

Rodolfo Alexandre Cascão Inácio

FESTA E POLÍTICA:
o festivo na gênese da
esquerda brasileira
(1889-1930)

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

BIBLIOTECA

Av. Antônio Carlos, 6627

C. Postal, 1703 - Cidade Universitária Pampulha

31.270-901 - Belo Horizonte - MG

Telefone: (031) 499-5301 - 499-5302

FAX: (031) 499-5301

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da
Faculdade de Educação da Universidade Federal
de Minas Gerais, como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre em Educação.

AC. 207207 INV 05
U.F.M.G. - BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA



NÃO DANIFIQUE ESTA ETIQUETA

Belo Horizonte
Faculdade de Educação da UFMG
1995

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	“sobre esquerdas e festas”	12
<i>Capítulo 1</i>	O ANARQUISMO: FESTA E POLÍTICA	33
1.1	A essência da festa e a mística anarquista	35
1.2	Socialismo e anarquismo: iguais, porém diferentes	51
1.3	Igreja e anarquismo: quando os extremos se encontram	62
<i>Capítulo 2</i>	O ANARQUISMO BRASILEIRO DURANTE A PRIMEIRA REPÚBLICA	74
<i>Capítulo 3</i>	OS MODOS DE FESTAR DO ANARQUISMO BRASILEIRO	92
3.1	As festas libertárias	94
	<ul style="list-style-type: none">• sobre a forma suave e festiva• festas como práticas de resistência• festas como ilhas de liberdade• festas e solidariedade• a festa de propaganda• festa e doutrinação• a diversão tolerada• a teimosia do baile lascivo• o anarquismo no país do futebol• sobre malandros e carnavais• algumas festas desordeiras• a flexibilização da festa• a doutrinação subliminar• o festival: a fase de massa	

3.2 - O teatro social 116

- teatro anarquista: ...e o vento levou!
- a arma de fazer rebeldes
- teatro libertário: fugindo da traição
- o duplo jogo de cena: crítica ao vigente, exaltação do porvir
- as razões que a razão desconhece
- teatro repentista: os primórdios
- segunda fase: o teatro folhetinesco
- fase dominante: o teatro social
- palavra e razão versus imagem e ação
- peroração, raciocinador e maniqueísmo
- a gangorra com o popular
- dirigir teatro: dirigindo a classe
- teatro de operários para operários
- vaia e aplausos em família
- o teatro litúrgico

3.3 - Outros modos: música, poesia, literatura, imprensa e escola 142

Capítulo 4 - CALEIDOSCÓPIO DO TEMPO: A FESTA DOS DIFERENTES 150

4.1 - O modo socialista de festejar 152

4.2 - O modo comunista de festejar 155

4.3 - As 'vilas santas' do Contestado: a festa permanente 161

4.4 - Modernismo: a festa antropofágica 172

4.5 - A festa do Cangaço 184

CONSIDERAÇÕES FINAIS "por uma esquerda festiva" 202

BIBLIOGRAFIA 230

RESUMO

Este trabalho é um reestudo do movimento anarquista brasileiro do início do século e o seu contraponto com outros ativismos libertários - Contestado, Cangaço, Socialistas, Comunistas e Modernistas - do período encerrado na Primeira República, procurando investigar neles a dimensão festiva. Por meio de uma pesquisa histórica analiso as conexões entre festa e política na gênese da esquerda republicana e os respectivos nexos e disjunções com a cultura popular brasileira. A dissertação - ligada ao campo da antropologia política - aponta para uma revisão dessa relação nas práticas atuais da esquerda moderna, especialmente àquela vinculada a uma tradição marxista-leninista.

INTRODUÇÃO

“sobre esquerdas e festas”

Timóteo, 19 de julho de 1992.

O projeto cultural Araguaia Pão & Circo* encontra-se no ‘campinho’ do Bairro Cachoeira do Vale contratado pela administração petista para desenvolver a ‘Feira da Cidadania’. São stands, painéis, projeções de vídeos e palestras que visam prestar contas das realizações da Prefeitura, além de demonstrar as prioridades para o Orçamento de 93. Tudo isso debaixo da lona do circo, integrado à atividades esportivas, oficinas de arte, peças de teatros, espetáculos circenses e shows musicais. À noite será a estréia da ‘Feira’ itinerante, que percorrerá vários bairros do Município, aproveitando-se da versatilidade da lona. Os coordenadores da Prefeitura acertam com a ‘troupe’ que, antes do início do espetáculo, ocorrerá a última reunião do Orçamento Participativo, dirigida pelo Prefeito. Após a reunião, “que costuma ter entre 80 e 150 pessoas em média” - dizem, - seria aberta solenemente a programação. À tarde, saímos pelo bairro operário para fazer a divulgação: palhaços, monociclo, pernas-de-pau, malabares, diabolôs, bonecões, músicas e fogos. São 19 horas: horário da reunião política. Prefeito e alguns secretários estão sentados no palco, atrás de uma mesinha. Nos bastidores, estamos nós, fazendo maquiagem, trocando de roupa, organizando os últimos detalhes para a apresentação de uma peça de teatro sobre os ‘500 anos de descobrimento da América’. A reunião começa e sente-se rapidamente um ‘mal-estar’ entre os políticos e a platéia. Um de nós vai observar: o circo está lotado, quase mil pessoas inquietas! A reunião continua ‘arrastada’, várias crianças se atrevem a gritar: “palhaço! circo!” Quando ensaiávamos pensar uma saída para a situação, o prefeito se altera e pronuncia alguma coisa do tipo: “_ É, não tem a mínima condição de continuar a reunião. O que vocês querem mesmo é saber de festa. Está encerrado o assunto.” Entramos em cena com o coração moído, tínhamos perdido o bonde da História...

*radicado em Contagem – MG, do qual eu participava na condição de artista e coordenador

Este trabalho parte do meu escândalo ao constatar que a esquerda não sabe entrançar *festa e política*. Inclusive quando algum agrupamento apresenta uma postura política tida como inconsistente, ou inconseqüente, ou irresponsável, rapidamente recebe a pecha de *esquerda festiva*.¹

Nessa trajetória pessoal de militante de esquerda, vem me desafiando a busca de algumas conexões: da cultura com a razão prática, como quer Sahlins; da magia com a técnica, arte e política, como quer Walter Benjamin; da transformação social com a subjetividade, como quer Freud.

E fui-me fazendo perguntas: Por que a esquerda é sisuda? Por que ela tem medo de ser feliz? Por que essa militância sacrificial? Por que esse dogmatismo raivoso? De onde vem essa racionalidade inabalável? E, para entender o hoje, fui possuído por um desejo irrefreado de buscar a gênese: o momento fundante tem que ser sempre refundado, afirma Janine RIBEIRO (1984:51).

Quando me propus ir à nascente da esquerda brasileira, percebi que, ao navegar rio-acima, o seu caudal estava repleto de afluentes - ribeirões, igapós, córregos - além de chuvas transoceânicas que vinham de várias direções. Uma vastidão de siglas, correntes, agrupamentos e 'igrejas', que compõem uma das muitas bacias hidrográficas da luta popular brasileira desde há cinco séculos. Levava eu um mapa escrito PARTIDO COMUNISTA DO BRASIL (PCB)², e a bússola apontava para março de 1922.

Eis que me surpreendo ao chegar àquele ponto! Apesar de estar em suas cabeceiras, fluía ainda muita água: a maioria dos fundadores do partido era de egressos de torrentes anarquistas e havia, ainda, as socialistas. Uma nova constatação intrigou-me. Além daquelas duas fontes, vislumbrava ao largo, não muito claramente, um aguaceiro - que ora se misturava com o rio, ora se distanciava dele - composto de messianismo, modernismo, banditismo social e tenentismo.³

¹ Esse jargão parece ter sido originalmente criado na década de sessenta, pela direita truculenta e torturadora que procurava ironizar e depreciar 'a pequena-burguesia das mesas de bar' que se opunha ao regime militar (muitos, inclusive, aderindo à luta armada). O insólito é que foi apropriado ao discurso da própria esquerda e ressignificado também com menosprezo.

² Naquele tempo, esse 'nome de batismo' era indistinto. A partir da década de 60, quando ocorre um 'racha interno', a ala de Luís Carlos Prestes ficará com a sigla PCB ('Partido Comunista Brasileiro') e o grupo de João Amazonas levará o nome PARTIDO COMUNISTA DO BRASIL ('pc do b'). Nos últimos anos, o PCB se desdobra em PPS sob a liderança de Roberto Freire.

³ Sentí uma curiosidade instigante semelhante à descrita em 'Rumo à Estação Finlândia', quando Michelet descobre Vico. WILSON, Edmund. Cia. das Letras, 1987, São Paulo.

Quais então, na Primeira República, seriam as correntes da esquerda brasileira? Haveria algum estatuto de legitimidade que as sancionaria politicamente? Sociologicamente? Ideologicamente?

A partir da Revolução Francesa, ou seja, há cerca de dois séculos, os termos antitéticos 'direita' e 'esquerda' têm sido empregados para designar dois campos opostos de pensamento e de ações políticas.⁴ Há inúmeras correntes matizadas entre essa bipolaridade (e que até a ultrapassam: extrema-direita, ultra-esquerda...). O que é importante frisar, entretanto, é que os conceitos não se reduzem a espectros ideológicos. Indicam, penso eu, programas, interesses, valores, posturas, formas de organização e relacionamento, e principalmente uma *práxis* histórica.⁵ Nessa medida, são conceitos de difícil qualificação e, no mínimo, polêmicos.

Apresento a definição de alguns autores com os quais dialoguei para - a partir de uma opção conceitual - embasar a escolha dos sujeitos coletivos com que trabalho na radiografia da festa na esquerda brasileira.

Marco Aurélio GARCIA, em recente artigo - (in DAGNINO, 1994:121) - afirma:

"Se considerarmos 'de esquerda' partidos e movimentos que se autoproclamam 'socialistas' - deixando de lado, portanto, os projetos anarquistas e anarco-sindicalistas do começo do século - pode-se considerar a existência de 3 gerações de organizações de esquerda no Brasil".

E descreve então, respectivamente, as características particulares do PCB da década de 20, 'da esquerda revolucionária' da década de 60, e a 'esquerda social' dos anos 80. A meu ver, essa é uma concepção que enxerga a esquerda identificada com o marxismo - e que vê nele a mão santa do criador -, um certo 'marxocentrismo' que descarta até os anarquistas que se assumiam como 'socialistas libertários'. Talvez por essas exclusões compulsórias, os bakunistas⁶ do século XIX já chamavam os socialdemocratas de Marx de 'socialistas autoritários'. Cabe lembrar, ainda, que um dos primeiros escritos simpatizantes do socialismo no Brasil veio do punho do General José Abreu e Lima, editado em 1855, o que nos alerta que a autoproclamação não resolve o problema.⁷

BOBBIO, N. *Direita e Esquerda*. São Paulo: EDUSP, 1995:31-32.

"A práxis é tanto objetivação do Homem e domínio da natureza quanto realização da liberdade humana." (KOSIK, 1976:205).

⁶ Partidários do líder anarquista Bakunin, que dividiu com Marx - em campos diferentes - a liderança da Primeira Internacional dos Trabalhadores no século passado.

Cf. José CÂNDIDO FILHO, 1982:148.

Parodiando Thompson,⁸ esse é um conceito estático da esquerda brasileira, haja vista a ‘Guerra Camponesa do Contestado’, uma rebelião messiânica da década de 10, que construiu um sistema igualitário - abolindo, inclusive, a propriedade privada - e que desconhecia a utopia socialista, mas desenvolveu uma intensa experiência nessa direção. Aqui, a meu ver, para além da retórica, deve imperar a práxis. Um pouco semelhante, temos a definição de Moacyr FÉLIX (in GARAUDY, 1972:11):

“Não gostamos (...) da simplificação preguiçosa que se esconde atrás desse saco para todos os usos que é a palavra ‘esquerda’. Usamo-la (...) dentro de sua acepção mais vulgar (...) entre essas correntes de pensamento (...) em nome de alguns princípios básicos do humanismo e do socialismo contemporâneo, todas lutam por uma transformação, uma negação, uma contestação da situação humana resultante das atuais estruturas sociais”.

Apesar da visão implícita de que os princípios socialistas têm que ser conscientes e estruturados - o que não me parece necessário - essa concepção amplia o conceito para aqueles que negam o sistema. Se o primeiro aspecto for subtraído (‘consciência socialista’), todos os sujeitos coletivos anteriormente citados - cada um a seu modo - empreenderam lutas de transformação (pg 13). O cientista político Norberto BOBBIO destaca, no seu recente livro ‘Direita e Esquerda’ (1995:19), o binômio igualdade/desigualdade para distinguir a diáde esquerda/direita:

“...creio poder dizer que o que faz de um movimento de libertação um movimento de esquerda é o fim ou o resultado que se propõe: a derrubada de um regime despótico fundado na desigualdade entre quem está em cima e quem está embaixo na escala social, percebido como uma ordem injusta, e injusta precisamente porque inigualitária, porque hierarquicamente constituída”.

O entendimento de Bobbio parece pressupor a luta aberta pela conquista do poder político. As lutas dos comunistas, anarquistas, tenentistas e dos camponeses do Contestado tiveram essa componente político-militar. Todos esses movimentos que menciono, mesmo o *banditismo social* e o modernismo, foram lutas pelo poder: aquelas malhas de poder disseminadas em todo o edifício social descritas por FOUCAULT (1979:183). Estes últimos, entretanto, não almejavam a derrubada dos governos - o mesmo se colocava de certa forma

⁸ THOMPSON distingue o conceito de classe em ESTÁTICO - uma abordagem econômica, e HISTÓRICO - quando a classe acontece no bojo da luta de classes. *Tradición, revuelta y conciencia de classe*. Barcelona: Editora Crítica - Grialdo, 1979.

para os socialistas reformistas - mas todos eles sonhavam com uma alteração no regime em distintos planos (social, econômico, político, cultural!).

Fico, talvez, com uma definição menos rigorosa, e, portanto, mais abrangente de GORENDER (1987:7):

"...entendo por esquerda o conceito referencial de movimentos e idéias endereçados ao projeto de transformação social em benefício das classes oprimidas e exploradas. Os diferentes graus, caminhos e formas dessa transformação social pluralizam a esquerda e fazem dela um espectro de cores e matizes".⁹

Os rebeldes do Contestado não travaram uma luta nacional; os modernistas não falavam em classes exploradas; os tenentistas não empreenderam uma marcha socialista; os cangaceiros não expropriavam os coronéis latifundiários - mas todos esses experimentos humanos, tendencialmente '*endereçaram-se*' ao projeto de transformação social na contra-mão do que propunha a lógica das elites dominantes à época. A despeito do grau de consciência de cada um, eles aconteceram '*em benefício*' do povo brasileiro.

Em síntese, a minha abordagem da esquerda brasileira utiliza-se do recurso da 'inclusão': não só partidos, mas movimentos, idéias, sonhos; não só os que se autoproclamam socialistas, mas aqueles que, conforme BOBBIO, articulam, em diferentes níveis, alguns dos valores da tradição revolucionária moderna: "*liberdade, igualdade e fraternidade*".¹⁰ Em outras palavras, esse aporte não deixa de ser mais um 'sentimento' do que uma lógica arrumada e coerente.¹¹ Ao invés de um *conceito* (preciso, rigoroso), uma *noção*. Ele procura incorporar 'os movimentos que não são previstos'. Um tratamento histórico que releva aspectos como a incerteza, a imprevisibilidade, a chama transformadora. É a opção pelo humanismo a-racional do Homo demens: produtor de desejos, mitos, utopias - descrito por Nelson LEVY (in NOVAES, 1990:165).

"A incerteza é uma condição inerente à liberdade, à transcendência e à democracia (...) da incerteza pode-se dizer que é o ônus da liberdade e, ao mesmo tempo, a certeza de uma possibilidade humana de criatividade e de transcendência".

* * * * *

⁹ Grifos meus.

¹⁰ Op. cit., 28.

¹¹ BOBBIO (ibidem, p.21) admite haver historicamente a construção de um 'significado emotivo' para o termo.

Este trabalho vai falar de **PAIXÕES, LOUCURAS, ENIGMAS e FESTAS**.

Numa viagem alucinante ao início deste século, pretendo levar o leitor ao período consagrado na historiografia brasileira como República Velha, ou Primeira República, ou a República dos Coronéis (1889-1930). Mais precisamente, no espaço de tempo que tem 1920 como seu ponto de inflexão. Indubitavelmente, um momento histórico de paixões, de polêmicas, de brigas estéticas e políticas, de invenções e de grandes mudanças estruturais. Um tempo em que nos mais diversos territórios espaciais e simbólicos que compõem este País continental, podem-se construir inumeráveis sonhos libertários. São, porém, utopias tão reais que o preconceito e mesmo a fúria sanguinária que incidiu sobre a maioria desses personagens sociais evidenciam a radicalidade das quimeras que eles se dispuseram a erigir.

E quem eram esses ‘loucos’ que enfrentaram, com armas e idéias, artimanhas e obras-de-arte, um poder pulverizado de despóticos coronéis ?

Simplesmente escritores, vaqueiros, operários, militares, artistas, ex-escravos e imigrantes europeus, sertanejos e moradores litorâneos. Brasileiros, enfim, por fatalidade ou por adoção, mas especiais. Mestiços, brancos e negros, mulheres e homens prenhes de desejos, e que, insubmissos, não aceitaram: a expropriação, a violência ou a dominação política, nem o colonialismo cultural, a desonra e a superexploração de que eram vítimas ou que vitimavam seus compatriotas. E se rebelaram, no **CANGAÇO**, no surto messiânico do **CONTESTADO**, no sindicalismo revolucionário dos **ANARQUISTAS**, na auto-afirmação cultural da **SEMANA DE ARTE MODERNA**, na contestação ideológica dos **SOCIALISTAS**, na ousada fundação de um partido comunista - o **PCB**.

Elegi esses visionários, entre tantos,¹² no intuito de espelhar algumas respostas coletivas que, a meu ver, tiveram um caráter libertário perante as tensões sociais dessa fase de transição entre o *escravismo colonial* e o *capitalismo tardio* que se processava. Sei que invado um terreno sociológico pantanoso, ao aproximar movimentos tão díspares como o modernismo antropofágico de Oswald de Andrade e o banditismo social de Antônio Silvino - que, durante quase duas décadas, “governou o sertão” como um Robin Hood tupiniquim.

¹² Entre os messianismos de caráter revolucionário, além do Contestado, houve o de Canudos, Caldeirão, Pau-de-colher... Além dos modernistas, tivemos, no período, intelectuais progressistas como Lima Barreto e Euclides da Cunha, para citar dois expoentes. O TENENTISMO apareceu como pretensão inicial de análise, mas não será incluído, sendo, entretanto, citado, quando o contexto o exigir.

