trabalhador como uma estratégia utilizada para circunscrever, na medida dos seus interesses da classe, a marcha da revolução democrática. O fechamento da Escola Moderna de São Paulo, assim como todos os outros atos de violência organizada do Estado em relação às iniciativas operárias durante a Primeira República, devem, no meu entender, ser interpretadas neste contexto: como fatos que resultam de uma estratégia política que visava obstaculizar de todos os modos as lutas dos trabalhadores pela ampliação dos seus direitos e afirmação da sua autonomia.

Por fim, registro a impressão de que os discursos liberal e anarquista confluíram em um aspecto bastante delicado. É notável a convergência desses ideários na configuração do homem pobre trabalhador como um ser desprovido de capacidade de pensar e agir racionalmente. Notável, ainda, o encontro de liberais e anarquistas na visão do dominado como tábula rasa, cujo cérebro obscurecido pela ignorância originária deveria submeter-se à pedagogia e ao saber dos dirigentes. Nesses aspectos que estou considerando, é possível afirmar que a crítica que se faz a um serve também ao outro: ambos erigiram suas concepções, isto é, suas experiências sobre e no mundo dos homens ao equivalente de matriz de todas as experiências individuais e dos grupos.

Enfim, quis mostrar que uma mesma imagem - a do dominado e sua consciência obscura - encontra-se em discursos cujos pressupostos e resultados são antagonistas entre si. Tentei

evidenciar que tal coincidência torna os adjetivos "bom" e "mau", "reacionário" e "progressista" simplesmente inaplicáveis. Estes, como escreve Roberto Romano, "são como o ópio do pensamento: permitem aos cérebros preguiçosos, ou interessados, uma ação imediata que, entretanto, não rompe com o círculo do já pensado, do feito, do estabelecido".

NOTAS

## CAPITULO I

## A PRODUÇÃO DA CLASSE

- 1 Benjamim, W. "Teses de Filosofia de la Historia". In: Discursos Interrompidos I, Madrid, Taurus, 1982, p. 186.
- 2 Lefort, C. As Formas da História, SP, Brasiliense, 1979, p. 206.
- 3 Marx, K. "El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte". In: Obras Escogidas I, Madrid, Fundamentos, 1975, p. 336.
- 4 Chauí, M.S. "História a Contrapelo". In: De Decca, E. O Silêncio dos Vencidos, SP, Brasiliense, 1981, p. 16.
- 5 Marx, K. op.cit., p. 258.
- 6 Não há como negar a relação existente entre relações de produção e classes sociais. Busca-se, aqui, apenas questionar o procedimento que leva a pensar essa relação de modo matemático e, necessariamente, passivo. Essa questão será melhor discutida ao longo do trabalho.
- 7 Franco, M.S.C. "Organização Social do Trabalho no Período Colonial". In: Trabalho Escravo, Economia e Sociedade, RJ, Paz e Terra, 1984, p. 219.
- 8 Thompson, E.P. Formação da Classe Operária Inglesa, RJ, Paz e Terra, 1987, v. 1, p. 9.
- 9 Lefort, C. op. cit., p. 205.
- 10 Esse final feliz parece ser protagonizado por uma astúcia do "econômico", que termina por realizar seu trabalho benemérito, apesar de possíveis intromissões da subjetividade humana, às quais ele também parece não se sujeitar. E, assim, o processo histórico é pensado como um desdobramento positivo e gradual das forças do progresso que transformaram as sociedades. É certo que muito sofreram no decurso das mudanças. Mas, conforme atesta a fé no sentido supostamente progressivo da história, o resultado foi positivo: o País seguiu em frente na direção da sua modernização. Para uma crítica ao fatalismo histórico, que confere o selo da necessidade a determinados "fatos" e "processos históricos", Ver W. Benjamim, "Teses de Filosofia da História", op. cit.
- 11 Fausto, B. Trabalho Urbano e Conflito Social, SP, DIFEL, 1976, p. 8 e 248.

- 12 Munakata, K. "Compromisso do Estado". In: Revista Brasileira de História, SP, 4(7), março de 1984, p. 62.
- 13 Chauí, M.S. "Apontamentos para uma Crítica da Ação Integralista Brasileira". In: Ideologia e Mobilização Popular, SP, CEDEC, 1978, p. 21.
- 14 Vianna, L.W. Liberalismo e Sindicato no Brasil, RJ, Paz e Terra, 1978, p. 152.
- 15 Idem, p. 134.
- 16 Sobre a impropriedade histórica e teórica da utilização de modelos de revolução para interpretar a Revolução de 1930, veja-se De Decca, E. O Silêncio dos Vencidos, op. cit.
- 17 A prevalecer tal raciocínio, dissolve-se também a noção de responsabilidade e autonomia individual. Desse modo, os atos humanos não mais possuem dignidade própria, pois não existem pessoas responsáveis. Por consequência, o mal e a mentira no mundo não serão mais do que falsos problemas, ou seja, não seriam nada além de acidentes ou defeitos num arranjo progressivo. No limite, alguns até chegam a afirmar, numa demonstração de "realismo político", que não se caminha nessa estrada do progresso sem que o Mal venha a ser produzido. Enfim, colocar sobre tal idéia "as culpas pelas desordens da vida" é fechar os olhos para a "liberdade perversa do homem" e seu "gosto pela destruição" (Cf. Romano, R. "Maritain, filósofo dos matizes". In: Corpo e Cristal: Marx Romântico, RJ, Guanabara, 1985, p. 141-150). Nesse sentido, são praticamente irrefutáveis as críticas de Nietzsche à história hegeliana, nas Considerações extemporâneas: "'levar em conta os fatos'. Mas quem aprendeu antes a curvar as costas e inclinar a cabeça diante da 'potência da história', acaba por acenar mecanicamente, à chinesa, seu 'sim' a toda potência, seja esta um governo ou uma opinião pública ou uma maioria numérica, e movimenta seus membros precisamente no ritmo em que alguma 'potência' puxa os fios. Se todo sucedido contém em si uma necessidade racional, se todo acontecimento é triunfo do lógico ou da 'Idéia' - então, depressa, todos de joelhos, e percorrei ajoelhados toda a escala dos 'sucedidos'! Como, não haveria mais mitologias reinantes? Como, as religiões estariam à morte? Vede simplesmente a religião da potência histórica, prestai atenção nos padres da mitologia das Idéias e em seus joelhos esfolados!" (Citado por Romano, R. op. cit., p. 143).
- 18 Marx, C. O Capital, SP, Nova Fronteira, 1985, v. 1, p. 190.
- 19 Idem, p. 233.
- 20 Vianna, L.W. op. cit., p. 10.

- 21 Munakata, K. *Algumas Cenas Brasileiras*, Campinas, IFCH-UNICAMP, 1982, p. 8 (mimeog.).
- 22 Lefort, C. *A Invenção Democrática*, SP, Brasiliense, 1983, p. 27.

DA "PRÉ-HISTÓRIA" A HISTÓRIA "REAL", OU O TERRORISMO DA UNIDADE

- 23 Romano, R. "Maritain, filósofo dos matizes", op. cit., p. 143.
- 24 Munakata, K. *Algumas Cenas Brasileiras*, op. cit., p. 8.
- 25 A esse respeito, ver: Munakata, K. op. cit., capítulo I; Paoli, M.C. et alii. "Pensando a Classe Operária: Os Trabalhadores Sujeitos ao Imaginário Acadêmico". In: *Revista Brasileira de História*, SP, 3(6), setembro de 1983.
- 26 Alguns autores já mostraram ser problemático o estabelecimento puro e simples dessa correlação. Sobre esta questão ver: Pinheiro, P.S. "O Proletariado Industrial na Primeira República" In: *História Geral da Civilização Brasileira: O Brasil Republicano*, SP, DIFEL, 1984, tomo III; Chauí, M. "Apontamentos para uma Crítica da Ação Integralista Brasileira", op. cit.; Munakata, K. *A Legislação Trabalhista*, SP, Brasiliense, 1981; Paoli, M.C. et alii, op. cit.; De Decca, E. "A Fábrica Despolitizada". In: *Revista Brasileira de História*, SP, 3(6), setembro de 1983.
- 27 Pinheiro, P.S. op. cit., p. 137.
- 28 Castoriadis, C. *A Experiência do Movimento Operário*. SP, Brasiliense, 1985, p. 51/52.
- 29 Marx, C. "C. Marx y Engels. Cartas (Marx a F. Bolte. 23 de noviembre de 1871)". In: Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975, tomo II, p. 495.
- 30 No "Preambulo Editorial" escrito para a edição de *Dios y El Estado* (Madrid, Ediciones Júcar, 1976), de M. Bakunin, encontra-se uma versão não marxista do episódio que culminou na expulsão de Bakunin da Associação Internacional dos Trabalhadores: Bakunin "dirigiu a oposição antiautoritária e proudhoniana da A.I.T., a I Internacional, criando a Aliança Internacional da Democracia Socialista, que pretendia ser uma vanguarda revolucionária dentro da própria Internacional e fazer frente ao sistema burocraticista do Conselho Geral de Marx e Engels. O enfrentamento foi registrando vitórias para

os dois lados até que Marx, no Congresso de Haia de setembro de 1872, terminou a partida com um 'tapa no tabuleiro', provocando a expulsão de Bakunin pela acusação de defraudador e fraccionista (Marx produziu, desse modo, a conseguinte divisão) e transferindo a sede do organismo para Nova York, onde afinal desapareceria (o ramo bakuninista duraria ainda muitos anos) devido ao péssimo resultado dos seus constantes ataques, mais pessoais que outra coisa, contra o russo; ataque que os seguidores deste último nunca perdoarão" (pp. 8 e 9).