Será que, num certo sentido, não foram todos ‘fanáticos’? Ou fanático é designação exclusiva do líder messiânico José Maria, que morreu de armas na mão defendendo a ‘terra santa’ do Contestado? O que levou - senão esses loucos desejos da utopia - os anarquistas a arquitetar, no Rio de Janeiro, em 1918, uma malograda insurreição que visava tomar o poder e instaurar a Anarquia no Brasil?

Esses são os enigmas da História, que pretendo perscrutar com o apoio de estudos que vários autores nos legaram. Uma das preocupações teóricas deste trabalho será, de forma não pretenciosa, ordenar e marcar os traços distintivos fundamentais de cada um desses sujeitos históricos.

Contudo, o que me fez ‘juntá-los’, enfim, numa mesma análise parte de dois pressupostos muito simples: são *movimentos coletivos* - o que me parece dispensar maiores considerações - e todos têm inscrita a marca da *liberdade*.¹³ *Revolução* é indissociável da idéia de liberdade, mas não é seu patrimônio exclusivo. As idéias de não-sujeição e autonomia estiveram presentes tanto na cangaceira Maria Bonita quanto na cativante comunista Pagu. E mais, não estamos enumerando platônicos sonhadores. Falamos de libertários que se notabilizaram pela e na sua *práxis* histórica.

*“A liberdade começa pela invenção dos desejos e se configura plenamente na tentativa de realizá-los através da ação. Só nos conduzimos em liberdade na ação, nem antes nem depois, como afirma Hannah Arendt”.*¹⁴

* * * * *

Um colaborador deste texto, o Prof. Michel Marie Le Ven, denomina a década de vinte de ‘*a década das utopias*’: o País passa a ser repensado, à esquerda, pelos fundadores do PCB, que sonham uma pátria governada pela classe operária; à direita, pelos futuros integralistas, que almejam a purificação da nossa raça, contaminada pela indolência afro-indígena, e, entre ambos, pelo tenentismo, que quer ser nacional e moderno, mas fica constringido com o povo que tem. Nos marcos do Brasil rural, ecos da guerra camponesa do Contestado e o incômodo do banditismo social de Lampião e Corisco.

¹³ Em Nelson LEVY, num artigo sobre ‘Princípio da Liberdade’ (in NOVAES, 1990:155), lemos: “*A liberdade encontra o seu significado mais geral no reconhecimento de uma faculdade humana de não-sujeição a qualquer poder exterior, seja ele imposto por um semelhante, ou então pelos sistemas natural-mecânicos, ou, ainda, por uma pretensa potência divina. (...) o ser livre é aquele capaz de se autodeterminar por leis subjetivas e, portanto, é aquele dotado de autonomia. Logo, o centro nevrálgico da questão da liberdade reside na autonomia*”.

¹⁴ Idem, p. 158.

Todos esses movimentos foram revolucionários - contestaram radicalmente a ordem estabelecida - e todos sucumbiram frente a uma rearticulação das elites dominantes. Estas habilmente souberam incorporar e manter a sua hegemonia, operando em três vias concomitantes: reciclavam-se, cooptavam e destruíam seus opositores. Getúlio Vargas vai ser o pivô desse artil, matizando terror de Estado com aliancismo, entreguismo com orgulho cívico, ditadura com populismo.

Para BOSI (1992:21), “*as datas seriam momentos de uma série dramática: as fases de crise e negatividade preparam os avanços da humanidade*”. A década de 20 é a década dos sonhos: uma década propositiva em que todos queriam construir a pátria à sua maneira, uma utopia plural, mas organizada. (Não existe pátria sem encantamento, sem cerimônia, sem símbolo). Esse apetite humano pelas mudanças postava-se em duas fileiras de enfrentamento. De um lado, a elite republicana, que procurou negar os anos de Império, mas, com isso, acabou negando toda a nossa História. A República, num *frisson* de importar as metáforas da modernidade, criou a sua simbologia: a estrada-de-ferro majestosa, a cidade disciplinar, as chaminés laboriosas e a transformação do súdito em consumidor. De outro, enfileiravam-se as utopias que negavam o discurso racionalizador da República - não brasileiro. Movidos pelo fascínio do instituinte, surgem movimentos com projetos radicais, que engendravam a fundação de uma outra política. Vivia-se “*um período de êxtase revolucionário*”, conforme expressão de HOBBSAWM (1970:84). E, nisso, integralistas e comunistas ombreavam-se: expressavam um mesmo desejo subversivo de afirmar a nossa nacionalidade. O movimento tenentista andou 30 mil quilômetros querendo descobrir o Brasil, os modernistas brandiam, nos salões parnasianos: *tupi or not tupi!*

Desses visionários, excluí os que tinham uma proposta antipopular, que carregavam uma representação coletiva claramente conservadora, como o messianismo do Padre Cícero de Juazeiro ou o integralismo de Plínio Salgado. Entre os eleitos,¹⁵ devido a limitações operacionais e temporais, optei metodologicamente por tratar com maior profundidade um desses sujeitos históricos e por fim, confrontá-lo com os outros, a título de alargar e enriquecer a reflexão. Como a clivagem da análise era a da festa, apresentou-se como um critério consistente escolher entre aquela esquerda nascente quem apresentasse com maior

vigor um olhar festivo sobre o mundo. Mesmo assim não foi simples a opção, que acabou desembocando nos anarquistas. Ver-se-á, pela leitura, que essa decisão foi para um agrupamento que viveu com muita densidade a combustão da festa com a política, como confirma Foot HARDMAN (in NOVAES, 1990:262), um dos estudiosos do tema:

“Sem dúvida, os anarquistas foram dos primeiros a captar os vínculos indelévels entre revolução e festa, percebendo na suspensão do tempo dominante e na carnavalização do cotidiano - durante os raros clarões de efetivas rupturas com a ordem estatal e capitalista -, a emergência de indícios de um novo mundo, quando o futuro ainda utópico se deixa entrever, ao menos como clima, nos estilhaços de um presente revirado, num instante sublime em que o prazer do caos convive intimamente com o desejo de construção, instante fugaz, premido entre as passagens do poético e do político, instante louco e lúcido, vivendo com igual intensidade a iminência de sua sagração ou de seu desaparecimento”.

* * * * *

Dois pensadores penetrantes que marcaram a modernidade - tratando de assuntos diversos - iniciam suas obras antológicas com afirmações convergentes. *“A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual, pelas suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa”.* - diz MARX em ‘Capital’ (1985:45). E DURKHEIM, em ‘As formas elementares da vida religiosa’ (1983:206), assevera: *“Os mais bárbaros ritos ou os mais bizarros, os mais estranhos mitos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto, seja individual, seja social da vida”.*

A história humana está impregnada de fenômenos que se repetem em tempos e geografias diversos, compondo, assim, os traços distintivos que nos caracterizam e nos distinguem na natureza como espécie. O amor, o trabalho, a crença são criações nossas, genuínas. São algumas de nossas essências vitais: sem eles, não existiríamos. Qualquer supressão ou desbalanceamento configuram-se como patologias.

E a *festa* é, sem dúvida, uma de nossas necessidades viscerais. Ela ganhou nome de festividade, farra ou folia. Serviu para cultuar deuses e soberanos. Tem gerado tanto o êxtase quanto a violência. Aparentemente extinta em algumas culturas, às vezes perseguida, outras, instrumentalizada ideologicamente, a festa habita os subterrâneos da alma: “as

¹⁵ Reforço aqui que - na minha acepção alargada da esquerda à época -, o movimento tenentista (ou pelo menos, alguns setores dele), teve um

festividades são uma forma primordial, marcante, da civilização humana". (BAKHTIN, 1992:7).

E o que a distingue? Há festas em que se come e bebe, mas comer e beber é corriqueiro. É sobrevivência? Música e dança compõem alguns ambientes festivos e ambos também estão nos espetáculos artísticos. É arte? Algazarras e correrias estão tanto nas festas quanto nas brincadeiras. É jogo? E os flertes e jogos de sedução do footing? É libido? É ainda o mesmo grito de liberdade que se dá num templo, num cordão carnavalesco ou numa passeata grevista?

A festa possui desses mistérios, mas nem por isso é uma categoria indistinta. Apenas é desses entes ambíguos e recorrentes, que têm a virtude do ilusionismo: estar ou não estar em vários lugares ao mesmo tempo. Ela negaceia com o real, derruba-o no chão, faz-lhe caretas. É a própria realidade virtual. **A festa, enfim, é a vida em toda a sua exuberância.**

Mesmo que seja por pouco tempo...

* * * * *

A festa é bucal!

Sendo a vida cotidiana marcada pelo reino do trabalho e do estudo, pelos gestos instintivos e executados mecanicamente, pelo uso parcelado do corpo, pelas conversas à boca pequena, pelas novidades mitigadas e pela fadiga, então o epicentro dessa rotina é o *ouvido*: o hábito de receber ordens, executá-las, reagir de orelha em pé ou ouvir silenciosamente.

Enquanto o cotidiano é esse contágio com a banalidade e o anonimato, a festa é a espetacularização da existência e a solidariedade entre nomes, grupos e comunidades.

Tudo na festa é *boca*, mas não a boca fechada - linha reta - marca do tempo linear das sociedades capitalistas. Falamos de uma boca que se abre, que se expressa, que sopra um mundo interior povoado de humanidade e cujo hálito transforma o cosmos e é por ele retransformado, enquanto dura a respiração da vida.

Festa é uma boca livre cercada de bocas escancaradas por todos os lados. Por isso é um ato eminentemente coletivo, de troca, de comunhão. Não há uma boca acima das outras: há

bocas diversas e ativas. E todas falantes. E, com a palavra, inaugura-se o processo de comunicação interpessoal. Intenso. Criativo. A busca da linguagem perdida.

Uma linguagem corriqueira, mundana, despojada de pompas e formalismos. Um converseiro solto e emocionado. Falatório. E, a partir dessa palavra emocionada, canta-se. Festa é cantoria, é o embalo de bocas que alimentam o espírito de melodias. Cantar, cantarolar, dar cantadas. A boca que beija, que deseja o outro apaixonadamente, ou todos os outros libidinosamente. Essa pulsão do comer. Do gozo, da malícia. Volúpia antropofágica: de gente e de comida. Muita comida. Festa é comilança. Patuscada. Desperdício: *"...e tanto cozer e grelhar, tanto torrar e tostar, tanto ensopar e fermentar, tanto assar e fritar, o picar, o cortar, trincar, devorar e se entupir à tripa"*.¹⁶

E a boca que se lambuza é a mesma que bebe, que se embebeda: se empapuca e se empanurra. Boca de fumo. Fumaça. Baforadas. E nessa névoa festeira, tudo se mistura: mexericos, guloseimas, beijocadas, beberagens. Um redemoinho de muito gesto e muito som - barulheira, tumulto? - que libera o seu grunhido mais tipicamente humano: o riso. O sorriso enfeitado e aquela risada gostosa da chacota. União do cômico e do grotesco. Festa é gargalhada: a boca que sacoleja o corpo todo.

Festar é farrear, é zombar, é brincar!

É muito correr e pular, ou ternamente fazer criancices. É a boca que mostra a língua, faz caretas, caçoa do mundo. Um mundo que se quer extraordinário, de ponta-cabeça. É a liberdade de inversão que a festa provoca. Inversão de papéis, de valores, de posturas. Fantasia-se um tempo sem regras, mas nada caótico, tempo sem normas, mas nunca anormal. Tempo veloz. Estado de efervescência coletiva. Caem todas as máscaras e disfarces, vestem-se outras fantasias.

E a mesma boca que maquila os lábios da exibição - se mostrar, se oferecer e brilhar - é a boca que pode emitir o grito de liberdade:

"Operários de todo o mundo, uni-vos!"

Não apenas um mundo invertido, mas um mundo novo. Radicalmente novo: igualitário, fraternal, de abundância - como uma festa sagrada em que os deuses se regozijam numa folia endiabrada.

¹⁶ Peter BURKE, *Cultura popular na idade moderna*, São Paulo: Cia das Letras, 1989:207

Festa é transgressão. É ruptura da ordem: é a luta da utopia libertária contra estruturas escravizantes, contra a tutela e hierarquias opressoras. É a subversão exaltante da massa. Loucura. Rebeldia. Um deixar-se levar pelo fervor coletivo. Descoberta de forças interiores adormecidas. Renovação do desejo do infinito. A vida revigorada. E as pessoas assim, alegres, cheias de vida, podem mais. A jovialidade restaurada gerando gente bonita.

A face estampa signos.

Os olhos tristes
na boca a fome.

Na boca
a alegria de viver
nos olhos
o brilho dos visionários.

Festa é vida feliz!

* * * * *

Por que a recuperação histórica da festa?

A minha pesquisa partiu de algumas intuições e outras tantas indagações. Sempre me pareceu que a festa, no Brasil, fez parte da nossa construção sociocultural. Isso me batia em andanças pelo País afora, nas vivências de artista e animador cultural, na descoberta de uma ou outra literatura, em inúmeras conversas. Às vezes, tinha a impressão de que a festa na vida do povo é uma forma de viver o distinto: expressão não convencional de participação (comunitária? política? cultural?). A discussão dessas questões - pensava - poderia levar a hipóteses interessantes, como esta: 'A história da festa na esquerda como estudo da densidade de aproximação das propostas revolucionárias com a alma popular.' E encontrava estímulo quando esbarrava em afirmações deste tipo:

"Aquelas festas, rituais, tradições populares e formas de entretenimento constituem um espaço fecundo para análise do nosso processo de mudanças". (MAGNANI, 1984:18).

“É como se o domínio do ritual fosse uma região privilegiada para se penetrar no coração cultural de uma sociedade, na sua ideologia dominante e no seu sistema de valores”. (MATTA, 1981:24).

“A festa sintetiza a totalidade da vida de cada comunidade, a sua organização econômica e suas estruturas culturais, as suas relações políticas e as propostas de mudanças”. (CANCLINI, 1983:54).

Convencido de que a festa constituía um rico manancial de interpretação teórica, colocava-me, então o desafio: procurar no festivo da cultura popular, a dimensão política e, na cultura política de esquerda, investigar a dimensão festiva nela imbricada. Talvez desses entrecruzamentos poderiam surgir pistas interessantes para entender o brasileiro, as condutas da esquerda, a cultura política popular, os elementos conservadores e rebeldes aí contidos, inclusive para extrair regras para a ação (por que não?).

Toda construção da cidadania e da liberdade é festiva. Isso fica especialmente evidenciado quando a cidadania é levada às últimas conseqüências, como no caso da revolução. SANCHYS (1983:18) exemplifica que a Revolução dos Cravos, em Portugal, possibilitou a explosão de uma das mais intensas festas que o mundo contemporâneo conheceu. Assim também se deu e vem sendo estimulado ano a ano na Revolução Cubana. Historiadores registram que, após a Revolução Francesa, seguiu-se quase uma década de festas revolucionárias, que tinham a função pedagógica de veicular o novo espírito republicano. (GIRARDET, 1987:149, e OZOUF, 1976:223).

A essa altura, já estamos pisando os territórios da Educação. As festas como práticas educativas: educação política, consciência de classe... é possível estabelecer vínculos naturais entre a política e o prazer? Se há a pedagogia da festa, há também a festa na Educação: presente nos festins alusivos, nas vivências lúdicas ou nos rituais da construção do saber. Fluxos e contrafluxos: como a esquerda transou isso? Examinar os processos educativos e as estratégias de mobilização das primeiras esquerdas republicanas - investigando especialmente os apelos (ou não) a atividades lúdicas e festivas no cotidiano dos grupos e nas lutas travadas - passou assim a ser um dos objetivos da pesquisa. Esse exame, entretanto, teria que ter uma preocupação de fundo: em que agrupamentos a utilização da festa se faria apenas de forma instrumental? Dito de outra forma: quando essas esquerdas acabavam

prisioneiras das armadilhas do pensamento burguês que elas pretendiam combater? Edgar MORIN (1986:113) assim situava um dos dilemas da modernidade:

“Vamos partir do homem. Ele é concebido como ‘Homo sapiens’ e ‘Homo faber’. Ambas as definições são redutoras e unidimensionais. Portanto o que é ‘demens’ - o sonho, a paixão, o mito - e o que é ‘ludens’ - o jogo, o prazer, a festa - são excluídos. O sentimento, o amor, a brincadeira, o humor, passam a não ter mais lugar senão secundário ou contingente”.

Essa expulsão do elemento festivo na formação do homem moderno foi magistralmente estudada por Mikhail Bakhtin em ‘A Cultura popular na Idade Média e no renascimento’. O autor demonstra que, na história milenar das classes populares, sempre imperou *uma visão carnavalesca do mundo*. De todas as festividades humanas, o carnaval caracterizou-se como a expressão popular mais autêntica e livre de toda idéia de acabamento, perfeição e eternidade próprias da consagração das desigualdades presentes nas cerimônias festivas da Igreja e do Estado. Afonso Romano de SANT’ANNA (1984:37) elenca alguns pontos dessa maneira carnalizada de viver:

Valorização da força erótica vital. Uma atualização dos mitos de Eros (...) e Dionísio no sentido da desrepressão dos desejos. (...) Uma inversão do código vigente (...) Introdução da paródia e da sátira (...) A ambigüidade das imagens e representações (...) Nelas a verdade está sempre em movimento. Instável. Dialética”.

O princípio do cômico - expresso na burla, na blasfêmia, no sarcasmo - e o poderoso elemento do jogo - manifesto tanto na teatralidade quanto no espírito lúdico - é o que faz da carnavalização uma certa fuga dos moldes da vida ordinária e, ao mesmo tempo, como enfatiza BAKHTIN (1993:6) *“uma forma concreta (embora provisória) da própria vida”*. Esse espírito carnavalesco é polissêmico, engendrando e significando coisas diferentes para diferentes pessoas, grupos e classes: ora funciona como expressão de liberdade e de crítica social, ora pode servir como válvula de escape para preservar a ordem estabelecida; ou, simultaneamente, pode conter elementos tanto de protesto popular como de controle social.¹⁷ O conceito bakhtiniano de ‘carnavalização da política’ - aplicado por CARVALHO (1987) e PAULA (1991) para o contexto do Rio de Janeiro do início do século - transformou-se numa importante categoria de análise, embora essa abordagem não se tenha mostrado suficiente

¹⁷ Esse aspecto está desenvolvido em BURKE, op. cit, pp. 223 a 228.

para tratar da diversidade e multiplicidade de aspectos envolvidos nos vários sujeitos históricos.¹⁸

* * * * *

O meu objeto de estudo, então, desenvolveu-se em torno da relação festa e política: entre o *Homo politicus* e o *Homo festivus* - descritos por Harvey COX (1974:16), ao apontar o caráter universal das festividades nas comunidades humanas. Nesse enfoque, a cultura passa a ser um elemento privilegiado da política. Desviei-me das análises centradas na política instituída (Estado, formas de governo, partidos...), para, além de enfatizar o pólo instituinte, pensar o rebelde, o libertário, o militante também como sujeito cultural abandonando aquela noção unidimensional de sujeito político. “*O Homem político é também Homem simbólico.*” Quando Abner COHEN (1978:11) afirma isso, ele quer lembrar-nos de que o poder se exerce também pela utilização de práticas rituais, atitudes e gestos simbólicos, emblemas e signos, falas e saberes prestigiosos, enfim, todo um universo de códigos que impõem respeito ou obediência sem a necessária coerção ou violência manifesta.