31 Marx, C. op. cit., p. 496.

32 Engels, F. "Del prefacio a la edición alemana de 1890", "Manifiesto del Partido Comunista". In: **Obras Escogidas**, op. cit., tomo I, p. 18.

33 Marx, K. **Contribuição à Crítica da Economia Política**, p. 229.

34 Romano, R. "Corpo e Cristal : Marx e o Romantismo". op. cit., p. 19.

35 Romano, R. **Conservadorismo Romântico**, SP, Brasiliense, 1981, p. 94.

36 Romano, R. "A Fantasmagoria Orgânica". op. cit., p. 118.

37 Lefort, C. **A Invenção Democrática**, op. cit., p. 112 e 113.

38 Lefort, C. **A Invenção Democrática**, op. cit., p. 113. Essas questões analisadas por Lefort, mesmo que tenham como alvo o regime totalitário na União Soviética, tornam-se, no meu entender, nucleares para a sociedade brasileira. Em nossa terra, a leitura diária dos jornais, as influentes falas acadêmicas e de militantes políticos, nos permitem perceber que o sistema de representações organicistas ainda é largamente utilizado, da direita à esquerda. Como bem notou Roberto Romano, que vem estudando a influência da episteme organicista na constituição das nossas ditaduras, "não seria tempo de repensar esta lógica orgânica que imperou na Europa, passou por nós, e solidificou-se com Auchwitz e o Gulag? Ao invés de repetir essa iconografia nauseante, por que não produzir novos conceitos para pensar o social, afastando da democracia esses traços que a desfiguram?" ("A Fantasmagoria Orgânica", op. cit., p. 124).

39 Romano, R. **Brasil : Igreja Contra Estado**, SP, Kairós, 1979, p.14.

40 Gramsci, A. "Alguns Problemas para o Estudo da Filosofia da Praxis". In: **Obras Escolhidas**, São Paulo, Martins Fontes, 1978. p. 90.

41 Lefort, C. **As Formas da História**, op. cit., p. 47.

- 42 Benjamin, W. "Teses de Filosofia de la Historia", op. cit., p. 181.
- 43 Romano, R. "Conservadorismo Romântico", op. cit., p. 148.
- 44 Castoriadis, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*, RJ, Paz e Terra, 1982, p. 83.
- 45 Lefort, C. *As Formas da História*, op. cit., p. 14.
- 46 Bresciani, M.S.M. "As Voltas de um Parafuso", In: *Ciência e Cultura*, 30(8), agosto de 1978, p. 914.
- 47 Bresciani, M.S.M. *Liberalismo: Ideologia e Controle Social*, SP, FFLCH-USP, 1976 (mimeog.).
- 48 Bresciani, M.S.M. "As Voltas de um Parafuso", op. cit., p. 914.
- 49 Lefort, C. *A Invenção Democrática*, op. cit., p. 68.
- 50 Foucault, T. "O Cuidado com a Verdade". In: *O Dossier - Últimas Entrevistas*. Rio de Janeiro, Taurus, 1984.
- 51 Citado por Moniz Bandeira, C.M. e Andrade, A.T. *O Ano Vermelho. A Revolução Russa e Seus Reflexos no Brasil*, SP, Brasiliense, 1980, p. 51. Relativamente à Revolução de 1930, essa repetição de análises efetuadas por antigos militantes marxistas já foi registrada por Kazumi Munakata. Após uma longa citação do "Projeto de Teses Sobre a Situação Nacional" (Apud, Carone, E. *A Segunda República (1930-1937)*, São Paulo, DIFEL, 1974, pp. 383-388), Kazumi anota a evidente semelhança entre as análises trotskistas sobre a Revolução de 1930 e as teses recentes produzidas na universidade. Ao final da exposição, conclui que "a surpresa não é a de constatar que tal tipo de análise tenha surgido há 50 anos; a minha surpresa está no fato de que após 50 anos continua-se a falar absolutamente a mesma coisa. Por que esta paralização da teoria?" (*Algumas Cenas Brasileiras*, op. cit.).
- 52 Vianna, L.W. *Liberalismo e Sindicato no Brasil*, op. cit., p. 73.
- 53 Rago, M. *Sem Fé, Sem Lei, Sem Rei*, Campinas, IFCH-UNICAMP, 1984 (mimeog.), p. 9 e 10. A autora dirige a crítica a Sílvia Magnani. *O Movimento Anarquista em São Paulo*, São Paulo, Brasiliense, 1982; M.L. Barros, *O Anarquismo e as Mulheres Trabalhadoras*, Campinas, UNICAMP (mimeog.); F.F. Hardman, *Nem Pátria Nem Patrão*, São Paulo, Brasiliense, 1983; C. Campos *O Sonhar Libertário*, Campinas, UNICAMP (mimeog.), 1983.
- 54 Hardman, F.F. e Leonardi, V. *História da Indústria e do Trabalhador no Brasil: das origens aos anos 20*, São Paulo, Global, 1982, p. 351.

- 50 Maram, S.L. *Anarquistas, Imigrantes e o Movimento Operário Brasileiro, 1890-1920*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. 149.
- 54 Um comentário exaustivo dessa produção é uma tarefa que extrapolaria os limites deste trabalho. Entretanto, os autores aqui citados direta ou indiretamente (cf. nota 53), pela sua importância e frequência com que são remetidos, constituem um grupo bastante representativo das análises que estão unidas a esse quadro explicativo, que tende a desqualificar o anarquismo quando o compara ao socialismo de Marx e Engels.
- 57 Rago, M. *Sem Fé, Sem Lei, Sem Rei*, op. cit., p. 11.
- 58 Idem, p. 7.
- 59 Decorrem desse *modus operandi* as insistentes descrições da classe tanto pela sua ausência como sujeito político (cf. Munakata, K. *Algumas Cenas Brasileiras*, op. cit.), quanto pelo o que lhe falta para ser uma classe de verdade (cf. Paoli, M. C. et alli. "Pensando a Classe Operária", op. cit.).
- 60 A crítica a esse modo de interpretar a história da classe Operária, se não estou enganado, foi originalmente formulada por E.P. Thompson. Para uma discussão mais detalhada dessa questão, consultar, além dos trabalhos de Thompson, os livros de Castoriadis e Lefort, todos já citados anteriormente.
- 61 Cf. Munakata, K. "Compromissos do Estado". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 4(7), março de 1984. Escreve Kazumi: Segundo fórmula canônica, a classe operária é uma só, assim como é um só o seu projeto; ergo deve haver um e só um partido da classe operária. Essa argumentação, porém, não pode obscurecer a obviedade, escandalosamente empírica, de que há várias maneiras de se conceber esse suposto projeto único (...) e um número ainda maior de propostas de sua viabilização" (p. 65).
- 62 Lefort, C. *As Formas da História*, op. cit., p. 44.

- 63 Cf. Paoli, M.C. Os Trabalhadores Urbanos na Fala dos Outros, Rio de Janeiro, UFRJ (mimeog.), 1983, p. 23.
- 64 Paoli, M.C. "Pensando a Classe Operária", op. cit., p. 131.
- 65 Idem, p. 130.
- 66 Idem, p. 130.
- 67 Paoli, M.C. Os Trabalhadores Urbanos na Fala dos Outros, op. cit., p. 23.
- 68 Idem, p. 23.
- 69 Idem, p. 24.
- 70 Merleau-Ponty, M. Elogio da Filosofia, Lisboa, Guimarães & Co., 1979, p. 67.
- 71 Paoli, M.C., op. cit., p. 26.
- 72 Idem, p. 25.
- 73 Idem, p. 26.