Dentro, então, do universo simbólico dos agentes de esquerda, a festa ganhou realce na medida em que ela emergia impetuosa com a busca da liberdade, a construção de laços de solidariedade no grupo e a demarcação da identidade social. E aqui se processou uma *ampliação do sentido da festa*: não apenas a festa-farra, mas a dimensão festiva na ação política que se expressa nas artes, no lúdico, no humor, na comunicação poética e em determinadas sacralidades que invadem o solo do político.

Apesar da peculiaridade desse estudo, faz parte da tradição do pensamento político e educacional pensar a ‘festa’. Mais do que inovações por mim desenvolvidas, há um pensamento que eu quero resgatar: HOBBSAWM, PERROT, OZOUF, HILL, BURKE na Historiografia; MATTA, SANCHYS, BAKHTIN, COX, CANCLINI, CANETTI na Antropologia e Cultura; CARVALHO, HARDMAN, DUVIGNAUD, DURKHEIM, nas Ciências Sociais e Políticas, entre outros... Talvez em todos esses intelectuais comprometidos com a dignificação dos trabalhadores e excluídos esteve presente o sentido das palavras do russo MEZHUIEV (1977:204):

¹⁸ Tive de recorrer, entre outros, a DURKHEIM e ELIADE para pensar as festas que se ailiavam a celebrações religiosas e míticas; a BENJAMIN, WINNICOT e HUIZINGA, para as vinculações com o lúdico; a HENRIQUEZ e CANCLINI, para as pontes com a arte

tratar da diversidade e multiplicidade de aspectos envolvidos nos vários sujeitos históricos.¹⁸

* * * * *

O meu objeto de estudo, então, desenvolveu-se em torno da relação festa e política: entre o *Homo politicus* e o *Homo festivus* - descritos por Harvey COX (1974:16), ao apontar o caráter universal das festividades nas comunidades humanas. Nesse enfoque, a cultura passa a ser um elemento privilegiado da política. Desviei-me das análises centradas na política instituída (Estado, formas de governo, partidos...), para, além de enfatizar o pólo instituinte, pensar o rebelde, o libertário, o militante também como sujeito cultural abandonando aquela noção unidimensional de sujeito político. “O Homem político é também Homem simbólico.” Quando Abner COHEN (1978:11) afirma isso, ele quer lembrar-nos de que o poder se exerce também pela utilização de práticas rituais, atitudes e gestos simbólicos, emblemas e signos, falas e saberes prestigiosos, enfim, todo um universo de códigos que impõem respeito ou obediência sem a necessária coerção ou violência manifesta.

Dentro, então, do universo simbólico dos agentes de esquerda, a festa ganhou realce na medida em que ela emergia impetuosa com a busca da liberdade, a construção de laços de solidariedade no grupo e a demarcação da identidade social. E aqui se processou uma *ampliação do sentido da festa*: não apenas a festa-farra, mas a dimensão festiva na ação política que se expressa nas artes, no lúdico, no humor, na comunicação poética e em determinadas sacralidades que invadem o solo do político.

Apesar da peculiaridade desse estudo, faz parte da tradição do pensamento político e educacional pensar a ‘festa’. Mais do que inovações por mim desenvolvidas, há um pensamento que eu quero resgatar: HÖBSCHEW, PERROT, ÖZOUF, HILL, BURKE na Historiografia; MATTA, SANCHYS, BAKHTIN, COX, CANCLINI, CANETTI na Antropologia e Cultura; CARVALHO, HARDMAN, DUVIGNAUD, DURKHEIM, nas Ciências Sociais e Políticas, entre outros... Talvez em todos esses intelectuais comprometidos com a dignificação dos trabalhadores e excluídos esteve presente o sentido das palavras do russo MEZHUIEV (1977:204):

¹⁸ Tive de recorrer, entre outros, a DURKHEIM e ELIADE para pensar as festas que se afixavam a celebrações religiosas e míticas; a BENJAMIN, WINNICOT e HUIZINGA, para as vinculações com o lúdico; a HENRIQUEZ e CANCLINI, para as pontes com a arte.

“A tarefa teórica de trazer à luz o verdadeiro conteúdo da cultura coincide totalmente por isso com a tarefa prática da superação revolucionária de todas as formas de alienação social e auto-alienação do homem na sociedade burguesa”.

* * * * *

Esta dissertação é o reestudo do movimento anarquista do início do século e o seu contraponto com outros ativismos libertários - Contestado, Cangaço, Socialistas, Comunistas e Modernistas - no período encerrado na Primeira República, tendo a dimensão festiva como objeto de investigação. Muita coisa já se escreveu não só sobre as particularidades de cada um desses sujeitos históricos, como também sobre a visão de conjunto do período. Entretanto, o que nos pareceu sensato ao retomar a análise - a mim e ao prof. Michel Le Ven -, foi o fato de que tais estudos desenvolveram-se em sua maioria em abordagens essencialmente voltadas para aspectos históricos ou sociológicos. Faço a tentativa de focalizar o assunto sob o ângulo da antropologia política, o que não deixa de ser encantador, embora apresente sérios riscos e desafios.

A minha intenção foi analisar o que nomeiei de dimensão festiva na ação política dos anarquistas, mas também nos ‘diferentes’. O olhar voltou-se para o universo simbólico, as condutas ritualizadas, os tempos festivos criados por essas comunidades humanas ao exercitar a sua identidade social. Todavia, foi preciso sempre operar uma contextualização socioestrutural - prévia ou imbricada - para que se articulasse dialeticamente o sentido da construção dessas práticas e valores culturais. Para isso, servi-me, então, do instrumental marxista que continua a me parecer o mais lúcido para desvendar o que se esconde por trás do aparente.

Se no Cangaço e no Contestado o pano de fundo foi a concentração da terra, não menos essencial foi a dimensão religiosa e a grande tradição camponesa para se entender esses fenômenos. Tanto modernistas quanto anarquistas emergem no processo de industrialização e urbanização da sociedade brasileira, mas só isso não explica ‘o jeito peculiar’ com que cada um apareceu no cenário da época.

O estudo teve de se fazer, assim, entabulando diálogos com a História, a Política e a Antropologia. Três autores sensíveis a essa interdisciplinaridade foram-me úteis: GRAMSCI, THOMPSON e FOUCAULT - dos quais emprestei várias considerações e conceitos. Foi-me

necessário lidar com uma literatura nacional extremamente vasta, para recompor aquele quadro da História do Brasil - a formação econômica e social, as mentalidades - e nele ressaltar a história da esquerda contemporânea e as suas conexões com a cultura popular.

A meu ver, conduzir essa investigação se fazia sempre com a seguinte perspectiva: recuperar a trajetória da esquerda brasileira, do ponto de vista da festividade, poderia oferecer elementos ricos para se entender o que ocorre hoje. Estamos num momento em que algumas de nossas representações simbólicas estão desgastadas. Vive-se a necessidade de revisão de conceitos como militância, revolução, luta armada, socialismo. Para uns, eles se apresentam como superados, para outros, como passíveis de ressignificação, e há, ainda, quem defenda a radicalização desses sentidos ante a ofensiva mundial do neoliberalismo.

O inequívoco é que a esquerda está perplexa, especialmente com a derrocada do socialismo estatal que se desenvolvia no Leste europeu. Esse esgarçamento das utopias da esquerda mistura-se com a crise dos paradigmas. Vive-se em plenitude aquele clima percebido por Freud de um mal-estar da ciência, da cultura, da civilização. Há um questionamento do paradigma cartesiano/positivista e a emergência da indeterminação, da desconfiança da verdade.

À crise da razão e do Estado moderno, responde-se com a recuperação de um saber globalizante, holístico, que apresente, de forma substantiva, dimensões como a cotidianidade, a subjetividade, o simbólico. Essas fantásticas ‘descobertas’ têm gerado, paralelamente, o ‘abandono das velhas categorias’, para se apegar ao entusiasmo das ‘novas’, o que não me parece dialético - com o risco de nos fragilizarmos em ‘ilhas pulverizadas’, ou em fugas existenciais.

“...estamos convencidos de que, muito diferente do ‘estilhaçamento’ da política, o que temos é a ampliação do campo da política. Ao contrário de ‘novos sujeitos políticos’, que substituam os ‘velhos’ sujeitos - como, por exemplo, o proletariado -, o que temos são sujeitos políticos renovados pluridimensionalmente. Em lugar de ‘novas práticas sociais’ temos uma práxis social com dimensões ainda ignoradas. E muito mais do que ‘novos espaços políticos’, o que temos são espaços políticos esquecidos na cotidianidade”. (EVANGELISTA, 1992:53).

A festa pode ser um desses ‘esquecimentos’ que mereça ser lembrado, mesmo que, depois de muita discussão, ela seja sentida como algo ‘em tese’ não muito importante!

* * * * *

Uma hipótese psicanalítica para explicar o porquê da minha escolha - estudar um tema prérito - possa ser a seguinte: diante dessa angústia presente, fui levado a um 'voltar atrás' saudoso e melancólico. De acordo com ELIADE (1972:32), "*o retorno à origem oferece a esperança de um renascimento*". Ora, esse processo é ambivalente: a evocação do começo, onde se formaram os princípios e valores da nossa cultura de esquerda, merece ser revisitada, pois toda criação é um 'tempo forte' (idem, 37). As inspirações que daí advenham podem ser guias para a ação. Por outro lado, resgatar o passado para vivê-lo no presente é algo que não existe: isso é esquizofrenia. Prefiro, pelo menos, apegar-me à importância teórica e política de 'fazer circular' a memória das lutas populares. De acordo com o simbolismo indiano, "*o esquecimento equivale ao sono mas também à perda de si mesmo, ou seja, à desorientação, à cegueira (a venda sobre os olhos)*". (Ibidem, p.105). Mas vamos à história!

Este trabalho alinha-se com as concepções historiográficas mais em voga,¹⁹ como as histórias de longa duração, da vida privada e das mentalidades que tematizam a história das idéias, a religião, as artes e a cultura em geral. Em HUNT (1995), lemos que esse é o campo de uma nova história que investiga a segmentação e a capilaridade social, 'a história vinda de baixo', 'a história obscura', que busca 'detalhes e acidentes' e 'interações informais'. VOVELLE (1991:324) refere-se à "*história das marginalidades, dos desvios e das transgressões*". Ou, como afirma Paul VEYNE (1971:23): "*A história é conhecimento mutilado*".

O material empírico que foi utilizado proveio das inúmeras obras por mim pesquisadas e, por limitações várias, não foi possível servir-me de fontes primárias. Foi pesaroso não ter tido acesso ao Arquivo Edgard Leuenroth (UNICAMP), que hoje concentra o maior acervo sobre o anarquismo e o movimento operário do Brasil. A pesquisa histórica, metodologicamente, deu-se então, na releitura da literatura disponível, com óculos antropológicos, à cata dos 'detalhes e acidentes' festejantes e folgazãos.

Trilhado esse caminho, assumo uma fragilidade de fundo: a de recontar a história que foi contada por outros autores. 'Quem conta um conto aumenta um ponto!' Motta PESSANHA se perguntava: "*onde a fronteira - se é que ela existe - entre história e ficção*"? (In NOVAES, 1990:33). Mesmo os historiadores em quem me baseei recortaram esse real e

de certa forma o reinventaram (reduziram, deformaram, fantasiaram), na medida em que o submeteram a um quadro teórico e ideológico próprio, aos seus limites pessoais e limitações da pesquisa histórica em si. Hanna ARENDT (1968:323) afirma que *“aquele que diz o que é sempre narra uma estória”* e os fatos ganham então *“um sentido humanamente compreensível”*. (*idem*).

Fiz, assim, uma narrativa, redesenhando aquele contexto histórico, preocupado principalmente em não sangrar o texto com a imposição da problemática, nem forçando hipóteses que me pareciam mais interessantes e lógicas. A História também não deixa de ser preta de paradoxos, incoerências e irracionalidades. Optei por um apaixonado distanciamento crítico, aceitando, a duras penas, revelações que atordoavam a linearidade de que somos vítimas em tempos de reta razão. Não sei quantas vezes consegui vencer o impulso de jogar debaixo do tapete fatos e reflexões que contradiziam determinada linha de pensamento, perseguindo uma - não sei se conquistável - ‘imparcialidade’. Trabalho difícil, muitas vezes de garimpagem, entusiasmando-me com notas de rodapé ou determinada citação bibliográfica que fossem pistas preciosas de dados/reflexões teóricas a reconstruírem o cenário impreciso do tempo.

A memória do movimento operário, popular e sindical é essencialmente documental, literária. Estávamos nos primórdios da cinematografia e do culto da imagem e, além disso, não havia uma preocupação explícita de registros iconográficos. Um interesse analítico das práticas rituais e simbólicas não existia. Ainda até hoje não se vê, nos movimentos sociais, a preocupação viva da memória. Salvo honrosas exceções - normalmente ligada às ONG’s - a esquerda ainda não percebeu a sua importância política.

A Historiografia clássica, de uma maneira geral, não teve uma preocupação tridimensional de registro do estilo de vida, dos valores, dos costumes e da reação emocional do povo em cada momento histórico. Sobrou para os memorialistas, - o romance e o folclore, sem falar nas artes - desempenhar esse papel. A minha saga teve que se servir desse apoio. Enfim, desenvolvi um trabalho de pesquisa com base em detritos, sinais, indícios e refugos: o *“método interpretativo centrado sobre os resíduos”*, conforme ironizou GINZBURG (1989:149). Talvez até por isso, muitos textos resultaram numa excessiva bricolagem:

¹⁹ Os novos marxistas e a ‘Escola dos Annales’ que, a partir da década de 60, abandonam os relatos históricos de líderes e instituições políticas

ganhando na textura, mas perdendo em fluidez. Apesar, porém, de todo esforço historicista, não tive pretensão de fazer Historiografia, mas, sim, Antropologia Política. Conforme afirma Georges BALANDIER (1977:8):

“A antropologia política impõe-se, a princípio, como modo de reconhecimento e conhecimento do exotismo político, das outras formas políticas. É um instrumento de descoberta e estudo das diversas instituições e práticas que asseguram o governo dos homens, bem como dos sistemas de pensamento e dos símbolos que as fundam”.

A Antropologia nasce desconfiando da razão, na busca incessante da historicidade emocionada. Ela abre e não fecha: cultiva uma multiplicidade de enfoques, tentando escapar ao dogmatismo. Eis o objeto da Antropologia: fusão do simbólico com a razão racionalmente motivada (SAHLINS, 1979). A inspiração dessa visão antropológica estaria em GEERTZ (1989), com sua teoria interpretativa. O antropólogo não é um cientista, é um autor. Ao procurar, com ajuda através de ‘cacos e farpas’ de festas, reconstruir os diferentes imaginários que alimentavam as ações das correntes da esquerda do início do século, estive produzindo uma interpretação histórica do real, sim, mas também uma autoria literária. O produto final, acredito, possa ser lido como um ‘romance historiográfico’, escrito com ímpeto antropológico - não por um antropólogo, cientista político ou historiador - mas pelo atrevimento de um pedagogo político.

* * * * *

A estrutura da dissertação ficou, então, organizada em *quatro* capítulos.

No *primeiro capítulo*, procuro situar duplamente o fenômeno do anarquismo: como pensamento doutrinário e como movimento social que irrompe no mundo ocidental a partir de meados do século XIX. Julgamos - o prof. Michel e eu - que compará-lo com o socialismo científico, a religião e a festa seria um recurso interessante de compreensão do tema.

O *segundo capítulo* faz aterrissar o anarquismo nas terras do pau-brasil, situando-o no contexto da República Velha. A sua compreensão tinha como pressuposto inseri-lo na história do movimento operário urbano e da formação do sindicato no Brasil. E, ainda, correlacioná-lo com duas outras ideologias operárias: o socialismo e o comunismo.

No *terceiro capítulo*, exponho os modos de festar do anarquismo brasileiro: como a mística libertária se revelava no social. As festas libertárias e o teatro social vão merecer atenção especial. Não deixo, entretanto, de ilustrar como o festivo aparecia por intermédio da poesia, da música, da literatura, da imprensa e da escola anarquista.

O *quarto capítulo* finaliza com um tratamento mais abrangente da presença do elemento festivo na gênese da nossa esquerda republicana. São estudados os modos de festar dos socialistas, dos comunistas, dos rebeldes do Contestado, dos modernistas e dos cangaceiros. Estes três últimos mereceram uma exposição mais densa, pois não foram analisados no Capítulo 2.

As *considerações finais* são o meu momento pessoal, em que me arrisco a dar uma arrematada. Além de ensaiar algumas ‘sínteses’ sobre o período, procuro trazer a problemática estudada para o momento presente e, a partir de uma análise nervosa - criticando, reconhecendo, denunciando, sugerindo -, estabeleço alguns nexos e disjunções entre a festa e a política hoje.

Uma última palavra a respeito do estilo não-ortodoxo utilizado. Muito dos textos aparentam traços de uma obra das artes plásticas, mais precisamente uma colagem. Essa idéia de ‘cacos da história’ está presente na obra de Walter Benjamin. Ora, a festa tem algo de criança. E brincar é pegar objetos, montá-los, é fantasiar, ou, simplesmente, não fazer nada. Procurei imbuir-me desse espírito festivo para enfrentar o rigorismo acadêmico. Não sei se fui feliz. O certo é que saiu uma dissertação mais pragmática: atenta menos para as grandes teorias políticas do que para as expressões gozosas do exercício do poder. Afinal, entre os mitos e os ritos, entre as crenças e as práticas que compõem o universo religioso e simbólico (DURKHEIM, 1989), a festa diverte-se no *play-ground* dos rituais.

O ANARQUISMO: FESTA E POLÍTICA

Neste primeiro capítulo, a minha intenção é proporcionar uma caracterização do anarquismo tanto como doutrina filosófica quanto como um movimento revolucionário, que emergiu praticamente com o socialismo científico em meados do século passado. Parto de analogias. Inicialmente, faço uma comparação entre os traços centrais do anarquismo e a teoria da festa, meu pressuposto de análise. Em seguida, estabeleço os pontos de aproximação e afastamento entre:

- a) o anarquismo e o movimento socialista (ou na época, social-democrata, mas também comunista).
- b) o anarquismo e a Igreja Católica.