## CAPÍTULO II

### REPÚBLICA VELHA E REPÚBLICA NOVA

- 74 Chauí, M.S. "Apontamentos para uma Crítica da Ação Integralista Brasileira", op. cit., p.29.
- 75 Essa idéia de ausência das classes é questionada por alguns autores. Podemos destacar: Bresciani, M.S.M. Liberalismo: Ideologia e Controle Social, SP, FFLCH-USP, 1976 (mimeog.); Romano, R. Brasil: Igreja Contra Estado, SP, Kairós, 1979; Chauí, M.S. "Apontamentos para uma Crítica da Ação Integralista Brasileira", op. cit.; De Decca, E. O Silêncio dos Vencidos, SP, Brasiliense, 1981; Munakata, K. Algumas Cenas Brasileiras, op. cit.; Paoli, M.C. et alli. "Pensando a Classe Operária: Os Trabalhadores Sujeitos ao Imaginário Acadêmico", op. cit.
- 76 Chauí, M.S. op. cit., p. 27.

77 Como indica Edgard De Decca, "a bibliografia já explicou esse 'fato histórico' através de cada uma das teses sobre a revolução burguesa". E até "os autores que pretendem criticar tal aproximação explicativa deixam implícito, em suas análises, um modelo mais ou menos corrente da revolução burguesa - principalmente aquela em que essa revolução aparece como destruição do domínio dos agrários". (*O Silêncio dos Vencidos*, op. cit., p. 68).

78 Cf. Lefort, C. *A Invenção Democrática*, op. cit.

79 É interessante registrar que o epíteto, se fosse o caso, bem poderia ser devolvido ao adversário. De acordo com a polêmica reflexão de Lefort, o revolucionarismo "alimenta ilusões gêmeas das do reformismo (...). O reformismo deixa supor que o Estado, por seu próprio movimento, ou em consequência do desenvolvimento das reivindicações populares - nos dois casos graças ao aumento da produção, das riquezas e das luzes -, pode se fazer o agente da mudança social e o promotor de um sistema cada vez mais igualitário. O revolucionarismo deixa supor que a conquista do aparelho de Estado pelos dominados ou pelo partido que os guia, cria as condições para uma abolição da dominação (...).

"Reformistas e revolucionaristas são cegos no tocante à função simbólica do poder e obcecados pela apropriação de sua função de fato, a de um domínio do funcionamento da organização social. E esta cegueira, e esta obsessão não somente têm as mesmas causas como os mesmos efeitos: as lutas que se desenvolvem a partir dos diversos núcleos da sociedade civil só são apreciadas em função das oportunidades que oferecem, a curto ou a longo prazo, de modificar ou de subverter as relações de forças entre os grupos políticos e a organização do Estado. Ora, pensamos que são essas lutas que se trata de libertar da hipoteca que fazem pesar sobre ela os partidos que têm vocação para o poder, pondo em evidência a idéia de uma transformação da sociedade por movimentos apegados à sua autonomia". (*A Invenção Democrática*, op. cit., p. 63 e 64).

80 Ver nota (17) do primeiro capítulo.

81 Fausto, B. *A Revolução de 1930*, SP, Brasiliense, 1976, p. 50.

82 Em *O Silêncio dos Vencidos*, Edgard De Decca indica que 1930 já é o momento no qual a hegemonia política da burguesia industrial está consolidada. O autor nos mostra que pela altura de 1928 já podemos observar que a produção da hegemonia burguesa, que se opera através do CIESP e do PRP, se faz a partir de um bem articulado discurso da industrialização como garantia do progresso e de segurança nacional. A indústria, portanto, aparece como fator de auto-conservação nacional. Ao afirmar que lutar contra a indústria é lutar contra a Nação, a burguesia visava, ao mesmo tempo,

não apenas neutralizar o espectro da revolução socialista, mas normalizar sob a égide desse projeto político as suas dissensões internas. Assim, aqueles que se colocassem como opositores aos interesses da indústria seriam prontamente identificados como inimigos do progresso do Brasil, agentes de países estrangeiros imperialistas ou do comunismo internacional. Enfim, para o autor, o incremento do industrialismo no pós-30 antes de ser obra de um Estado demiurgo, que se antecipa a uma burguesia débil, mostra exatamente o contrário: a vitória de um projeto político que se tornara hegemônico através da prática social da burguesia industrial. Como conclui K. Munakata, a pretensa crise de hegemonia (que impõe o Estado de compromisso) "em que nenhuma classe ou fração da classe aparece visível no Estado é exatamente o momento de mais completa hegemonia; o Estado que aparece autônomo é um dos instrumentos comprometidos com essa hegemonia. Não se vê particularismos: eis a hegemonia!" ("Compromisso do Estado", op. cit., p. 71).

- 83 Fausto, B. *A Revolução de 1930*, op. cit., p. 111.
- 84 Vianna, L.W. *Liberalismo e Sindicato no Brasil*, op. cit., p. 148.

#### INTERVENCIÓNISMO LIBERAL

- 85 Bresciani, M.S.M. *Liberalismo: Ideologia e Controle Social*, op. cit., p. 260.
- 86 Idem, p. 133.
- 87 Idem, p. 134.
- 88 Idem, p. 263 e 137.
- 89 Idem, p. 262.
- 90 Idem, p. 261.
- 91 Cf. Romano, R. *Brasil: Igreja contra Estado*, op. cit., p. 100.
- 92 Bresciani, M.S.M., op. cit., p. 260.
- 93 Idem, p. 260.
- 94 Lefort, C. *A Invenção Democrática*, op. cit., p. 125. As reflexões que venho desenvolvendo também são inspiradas pela leitura do livro de Francois Furet, *Ensaio Sobre a Revolução*

Francesca, Lisboa, A Regra do Jogo, 1978. Como demonstra Maria Stella Bresciani, o discurso republicano assume integralmente essa postura de ruptura entre o novo e o velho, o bem e o mal, o racional e o irracional. Através da análise cuidadosa dos textos dos propagandistas republicanos, a autora mostra que a República foi explicitamente defendida como resposta da Razão ao irracionalismo do regime monárquico, tido como responsável direto pela "caótica" situação na qual se encontrava o Brasil.

95. Bresciani, M.S.M., op. cit., p. 261.

96. Idem, p. 346.

97. Idem, p. 346. É sabido que alguns estudiosos do período interpretaram a crescente intervenção do Estado na sociedade como resultado de um "tipo complexo" de praxis liberal, que defende e busca essa intervenção para fazer frente ao atraso do nosso desenvolvimento industrial. Assim, o capitalismo "tardio" brasileiro engendrou um comportamento liberal ambíguo, capaz de combinar postulados do mais puro liberalismo com a proposta de intervenção em campos de seu interesse. Portanto, essa ambiguidade traduziria a especificidade do projeto liberal de dominação de classe. Em outras palavras, o peculiar na formação social brasileira seria o intervencionismo liberal via Estado sendo determinado por um tipo de desenvolvimento capitalista. Entretanto, se olharmos mais para os processos históricos de constituição dos Estados liberais, e menos para o modelo, logo percebemos que o que aqui é tido como singularidade, isto é, a ambiguidade (ou paradoxo) como manifestação específica do liberalismo brasileiro, pode ser encontrada em outros países. Como demonstrou Polanyi, o comportamento dos liberais europeus é a prova de que "a manutenção da liberdade do comércio - em nossos termos, de um mercado auto-regulável - longe de excluir a intervenção, na verdade exigia tal ação, e que os próprios liberais apelaram sistematicamente para a atuação compulsória do Estado". (*A Grande Transformação*, RJ, Campus, 1980. Ver principalmente os capítulos 11, 12 e 13).