1579

BIBLIOTECA

1- A ESSÊNCIA DA FESTA E A MÍSTICA ANARQUISTA

Retratar a dimensão festiva na experiência do anarquismo brasileiro do início do século é falar do texto mordaz e dos cartuns espirituosos presentes na sua aguerrida imprensa; é dizer dos poemas de combate e dos hinos revolucionários cantados em todos os eventos; é discorrer, especialmente, sobre as centenas de peças de teatro social apresentadas por operários atores; é, acima de tudo, narrar as festas anarquistas que mesclavam declamações, conferências, venda de livros, peças teatrais, denúncias, rifas de arrecadação de fundos e bailes dançantes.

Seria, então, o uso e abuso da arte, do lúdico e da festa o grande elã de caracterização dos anarquistas perante aos demais grupos militantes? Como veremos no decorrer deste trabalho, há um dirigismo subliminar que atua no sentido do desencantamento dessas percepções aparentes. Como lembra KOSIK (1976:25), *"a realidade não se exaure na imagem que fazemos dela"*.

Curiosamente, porém, é na mística anarquista, no seu dinamismo interno, que vamos encontrar as zonas de interseção com a cosmogonia da festa. O ideário anarquista é transgressor, é um turbilhão apaixonado de vazões que bebe na mesma fonte da festa. Um dos traços de transculturação da festa é essa busca voluptuosa da felicidade pelos que dela participam. Numa formulação freudiana, a festa visa à subordinação do princípio da realidade pelo princípio do prazer. Portanto, a festa habita os sítios da utopia humana.

O anarquismo surge em meados do século passado como sonho libertário de camponeses, operários e setores remediados que assistem, barbarizados, a um capitalismo que os transforma em massas exploradas, famintas e violentadas em sua dignidade humana. Um filósofo precursor do movimento anarquista, o inglês William GODWIN afirmava, em 1793, que

"... o período que deverá pôr um fim no sistema de coerção e castigo está intimamente ligado às circunstâncias que colocarão a distribuição da propriedade em bases mais eqüitativas (...) A opressão, o servilismo e a fraude são os frutos imediatos da atual forma de administração da propriedade, tão hostis ao progresso moral quanto ao desenvolvimento intelectual do ser humano". (Apud WOODCOOK, 1983:116 - 119).

Essa aspiração 'por uma sociedade justa e fraterna na Terra' levava, embutido, um sentimento de rebeldia e ruptura: o novo como negação da realidade.

Jean DUVIGNAUD (1983:212) num estudo sobre as festas em várias civilizações, identifica essa ambigüidade presente em tempos e culturas diversas:

“A revelação (desse fenômeno) consiste na capacidade que têm todos os grupos humanos de liberarem-se de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis nem forma, que é a natureza na sua inocente simplicidade. Demais, as interpretações que conhecemos integram a festa na vida coletiva para convertê-la em ato social, sem dúvida de desordem e rebeldia, porém, um ato que não ultrapassa o quadro da experiência comum, que se regenerou ou transforma”.

A festa funciona como elemento de descarga das tensões psicossociais acumuladas, instrumento regulador do tecido social¹, podendo, inclusive, nas sociedades de classe, ser estrategicamente usada como recurso de alienação e dominação ideológica. Quando se está em festa, porém, o cotidiano e as desventuras são esquecidas e vive-se esse momento intensamente, como um tempo de eternidade. Fuga irracional? Busca do fantástico? Celebração mítica do eterno retorno?

“Deixem-nos pôr a nossa fé no espírito eterno que destrói e aniquila somente porque é a insondável e eterna fonte criativa de toda a vida. A ânsia de destruir é também uma ânsia de criar”. Essa dialética irrequieta (WOODCOCK, 1983:5) é de um dos expoentes do anarquismo no nível internacional, o russo Michael Bakunin, figura humana que se tornou um dos arquétipos do ativista ácrata: tomou parte em inúmeras rebeliões populares, foi preso diversas vezes, sendo teórico e opositor de Marx na Primeira Internacional.

Um instinto visceral de revolta e o frêmito revolucionário foi a representação social que se construiu a respeito dos anarquistas que mais se projetaram publicamente. Se ela correspondeu ao conjunto dos militantes, fica a dúvida. Os anarquistas brasileiros legaram uma impressão semelhante:

“Embora os social-democráticos fossem em maior número (...) os anarquistas levavam de vencida: eram mais ativistas, agitados e agitadores oferecendo aos trabalhadores a esperança de um mundo melhor, sem classes, sem governo, sem patrões, sem miséria”. (MORAES Fº, 1981:38).

BAKUNIN (apud ARVON, 1979:18) que teve enorme influência no Brasil, contou, em sua autobiografia: *“Houve sempre na minha natureza o amor pelo fantástico, por aventuras*

extraordinárias e inacreditáveis, por empreendimentos que abrissem aos olhos ilimitados horizontes e cujo desfecho ninguém pudesse prever”.

Fantasia, aventura, imprevisibilidade, que é isso senão a expectativa e o desenrolar de uma festa? Roberto da MATTA (1981:38), analisando alguns eventos sociais brasileiros como o carnaval, afirma que um de seus princípios reveladores

“...é a separação nítida entre um domínio do mundo cotidiano e outro: o universo dos acontecimentos extraordinários. A passagem de um domínio a outro é marcada por modificações no comportamento, e tais mudanças criam as condições para que eles sejam percebidos como especiais. Este é o subuniverso das festas e das solenidades”.

Pelo menos os líderes anarquistas inscreveram-se na Historiografia como pessoas especiais. Procuravam ter uma conduta exemplar, cultivavam uma ética revolucionária, irradiavam o anarquismo pelo seu testemunho de vida. Ironicamente, o anarquismo, que era de um anticlericalismo ensandecido, estabeleceu na questão moral pontes estreitas com o cristianismo.² Voltaremos a isso mais adiante.

O anarquismo surge num momento transicional de decomposição da ordem feudal na Europa - do escravismo colonial no Brasil - e de afirmação da ‘sociedade tecnológica’. Ele é filho dessa situação de crise das estruturas produtivas, de um processo de urbanização acelerado, de alteração brusca de um sistema de valores baseado nas sociedades agrárias milenares. Essa etapa de transformação de um capitalismo de livre concorrência, narcotizado pelo fascínio da Revolução Industrial, para a fase imperialista identificada por Lenin³ gestou, entre tantas reações das massas espoliadas, o banditismo social, o messianismo e o movimento socialista - do qual o anarquismo fez parte.⁴

Tempos extremamente conturbados como esse, em que, no torvelinho da História, tensionam as correntes de degradação e de expansão, são férteis no aparecimento de condutas simbólicas que expressam a indignação e a perplexidade humanas. Eles provocam a liberação de fontes latentes de energia, que se consubstanciam em saídas individualizadas ou coletivas, em respostas místicas ou de violência revolucionária, em utopias de regra-e-razão ou em sonhos de territórios sem lei.

¹ Como exemplo de regulação, ver em DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989, obra em que o autor estuda a realidade de tribos australianas que ‘descarregam’ em festas orgiásticas, em que a liberdade entre os parceiros é permitida. Sobre as descargas, ver também CAILLOIS, R. *O homem e o sagrado*. p. 100.

² A esse respeito ver, principalmente, JONG, 1978:364.

³ Cf. LÊNIN, V.I. *Imperialismo fase superior do Capitalismo*. São Paulo: Global, 1982.

FONTENELLE (apud DUVIGNAUD, 1983:12), descrevendo o conceito durkheimiano de anomia como uma postura desestruturadora e definidora de uma antiordem, afirma:

“A anomia é aplicável a esses contextos em que reinam apelos voláteis e contraditórios que solapam a hegemonia das culturas e inspiram o desejo do infinito. Neles coexistem, simultaneamente, as forças desintegradoras que presidem à dissolução dos antigos sistemas, a explosão de uma ‘libido’ sem limites, as aspirações criativas direcionadas para a utopia social, os conflitos entre a subversão imbricada na demolição dos regimes superados e as tendências coercitivas incorporadas a novas codificações, regendo ou pretendendo gerir o cotidiano em nome de valores em gestação”.

Novamente encontram-se, por intermédio da anomia, a festa e o ideário anarquista. Ambos se apresentam como incursões às áreas livres de constrangimentos, a essa busca humana por novas experiências que recriem a existência ameaçada por finitudes. É por essa radicalidade que os anarquistas foram conhecidos em seu tempo como *libertários* - uma insígnia que, em si, revela um fascínio.

Esse desejo ardente da liberdade absoluta demarca tanto os limites da festa como uma fruta proibida - frustrada e revigorada por um apetite insaciável - quanto a *quase* impossibilidade de construção histórica da Anarquia.

Anarquia, do grego ‘*anarchia*’, *falta de governo* pode tanto expressar a ausência de governo - de qualquer forma de poder, autoridade ou dominação - quanto “*a condição positiva de não haver governo por ser ele desnecessário à preservação da ordem*”. (WOODCOCK, 1983:8). Essa utopia de uma sociedade sem governo é simplesmente excitante. “*Existe na noção de ordem não só a idéia de determinação, ou seja, de coação, mas também (...) as idéias de estabilidade, de constância, de regularidade, de repetição*”. (MORIN, 1982:72). A anarquia suscita a idéia de caos e de acaso.⁵ Não o caos que é desordeiro, mas a idéia das coisas desordenadas: a turbulência dos fluidos que propulsionam a máquina (ou a História).⁶ Não o

⁴ Ver a esse respeito: HOBBSAWM, E.J. *Rebeldes primitivos: estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. HILL, Cristhopher. *O mundo de ponta-cabeça*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

⁵ Vamos deixar de lado a acepção corriqueira e preconceituosa que não corresponde ao espírito do anarquismo mundial, de que o anarquista é um desordeiro, assassino a sangue-frio, softador de bombas e que não oferece nada para colocar no lugar do que destruiu. Ver sobre esse aspecto WOODCOCK, G. *Anarquismo: uma história das idéias e movimentos libertários*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

⁶ Vejamos essa passagem do físico-matemático David RUELLE, no livro *Acaso e Caos*: “*Há um fenômeno, o movimento dos fluidos, que parece refletir e combinar todas essas fontes de fascínio. Pensem no ar que corre nos tubos de um órgão, ou na água de um rio cujos turbilhões se movem perpetuamente e mudam de disposição como se tivessem vontade própria (...)* Há diversas maneiras de honrar a beleza. Ali onde um artista rabiscaria um esboço, iniciaria um poema ou comporia uma melodia, o cientista imagina uma teoria científica”. (RUELLE, 1993:72).

acaso das incertezas desalentadoras, mas aquele incompatível com o determinismo: o gerador das múltiplas possibilidades. Esse fio tênue do livre arbítrio é o que liga a anarquia à festa.

Mesmo em determinadas festas religiosas ou oficiais, mas especialmente em festas laicas, as pessoas participam para se ‘liberarem’. Muitos se transfiguram totalmente: é a oportunidade de escapar de papéis sociais, determinados e castradores, para vivenciar desejos autênticos. DURKHEIM (1989:456), discorrendo sobre a existência nas coletividades, de energias vitais adormecidas, aponta a festa como um ato que tem por efeito “*suscitar assim um estado de efervescência, às vezes até de delírio (...) O homem é transportado fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias*”.

Na teoria durkheimiana, as energias vitais presentes nas práticas religiosas - mas extensivas a outros fenômenos sociais, como a festa - tem muita semelhança com a noção anarquista de espontaneidade das massas desenvolvida por Proudhon e Bakunin e, posteriormente, por Rosa Luxemburgo no campo marxista.⁷ PROUDHON também se expressaria desta maneira: “*Todas as revoluções se dão pela espontaneidade do povo*”. (Apud GUÉRIN, 1979:29). DURKHEIM (1989:513) afirma que a efervescência “*muda as condições da atividade psíquica. As energias vitais estão superexcitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes*”. BAKUNIN (apud ARVON, 1979:19) nos fala de uma revolta latente das massas, desse brotar instintivo, quase animal, ameaçado por uma frustração que as asfixia, gerando um “*terreno psicológico favorável à eclosão de uma grande paixão, de um imperioso apelo para uma vastidão donde desapareçam todas as limitações, esta nostalgia pelos horizontes sem fim*”. E, ainda, em GUÉRIN (1979:29): “*As revoluções vêm como um ladrão na noite*”.

Essa pulsão vital da anarquia, que como já frisei, gesta a noção de autogoverno, faz derivar a idéia de autonomia. “*Do grego ‘autos’ (si mesmo) e ‘nomos’ (lei), autonomia significa a capacidade de dar-se a si mesmo a sua própria lei e uma ação de constituir a si mesmo*”. (LE VEN, 1987:28). A conceituação de autonomia expressa-se na ação de tornar-se livre: a identidade descobre-se no reconhecimento da dependência do outro e na sua ruptura. Portanto, é uma luta para se definir como sujeito político. Autonomia, enfim, é essa busca de

⁷ A espontaneidade para o bakuninismo anarco-sindical estava associada à quimera de que a ‘greve geral’ espontânea resultaria na revolução. Rosa Luxemburgo reapropria essa noção, que era desqualificada pelos socialistas social-democratas, introduzindo o partido como condutor político do processo. ‘A tarefa mais importante de ‘direção’ no período de greve de massas consiste em dar a

identidade e a capacidade para se autodeterminar e se auto-realizar. “É, numa palavra, a possibilidade de os indivíduos perseguirem a identidade e a transformação do seu mundo”. (LE VEN. 1987:28). Estabeleçamos novamente as correlações. Pierre SANCHYS (1983:35), traçando uma panorâmica sobre a festa, afirma: “É, portanto, em direção a um além do enraizamento social que a festa nos orienta, a um surgir de condutas imaginárias autônomas, que possam, por sua vez, exercer uma ação sobre a vida coletiva”.

A idéia-força da autonomia esteve presente principalmente na ação sindical, por meio da qual os anarquistas empreenderam a criação de sindicatos autônomos e independentes do Estado. No Brasil, essa linha marcou o primeiro momento do movimento operário e, após um longo período caracterizado pelo sindicalismo estatal, a partir da década de 30, essa idéia renasce recentemente com o novo sindicalismo e com as propostas de co-gestão operária.

Como mostrarei em outro tópico, o movimento anarquista desdobrou-se em várias vertentes. Entretanto, a despeito do anarquismo individualista - egocêntrico e sem expressão - o conjunto das correntes anárquicas caracterizou-se por cultivar a solidariedade. Aquela solidariedade orgânica, que conforme Durkheim, possui uma elevada densidade moral, que se tornou parte da ‘filosofia de vida’ dos entusiastas anarquistas. A expressão mais nobre desse valor ético traduzia-se na solidariedade internacional que impregnou o movimento anarquista naquele período histórico.

A nossa imprensa anarquista é um retrato vivo dos incontáveis gestos de solidariedade que os ativistas brasileiros tiveram para com trabalhadores em apuros financeiros, presos políticos, jornais da classe... É digna de nota a correspondência do eminente anarquista russo Koprotkin agradecendo a doação dos brasileiros às vítimas do levante revolucionário ocorrido em 1905 na Rússia⁸.

Encontramos esse mesmo espírito gregário na realização das festas. Contra uma convivência marcada pela divisão social do trabalho, pelo isolamento do anonimato, pela hierarquização e normas presentes nas inúmeras relações cotidianas, a festa se insurge como um fenômeno nivelador e tonificante do tecido social. É a antinomia existente entre estrutura e *communitas* que encontramos n’O Processo Ritual’ de Victor Turner: a ‘estrutura’ é

palavra-de-ordem da luta, em orientá-la, em dirigir a tática da luta política de tal modo que (...) este poder se exprima pela posição do Partido na luta.” (LUXEMBURGO, 1979:50).

⁸ Cf. RODRIGUES, E. *Os libertários: idéias e experiências anárquicas*. Petrópolis: Vozes, 1988:119.

verticalizada e segmentária, enquanto a *communitas* é homogênea e igualitária - “um laço humano” com poderes de regeneração da estrutura.

Num certo sentido, o espírito de *communitas*, de solidariedade e da festa assemelham-se. Para Durkheim, em ‘As formas elementares da vida religiosa’, a primeira característica da festa é aproximar os indivíduos. Uma coletividade que festeja é um sinal de que ela cumpre um rito de revificação: em outras palavras, ela se faz comunidade. Curioso é que a arrecadação de fundos para as iniciativas de solidariedade dos anarquistas eram sempre feitas por meio das suas festas libertárias, comuníssimas no período. Outro aspecto a considerar é o surgimento do mutualismo por iniciativa dos ativistas ácratas. Proudhon, o primeiro homem a se assumir como anarquista em 1840, foi o inspirador das associações de ajuda mútua⁹ (ou mutualismo), que proliferaram entre os trabalhadores no século XIX.

É dessa tocha ardente de liberdade que o anarquismo extraiu, ainda, os lúmenes do livre pensamento, da escola moderna e do amor livre. Nesses aspectos, porém, a anarquia já passa a ter para com a festa pontos de aproximação e de afastamento, zonas de claro-escuro, uma ‘dança de ambivalências’ como veremos a seguir.

Ávidos da emancipação humana, os anarquistas travaram uma acirrada queda de braço com a Igreja:

“Estamos convencidos de que o pior mal, tanto para a humanidade quanto para a verdade e o progresso, é a Igreja. Poderia ser de outra forma? Pois não cabe à Igreja a tarefa de perverter as gerações mais novas e especialmente as mulheres? Não é ela que, através de seus dogmas, suas mentiras, sua estupidez e sua ignomínia tenta destruir o pensamento lógico e a ciência? Não é ela que transforma os vivos em cadáveres, despreza a liberdade e prega a eterna escravidão das massas em benefício dos tiranos e dos exploradores? Não é essa mesma Igreja implacável que procura perpetuar o reino das sombras, da ignorância, da pobreza e do crime? Se não quisermos que o progresso seja, em nosso século, um sonho mentiroso, devemos acabar com a Igreja”. (BAKUNIN, apud WOODCOCK, 1986:80).

O anarquista Francisco Ferrer, assassinado em 1909 pelo governo espanhol, foi um dos idealizadores da Escola Moderna, com uma proposta de recreação instrutiva. Para FERRER (apud RODRIGUES, 1992:23),

⁹ As associações visavam proporcionar a seus associados amparo com relação a doenças, aposentadorias, auxílio funeral, etc. Já na fase do anarco-sindicalismo do século XX, essas associações passaram a ser combatidas no seio do anarquismo pelo seu caráter estritamente paternalista, por não se apresentarem como postos de resistência e luta política. Ver a esse respeito WOODCOCK, G. (1983), JOLL, J. (1978), COSTA, C. (1980).

“A escola não deve ser um lugar de tortura física ou moral para as crianças, mas um lugar de prazer e de recreio, onde elas se sintam bem, onde o ensino lhes seja oferecido como uma diversão, procurando aproveitar a sua natureza irrequieta e alegre, as suas faculdades e sentimentos, falando mais ao olhar do que ao ouvido, dedicando-se mais à inteligência do que à memória, esforçando-se por desenvolver harmônica e integralmente os seus órgãos”.

O amor livre foi pregado amplamente pelos anarquistas. Inclusive no Brasil, vários dirigentes, como o intelectual José Oiticica, no Rio de Janeiro, fizeram conferências sobre o tema. Essa pregação inicia-se ainda no século passado. TUCKER (apud WOODCOCK, 1986:139) num de seus escritos do século XIX (1888), argumenta:

“Os anarquistas reconhecem e defendem o direito de qualquer homem ou mulher, de se amarem por um período tão longo ou tão curto quanto desejarem, gostarem e puderem. Para eles, tanto o casamento quanto o divórcio são igualmente absurdos. Eles esperam pelo dia em que todo o indivíduo, homem ou mulher, será economicamente independente e em que todos poderão ter seu próprio lar, seja ele uma casa só pra si ou algumas peças numa casa dividida entre várias pessoas; um dia em que as relações amorosas entre esses indivíduos independentes serão tão variadas quanto forem as inclinações e atrações de cada um”.

Apesar da luta contra o obscurantismo eclesial, os anarquistas escorregaram para o positivismo burguês do século XIX. Nessa mesma esteira, a Escola Moderna sofreu forte influência iluminista e o tão propalado amor livre parece que não passou de retórica incendiária.

Nietzsche, em seu ‘A Origem da Tragédia’, refere-se à guerra declarada entre o ‘espírito apolíneo’ e o ‘espírito dionisíaco’, que duelam na arte e em vários outros planos da existência. Apolo, com sua conduta racional, serena, equilibrada. Dionísio: o ébrio sonhador, prenhe de desejos. A festa paradigmática, popular, livre de ingerências, é dionisíaca por excelência. Nessas festas, *“quase em todos os momentos, o objeto destes regozijos é uma licença sexual e desenfreada, cuja onda exuberante rompe as barreiras da consangüineidade e suspende as leis veneráveis das famílias”.* (NIETZSCHE, 1951:65). A festa apresenta, ainda, um forte elemento lúdico e recreativo. CAILLOIS (1988:97) fala-nos da festa como um *“tempo de alegria”* e DURKHEIM (1989:452) cita exemplos de festas de tribos australianas *“destinadas unicamente a divertir, a provocar o riso pelo riso”.*

A grande maioria dos autores, entretanto, assinala a dialética que está presente nos tempos-espacos festivos: há alegria e angústia, liberdade e violência, formalidade e

descontração.¹⁰ As comunidades humanas dosam quimicamente esses elementos na criação das suas festas, de acordo com as suas especificidades históricas e culturais. A festa não é o lugar do pensar: ao contrário, é um cadinho onde entram em ebulição as emoções, as linguagens perdidas, os desejos subterrâneos, os espantos estéticos..

Contudo, a festa abre-se também como espaço inventivo de todas as idéias, das múltiplas falas, dos discursos do livre pensamento que dispensam aquele status de legitimidade que Foucault e Bourdieu nos apontaram ao refletirem sobre a linguagem oficial e científica.¹¹ A doutrina anarquista não é uma obra sólida, articulada, como vamos encontrar na tradição marxista (vide exemplo do próprio Marx com o seu ‘O Capital’). A produção anarquista, embriagada por essa brisa festiva, assemelha-se mais a um painel luminoso reluzindo autores e opiniões sediciosas sobre vários temas. Como afirma Henry ARVON (1979:70) falando sobre Bakunin: o que ele fez foi construir uma ‘filosofia da ação’; ou HOBBSAWM (1982:91) referindo-se à grande adesão do mundo cultural ao anarquismo: “o principal atrativo era emocional e não intelectual”.

Entretanto, os anarquistas viviam o entusiasmo da Idade da Razão e da Era Industrial e não conseguiram fazer uma crítica profunda, como o marxismo o fez, do sistema capitalista. O foco da sua artilharia era o Estado e a Igreja; o dos marxistas, a burguesia. Essa compreensão diferenciada do alvo principal levou-os a análises e táticas diferentes. Os primeiros consideram o capitalismo como consequência do Estado; os segundos, o Estado como produto do capitalismo. Vejamos como dois rivais contemporâneos enxergam aquele momento:

“O conflito na Internacional teve muitos aspectos. Era um duelo entre Marx e Bakunin (...) mas as diferenças fundamentais não eram entre personalidades ou culturas. Os marxistas sustentavam que a organização política visava à transformação do proletariado numa classe governante. Os anarquistas defendiam a organização espontânea dos trabalhadores de acordo com suas ocupações. Autoritários contra libertários, ação política contra ação industrial, ditadura do proletariado transitória contra abolição imediata de todos os poderes do Estado (...) O movimento anarquista sobreviveu como uma ideologia e não como organização (...) Porque o anarquismo é antidogmático em sua essência (...) O anarquismo tem estado mais próximo das crenças místicas do esplendor pessoal e, por isto, nunca necessitou de um movimento para mantê-lo vivo”. (WOODCOCK, 1983:40 - 43).

¹⁰ As produções de BAKHTIN (1993), DURKHEIM (1989), CAILLOIS (1988), DUVIGNAUD (1983), MATTA (1981), NIETZSCHE (1951) são ilustrativas desse bailado.

¹¹ Cf. BOURDIEU, P. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Trad. Sirio Possenti. Campinas, mimeo, 1993.

“Os marxistas identificam no anarquismo uma doutrina originada da ideologia burguesa, e particularmente da primeira fase do sistema capitalista, a fase ‘liberalista’, em que predominavam o indivíduo e a concorrência dos empresários entre si, a grande indústria baseada no trabalho associado, ainda não tinha se desenvolvido plenamente e os homens continuavam vivendo na ilusão do que Rousseau chamava de ‘contrato social’. Nalguns casos, as raízes do anarquismo chegam além e abraçam partes não indiferentes do pensamento pré-burguês e utopista, um pensamento social ligado à condição do artesão e do pequeno proprietário de terra (...) É este o primeiro impulso de Proudhon, pai do anarquismo, que gostaria de ver a humanidade voltar à era dos pequenos produtores independentes e autônomos”. (MAFFI, 1976:4 - 5).

A proposição do livre pensamento não deixou de ser capturada pelo ‘espírito apolíneo’ mencionado por Nietzsche. Um desses indicadores é a aproximação do anarquismo com a maçonaria, ocorrida inclusive no Brasil.¹² Há que se reconhecer, entretanto, o esforço dos anarquistas brasileiros em buscar uma formação mais generalista para seus seguidores, se comparada com o dogmatismo teórico que grassou no PCB desde a sua gênese, em 1922.

Voltemos novamente a Dionísio.

Essa vasão irrefreada da libido presente na festa é a matriz inspiradora da idéia do amor livre. Entretanto, pelo menos no caso brasileiro, os anarquistas mantiveram-se prisioneiros do moralismo que combatiam: os pais policiando suas filhas, os bailes sendo censurados como práticas depravadas, o carnaval visto como uma estupidez, a família monogâmica como modelo de célula social. Na única experiência de amor livre a que tivemos acesso - a comunidade anárquica da Colônia Cecília - relatada pelo anarquista Afonso Schmidt, o episódio resultou na separação do casal após um sofrido triângulo amoroso publicamente acompanhado pela referida comunidade.¹³

Quanto à recreação instrutiva concebida para as escolas anarquistas, vemos que é uma proposta revolucionária inclusive para os tempos atuais, mas o manto apolíneo também sobreu o modelo educacional ácrata. Um ligeiro exame das disciplinas oferecidas nas escolas implantadas aqui no Brasil revela um grande peso dado a uma formação cientificista.

¹² Muitos maçons eram anarquistas. Everardo Dias, um deles editava o periódico ‘O livre pensador’, que tinha um espaço chamado A Coluna Maçônica, onde se definia aquela sociedade como ‘atalaia vigilante da liberdade de consciência’ (DUARTE, 1991:63). Depois da fundação do PCB, que teve dominância inicial de ex-anarquistas em seus quadros, o partido ‘recebeu ordens expressas’ da Internacional Comunista de expulsar os maçons de suas fileiras.

¹³ Cf. SCHIMIDT, A. *A Colônia Cecília*. São Paulo: Brasiliense, 1980. Ver também SOUZA, Satdler. *O anarquismo da Colônia Cecília*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

Não por menos essas escolas eram chamadas pelos próprios anarquistas de *Escolas Racionalistas*.

Uma constância na dramaturgia, na literatura e na poética anarquista é a associação da liberdade com a imagem do vulcão. Esta associação é bastante clara no poema de Octávio Brandão, expoente comunista que travou uma batalha cerrada contra os anarquistas. Vejamos, num poema de 1920, quando Octávio BRANDÃO era ainda anarquista, essa associação:

*“Desmoronar maravilhoso dos milênios!
Irromper imortal dos picos solitários,
Combinação sutil dos gases homogêneos,
Vulcões acesos como inquietos lampadários (...)*

*Sinto em mim, mais de mil jazidas de quimeras
Veios da Perfeição, minas do Pensamento.
Minha energia veio através de mil eras.
Ora fúscia de bulha, ora clamor de Vento (...)*

*Metamorfose é a lei fatal da Natureza
Que transforma o paul e a lagoa em canal.
Foi ela quem me fez tão cheio de aspereza
Tão bárbaro e revoltoso, abrupto e desigual.*

*Viu minha alma por entre os milênios, as eras,
Todo o drama brutal das grimpas e lagoas.
É por isso que estão vibrando em mim - crateras
Abismos, vendavais, montanhas, KRAKATOAS”.*
(*apud HARDMAN, 1984:98-99*).

É difícil achar outra imagem tão apropriada para caracterizar a mística central do anarquismo: a busca vulcânica da liberdade absoluta. O rebento de um vulcão explode a idéia de uma força interior descomunal que desabrocha. A beleza dessa libertação emerge com uma força avassaladora. É um signo prenhe de ambivalências. Inspira a questão da subjetividade, a importância de se considerarem as dimensões psíquicas nos processos, de se prezarem as individualidades; como também produz a noção de indivíduo fechado dentro de si, que tangencia o egoísmo burguês; propõe a insubmissão retórica contra um mundo estranho e desumano ou materializa uma violência que chega arrasadora como o terrorismo.

O anarquismo não deixou de produzir seus extremos de fanatismos violentos, e nisso ele novamente se irmana com a festa. A festa é insinuante e ameaçadora. Uma instável

combinação da tentação de Eros e do temor de Tanatos. Ela surge como uma atração benfazeja, um encontro caloroso marcado por sentimentos benignos e de recreação; mas a superexcitação e as emoções intensas que ela provoca podem gerar níveis de descontrole psíquicos como a pulsão da morte. Os inúmeros estudiosos do tema apontam *intensidade* e *excesso* como característicos da festa. Tudo é exagero: o comer, a libidinagem ou a espiritualidade.

Roger CAILLOIS (1988:96), analisando as festas nas civilizações ditas primitivas, afirma que:

"... o esbanjamento e a destruição, formas do excesso, inserem-se por direito na essência da festa. Esta termina naturalmente de modo frenético e orgíaco, num desregramento noturno de ruído e de movimento que os instrumentos mais rudimentares, percutidos a compasso, transformam em ritmo e em dança (...) A agitação traduz-se por toda a espécie de manifestações que a aumentam. Ela cresce e intensifica-se, estimulada por tudo o que a exprime: choque obsidante das lanças nos escudos, cantos guturais fortemente escandidos, safanões e promiscuidade da dança. A violência nasce espontaneamente".

Bakunin, encarnando essa energia vulcânica e destruidora, idealizou a noção de *ação direta*. Essa consigna, tão típica do sindicalismo revolucionário, traduzia-se em ações de sabotagem, destruição de máquinas, ocupação de fábricas, greves, quebra-quebras...¹⁴ O anarquismo teve em seus expoentes tanto aqueles partidários do pacifismo quanto os de ações militaristas. Apesar de haver propiciado, na década de 1890, o surgimento de uma linhagem de extremistas que assassinaram vários presidentes e reis, dentre os quais , "*um rei da Itália, a imperatriz da Áustria, um presidente dos Estados Unidos, um presidente da França, um primeiro ministro espanhol*"... (WOODCOCK, 1983:41), na realidade, os anarquistas foram mais ordeiros do que o temor que os seus discursos inflamados causavam.

No Brasil do início do século, há episódios grevistas em que os anarquistas enfrentaram a polícia, provocaram quebraadeiras e saques e, inclusive, utilizaram-se de armas e bombas. Decididamente, porém, esses extremos voluntaristas não tiveram o fito de uma organização armada, como vamos assistir em vários momentos da história da esquerda brasileira, especialmente nas experiências foquistas das décadas de 60 e 70. Um relatório de um espião da polícia italiana que investigava as ações dos compatriotas aqui no Brasil revela que esse

¹⁴ Sobre a ação direta, vinculada historicamente às estratégias de luta dos anarquistas, ver principalmente: MARAM, S.L. *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro (1890-1920)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

arroubo de violência entre os revolucionários anarquistas era cheio de altos e baixos, não tinha repercussão entre os trabalhadores brasileiros, e não preocupava nem a polícia brasileira.¹⁵

Enrico MALATESTA, o mais radical dos discípulos de Bakunin, afirma:

“Nós queremos desapropriar a classe dominante empregando a violência, porque é com a violência que ela preserva as suas riquezas e as emprega para explorar a classe operária (...) nós queremos derrubar os governos, todos os governos, e derrubá-los com a violência, porque é com o emprego dela que eles nos forçam a obedecer”. (Apud CÂNDIDO Fº, 1982:37).

A despeito dessa afirmação, e da participação dos combatentes anarquistas na Guerra Civil Espanhola, na década de 30, o posicionamento dominante no anarquismo era vinculado às ações educativas que insuflassem as massas a rebelar-se: seriam apenas ‘a centelha’ da revolução. Do punho do próprio MALATESTA (1989:70) saíram estas linhas:

“A revolução, conduzida como a concebem os anarquistas, é a menos violenta possível; ela procura interromper toda violência tão logo cesse a necessidade (...) Os anarquistas só admitem a violência como legítima defesa”.

Essa posição mais culturalista vai colocá-los a reboque dos partidos marxistas-leninistas, que assumirão a hegemonia no movimento revolucionário internacional após o êxito da Revolução Russa em 1917.

Num ponto, o anarquismo distancia-se da essência da festa: no valor do ócio. A festa está intimamente ligada à ideia do não-trabalho:

“A festa é freqüentemente tida pelo próprio reino do sagrado. O dia da festa, o simples domingo, é antes de mais nada um tempo consagrado ao divino, em que o trabalho é interdito, em que se deve repousar, gozar e louvar a Deus”. (CAILLOIS, 1988:97).

Durkheim vê o tempo do trabalho sentido como algo penoso a que as pessoas se submetem por necessidade de sobrevivência; são as exigências da ‘vida séria’. As religiões e as festas aparecem, então, como mecanismos que rejuvenescem “o espírito fatigado por aquilo que há de muito constrangedor no trabalho cotidiano”. (DURKHEIM, apud VIANNA, 1978:53). Simone WEIL lembrou: “Nenhuma poesia referente ao povo é autêntica se nela não estiver presente a fadiga”. (apud BOSI, 1986:16). O trabalho é o momento da disciplinarização do pulso da vida, é quando a pessoa afirma que ‘vai levando’. MATTA (1981:30) relaciona esses contrastes: “o mundo cotidiano e as festas, a rotina e o ritual, a vida e o sonho, a

¹⁵ A esse respeito consultar PINHEIRO, P. S. et al. *A Classe operária no Brasil (1889-1930): documentos*. São Paulo: Alfa

personagem real e a paradigmática". Marx idealizou o reino da liberdade para além do império da necessidade: o não-trabalho.

Há sem dúvida um maniqueísmo exacerbado nessa representação sacrificial do trabalho e do cotidiano, bem como de uma imagem idílica em relação ao ócio e à festa. Há festas disciplinadoras e inculcadoras da subserviência - como as promovidas pelo Estado. Alguns pensadores contemporâneos,¹⁶ alertaram-nos para uma dimensão humana e criadora que está presente na história do trabalho.

Entretanto, a burguesia emergente disseminou, na sociedade, a 'cultura do trabalho' e a 'ideologia do progresso', para neutralizar as resistências à saga industrializadora que empreenderam e, com isso, construir aquilo que Gramsci denominou de um consenso entre as massas proletárias. O taylorismo foi a expressão da intensificação da produtividade e da disciplinarização do corpo analisada por Foucault.¹⁷ O capitalismo não só matou as festas populares da Idade Média, que chegavam a preencher cerca de 3 meses do calendário anual,¹⁸ como não conseguiu criar uma celebração ritual que lhe fosse autêntica.

Paul LAFARGUE, (1883:25 e 30), mostra a sua indignação:

"Uma estranha loucura apossa-se das classes operárias das nações onde impera a civilização capitalista. Esta loucura tem como conseqüência as misérias individuais e sociais que, há dois séculos, torturam a triste humanidade. Esta loucura é o amor pelo trabalho, levada até o esgotamento das forças vitais do indivíduo e sua prole (...) E dizer que os filhos dos heróis do Terror se deixaram degradar pela religião do trabalho a ponto de aceitar, após 1848, como uma conquista revolucionária, a lei que limitava a 12 horas de trabalho nas fábricas, eles proclamavam como sendo um princípio revolucionário, o direito ao trabalho. Envergonhe-se o proletariado francês!"

Os textos anarquistas excedem em sonhar uma sociedade libertária, mas na qual o trabalho continua ocupando um lugar central. PROUDHON (apud WOODCOCK, 1983:271), ao desenhar a 'nova sociedade', colocava como seus princípios: "a) a perfeição ilimitada do indivíduo e da raça; b) a honorabilidade do trabalho; (...) g) a soberania da razão". Em outro texto, ele afirma: "O trabalho é o primeiro atributo e a característica essencial do homem". (Apud JOLL, 1978:73). Bakunin idealizava uma sociedade em que não houvesse mais a

Ômega, 1979, vol.1, pp. 109-114.

¹⁶ Castoriadis fez essa crítica à concepção amarga e unilateral de Marx quando pensa o trabalho sob o capital. As mesmas objeções encontramos entre os historiadores ingleses Thompson e Hobsbawm.

¹⁷ Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1987.

¹⁸ Sobre as festas populares na Idade Média e na Idade Moderna, ver principalmente: BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 1993. BURKE, P. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989. MERQUIOR, J. G. *Saudades do Carnaval*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1972.

exploração do homem pelo homem, “*permitindo que cada um participasse da riqueza desta sociedade somente na medida em que com seu trabalho tivesse contribuído para produzi-la*”. (COSTA, 1980:43).

Alexander BERKMAN (apud WOODCOCK, 1983:303), no seu ‘O que é comunismo anarquista’, de 1929, retoma a idéia do trabalho agradável do socialista utópico Charles Fourier e se pergunta:

“Mas o que fazer com o homem preguiçoso, com o homem que não quer trabalhar? (...) você ficará surpreso quando eu disser que na verdade não existe essa coisa a que chamamos preguiça (...) Sob o regime anarquista, todos terão a oportunidade de se dedicar à ocupação que melhor se adaptar às suas aptidões e inclinações naturais. O trabalho passará a ser um prazer, deixando de ser - como é agora ‘uma escravidão mortal’. Não se ouvirá mais falar de preguiça”...