98. Idem, p. 258.

99. Romano, R. op. cit., p. 100.

100. Bresciani, M.S.M. op. cit., p. 405.

101. Romano, R. op. cit., p. 100.

102. Cf. Romano, R. op. cit.

103. Bresciani, M.S.M. "As Voltas de um Parafuso". In: *Ciência e Cultura*, 30(8), agosto de 1978, p. 923.

- 104 Romano, R. **Positivistas, Liberais e Católicos: Estado e Educação no Brasil**, Campinas, FAE-UNICAMP, 1983 (mimeog.), p. 4.
- 105 Idem, p. 4.
- 106 Apud Romano, R. **Brasil: Igreja Contra Estado**, op. cit., p. 108.
- 107 Romano, R. **Positivistas, Liberais e Católicos**, op. cit., p. 5.
- 108 Bresciani, M.S.M. "História: Conceito e Obra". In: **Ciência e Cultura**, 30(7), julho de 1978, p. 812.
- 109 Romano, R. **Conservadorismo Romântico**, SP, Brasiliense, 1981, p. 125.
- 110 Romano, R. **Brasil, Igreja Contra Estado**, op. cit. Conforme nota 20, p. 110, do livro do autor.
- 111 Romano, R. op. cit., p. 42.
- 112 Não pretendo diluir a importante distinção entre o projeto liberal de coerção mecânica dos indivíduos e grupos, promovida pelas instituições estatais e da sociedade civil, e os projetos católico e positivista, fundados na crítica antiburguesa que substituiu a concepção autoritária de coerção física dos indivíduos pelo Estado pela "libertária" noção de unidade solidária entre os membros do "corpo místico" (A Igreja, A Comunidade, A Nação, O Povo, O Partido). Contudo, quero registrar a possibilidade de a imagem da passividade ter sido ativada por liberais e positivistas a partir do caráter "católico" que marca a sua origem. Enfim, o que me parece decisivo nesses discursos racionalizadores do mando autoritário, incluindo aí o marxista-leninista, é a negação, a priori, da base popular como sujeito ativo, capaz de legitimar por si mesmo o seu processo de autoprodução. Nesses discursos, a potência das massas é assemelhada a uma força cega, cuja positividade só se manifesta pela mediação do Saber dos dirigentes.
- 113 Trata-se de um trecho da interpelação feita pelo baiano Magalhães Taques, na sessão da Câmara dos Deputados de 8 de julho de 1871, ao Relatório de Benjamin Constant sobre o Instituto dos Meninos Cegos. O deputado acusava Benjamin Constant de ser partidário das "idéias extravagantes" que levaram aos "delírios da Comuna". Benjamin foi defendido por João Alfredo, Ministro do Império, que disse estar o diretor do Instituto bem "longe de ser aderente à nova filosofia do materialismo alemão, a essa escola perigosa". Esse episódio constitui um indício interessante do clima cultural e da repercussão da Comuna de Paris em nossa terra. (In: Lins, I.

História do Positivismo no Brasil, SP, Companhia Editora Nacional, 1967, pp. 43/4.)

- 1.14 Bresciani, M.S.M. "As Voltas de um Parafuso", op. cit., p. 919.

#### AS "DUAS NAÇÕES"

- 1.15 A Grande Transformação, RJ, Campus, 1980, p. 224.
- 1.16 Rago, L.M. Sem Fé, Sem Lei, Sem Rei, op. cit., p. 274.
- 1.17 Romano, R. Conservadorismo Romântico, op. cit., p. 55.
- 1.18 Lebrun, G. Apud Romano, R. op. cit., p. 31.
- 1.19 Romano, R., op. cit., p. 56.
- 1.20 Idem, p. 59 e 60.
- 1.21 Idem, p. 60.
- 1.22 Apud Bresciani, M.S.M. "Metrópoles: As Faces do Monstro Urbano", In: Revista Brasileira de História, SP, 5(8/9), set 1984/abr 1985, p. 59.
- 1.23 Apud, Romano, R. op. cit., p. 98.
- 1.24 Romano, R. op. cit., p. 79.
- 1.25 Idem, p. 68.
- 1.26 Macpherson, C.B. Teoria Política do Individualismo Possessivo, RJ, Pas e Terra, 1979.
- 1.27 Idem, p. 239.
- 1.28 Essas reflexões sobre a participação dos homens cultos na constituição da imagem de um "mundo em crise" são inspiradas nos textos recentes de M.S.M. Bresciani, todos citados ao longo do trabalho.
- 1.29 Bresciani, M.S.M. op. cit., p. 39 e 40.
- 1.30 Cf. Bresciani, op. cit.
- 1.31 Bresciani, M.S.M. "Lógica e Dissonância". In: Revista Brasileira de História, SP, 6(11), set 1985/fev 1986; De Decca, E. O Nascimento das Fábricas, SP, Brasiliense, 1984;

De Decca, E. "Ciência da Produção: Fábrica Despolitizada".  
In: Revista Brasileira de História, SP, 3(6), set 1983.

- 132 Smith, A. Riqueza das Nações, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981, V. II, p. 417.
- 133 Idem, p. 425. No entanto, a pretensão de Smith de fazer com que o Estado despendesse verbas para a instrução pública não deixou de encontrar oposição entre os seus seguidores. De acordo com um comentador francês de Smith: "como todas as divisões do trabalho, a do trabalho manual e trabalho intelectual se torna mais acentuada e mais resolvida à medida que a sociedade torna-se mais rica. Como qualquer outra divisão do trabalho, é a consequência de progressos passados e causa de progressos futuros (...). Pode então o governo contrariar essa divisão do trabalho e retardar sua marcha natural? Pode ele empregar parte da receita pública para tentar confundir e misturar duas classes de trabalho que almejam sua divisão e separação?" (citado por Bresciani, M.S.M. "Lógica e Dissonância", op. cit., p. 35).
- 134 Idem, p. 423, 424 e 425.
- 135 Marx, K. O Capital, op. cit., p. 140.
- 136 Bresciani, M.S.M. "Lógica e Dissonância", op. cit., p. 34.
- 137 Idem, p. 7.
- 138 Idem, p. 8.
- 139 Marx, K. ~~op. cit., p. 139 e 189.~~
- 140 Cf. Macpherson, C.B. op. cit.
- 141 Para Macpherson, "Locke insiste em que a diferenciação da propriedade é natural, ou seja, que se verifica 'fora dos limites da sociedade, e sem pacto' (Locke). A sociedade civil é instaurada para proteger posses desiguais, que já deram origem, no estado de natureza, aos direitos desiguais. Desse modo, Locke generalizou a suposição de uma diferenciação de direitos de classes que havia em sua própria sociedade, transformando-a em suposição implícita de direitos diferenciados naturais" (p. 243).
- 142 Bresciani, M.S.M. Londres e Paris no Século XIX: O espetáculo da pobreza, SP, Brasiliense, 1984. p. 90 e 91.
- 143 Locke, J. Apud, Macpherson, C.B. op. cit., 235.
- 144 Macpherson, C.B. op. cit., p. 236. O autor esclarece com precisão que a diferença de racionalidade entre os homens não possui para o pensamento liberal, aqui representado por Locke, uma origem transcendente. Ao contrário, ela existe

porque se instituiu no estado de natureza, sendo, portanto, inerente à sociedade civil. Nas palavras de Macpherson: "Em Locke, a diferença de racionalidade não era inerente aos seres humanos, nem implantada por Deus, ou pela Natureza; ao contrário, era adquirida socialmente, em virtude das diferenças de posição econômica. Mas era adquirida no estado de natureza; e, portanto, era inerente à sociedade civil. Quer-se dizer, uma vez adquirida, era permanente, por ser concomitante com uma ordem de relações de propriedade que Locke supunha constituírem a base permanente da sociedade civilizada. A concepção lockeana de racionalidade diferenciada, justificava como natural, não a escravidão, mas a subordinação de uma parte da população mediante a contínua alienação contratual de sua capacidade de trabalho. A diferenciação apareceu porque os homens eram livres para alienar sua liberdade. A diferença de racionalidade era resultante, e não causa, dessa alienação. Mas a diferença de racionalidade, uma vez estabelecida, fornecia a justificativa para a diferenciação de direitos" (p. 257). Para o nascente pensamento político liberal, a sociedade civil relaciona-se tão somente com o que Locke diz serem os direitos naturais e a lei natural. Assim, "o acordo para o ingresso na sociedade civil não cria nenhum direito novo; simplesmente transfere para um funcionalismo civil os poderes que os indivíduos tinham no estado de natureza; o poder do governo e da sociedade civil limita-se a fazer cumprir os preceitos da lei natural" (p. 230). Evidencia-se, novamente, que liberdades políticas e direitos sociais dos trabalhadores só foram alvo de preocupação dos liberais a partir do momento em que o movimento operário trouxe à cena política a questão dos direitos do homem. Organizando-se em torno da questão dos direitos, a classe operária efetivou uma crítica demolidora ao formalismo da ordem jurídica estabelecida pela burguesia, mostrando, na sua luta de classe, estar bem distante dessa presumida incapacidade para orientar-se de acordo com uma ética racionalista. Sem dúvida, é uma aberração, como diz Lefort, fazer da democracia uma criação da burguesia. O movimento operário, este poderoso agente da revolução democrática, prova que ela foi uma luta para conquista de direitos - exatamente aqueles que se mostram hoje constitutivos da democracia (A Invenção Democrática).