Koprotkin, anos antes, havia definido o homem preguiçoso como um homem inútil e afirmara que a ‘sociedade livre’ teria o direito de pressioná-lo moralmente (Apud COSTA, 1980:57). O trabalho, na doutrina anarquista, não era apenas necessidade social, mas virtude moral.

“O sentido da dignidade do trabalho, e a necessidade de preservá-lo da degradação imposta pelas máquinas e da exploração imposta pelo sistema capitalista, percorre toda a obra de Proudhon e a sua idéia do dever do operário para consigo e a sua missão no mundo está na base de todo o pensamento anarquista subsequente”. (JOLL, 1978:76).

Em alguns impressos da imprensa anarquista brasileira, observamos consignas que enaltecem o trabalho. Num cartaz, ao lado de frases como: ‘Um por todos todos por um’; ‘O homem livre sobre a terra livre’; encontra-se: ‘Quem não trabalha não come’. Vejamos um trecho de um manifesto de 1920 intitulado ‘Os anarquistas brasileiros ao povo do Brasil. Quem somos e o que queremos’:

*“...desejamos frisar os pontos capitais do nosso programa (...)
Queremos instituir no Brasil um regime de trabalho (...) tornando propriedade comum o que é fruto do trabalho comum.
Queremos abolir toda e qualquer espécie de parasitismo (...)
Queremos que a administração da sociedade passe às mãos dos trabalhadores (...) Numa palavra; queremos que o povo do Brasil (...) se integre plenamente na civilização proletária, que desponta, pelo trabalho útil, fecundo e dignificador. O trabalho para todos e todos para o trabalho - eis o postulado fundamental da nova era, de que pretendemos ser os pioneiros no Brasil”. (Apud PINHEIRO, 1979:246).*

Os imigrantes italianos, espanhóis e portugueses - celeiro dos anarquistas - vieram ao Brasil 'fazer a América': ou seja, trabalhar, fazer seu pé de meia e retornar à Europa. Esse calvinismo, por assim dizer, conflitava com a mentalidade dos brasileiros que aqui residiam: especialmente os negros recém-saídos da escravidão e que pretendiam gozar o novo momento de liberdade.

O conflito de valores assim colocado, aliado a preconceitos raciais, talvez explique o fato de os anarquistas não terem conquistado prestígio entre a grande maioria das classes populares - exceto entre o operariado. Vale dizer que, em 1907, o número de operários em todo o Brasil não passava de 150 mil, para uma população de 20 milhões.¹⁹ E nessa época, mais de 25% da população da Capital Federal tinha ocupações mal remuneradas ou estava sem ocupação definida.²⁰ A abolição dos escravos em 1888 tinha jogado cerca de 700 mil negros na marginalidade.²¹ Falando desse contingente, Celso FURTADO (1987:140) afirma:

“O homem formado dentro desse sistema social está totalmente desaparelhado para responder aos estímulos econômicos. Quase não possuindo hábitos de vida familiar, a idéia de acumulação de riqueza é praticamente estranha. Demais seu rudimentar desenvolvimento mental limita extremamente suas necessidades. Sendo o trabalho para o escravo uma maldição e o ócio o bem inalcançável, a elevação de seu salário acima de suas necessidades determina de imediato uma forte preferência pelo ócio (...) Podendo satisfazer seus gastos de subsistência com dois ou três dias de trabalho por semana, ao antigo escravo parecia muito mais atrativo ‘comprar’ o ócio que seguir trabalhando quando já tinha o suficiente ‘para viver’ ”.

Lênin e Trotsky, logo após a Revolução Russa, defenderam a obrigatoriedade do trabalho para a construção do socialismo soviético. Vejamos, entretanto, como era a utopia sonhada por Paul LAFARGUE (1983:37), outro militante marxista, que, com sua irreverência, chegou a causar irritações em seu sogro, o velho Marx:

“É preciso que se volte a seus instintos naturais, que se proclame os Direitos à Preguiça, mil vezes mais nobres e mais sagrados que os típicos Direitos do Homem, arquitetados pelos advogados metafísicos da revolução burguesa. É preciso que ele se obrigue a não trabalhar mais que três horas por dia, não fazendo mais nada, só festejando, pelo resto do dia e da noite”.

¹⁹ Cf. CARONE, E. *A República Velha*. São Paulo: Difel, 1974:75.

²⁰ A esse respeito, ver. PAULA, Delsy G. de et al. *O Barão da ralé: a política de ponta-cabeça*. In: *Cadernos de Ciências Sociais*, v 1, n.1, set. 1991:15.

²¹ Cf. CHIAVENATO, J. J. *O Negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

2. SOCIALISMO E ANARQUISMO: IGUAIS, PORÉM DIFERENTES

Ao falarmos do anarquismo, somos compelidos a estabelecer comparações com o marxismo, o que se torna um recurso elucidativo para demarcar as respectivas identidades.²² Como vimos anteriormente, os anarquistas da passagem do século empenharam toda a sua força corrosiva contra o Estado, idealizando uma comunidade sem lei nem rei. Quanto a esse objetivo final, marxistas e anarquistas estão de pleno acordo: a futura sociedade comunista prescindirá do Estado.

“O Estado, como já disse, é, pelo seu próprio princípio, um imenso cemitério onde vêm sacrificar-se, morrer e enterrar-se todas as manifestações da vida individual e local, todos os interesses parciais de cujo conjunto deriva a sociedade. É o altar onde a liberdade real e o bem-estar dos povos são imolados à grandeza política e quanto mais esta imolação é completa, tanto mais o Estado é perfeito. (...) A propriedade do Estado é a miséria da nação real, do povo; a grandeza e o poderio do Estado resultam da escravidão do povo. O povo é, de resto, o inimigo natural e legítimo do Estado”. (BAKUNIN, apud GUÉRIN, 1979:37).

“...o governo do homem é a servidão. Quem quer que coloque a mão sobre mim para me governar é um tirano e um usurpador e eu declaro-o inimigo. (...) Ser governado é ser guardado à vista, inspecionado, espionado, dirigido, regulamentado, doutrinado, controlado, apreciado, censurado por indivíduos que não têm nem o título, nem a ciência, nem a virtude para o fazerem (...) Ser governado é ser, a cada operação, a cada transação e a cada movimento, registrado, notado, recenseado, tarifado, carimbado, cotizado, reformado, transformado, corrigido. É, sob o pretexto da utilidade pública e em nome do interesse geral, ser colocado em contribuição, monopolizado, mistificado, pressionado (...) deportado, condenado, sacrificado (...) Eis o governo, eis a justiça, eis a moral (...) Oh! personalidade humana. Como pudeste durante sessenta séculos submeter-te a esta abjeção”? (PROUDHON, apud GUÉRIN, 1979:10).

“Eu e o Estado somos dois inimigos (...) Todo o Estado é uma tirania quer seja de um só ou de muitos (...) O Estado não tem senão apenas uma finalidade: limitar, ligar, subordinar o indivíduo, sujeitando-o como ‘coisa em geral’ (...) O Estado procura pela sua censura, pela sua polícia, pela sua vigilância tornar-se obstáculo a qualquer atividade livre e chega a esta repressão por seu próprio dever, porque ela lhe é imposta (...) pelo instinto da sua própria conservação”. (STIRNER, apud GUÉRIN, 1979:10).

“O Estado não tem existido eternamente. Houve sociedades que se organizaram sem ele, não tiveram a menor noção do Estado ou de seu poder. Ao chegar a certa fase de

²² Conforme conceitua Renato ORTIZ (1985:7), “toda identidade se define em relação a algo que lhe é exterior, ela é uma diferença”.

desenvolvimento econômico, que estava necessariamente ligada à divisão da sociedade em classes, essa divisão tornou o Estado uma necessidade. Estamos agora nos aproximando, com rapidez, de uma fase de desenvolvimento da produção em que a existência dessas classes não apenas deixou de ser uma necessidade, mas até se converteu num obstáculo à produção mesma. As classes vão desaparecer, e de maneira tão inevitável como no passado surgiram. Com o desaparecimento das classes, desaparecerá inevitavelmente o Estado. A sociedade, reorganizando de uma forma nova a produção, na base de uma associação livre de produtores iguais, mandará toda a máquina do Estado para o lugar que lhe há de corresponder: o museu de antigüidades, ao lado da roca de fiar e do machado de bronze". (ENGELS, 1975:195).

"O proletariado utilizará sua supremacia política para arrancar pouco a pouco todo capital à burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado em classe dominante, e para aumentar, o mais rapidamente possível, o total das forças produtivas. (...) Uma vez desaparecidos os antagonismos de classe no curso do desenvolvimento, e sendo concentrada toda a produção propriamente falando nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. (...) Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos". (MARX & ENGELS, 1975:37).

"Se o Estado nasce do fato de que as contradições de classes são inconciliáveis, se ele é um poder colocado acima da sociedade e que 'se torna cada vez mais estranho a ela', está claro que a libertação da classe oprimida é impossível, não somente sem uma revolução violenta, mas também sem a supressão do aparelho do poder de Estado que foi criado pela classe dominante e no qual está materializado este caráter 'estranho'". (LÊNIN, 1961:14).

Talvez, porém, as divergências entre marxistas e anarquistas suplantem em gênero, número e grau as afinidades que existam entre ambas as correntes doutrinárias - especialmente a marxista-leninista, que se imporá neste século. Pelo menos foi isso o que a História demonstrou. Houve, entre ambas, uma fase inicial de namoro, na construção da Primeira Internacional Comunista (1864-76). Sucedeu-se um acirrado embate, culminando com a expulsão de Bakunin e seus seguidores, que, por sua vez, acabaram fundando outra organização,²³ em 1872.

O mesmo ocorreu no Brasil: de uma etapa inicial de confusão ideológica e veneração à Revolução Russa, em 1917, os anarquistas brasileiros passaram a um enfrentamento aberto

²³ Cf. WOODCOCK, G. *op.cit.*, p.346; HARDMAN - LEONARDI, 1991: 173.

com os comunistas, a partir da fundação do PCB, em 1922, contribuindo para aumentar a debilidade do movimento operário combativo, que sofreu, na década de 20, uma dura repressão do Governo.²⁴

O historiador inglês Hobsbawm aponta pelo menos três diferenças básicas entre as duas correntes: Marx admite o engajamento na vida política burguesa como recurso tático; até a construção do comunismo, supõe-se uma etapa intermediária batizada de ‘ditadura do proletariado’ e, por fim, a superioridade da noção de centralização sobre a descentralização.²⁵

O que os anarquistas mais combateram foi a proposição de MARX (1976:23) segundo a qual, perante a ditadura da burguesia, só se poderia contrapor uma ditadura do proletariado:

*“Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista medeia o período de transformação revolucionária da primeira na segunda. A este período corresponde também um período de transição, cujo Estado não pode ser outro senão a ditadura revolucionária do proletariado”.*²⁶

As pregações anarquistas são emolduradas por uma luta mortal contra todo tipo de autoridade e de Estado. De um lado, essa concepção radical vai significar simplificações, confusões entre os seus teóricos e fragilidades no plano cervical da luta de classes: as noções de primazia da espontaneidade e do instinto primário das massas; da não-organização ou da ‘organização mínima’ nos movimentos; da greve geral insurrecional e da extinção do estado burguês ‘por decreto’ são algumas delas.

De outro lado, essa cruzada contra o poder vai representar uma visada fecunda na identificação de todas as formas de dominação que perpassam a malha social: as existentes nas relações de gênero, de raça ou de família; as advindas das agências de reprodução ideológica como a igreja e a escola, e as existentes nos aparelhos repressivos do Estado, como penitenciárias, manicômios, etc.

Podemos dizer que o movimento anarquista deu as costas aos ensinamentos de Maquiavel, no seu notável ‘O Príncipe’, e estabeleceu um vínculo temporão com FOUCAULT (1979:183),²⁷ especialmente pela via da ‘Microfísica do Poder’:

“...o poder só pode ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns (...) O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só

²⁴ Cf. KOVAL (1982); MARAM (1979); DULLES (1972).

²⁵ Cf. HOBBSAWM, E. J. *Os revolucionários*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, pp. 67 e 68.

²⁶ Grifos meus.

²⁷ Ver a respeito FAUSTO, B. *Trabalho urbano e conflito social*. São Paulo: Difel, 1976:81.

circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação: nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão”.

Os anarquistas são seguramente os precursores dos movimentos de libertação da mulher (Emma Goldman, na Rússia, e Maria Lacerda de Moura, no Brasil, já nas duas primeiras décadas), das lutas antimilitaristas (contra a 1ª. Guerra Mundial), dos movimentos antimanicomiais e pelos direitos humanos (solidariedade às vítimas da guerra de Canudos, em 1896), da educação livre (Escolas Modernas), entre outros.²⁸

Na arte de fazer política, os anarquistas apegaram-se apaixonadamente à *virtù* de Maquiavel, aquela vontade imensa da ação transformadora; mas não souberam lidar com a *fortuna*, as circunstâncias específicas com que eles deparavam a cada momento.²⁹ Quanto a isso, a dialética marxista foi sempre mais maquiaveliana: “*O homem faz as circunstâncias e as circunstâncias fazem o homem*” - dizia Marx, propondo alianças até com a burguesia, sempre que isso fosse um recurso tático para o fortalecimento da classe operária,³⁰ expediente inimaginável para os anarquistas. Os marxistas, ante as modalidades de ação política que Maquiavel percebia - prudência ou audácia - optaram por ambas; os anarquistas talvez tenham oscilado entre a imprudência e a intrepidez.

Aqui convém fazermos algumas correlações entre as correntes políticas e a cultura, para entendermos que, para além dos fundamentos teóricos, as escolhas políticas (e suas práticas) estão mediadas também por componentes antropológicos e psicossociais. Até o início deste século,

“...o movimento operário na Europa estava dividido por áreas de influências: nos países do norte (Alemanha, Inglaterra e Holanda) dominam os socialistas e nos países do sul (França, Itália, Espanha e Portugal) predominam os anarquistas”. (SILVA, s/d :15).

A evidência de que o marxismo deitou as primeiras raízes nos países anglo-saxônicos e de que os anarquistas conquistaram uma empatia original com os povos latinos será uma simples coincidência? Acreditamos que não. Apesar de que isso deva ser entendido sem nenhuma rigidez,³¹ parece-nos plausível pensá-lo como traços culturais marcantes. A chama revolucionária do socialismo marxista sempre foi mediada por um pragmatismo frio e

²⁸ A esse respeito ver, principalmente: JONG, in PINHEIRO. *O Estado autoritário e os movimentos populares*. 1978: 329.

²⁹ Cf. MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, cap.XXV.

³⁰ Cf. MARX & ENGELS. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais, 1975:29.

calculista típico dos germânicos. Em contrapartida, essa coisa impetuosa e passional que é o anarquismo só podia ser vivida intensamente pelo sangue quente do latino.

Lênin, em seu célebre ‘As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo’, afirma que Marx bebeu nas águas da filosofia alemã de Kant e Hegel, na economia política inglesa de Adam Smith e de Ricardo e no socialismo francês de Saint-Simon e Fourier.³² Pela ordem: razão, trabalho e utopia; dialética, mercado e liberdade. Por aí, entendemos esse voluntarismo encontrado no anarquismo.

Para James Joll (1978), a Revolução Francesa de 1789/1794 e depois a Comuna de Paris de 1871 legaram às esquerdas de todo o mundo o mito de que por intermédio da violência revolucionária, é possível instaurar um novo começo: liberdade, igualdade e fraternidade. Para os marxistas, o mito da Revolução representa a possibilidade de criar um novo governo, um novo Estado (operário, popular). Para os anarquistas, a Revolução é a imagem de um mundo novo. Uma, terrena, a política do possível (socialismo científico) - embora o comunismo seja projetado para um futuro distante. Outra, utópica, a negação do jogo político - embora o socialismo signifique a liberdade para o homem atual.

Cada uma das culturas a que nos referimos produziram seus referenciais. HOBBS, para os anglo-saxônicos: “o homem é o lobo do homem”. ROUSSEAU, para os latinos: “o homem é bom, a sociedade o corrompe”. Ambos propõem um contrato de convivência social, mas essas duas perspectivas resultam em visões de sociedade e em práticas políticas diversas. Renato Janine RIBEIRO (1993:107-108) analisando, a partir de Hanna Arendt, essas tradições,³³ fala em duas morais de poder: a inglesa, que não enxerga poder que seja bom, e a francesa, que admite não ser o poder intrinsecamente mau.

“Os anglo-saxões desconfiam do poder, e por isso não admitem que ele seja absoluto, mas ao mesmo tempo, aceitando sua existência, concordam em que seja passível de uma regulação. Já os franceses terminam, enquanto se radicaliza sua revolução (a Rev. Francesa), por substituir um absoluto, o do rei, por outro, o do povo - de modo que em sua concepção do poder sempre o entendem como total. Esse total pode ser inteiramente mau, como se torna o poder do rei, ou inteiramente bom, como será o do povo (...) Dai que no continente europeu (o sul) tenha sido mais fácil conceber o político em termos de utopias”.

³¹ A cultura como algo dinâmico, sempre em processo, sujeito a inúmeras interferências, mas também fruto de uma grande tradição.

³² Cf. LÊNIN, V. I. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982.

³³ Cf. RIBEIRO, R. J. *A última razão dos reis*. São Paulo: Cia das Letras, 1993, pp.104 a 111.

José Murilo de CARVALHO (1991:149), desenvolvendo uma argumentação até certo ponto semelhante, lembra como as cidades tipicamente modernas se desenvolveram primeiro no norte europeu, resultando numa maior assimilação cultural do individualismo, do liberalismo e da democracia burguesa. Chegando mais tardiamente ao capitalismo, a cultura ibérica,

“... ‘marcada pela ênfase na incorporação’ e pela visão do puro poder, ‘nunca teria resolvido adequadamente o problema. Nela, o liberalismo tenderia a fortalecer o lado maquiavélico, e a democracia a adquirir formas rousseauianas, populistas, messiânicas’”.

A utopia marxista já nasceu impregnada por esse temperamento disciplinador, e o rompante do anarquismo insurge-se como uma cega busca do absoluto. Por esses traços, a essência da festa tende a aproximar-se mais do anarquismo do que do marxismo. *“A festa deve apoderar-se da totalidade da existência de cada um para levá-lo a perder-se na imensidão do fervor coletivo”.* (GIRARDET,1987:149).