145 Apud Macpherson, C.B. op. cit., p. 246.

146 Marx, K. op. cit., p. 154.

147 Idem, p. 189.

148 Idem, p. 211.

149 Cf. Macpherson, C.B. op. cit.; ver também Polanyi, K. op. cit., especialmente o capítulo intitulado "Autoproteção da Sociedade".

- 100 Apud Bresciani, M.S.M. Londres e Paris no Século XIX, op. cit., p. 54.
- 101 Idem, p. 53.
- 102 Idem, p. 54.
- 103 Idem, p. 55.
- 104 Citado por M. Rago, op. cit., p. 269.
- 105 Citado por M. Rago, op. cit., p. 274.
- 106 Citado por M. Rago, op. cit., p. 258.
- 107 Apud Romano, R. Brasil: Igreja Contra Estado, op. cit., p. 107.
- 108 Decreto nº 7.566 de 1909. Apud, Nagle, J. "A Educação na Primeira República". In: História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano, SP, DIFEL, v. 2, p. 273.
- 109 Regulamento de 1919. Apud Nagle, J. op. cit., p. 275.
- 110 Apud Romano, R. op. cit., p. 108.
- 111 Apud Romano, R. Conservadorismo Romântico, op. cit., p. 79.
- 112 Na Filosofia da História, a história universal é explicitamente apresentada como o registro de uma intensa repressão educativa, que busca apagar todas as diferenças que separam os indivíduos. Recorrendo a Nietzsche, R. Romano anotou que o idealismo alemão não se separou da vontade cristã e seu desejo de Redenção. "Para que este fim seja alcançado todos os sacrifícios são exigidos" (Conservadorismo Romântico, op. cit., p. 8). O autor chama atenção para o fato do campo semântico em que se insere o vocábulo Zucht (educação), utilizado por Hegel, sobrecarregar-se de repressão: "Ele pode indicar o processo educativo, a disciplina, a criação, o cultivo. Uma Zuchtshaus é casa de correção, uma cadeia. Zuchtigen implica acobitar, castigar. O indivíduo bem comportado, educado, honesto e casto é o portador de uma Zuchtigkeit. Zuchtmeister pode tanto ser o preceptor quanto o carcereiro. Finalmente o vocábulo adquire seu pleno sentido de apuro, de refinamento das potencialidades naturais, quando se lembra que Zuchtvieh é gado de raça" (p. 30).

163 Rago, L.M. op. cit., p. 310.

164 Cf. Bresciani, M.S.M. **Liberalismo: Ideologia e Controle Social**, op. cit.

165 Bresciani, M.S.M. op. cit., p. 223.

166 De acordo com M.S.M. Bresciani, os republicanos se autoconcebem como sujeitos da história do país não por expressarem a opinião do povo, pois para eles ela nem mesmo existe enquanto tal, mas por acreditarem estar do lado da "inflexível lógica dos acontecimentos" e da "voz do tempo". Segundo Lefort, tal argumento ideológico supõe a representação do "mestre que detém o princípio do agir e do saber" conforme a natureza das coisas. Assim, esse tipo de discurso sobre o social, que também é um discurso sobre a história, "só pode manter sua posição de exterioridade frente a seu objeto (o social) figurando a garantia da regra". O discurso competente sobre o social "significativamente é modelado sobre a pedagogia", pois tal articulação propicia, com segurança, a justificação de uma **distância necessária** entre aquele que fala e o **outro**. Para garantir a sua eficácia, o discurso ideológico, embora deva veicular um saber impessoal, que é tido como surgindo da ordem das coisas, precisa "tornar visível a distinção, em todos os níveis, entre o sujeito que se erige por sua articulação com a regra (corpo de prescrições já dado e cuja aplicação é condição do saber e do agir), ou seja, que enuncia a si mesmo como sujeito ao enunciar a regra, e ou **outro**, que não tem dignidade de sujeito por não ter acesso à regra" (*As Formas da História*, op. cit., pp. 317 e 318).

167 Bresciani, M.S.M. op. cit., p. 389.

168 Idem, p. 407.

169 Idem, p. 408.

170 Idem, p. 408.

171 Cf. Macpherson, C.B. op. cit.; Lefort, C. **A Invenção Democrática**, op. cit.

172 Isso não quer dizer que no âmbito das instituições e da política as distinções entre os principais ideários (liberal, positivista, católico) que animaram o comportamento da classe dominante no Brasil sejam irrelevantes. Ao contrário, apontar e estudar suas diferenças, assim como os seus lados comuns, é uma tarefa necessária para a compreensão do Estado e da sociedade civil brasileira. Não é menosprezável a influência dos ideários positivista e católico na instauração de um estilo de governo centrado no poder executivo, em detrimento do projeto liberal voltado para as Assembléias e o Judiciário (Cf. Romano, R. **Brasil: Igreja Contra Estado**, op. cit.; "A

RJ, Guanabara, 1985; "Pressupostos Autoritários da Sociedade, nº 5, agosto de 1986". Por outro lado, para o meu trabalho importa destacar que a proposta liberal, que visava tornar viável o "governo do povo pelo povo", partia do julgamento de que a população brasileira, em sua maioria, vivia em completo estado de ignorância. Daí, com certeza, a elaboração da figura popular como massa informe, a ser de todos os modos manipulada pelas elites interessadas.

473 Romano, R. Brasil: Igreja Contra Estado, op cit., p. 99.

474 Bresciani, M.S.M. op. cit., p. 225.

475 Romano, R. Brasil: Igreja Contra Estado, op. cit., p. 144.

476 É importante distinguir, na República Velha, o significado da intervenção excessiva do Estado na vida política e social do país, sendo como uma interferência indevida, pelo menos como um "mal necessário". Já no período posterior, isso que antes era tido como um excesso negativo do poder assume um caráter explicitamente positivo, passando o intervencionismo a ser saudado como um "bem necessário" à Nação. Tanto é que as práticas persuasivas (pedagógicas) de controle que visavam constituir o trabalhador moralizado, disciplinado e produtivo, não sofrem, no pós-30, grande alteração de sentido. Todavia, o mesmo não pode ser afirmado relativamente à ação repressiva das instituições estatais. Esta última passou da condição de ingrediente assessorio às práticas pedagógicas para a de elemento imprescindível à nova estratégia do poder. Em estudo recente, Aicir Lenharo (Sacralização da Política, Campinas, Papirus, 1986) mostrou que o Estado Corporativo brasileiro constituiu uma "mutação sombria do poder" perfeitamente sintonizada com as tendências totalitárias em voga nos anos 20 e 30. Para o autor, no Estado Novo, o poder, com base em "legitimidade" conferida pelos vencedores de 1930, procurou tanto modelar pedagogicamente o corpo do cidadão, buscando garantir através da Lei de Segurança Nacional e do aprimoramento do seu aparato policial, via criação de uma eficiente polícia política, que o trabalhador não se recusasse oferecer seu próprio corpo em sacrifício em prol da salvação do corpo maior da nação, se necessário.

477 Piniello, P.S. "O Proletariado Industrial na Primeira República", In: História Geral da Civilização Brasileira: O Brasil Republicano, op. cit., p. 137.

478 Cf. Lefort, C. A Invenção Democrática, op. cit.

479 Idem, p. 45.

480 Cf. Bresciani, M.S.M. "As Voltas de um Parafuso", op. cit.

- 101 Cf. Romano, R. "Pressupostos Autoritários da Constituição e da Educação no Brasil", op. cit., p. 9.

### CAPÍTULO III

#### ANARQUISTAS: "TRABALHADORES DE UMA CULTURA SUPERIOR"

- 102 Lefort, C. As Formas da História, op. cit., p. 251.
- 103 Idem, p. 292.
- 104 Idem, p. 292.
- 105 Idem, p. 294.
- 106 Idem, p. 317.
- 107 Idem, p. 304.
- 108 Idem, p. 305.
- 109 Idem, p. 317.
- 110 Idem, p. 319.
- 111 Lefort, C. A Invenção Democrática, op. cit., p. 116.
- 112 Lefort, C. As Formas da História, op. cit., p. 317.
- 113 A Voz do Trabalhador, nº 1, 01.07.08, p. 1.
- 114 Idem, p. 1.
- 115 A Terra Livre, nº 40, 07.07.07, p. 3.
- 116 A Plebe, nº 55, 10.02.34, p. 1.
- 117 A Voz do Trabalhador, nº 2, 15.07.08, p. 3.
- 118 Idem, p. 1.

- 199 A Terra Livre, nº 38, 22.06.07, p.1.
- 200 Idem, nº 62, 05.07.08, p. 1.
- 201 A Voz do Trabalhador, nº 30, 01.09.13, p. 1.
- 202 Rodrigues, E. Socialismo: Uma Visão Alfabética, RJ, Porta Aberta, 1979, p. 195 e 161.
- 203 Lefort, C. As Formas da História, op. cit., p. 276.
- 204 Rodrigues, E. op. cit., p. 195.
- 205 A Terra Livre, nº 49, 13.10.07, p. 2.
- 206 A Voz do Trabalhador, nº 49, 15.02.14, p. 1.
- 207 A Lanterna, nº 6, 20.11.09, p. 1
- 208 Litvak, L. Musa Libertaria, Barcelona, Antoni Bosch, 1981, p. 342.
- 209 Cf. Luizetto, F.V. Presença do Anarquismo no Brasil: Um Estudo dos Episódios Literário e Educacional - 1900/1920, SP, FFLCH - USP, 1984 (mimeografado).
- 210 Litvak, L. op. cit., p. 342.
- 211 Idem, p. 344.
- 212 Nisbet, R. História da Idéia de Progresso, Brasília, UNB, 1985, p. 243.
- 213 A Terra Livre, nº 14, 15.08.06, p. 14.
- 214 A Voz do Trabalhador, nº 24, 01.02.13, p. 4.
- 215 A voz do Trabalhador, nº 55, 15.05.14, p. 2.
- 216 Bakunin, M. La Instrucción Integral, Barcelona, José J. de Olaneta, 1979, p. 53.
- 217 Idem, p. 53.
- 218 Idem, p. 52.
- 219 Idem, p. 57.
- 220 Idem, p. 51.
- 221 Bakunin, M. Dios y el Estado, op. cit., p. 58.
- 222 Idem, p. 59.

223 A Terra Livre, n.º 64, 03.09.08, p. 1.

224 Canetti, E. *Massa e Poder*, SP: Melhoramentos; Brasília: UNB, 1983, p. 337. No capítulo: "A Ordem", o autor desenvolve interessantes reflexões sobre como é importante para a ordem que ela venha de fora. Assim, não me parece ser incorreto buscar uma relação entre o objetivo positivista - qual seja, os nossos órgãos sensoriais devem ser formados (educados) para refletir no cérebro a imagem exata de uma ordem "natural" exterior - e o domínio da ordem. Mesmo que nesse ensaio Elias Canetti não se proponha examinar sistemas ou teorias, é possível dirigir suas estimulantes reflexões contra esse tipo de poder que se disfarça de impessoal ou natural. Nas palavras de Canetti: "é próprio da ordem não admitir réplica. Ela não deve ser explicada, discutida ou colocada em dúvida. É clara e concisa, já que deve ser entendida imediatamente (...). Para a ordem é importante que ela venha de fora. Sozinho, ninguém teria tal idéia. Ela pertence aos elementos da vida que são impostos; ninguém os desenvolve dentro de si mesmo. Mesmo quando aparecem repentinamente homens solitários com uma massa monstruosa de ordens tentando fundar uma nova fé, renovando uma fé antiga, a aparência de uma carga alheia, imposta, é estritamente mantida. Estas pessoas jamais falarão em seu próprio nome. O que elas exigem dos outros lhes foi ordenado; e, por mais que mintam em algumas coisas, neste ponto sempre são sinceros: acreditam ter sido enviados" (p. 338).

225 Bakunin, M. *Dios y el Estado*, op. cit., p. 84.

226 Nisbet, R. op. cit., p. 262.

227 Bakunin, M. op. cit., p. 94.

228 Idem, p. 94. Note-se que a epistemologia proposta por Bakunin coincide integralmente com a de Comte, cujo alvo científico-político é "transformar o cérebro humano num espelho exato da ordem exterior" (citado por R. Romano. "Universidade, Estatuto e Constituição Política". In: *Lux in Tenebris*, SP, Cortez, 1987, p. 78). Sem dúvida, anarquismo e positivismo não são gêmeos inimigos. Entretanto, penso ser importante destacar o conteúdo autoritário embutido nessa metáfora especular, estrategicamente utilizada por esses dois autores. Em que pese suas diferenças não desprezíveis, é notável a aproximação de Bakunin e Comte nessa ficção da ciência como "bússola da vida", que fixa para o homem "as balizas imutáveis" do seu progresso. E aqui pouco importa a distinção que coloca o libertário no campo do oprimido e o positivista no campo do opressor, pois, ao menos no aspecto que estamos examinando, suas doutrinas contribuem igualmente na apologia do conhecimento instrumental que em nome da eficácia, do útil, impede a crítica, o debate ("abstracções metafísicas").

- 227 Romano, R. "A Tirania do Olhar". In: Folhetim, SP, FSP, 06.11.87, p. B-10.
- 228 Bakunin, M. op. cit., p. 104.
- 229 Idem, p. 66.
- 230 Idem, p. 104.
- 231 Lefort, C. *As Formas da História*, op. cit., p. 14. Nesse sentido, não há conhecimento totalmente desprovido de pressuposições. Escondendo seus princípios num suposto real, o conhecimento instrumental, ao contrário do que apregoa, está distante de ser crítico, pois transferiu para um terceiro (as leis da evolução, ordem natural, etc) "a tarefa que só o próprio pensamento pode realizar" (Roberto Romano, "Teologia da Libertação e Marxismo: Questões de Método". In: *Lux in Tenebris*, op. cit., p. 45).
- 232 Bakunin, M. op. cit., p. 66.
- 233 Idem, p. 66.
- 234 Bakunin, M. "A Igreja e o Estado". In: Woodcok, G. *Os Grandes Escritos Anarquistas*, Porto Alegre, L & PM, 1981, p. 77.
- 235 Bakunin, M. *La Instrucción Integral*, op. cit., p. 45.
- 236 Idem, p. 43.
- 237 Elslander, J.F. "La Ruche". In: *Boletín de la Escuela Moderna*, Barcelona, Tusquets, 1977, p. 103.
- 238 Bakunin retomará a metáfora da árvore em Deus e o Estado, conforme veremos adiante. Vale notar, ainda, que não parece ser por acaso que o ideal intersubjetivo anarquista é o de uma comunidade afetiva, que substitui a ligação política pela abertura afetiva. Tal qual Rousseau, os libertários desejam a "sociedade na qual amigos e amantes nunca parariam de dizer-se tudo". Na literatura anarquista, como sabemos, é constante a contraposição da representação da vida artificial e alienada das grandes cidades à transparência das relações humanas que supostamente reinaria nas comunidades rurais e pequenas cidades, "onde a contínua vigilância de todos por todos torna vão o porte das máscaras". Na comunidade na qual "cada máscara é um rosto", a fraternidade se expressaria pela expulsão do Estrangeiro. "A procura dos interesses comuns é substituída pela busca de uma identidade comum... A fraternidade passa a ser apenas a união de um grupo seletivo que rejeita todos os que não fazem parte dele" (Lebrun, G. "O Desmoronamento da Res Publica". In: *Passeios ao Léu*, SP, Brasiliense, 1983, p. 259).
- 239 Bakunin, M. *La Instrucción Integral*, op. cit., p. 44.