O Estado bolchevique, fruto de um marxismo mecanicista e mal arrumado, produziu uma festa filiada ao ‘realismo socialista’ dos anos 30. Um determinado patrimônio cultural da Humanidade, rejeitado como burguês e retrógrado, foi substituído pela imposição de uma cultura oficial e por uma estética ‘popular-revolucionária’. As festas da Revolução eram ordeiras concentrações oficiais em que se assistia ao culto da personalidade, à deificação do Estado e à auto-idolatria do partido único.³⁴

Aqui um parênteses se faz necessário. A nossa análise, até agora, acreditamos, procurou esquivar-se de tomar partido de uma ou outra corrente, ou de fazer um juízo de valor tendencioso sobre os anarquistas, como encontra-se, por exemplo, em determinados autores que consideram um equívoco o fato de eles não se proporem construir um partido revolucionário ou travar a luta parlamentar.³⁵ Essa tarefa de crítica teórica e luta política foi desempenhada pelas forças atuantes em cena naquele momento histórico. Não nos cabe arbitrar, a essa distância temporal, sobre a correção de tal ou qual conduta. Estamos apenas apontando as possibilidades e limites que estavam colocados para esses sujeitos históricos, à luz de uma reflexão atual. Até porque a lógica desse anarquismo originário prescindia da

³⁴ Sobre esse aspecto, ver principalmente: HARDMAN, F. F. *Nem Pátria nem patrão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, pp. 18 e 19.

³⁵ Encontramos essa tendenciosidade em autores como CARONE, E. *O movimento operário no Brasil. (1887-1944)*. São Paulo: Difel,1979; BASBAUM, L. *História sincera da República. (1889-1930)*. São Paulo: Alfa-Ômega,1976.

lógica do partido. Não se trata de uma visão tacanha de poder, apenas de uma concepção de poder distinta, conforme nos assevera Margareth RAGO (1987:14):

“Afinal, os libertários difundem uma outra concepção de poder, que recusa percebê-lo apenas no campo da política institucional. Por isso mesmo, desenvolvem intensa atividade de crítica da cultura e das instituições e formulam todo um projeto de mudança social que engloba os pequenos territórios da vida cotidiana. Propõem múltiplas formas de resistência política, que investem contra as relações de poder onde quer que se constituam: na fábrica, na escola, na família, no bairro, na rua. Desvendam os inúmeros e sofisticados mecanismos tecnológicos do exercício da dominação burguesa”.

Essa recusa inegociável do exercício da autoridade fez com que os anarquistas se proclamassem como ‘socialistas *libertários*’ perante os ‘socialistas *autoritários*’, representados pelos marxistas no movimento internacional dos trabalhadores.

Rudolf de JONG (1978:329),³⁶ observa que, para os marxistas, a política sempre esteve em primeiro lugar; em contrapartida, “*o credo para os anarquistas é sociedade e não política*”. Se os marxistas travam uma guerra de posição contra a burguesia, tendo a classe operária como seu exército regular, os anarquistas desenvolvem guerrilhas contra todas as facetas da sociedade. Essa recusa da ação na política burguesa levou o anarquismo a centrar-se prioritariamente no econômico. Desse entendimento derivou o anarco-sindicalismo, com a correspondente concepção de neutralidade política na ação sindical, como veremos oportunamente.

Enquanto o marxismo concebe como central a luta entre as classes fundamentais - “*de todas as classes que ora enfrentam a burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária*” (MARX & ENGELS, 1975:29) - nos escritos anarquistas, encontra-se todo tipo de trabalhadores, de pobres, de oprimidos: a noção de ‘massa’. Bakunin fala em ‘*turba de andrajosos*’, Koprotkin em ‘*população*’. O próprio BAKUNIN apresentou o ‘*lumpemproletariado*’ como uma força revolucionária³⁷. Há, enfim, toda uma mística de um brotar instintivo de rebeldia entre as massas famélicas. De acordo com esse autor, “*a revolução só pode triunfar se conduzida pelas próprias massas*”. (ARVON, 1979:10).

³⁶ A maioria das afirmações que se seguem tem inspiração no texto de JONG, especialmente no transcurso das pp. 313 a 331.

³⁷ Ainda no Manifesto Comunista, lemos: “*o lumpemproletariado, esse produto passivo da putrefação das camadas mais baixas da velha sociedade, pode, às vezes, ser arrastado ao movimento por uma revolução proletária: todavia, suas condições de vida o predispõem mais a vender-se à reação*”. (MARX & ENGELS, 1975:29 - 30).

A essa teoria da espontaneidade das massas para a derrocada do capitalismo, os marxistas opõem a ação fundamental da classe operária e nela o papel dirigente de uma vanguarda revolucionária: o partido comunista.

“O objetivo imediato dos comunistas é o mesmo que o de todos os demais partidos proletários: constituição dos proletários em classe, derrubada da supremacia burguesa, conquista do poder político pelo proletariado”. (MARX & ENGELS, 1975:31).

Como se vê, a perspectiva marxista-leninista está orientada para o centro: criar um centro de poder.³⁸ Já a perspectiva anarquista está voltada para a periferia: a idéia de descentralização e a constituição de uma federação de células básicas. O anarquismo aponta para o pluralismo; o marxismo gerou o partido único, pensado como necessário para garantir o controle da revolução frente a seus adversários.

Desses vetores que caminham, de certa forma, em direções inversas, podemos inferir alguns aspectos interessantes. Um deles tem a ver com a previsibilidade política. Karl Marx, transportando as suas digressões econômico-filosóficas para o contexto político da sua época, intuiu que as revoluções socialistas irromperiam nos países onde a industrialização estivesse em estágios mais avançados - como a Alemanha e a Inglaterra - já que era dada à classe operária a missão histórica de comandar esse processo (pois era ela que sofria mais violentamente a exploração capitalista). Ledo engano, até hoje esses países são paradigmas do capitalismo bem sucedido.

Antecipando o fantástico estrategista que foi Lênin - que viu na Rússia a emergência revolucionária - o seu conterrâneo BAKUNIN (apud JONG, 1978:325), mais de um quartel de século antes, já fazia a premonição de que *“na Alemanha e Inglaterra o operariado procuraria melhorar dentro do sistema burguês e nas periferias, como Rússia, Itália e Espanha, os ‘pobres’ seriam revolucionários”*. A História deu razão ao anarquismo e foi mais radical ainda.

Das revoluções socialistas do nosso século, nenhuma ocorreu no coração do capital, todas elas aconteceram em países periféricos. E mais, os grandes motores da transformação não foram os operários fabris.

“Todas as grandes revoluções sociais deste século foram revoluções camponesas, total ou predominantemente: a Revolução Mexicana, a Revolução Russa, a Revolução

³⁸ Devido à forte repressão ao partido comunista (social-democrata) na Rússia czarista, jogando-o na clandestinidade, LÊNIN desenvolveu a concepção do ‘centralismo democrático’, como uma forma segura de sobrevivência partidária. Ver a esse respeito, principalmente: JONG, R. op. cit., p.327; JOLL, J. op. cit., p.94.

Chinesa, a Revolução Vietnamita, as guerras de libertação na África (...) No próprio Brasil, desde o século XIX, as grandes revoluções têm sido revoluções camponesas: a Cabanagem (...), a Balaiada (...), Camudos (...), Contestado (...) Só nesses casos surgiram propostas radicais de transformação social". (MARTINS, 1990:17).

Um último ponto a ressaltar é que essa noção de descentralização aproxima os anarquistas da prática da democracia direta. O modelo grego dos cidadãos discutindo e deliberando na *ágora* é mais afeito à idéia radical de comunidades autogestionárias presentes no sonho libertário e nas experiências efetivas que o movimento anarquista desenvolveu. Entretanto, não são desconhecidas as teses comunistas de disseminação de células de poder popular por todo o tecido social. No princípio da Revolução Russa, foram criados os *soviets* de soldados, operários e camponeses. Em Cuba, são famosos os *CDRs* - comitês de defesa da revolução - organizados por quarteirão. Entretanto, a concepção marxista-leninista incorpora fórmulas de democracia semidireta e indireta presentes no modelo burguês de democracia representativa. A representação é uma praxe na vida dos partidos comunistas. Quem não ouviu falar que o 'Comitê Central do PC tal' se reuniu e tomou determinada deliberação?

Nesse tensionamento entre duas perspectivas de ação política - uma centrípeta e outra centrífuga - houve vencedores? Um insuspeito simpatizante e estudioso do anarquismo afirma:

"Sua incapacidade, por assim dizer, congênita para desembocar em uma ação coerente condena o anarquismo ao fracasso; sua história não é mais que do uma grande martirologia, repleta de fracassos e de sacrifícios inúteis, de atos heróicos extraviados e de esperanças cruelmente defraudadas". (ARVON, 1979:11).

As revoluções socialistas vitoriosas, na maioria dos casos, tiveram a direção de partidos marxistas-leninistas - o que demonstra o grau de eficácia dessa corrente em conquistar espaços de poder. Contudo, as críticas anarquistas de mais de um século soam hoje como proféticas, após assistirmos à trajetória de um socialismo real, marcado predominantemente pela construção de sociedades burocráticas, totalitárias e repressivas, cuja face mais cruel foi revelada com as denúncias dos horrores que o stalinismo produziu na U.R.S.S..

Os anarquistas bradaram aos quatro ventos que o socialismo viria a ser vitimado 'pelo Partido e pelo Estado revolucionários' - duas instituições incompatíveis com a noção de Revolução, no seu modo de ver. PROUDHON (apud GUÉRIN, 1979:11) anunciava o mal do século XX, ao polemizar com Marx e seus seguidores:

“...o funcionalismo (...) leva ao comunismo de Estado, à absorção de toda a vida local e individual pela máquina administrativa, à destruição de qualquer pensamento livre (...) Não há nada, absolutamente nada, no Estado, desde o alto da hierarquia até a base, que não tenha que ser reformado; parasitismo a suprimir, instrumento de tirania a destruir. E vós falai-nos em conservar o Estado, aumentar-lhe as atribuições, em torná-lo cada vez mais forte, fortalecendo o seu poder! Ide-vos embora pois não sois, em nada um revolucionário”!

Segundo BAKUNIN (apud ARVON, 1979:134), *“O democratismo oficial e a burocracia vermelha é a mentira mais vil e mais temível que este nosso século engendrou”*. E sobre a proposta da ‘ditadura do proletariado’, afirmou como um vidente diante da bola de cristal:

“Esta ditadura, pretensamente transitória, acabará por conduzir inevitavelmente à reconstrução do Estado, com seus privilégios, desigualdades, com todas as opressões do ‘Estado’; à formação de uma aristocracia governamental que recomeça a explorar e a assegurar, sob o pretexto da felicidade comum ou para salvar o Estado. E este Estado será tanto mais absoluto quanto mais o seu despotismo se esconde sob as aparências de um respeito obsequioso pela vontade do povo”. (Apud GUÉRIN, 1979:20).

Dois anos após a revolução russa, MALATESTA (1989, XXXIII) alertava:

“Lênin, Trotsky e companhia certamente são revolucionários sinceros em relação a seu modo de compreender a revolução e não a traição; mas preparam os quadros estatais que servirão àqueles que, em seguida, virão se aproveitar da revolução e matá-la. Serão os primeiros a serem vítimas de seu método e a revolução cairá com eles, temo por isso”.

Lênin, antes de morrer, deixou recomendações para neutralizar a escalada de Stalin no partido. Trotsky foi assassinado, no exílio, pelo terrorismo stalinista.

Esse é um dilema que até hoje está colocado para as esquerdas: a necessária mediação entre a organização e a classe (ou movimentos) e a imprescindível construção de uma democracia radical e orgânica no processo. O distanciamento das bases gera uma representação automática que resulta no fenômeno do ‘substitucionismo’:

“... o movimento toma o lugar da classe, o partido do movimento, o aparato de funcionários o do partido, as lideranças (formalmente eleitas) tomam o lugar do aparato, em exemplos históricos bem conhecidos do inspirado secretário-geral ou de outro líder do comitê central”. (HOBSBAWM, 1987:50).

Esse arrepio dos anarquistas frente às instituições fossilizadas não evitou que eles fossem instados (pela própria dinâmica das lutas sociais) a criar ou a participar de determinadas

organizações. Bakunin acusava Marx de dirigir a Associação Internacional dos Trabalhadores com mão de ferro, mas criou em seu seio uma sociedade secreta, a Fraternidade Internacional, que lhe obedecia cegamente (ARVON, 1979:10). Os anarco-sindicalistas espanhóis criaram a CNT, uma confederação de sindicatos sob controle anarquista, que chegou a ter, em 1936, a impressionante cifra de um milhão de militantes ativos, tendo apenas um funcionário pago para toda a organização. (COSTA, 1980:114).

Mesmo a tão combatida luta parlamentar chegou a seduzi-los: Proudhon, excitado pelo processo revolucionário francês de 1848, elegeu-se membro da Assembléia Nacional. (JOLL, 1978:81). Malatesta, em sua contenda contra o espontaneísmo inconseqüente, chegou a propor a formação de um ‘partido socialista anárquico revolucionário’. (COSTA, 1980:61). No Brasil, em 1919, entusiasmados com a Revolução Russa, os anarquistas fundam, em vários estados, ‘núcleos’ de um Partido Comunista, que, apesar da sigla, expressava um programa tipicamente anarquista. A revolução brasileira levaria a um comunismo-libertário. (SILVA, s/d:27).

Karl Marx empreendeu três controvérsias com os anarquistas: com Max Stirner e com Proudhon, no plano teórico, e com Bakunin, por meio de enfrentamento político na Primeira Internacional. Parece que, à época, venceu-as todas. Entretanto, os anarquistas atuais perguntam se hoje a História não lhes dá razão. Talvez um ‘certo fracasso’ de ambos os coloque novamente em humilde diálogo. É o que idealizava, já em 1959, o anarquista Daniel GUÉRIN (1979:103), que propunha o ‘marxismo libertário’ como reconciliação entre as duas vertentes socialistas:

“O anarquismo é inseparável do marxismo. Opô-los um ao outro é colocar um falso problema. É a disputa entre família (...) A sua origem é aliás comum (...) A sua estratégia em longo prazo, a sua finalidade última é, afinal de contas, idêntica. Propõem-se ambos destruir o capitalismo e abolir o Estado, acabar com todos os tutores e confiar as riquezas aos próprios trabalhadores. Apenas estão em desacordo quanto a alguns meios de como lá chegar (...) o fosso entre anarquismo e marxismo só se tornou intransponível (...) com a Revolução Russa. E eu creio que a tarefa dos nossos dias para os verdadeiros socialistas é tornar a restabelecê-las. O socialismo, um pouco desacreditado nos nossos dias, poderia ainda ser regenerado se houvesse êxito em injetar um pouco de ‘soro’ do anarquismo nos marxismos de hoje”.

Mais um sonho libertário?

3. IGREJA E ANARQUISMO: QUANDO OS EXTREMOS SE ENCONTRAM

“Enforcemos os poderosos do mundo e todos os nobres e estrangulemo-los com as tripas dos padres, os grandes e os nobres que esmagam os pobres, os atormentam e os reduzem à miséria”. (Apud JOLL, 1978:30).

Essa frase do abade Jean MESLIER, no século XVIII, expressava um sentimento anticlerical, que, do século das Luzes em diante, iria generalizar-se em amplos setores. Era a reação a um obscurantismo milenar que tinha na burguesia ascendente o seu principal interessado, pois a Igreja Católica constituía um dos freios ao desenvolvimento capitalista. A Europa torna-se palco, então, de enfrentamentos à ordem feudal e, por conseguinte, ao poder eclesial: as revoluções burguesas que se sucedem, o desenvolvimento da ciência, o pensamento socialista e as lutas que se travam no próprio seio da Igreja, como a reforma calvinista, os anabatistas e os movimentos messiânicos.

Nesse contexto, o anarquismo vai-se notabilizar como uma corrente que nutria um violento anticlericalismo. Como temos visto, esse aguçado paladar pela liberdade só podia aceitar com mau gosto uma instituição que era extremamente repressora; o fascínio pelo desenvolvimento da razão e do progresso humano não se coadunava com o obscurantismo eclesial; a centralidade do trabalho no anarquismo se irritava com o ostracismo clerical; isso sem contar com o fervor de justiça social que os endoidecia ante a riqueza e os privilégios de que a Igreja gozava.

HOBBSAWM (1970) conta-nos que os anarquistas andaluzes queimavam as igrejas no curso do seu movimento revoltoso.³⁹ O anarquismo brasileiro do início do século não chegou a esse extremo, mas a Santa Madre Igreja recebeu as investidas demolidoras da imprensa anarquista. O mais famoso jornal anticlerical foi ‘A Lanterna’, fundado, em 1901, pelo advogado maçom Benjamin Motta (posteriormente convertido ao anarquismo), sendo depois substituído por Edgard Leuenroth, um dos expoentes do anarquismo paulista. A sua crítica básica era em relação à omissão da Igreja diante das sucessivas guerras, a conivência com o poder constituído, a acumulação de riquezas, o sistema religioso de ensino, a repressão da

³⁹ Em alguns dias de maio de 1931, os anarquistas queimaram 43 igrejas e conventos.

sexualidade e a violação das normas sexuais pelos padres. Vejamos um editorial por ocasião da morte do Papa:

“Morreu o Papa Leão XIII. A mentira convencional e a hipocrisia interesseira traçam neste momento encomiásticas necrologias do velho inútil que expirou no Vaticano (...) Durante 25 anos Joaquim Pecci (note-se aqui o efeito de dessacralização) ocupou o sôlio pontifício e nesse longo reinado nada mais fez do que mentir àqueles que esperavam ouvir de sua boca a suprema verdade! (...) Vigário de Cristo! Leão XIII, vigário de Cristo? Admitindo-se os Evangelhos como traduzindo os ensinamentos de Cristo, Leão XIII foi apenas um vilíssimo traidor à doutrina do Mestre. Cristo revoltou-se contra os tiranos e combateu-os; Leão XIII foi um servil lacaios dos grandes (...) Fez ele acaso ouvir um grito de compaixão em favor dos armênios massacrados barbaramente pelos turcos? Condenou ele a selvageria inglesa no Transval e as infâmias européias na China? (...) Apiedou-se ele dos pobres pretos africanos que os ‘marchands’ dos exércitos europeus friamente assassinaram? (...) Não! Antes, numa encíclica famosa, a de primeiro de janeiro de 1900, disse o papa que vem de morrer que os reis precisam se unir para opor um dique ao apetite insaciável dos povos”! (Apud FAUSTO, 1976:84).

Uma constância eram as denúncias de violências sexuais praticadas por padres. As manchetes primavam pelo sensacionalismo:

“Em São Sebastião das Correntes, Minas, um padre deflora uma moça na igreja, que é depois abandonada pelo seu noivo - Uma órfã confiada à sua guarda é deflorada e tem diversos abortos por ele provocados - Grande indignação do povo - Fuga do sátiro”. (Apud FAUSTO, 1976:85).