- 242 Como sabemos, a edificação da comunidade autêntica pelos anarquistas pressupõe o desmoronamento da *Res Publica*. Desse modo, e tendo na lembrança o modelo orgânico da sociedade, parece-me procedente registrar o alerta de Lebrun: "uma vez proscrita do espaço público a mera civilidade, isto é, a normalização do *Outro* em sua distância e indiferença, o modelo da comunidade não pode mais ser político: está subordinado a uma *personalidade coletiva*, da qual o racismo constitui o melhor paradigma" (p. 261).
- 243 Fichte, por exemplo, comparou a sociedade a um mecanismo semelhante ao do relógio e escreveu que o Estado, via educação pública, deveria formar o indivíduo para que ele entrasse "numa bem ordenada máquina como um dente numa engrenagem" (Citado por Roberto Romano, "Corpo e Cristal: Marx e o Romantismo", op. cit., p. 22).
- 244 Kropotkin, P. "Anarquismo: sua filosofia e seu ideal". In: *Folhetos Revolucionários I*, Barcelona, Tusquets, 1977, p. 132. Todas as citações que se seguem foram retiradas desse livro, que reúne um conjunto de textos do autor. Doravante, anotarei apenas o título e a numeração das páginas dos trechos citados.
- 245 Idem, p. 133.
- 246 "O comunismo anarquista: sua base e seus princípios", p. 47.
- 247 Idem, p. 55.
- 248 "Ciência moderna e anarquismo", p. 171.
- 249 Idem, p. 171.
- 250 "Anarquismo: sua filosofia e seu ideal", p. 159.
- 251 Idem, p. 159.
- 252 Cf. Lefort, C. *A Invenção Democrática*, op. cit., p. 67.
- 253 No segundo volume dos *Folhetos Revolucionários*, na parte intitulada "Notas sobre livros de Kropotkin como guia para leituras posteriores", encontramos um comentário dos editores sobre o *Ajuda Mútua*: "Este estudo científico é a obra mais difundida de Kropotkin, pois trata de um tema polêmico para toda a 'minoridade inteligente'. É uma réplica (ao darwinismo social). Nele Kropotkin expõe o princípio da cooperação mútua dentro das espécies como força principal de sobrevivência, proteção e progresso (...). A filosofia anarquista baseia-se nesta interpretação da vida social" (p. 147).
- 254 Novalis, citado por Roberto Romano (*Conservadorismo Romântico*, op. cit., p. 151). Bakunin, por sua vez, assim se expressou: "Por não compreender a sociabilidade da natureza

- humana, os metafísicos consideravam a sociedade um agregado mecânico e artificial de indivíduos" ("A Igreja e o Estado", op. cit., p. 77).
- 256 Kropotkin, P. "Moral Anarquista", p. 97.
- 257 Idem, p. 99. Desse modo, Kropotkin, em evidente demonstração de desprezo pela inteligência humana, acaba por sugerir que, por exemplo, a República, as ligações políticas dos indivíduos e grupos, as leis são apenas um engodo criado pelo Ser Maléfico para ocultar-nos a "certeza demonstrada pela ciência" de que uma organização social semelhante à das formigas ou das marmotas seria absolutamente preferível ao Estado Democrático.
- 258 Bakunin, M. *La Instrucción Integral*, op. cit., p. 40.
- 259 Bakunin, M. *Dios y el Estado*, op. cit., p. 61. Também em G. Woodcock, op. cit., p. 297.
- 260 Kropotkin, P. "O comunismo anarquista", p. 80.
- 261 Lefort, C. Citado por R. Romano. In: *Lux in Tenebris*, op. cit., p. 143.
- 262 *A Voz do Trabalhador*, nº 58, 05.07.14, p. 1.
- 263 Idem, "Moral anarquista", p. 110.
- 264 Idem, p. 109.
- 265 Lefort, C. *A Invenção Democrática*, op. cit., p. 67. Evidentemente, tal comportamento não é exclusivo dos anarquistas. Ressalto, apenas, que o maniqueísmo, introduz a idéia de uma cisão absoluta entre o Bem e o Mal, operando, desse modo, com uma lógica que possui a força e a precisão de um ato cirúrgico, o que, principalmente na política, invariavelmente acarreta consequências desastrosas. Dá o que pensar o modo de expressão rigorosamente médico utilizado por Otávio Brandão antes mesmo de aderir ao bolchevismo: "Abscessos putrefatos como a sociedade atual devem ser sarjados com o bisturi rebelde; então, o tratamento pelas cataplasmas socialistas é completamente ilusório e inútil. É um crime querer prolongar com as inalações de oxigênio e as infecções de óleo canforado da Arbitragem a agonia da Sociedade Burguesa. Quanto mais cedo esta morrer tanto melhor. Por isso, os operários conscientes não devem consentir nas suas associações, propagandas políticas, religiosas ou parlamentaristas" (*Voz do Povo*, RJ, 22.08.20. Citado por Edgar Carone, *Movimento Operário no Brasil*, SP-RJ, DIFEL, 1979, p. 365). Ou então, o comentário de José Oiticica, ao escrever que Astrogildo Pereira, depois de virar bolchevista, havia "minado os sindicatos, propagado o vírus da ditadura do proletariado e da férrea disciplina" (Citado

por J.W. Dulles. *Anarquistas e Comunistas no Brasil*, RJ, Nova Fronteira, 1977, p. 142).

A Terra Livre, nº 66, 19.01.10, p. 3.

Kropotkin, P. "Anarquismo: sua filosofia e seu ideal", p. 158.

Nesse sentido, é interessante destacar o encontro do marxismo ortodoxo com o anarquismo. Ao que parece, a concepção do marxismo como instrumento de domínio de uma única vontade sobre as demais, e como cárcere do espírito, esteve presente no PCB desde sua origem. Desse modo, é possível sugerir que o conhecido dogmatismo irradiado, via III Internacional, aos partidos comunistas tenha beneficiado-se amplamente, em nossa terra, de uma anterior preparação levada a cabo por anarquistas e positivistas. Para uma crítica da utilização do marxismo como instrumento para a ação, ver: K. Munakata, *Algumas Cenas Brasileiras*, op. cit., para os anos 20 e 30; e S.J. Rückert, *Persuasão e Ordem: A Escola de Quadros do Partido Comunista do Brasil na Década de 50*, Campinas, Faculdade de Educação - UNICAMP, 1987 (mimeografado).

Seria importante interrogar até que ponto podemos afirmar que o surgimento do PCB constituiu um reflexo da revolução russa, ou que a adesão ao bolchevismo foi uma "queda na realidade" de alguns anarquistas. Assim, valeria a pena investigar em que medida as idéias da "teoria como guia", do "conhecimento como instrumento", das "leis diretoras da história", etc. influíram na decisão política de trocar o anarquismo pelo bolchevismo. Nesse sentido, lembremos que até hoje essas mesmas idéias comparecem com a força de uma certeza demonstrada em enunciados do tipo "a História mostrou" ou "a História provou", tanto para afirmar como para negar a efetividade de determinadas realidades históricas ou estratégias políticas.

Romano, R. "Universidade, estatuto, e constituição política" op. cit., p. 79.

Cf. Munakata, K. *Algumas Cenas Brasileiras*, op. cit.

Donde se pode concluir que talvez os anarquistas se tenham concebido como a exceção que confirma a regra. Contudo, ainda seria interessante tentar descobrir o que exatamente permitiu a Bakunin e a outros anarquistas escapar dessa determinação tão fatal e absoluta. Em toda a imprensa e na literatura por mim pesquisadas não encontrei nenhum texto que tratasse especificamente esse tema. A explicação, quando aparece, é sempre muito vaga e geralmente do tipo: "por um motivo ou outro alguns homens escaparam aos atavismos ..."

Bakunin, M. *Dios y el Estado*, op. cit., p. 145.

## "GRITO DE ALARME"

273 A Voz do Trabalhador, nº 3, 11.08.08, p. 1.

274 A Lanterna, nº 16, 29.01.10, p. 2.

275 A Terra Livre, nº 14, 15.08.06, p.2.

276 Joll, J. *Anarquistas e Anarquismo*, Lisboa, Dom Quixote, 1977, p. 105. Note-se que nessas passagens o antiintelectualismo é um aspecto essencial no "realismo" de Bakunin. Isso, sem dúvida, reflete uma certa preparação intelectual que já o predisponha "escorregar" para o pior lado da "propaganda pelo exemplo": o terrorismo. Vale comparar com o que ele, na sua fase terrorista, escreveu: "O banditismo é um dos modos de existência mais honrosos do povo, na Rússia... O bandido na Rússia é o verdadeiro e o único revolucionário, sem frases feitas, sem retórica livresca. A revolução popular nasce da fusão da revolta do bandido com a do camponês... Ainda hoje é este o mundo da revolução russa; o mundo do banditismo, e apenas este sempre tem estado em harmonia com a revolução. O homem que quer fazer uma conspiração a sério, na Rússia, que quer uma revolução popular, deve-se voltar para este mundo e mergulhar nele. "O revolucionário despreza e odeia a moral social actual, em todas as suas formas... olha como moral apenas tudo aquilo que conduza ao triunfo da revolução... Todos esses sentimentos meigos e enervantes da amizade, do conhecimento, do amor, da gratidão, da honra mesmo, deve-os sufocar dentro de si, por uma paixão fria pela causa revolucionária... Dia e noite não deve ter mais do que um pensamento, mais do que um objetivo - a destruição sem dó, sem piedade.

"Não reconhecemos outra atividade senão a do trabalho de exterminação, mas admitimos que as formas de que se pode revestir esta atividade podem ser extremamente variadas - o veneno, a faca, a corda, etc. Nesta luta, a revolução tudo santifica por igual". (Citado por James Joll, op. cit., p. 108). É interessante registrar que, mais tarde, por ocasião da auto-crítica da glorificação do terrorismo, Bakunin desresponsabilizou-se das consequências desse ato, atribuindo o seu "desvio" a um momentâneo e pitoresco estado de loucura: "Estávamos loucos, e como se teria rido de nós Herzen se ainda fosse vivo e quanta razão não teria tido para nos censurar. Bem, nada há a fazer. Engulamos a pílula amarga e de futuro sejamos mais avisados". (Citado por James Joll, p. 109).

277 A Voz do Trabalhador (Belém), nº 25, 01.05.24, p. 3.

- 276 A Vida, nº 5, 31.03.15, p. 75.
- 277 Bakunin, M. op. cit., p. 104.
- 280 Citado por Flávio Luizetto. In: Presença do Anarquismo no Brasil, op. cit., p. 215.
- 281 A Lanterna, nº 18, 12.02.10, p. 4.
- 282 A Terra Livre, nº 72, 22.05.10, p. 3.
- 283 A Vida, nº 2, 31.12.14, p. 8.
- 284 Sobre as experiências das Escolas Modernas em São Paulo, consultar os trabalhos de Flávio Luizetto, já citado, e Paulo Ghiraldelli Jr., *Pedagogia, Educação e Movimento Operário na Primeira República*, SP, PUC, 1986 (mimeografado).
- 285 Cf. Ariez, P. *História Social da Criança e da Família*, RJ, Zahar, 1981.
- 286 A Vida, op. cit., p. 8.
- 287 A Guerra Social, nº 32, 26.10.12, p. 1.
- 288 Idem.
- 289 Romano, R. *"A Tirania do Olhar"*, op. cit.
- 290 A Guerra Social, op. cit.
- 291 Ação Direta, nº 25, 20.11.46, p. 2.
- 292 A Voz do Trabalhador, nº 3, 01.01.08, p. 2.
- 293 Lefort, C. *A Invenção Democrática*, op. cit., p. 126.
- 294 A Voz do Trabalhador, nº 31, 15.03.13, p. 4.
- 295 A Terra Livre, nº 24, 06.01.07, p. 3. Proudhon assim expressou a inevitabilidade da sociedade anarquista: "Neste momento, a sociedade se parece a uma borboleta recém-saída do casulo, que sacode suas belas asas ao sol antes de começar a voar. Diga-lhe que se arraste para dentro de seu invólucro de seda, ordene-lhe que despreze as flores e que fuja da luz!" (*"A Velha e a Nova Sociedade"*. In: G. Woodcock, *Os Grandes Escritos Anarquistas*, op. cit., p. 273).
- 296 Lefort, C. *A Invenção Democrática*, op. cit., p. 127.
- 297 Rousseau, J.J. Citado por Robert Nisbet, *História da Idéia de Progresso*, op. cit., p. 248.
- 298 Nisbet, R. op. cit., p. 245.

A Voz do Trabalhador, nº 3, 01.08.09, p. 2.

A Plebe, nº 52, 30.12.33, p. 4.

## OBSTACULIZAR O CAMINHO

Bakunin, M. Dios y el Estado, op. cit., p. 164.

Idem, p. 164.

Idem, pp. 99 a 101.

Idem, p. 146.

Cf. Romano, R. "A Fantasmagoria Orgânica", op. cit., p. 113.

Idem, p. 113.

Idem, p. 113.

Idem, p. 114.

Rousseau, J.J. Citado por Roberto Romano, op. cit., p. 114.

Romano, R., op. cit., p. 114.

Idem, p. 115.

Idem, p. 116.

Cf. Lefort, C. As Formas da História, op. cit., p. 317.

Cf. Romano, R. Conservadorismo Romântico, op. cit., p. 157.  
Aqui o autor está citando um trecho de Heinrich von  
Ofterdingen, de Novalis. Trata-se da "exposição do eremita  
sobre as Origens físicas da História".

Idem, p. 158.

Idem, p. 158. Como escreve Romano: "Segundo uma interpretação  
certeira do pensamento de Novalis, este não propusera uma  
volta pura e simples ao passado, mas, na verdade, tencionara  
'completar', por meio de 'uma atitude religiosa', a época sem  
Deus. Este é um ponto-chave para se compreender todos os  
mestres contra-revolucionários. Nenhum deles, de Burke a De  
Maistre, pensou a história como reação, como retorno empírico  
ao Ancien Régime. Pelo contrário, trataram de incorporar os  
ensinamentos oferecidos pela Revolução, procurando

interpretá-los à luz da ciência política e natural de seu tempo" (p. 91).

Não se trata de apagar a diferença de fundo entre anarquismo e positivismo. Quero apenas ressaltar a convergência na forma e acentuar o autoritarismo comum a essas duas concepções que se nutrem no organicismo. De acordo com Romano, Paul Benichou (Cf. *Le Temps de Prophetes, Doctrines de l'Âge Romantique*, Gallimard, 1977) retomou a noção de uma "amalgama" entre a filosofia liberal saída do século XVIII e a tradição cristã, mostrando que essa tentativa de "síntese" "foi comum ao amplo espectro de doutrinas do século XIX, do liberalismo ao utopismo socialista" (Cf. "Pressupostos Autoritários da Constituição e da Educação no Brasil", op. cit., p. 8). Robert Nisbet também anotou em seu livro que "Saint-Simon presta uma homenagem cheia de respeito a Bonald, de Maistre e Chateaubriant, entre outros, pela 'profunda compreensão' da necessidade e natureza da ordem social". Assim, apesar desses pensadores serem católicos e monarquistas e, portanto, conflitarem com as concepções de Saint-Simon, "ao ler o *Novo Cristianismo* (terceira idade orgânica) temos de reconhecer a semelhança de estrutura da utopia que ele imaginou e aquela do catolicismo que os conservadores veneravam. É no conteúdo e não na forma que as diferenças entre Saint-Simon e os conservadores eram mais visíveis, ele mesmo estava consciente disso" (Cf. *História da Idéia de Progresso*, op. cit., p. 256). Conforme indica Max Nettlau, ao comentar no prefácio de *Deus e o Estado* a origem desse texto, Bakunin, antes de escrevê-lo, situara-se por algum tempo "no terreno da filosofia. Nas margens do seu exemplar do *Curso de Filosofia Positiva*, de Auguste Comte, estão anotadas as datas 10, 12, 17 e 18 de dezembro (1870) e desses estudos sai um grande manifesto (não concluído) cujas páginas 82 à 256 ainda se conservam". (Cf. "Nota Introductória". In: *Dios y el Estado*, op. cit., p. 17). Por último, cito, de memória, a referência de Teixeira Mendes a uma carta que lhe enviou Kropotkin, e na qual ele anuncia ao então vice-diretor do Apostolado Positivista do Brasil seu interesse em estudar mais a fundo a obra de Comte. Esse documento encontra-se no Arquivo Edgard Leuenroth, na UNICAMP.

Cf. Romano, R. *Conservadorismo Romântico*, op. cit., p. 97.

Bakunin, M. *Dios y el Estado*, op. cit., p. 49.

Idem, p. 50.

Idem, p. 146.

Romano, R. "Corpo e Cristal: Marx e o Romantismo", op. cit., p. 27.

Saint-Simon, C.H. Citado por Robert Nisbet. In: *História da Idéia de Progresso*, op. cit., p. 258.

- 324 Romano, R. op. cit., p. 29
- 325 Romano, R. "A Fantasmagoria Orgânica", op. cit., p. 121. Aqui o autor citou Luis Pereira Barreto.
- 326 Bakunin, M. Dios y el Estado, op. cit., p. 147.
- 327 Lefort, C. A Invenção Democrática, op. cit., p. 104.
- 328 Idem, p. 102.
- 329 Lefort, C. As Formas da História, op. cit., pp. 317 e 318.
- 330 Romano, R. "A Fantasmagoria Orgânica", op. cit., p. 119.
- 331 A Terra Livre, n.º 38 e n.º 39, 22.06.07 e 30.06.07, pp. 2 e 3.