Além desse embate no plano ideológico, o anarco-sindicalismo brasileiro viu-se às turras com a posição reacionária adotada pela Igreja Católica no movimento sindical. Mais que isso, a Igreja funcionava como um braço do patronato para agir no operariado nascente, veiculando uma ideologia de colaboração de classes, portanto combatendo a idéia de luta de classes que o sindicalismo revolucionário disseminava.⁴⁰ Foram fundados Centros Operários Católicos que se pautaram além de uma ação assistencialista, por meio do mutualismo,⁴¹ por buscar acordos negociados como alternativa pacífica à greve. A seguir, o posicionamento de um centro paulista num manifesto em 1920:

⁴⁰ Cabem aqui algumas considerações. Fazendo o jogo do peleguismo, existiam também os trabalhistas. Na esquerda, encontravam-se os socialistas, os comunistas posteriormente. Os reformistas oscilaram conforme as circunstâncias. Essa ação da direita no seio do movimento sindical desbanca a idéia de que, nesse período histórico, o Estado só agiu por meio da repressão.

⁴¹ Desenvolveremos esse tópico mais adiante.

“O Centro Operário Católico Metropolitano, em assembléia geral realizada com a presença de representantes de todas as comissões distritais e centros confederados, votou a seguinte moção: Os operários Católicos hipotecam incondicional apoio a todas as classes conservadoras, na emergência atual, e declararam-se ao lado do governo para a repressão ao anarquismo, protestando contra as Ligas que decretaram a pseudo-greve de solidariedade com elementos perigosos que só prejudicam o operariado”. (Apud SIMÃO, 1966:117).

Os anarquistas contra-atacavam: *“Sócio do Centro Católico significa crumiro”*,⁴²e denunciavam que patrões e padres criaram os Centros para arrebanhar os *“simples, os fanáticos, os pobres de espírito e transformá-los em traidores dos seus companheiros”*. (A Plebe 27. 3. 1920, apud CAMPOS, 1988:83). Esses *‘simples e fanáticos’* formavam um contingente significativo que os anarquistas não conseguiam seduzir, devido ao seu *‘fanatismo anticlerical’*. É bom lembrar que o catolicismo (oficial e popular) compõem uma das artérias principais da cultura que se forjou no Brasil desde a chegada dos portugueses. Uma eminente anarquista carioca desse período, Elvira Boni, em depoimento dado em 1983, revelava a insensibilidade que havia no tocante a esse tema:

“Muitas vezes, nos sindicatos, os operários diziam que nem em casa podiam fazer uma propaganda intensa, porque as mulheres não se conformavam com a falta de religião. Eles diziam: ‘Temos um grande inimigo, que são as mulheres. Porque elas ouvem aquilo que a gente fala, depois vão se confessar e contam ao padre o que a gente diz, o que a gente faz.’ E eu tive muita oportunidade de dizer: ‘Não são as mulheres que são inimigas de vocês. Vocês é que não sabem captar a simpatia das mulheres. Porque a religião é a última coisa que se tira de uma mulher. Vocês querem tirar em primeiro lugar, vocês é que estão errados’. O próprio Otávio Brandão, quando via uma procissão, gritava do bonde: ‘Olha a carneirada!’ Isso era uma ofensa, não se devia dizer isso. Embora o padre diga: ‘Venham a mim as minhas ovelhas’, ninguém quer ser chamado de carneiro”. (Apud GOMES, 1988a:38).

A ação da Igreja Católica, além de uma certa eficiência na desmobilização do movimento operário, era um projeto de dominação muito mais abrangente:

“Em nome pois dos princípios do Evangelho, intensifiquemos as nossas organizações, em todas as cidades, vilas e povoados: fundemos cooperativas sob moldes cristãos, bancos populares formados com os nossos modestos recursos, para amparo e progresso da pequena lavoura, do comércio, de todas as transações honestas e garantidas (...); pugnemos pela emancipação dos trabalhadores dos campos (...) Dessa tríplice organização faremos sobressair uma quarta liga ou partido eleitoral de orientação

⁴² Sinônimo de fura-greve.

genuinamente católica - como se formou na Itália o já poderoso Partido Popular”... (O Operário, 20. 3. 1921, apud CAMPOS, 1988:104).⁴³

Como vimos no tópico anterior, enquanto no marxismo dos primeiros dias a ênfase era dada ao conceito de ‘classe’; especialmente no bakunismo, a ‘escória social’ era vista com um enorme potencial libertador. O cristianismo sempre teve enorme apreço pela marginalidade social. Jesus pregava entre os pobres. A força revolucionária das massas para os anarquistas e o valor evangélico dos pobres para os cristãos se confundem e se irmanam no conceito de oprimidos. A partir daí, podemos estabelecer uma série de pontos de convergência - numa relação conflituosa - entre o anarquismo e o cristianismo (e a sua institucionalidade: a Igreja Católica).

O conceito de ‘popular’ que corre atualmente tem a ver com essa matriz, em que, por exemplo, os movimentos populares representam a emergência desses novos sujeitos que se afirmam mediante múltiplos organismos foliculares, exigindo direitos, denunciando e fortalecendo a sociedade civil. Novamente os anarquistas com as células autônomas. Novamente Foucault com os micropoderes. Notadamente a ala progressista da Igreja com as CEB’s. Em jargão atual, o militante Karl Marx seria acusado de *vanguardista*, Bakunin de *igrejeiro e basista*.

Os valores humanos desempenham um lugar importante na doutrina anarquista: a justiça, a libertação, a solidariedade, a dignidade humana, o valor dos sacrifícios individuais... Rudolf de JONG (1978:364), ao falar das afinidades que ligam o cristianismo ao anarquismo, afirma que este é “*uma revolução mais de dentro para fora dos indivíduos do que de fora para dentro*”. Ambos transitam com muita desenvoltura no campo da moral:

“O anarquismo é uma concepção que parte do homem; quer dizer, é uma concepção essencialmente ética, e não uma concepção que parte da história a qual o anarquismo não reconhece mais do que uma seqüência de acontecimentos desconexos”. (ARVON, 1979:175).

Quem mais desenvolveu essa dimensão no anarquismo foi o escritor russo Leon Tolstói. A adoção de algumas teses anarquistas como a refutação radical da propriedade e do Estado não o impediu de continuar acreditando na existência de Deus. Desenvolveu o que alguns comentaristas chamam de anarquismo cristão. Para Tolstói, Deus é a própria razão. De acordo

⁴³ Jornal do Centro Operário Metropolitano de São Paulo.

com WOODCOCK (1983:204), “*temos aqui uma religião humanizada: procuramos o Reino de Deus não fora, mas dentro de nós mesmos*”.

Tolstói exprimiu sempre, tanto na sua obra literária quanto na panfletária, um profundo desejo de justiça e amor. Essa rebeldia tipicamente espiritual levou-o a não ser partidário da violência revolucionária, pregando, em contrapartida, a desobediência civil: não pagar imposto, recusar-se a prestar o serviço militar, etc. Ele imaginava, como os demais anarquistas, uma sociedade futura baseada num forte princípio comunitário. “*Para chegar a essa sociedade, Tolstói - como Godwin e até certo ponto como Proudhon, prega uma revolução moral, mais do que uma revolução política*”. (WOODCOCK, 1983:206).

O anarquismo cristão teve grande influência até as primeiras décadas deste século. Segundo COSTA (1980:59), “*Milhares de russos e não-russos fundaram, tanto na sua terra como no exterior, colônias tolstoianas baseadas na comunhão dos bens e num ascético regime de vida*”. No Brasil, Edgard Rodrigues registra o exemplo da comunidade livre de Erebangó, fundada no Rio Grande do Sul em 1911.⁴⁴

Outro ponto de identidade: a Educação. A Igreja tem tido uma ação milenar no campo cultural. Propriamente por isso, ela tem sido vista pelas esquerdas como uma agência de veiculação e reprodução da ideologia dominante. Bourdieu fala-nos do trabalho de inculcação cultural - contínuo e sistemático - que é exercido sobre a criança no seu convívio social, e aponta a família, a escola e o catecismo religioso como as ações pedagógicas primordiais na formação do indivíduo.⁴⁵ A Igreja vem exercendo essa ‘violência simbólica’ não apenas nas pregações do púlpito ou na catequese familiar, mas especialmente por intermédio de uma rede de sistemas de ensino que se perdem no tempo e no espaço. No Brasil, não foi diferente: depois de quatro séculos, somente no início do atual é que surge a primeira escola leiga gratuita de São Paulo. (FAUSTO, 1976:83).

Os anarquistas notabilizaram-se em contrapor à educação religiosa e estatal uma educação que forjasse o homem novo. Daí uma preocupação muito presente no anarquismo (e também na ação da Igreja) com crianças e jovens. Já mencionamos anteriormente a saga empreendida pelos anarquistas na disseminação de suas Escolas Modernas. Só no Brasil,

⁴⁴ Cf. PRADO, A. A. *Libertários no Brasil: memórias, lutas e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986: 29 - 37.

⁴⁵ Cf. BOURDIEU, P. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

Edgard Rodrigues compilou a existência de cerca de 60 escolas naquele curto período.⁴⁶ É um número surpreendente, se considerarmos as dificuldades de toda ordem por que passava o movimento operário insurgente. Nesse aspecto, os anarquistas talvez tenham enxergado com uma lucidez inaudita a importância de travar uma luta no plano simbólico, ideológico e cultural para garantir a sua afirmação social. Em 1909, o jornal paulista 'A Lanterna', assim descrevia os fins da educação libertária:

"1. Libertar a criança do progressivo envenenamento moral que por meio do ensino baseado no misticismo e na bajulação política lhe comunica hoje a escola religiosa ou do governo; 2. provocar junto com o desenvolvimento da inteligência a formação do caráter, apoiando toda concepção moral sobre a lei da solidariedade; 3. fazer do mestre um vulgarizador de verdades adquiridas e livrá-lo das peias das congregações ou do Estado, para que sem medo e sem restrições lhe seja possível ensinar honestamente, não falseando a história e não escondendo as verdades científicas". (Apud FAUSTO, 1976:82).

Além do trabalho escolar, a ação pedagógica dos anarquistas - para ficar na terminologia de Bourdieu - servia-se da imprensa, do teatro, da literatura para criar o 'trabalhador consciente', pronto para enfrentar qualquer situação. Por sinal, a elevação do grau de consciência dos trabalhadores vai ser também uma eterna preocupação dos comunistas-marxistas, o que, a partir de Marx e Engels marcará toda uma literatura (e uma conduta) que chega até recentemente com Thompson, passando especialmente por Lênin e Lukács.

Um dos pressupostos morais que estava por detrás desse trabalho de conscientização dos anarquistas é a noção dicotômica entre pureza e impureza. Os valores da sociedade, sejam eles morais ou políticos, são impuros e precisam ser destruídos. Essa negação, sempre radical, leva a articular um outro conjunto de valores pretensamente antagônicos e que enxergam a Educação como um ato de purificação. Max STIRNER, com o seu anarquismo individualista, teve muita influência no espírito geral do anarquismo, mediante a sua tese de que *"a liberação, antes de ser coletiva e material, tinha de ser individual e mental"*. (COSTA, 1980:25).

Por essa ótica, os anarquistas são colocados na mesma vala das seitas que cultivam uma conduta puritana e ascética. Esse cultivo de um espírito altamente moral, e até certo ponto sacrificial, levou-os a trilhar caminhos purificadores como o vegetarianismo, o naturalismo, o espiritismo, os atentados e sacrifícios pessoais, entre outros. Esse aspecto estabeleceu, mais

⁴⁶ Cf. RODRIGUES, E. *O anarquismo na escola, no teatro, na poesia*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992:88 - 89.

uma vez, pontos de convergência com os referenciais da burguesia ascendente.⁴⁷ De acordo com Max Weber, o liberalismo burguês teve, na ética protestante, a sua mais perfeita identificação, pelo endosso religioso à ideologia da poupança, do trabalho e do progresso.⁴⁸

Christopher HILL (1987:309), analisando o caso da Inglaterra, afirma que esse rigorismo ético combatia pecados

“... que são a indolência, o desperdício de tempo e a complacência com os prazeres da carne (...) Criar condições que desencorajassem o ócio (...) Isso implicava opor-se à observância dos dias santificados, às festividades e folguedos tradicionais nas aldeias e ainda à irresponsabilidade sexual”.

É interessante observar que objetivos tão antagônicos - como o lucro para a burguesia e a fraternidade para os anarquistas - pudessem apoiar-se em códigos morais igualmente puritanos.

No Brasil, a moral ácrata será cultivada especialmente pelo dirigente libertário, mas navegará na contramare de uma cultura popular impregnada por fortes elementos lúdicos e festivos, advindos das culturas indígenas e africanas e mesmo da cultura ibérica, que trouxe o anarquismo na bagagem. Essas contradições - que desenvolveremos com maior profundidade no próximo capítulo - obrigaram os anarquistas a fazer determinadas concessões.

A postura dos líderes anarquistas assemelhava-se à dos líderes religiosos rurais, que procuravam aliar às suas pregações um ‘testemunho de vida’ desprendido de interesses mundanos. Ambos negavam a conduta oficial da Igreja, que traiu o cristianismo originário e se perdeu nas benesses e ostentações do poder. O crítico literário Antônio Cândido, rememorando o convívio familiar com determinados anarquistas, fala-nos de um deles, o português Pinho:

“Através dele pude sentir a extraordinária fidelidade dos anarquistas daquele tempo às suas convicções; a tenacidade com que as defendiam pela vida afora, mantendo elevada a temperatura da paixão libertária. E também a retidão com que viviam, honestíssimos, puritanos, achando que os valores morais eram requisitos da revolução social e abominando o maquiavelismo da vida política. Esta integridade, temperada de muita candura, se traduzia inclusive pela sinceridade em todas as circunstâncias”... (Apud PRADO, 1986:15).

⁴⁷ O inglês GODWIN, precursor da filosofia anarquista, era filho de um ministro calvinista, e a educação religiosa marcou-o profundamente. *“Embora reagindo contra ela, se tenha voltado para o anarquismo (para Godwin, Deus era um tirano que precisava de ser destronado...), o puritanismo e o ascetismo da doutrina calvinista coloriam todas as suas crenças políticas”.* (JOLL, 1978:34).

⁴⁸ Cf. WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974:347 - 370.

Parte integrante desse mapa de códigos morais, o alcoolismo era combatido nos congressos operários e na imprensa anarquista, pois ele teria sido introduzido pela burguesia para manter o operário desmoralizado e sem condições de lutar pelos seus direitos. Havia toda uma preocupação do anarco-sindicalismo brasileiro em construir uma imagem social do operário como um homem ordeiro, digno e responsável. Daí as sanções aos bailes, aos jogos de azar e de futebol, ao carnaval, etc., que eram práticas populares associadas à licenciosidade sexual, a imoralidades, desordens e violência.

Um exemplo do ponto que pôde alcançar esse puritanismo foi o anarquismo agrário espanhol da Andaluzia, nos anos trinta, assim descrito por HOBBSAWM (1970:109):

“E o anarquista consciente não apenas desejava destruir o mundo de maldades (...) Tudo aquilo que o andaluz de tradição fazia devia ser rejeitado. Não devia mais pronunciar a palavra Deus ou ter alguma ligação com a religião; ele se opunha às touradas e se recusava a beber e até mesmo fumar - no período ‘bolchevique’, o movimento fez, também, um grande esforço para introduzir o vegetarianismo - desaprovava a promiscuidade sexual, embora oficialmente comprometido com o amor livre. Durante as greves ou durante uma revolução, ficou mesmo provado que ele praticava castidade absoluta (...) Ele era um revolucionário no sentido mais total concebido pelos camponeses andaluzes, condenando tudo relacionado com o passado. Era, de fato, um milenário”.

Debruçando-se sobre esse particular, Bóris FAUSTO (1976:91) fala em ‘apóstolos da transformação radical’, ao referir-se a esses pequenos grupos de eleitos que acreditavam na sua missão redentora da Humanidade. Esses ‘profetas’, tanto aqui, como na Espanha - os chamados ‘obrerros conscientes’ - foram mais “*propagandistas e educadores do que organizadores*”. (HOBBSAWM, 1970:111). Caio COSTA (1980:39) assim descreve a figura do lendário Bakunin, que nasceu em 1814:

“Abandonou a Rússia em 1839 para dedicar-se a uma vida repleta de peripécias que o fariam dar a volta ao mundo participando de quase todas as barricadas que os insurrectos do século XIX levantaram (...) De figura enorme e impressionante, andava nas ruas acompanhado de um séquito formado pelos amigos e crianças embasbacadas pelos seus 120 quilos e enorme cabeleira. Discursava arrebatando os auditórios, persuadia até os inimigos que se deixassem ouvi-lo, lia durante noites inteiras e bebia licor como se fosse vinho”.

Edmundo MONIZ (1984:29), em seu livro sobre a ‘Guerra de Canudos’, movimento messiânico que ocorreu em fins do século passado e que envolveu doze mil soldados do

Exército brasileiro para dizimar uma experiência de comunidade igualitária nos sertões baianos, assim nos relata a figura do beato Antônio Conselheiro:

“Falando em nome de Deus e de seus desígnios, sem dar importância ao que diziam os padres, sempre favoráveis aos ricos e aos poderosos, impunha-se pelo poder das palavras e pela vida ascética (...) Com a face emoldurada por longas barbas brancas, cabelos escorridos sobre os ombros, envolto numa túnica azul de brim americano, trazendo nas costas um surrão de couro onde guardava livros, papel e tinta, sempre seguido por numerosos partidários, começou a despertar a atenção das autoridades e a ser temido pelos grandes proprietários (...) Apoiado em seu cajado, caminhava de arraial a arraial, pregando a salvação dos homens por meio das boas obras. Totalmente independente do Estado e da Igreja, opunha-se à ordem social baseada no latifúndio e na exploração dos camponeses”.

Maria I. P. Queiroz (1977a), em estudo comparativo dos movimentos messiânicos ligados à civilização cristã ocidental que ocorreram na Europa desde os primórdios da Idade Média, encontra uma dinâmica que é sempre a mesma. Há uma crise, marcada por opressão acentuada, que faz com que um grupo de pobres passe a alimentar a crença de que lhes é dada a missão especial de reordenar o mundo. É a passagem do Caos ao Cosmos: o reinado do Anticristo provoca o Fim do Mundo e a restauração do Paraíso Terrestre. ELIADE (1972) encontrou essas imagens apocalípticas e paradisíacas nas mitologias das mais diversas culturas do planeta por meio “do mito da destruição do Mundo, seguido de uma nova Criação e da instauração da Idade do Ouro”.

Gesta-se uma lenda, podem surgir profetas que anunciam um messias, e o seu aparecimento dá lugar ao movimento e à formação de um grupo que vai consubstanciando o ‘céu aqui na terra’. Os devotos abandonam o mundo profano - injusto e impuro - da sociedade humana, para ingressar no reino sagrado da comunidade messiânica. Em reação aos códigos de luxo e cobiça das camadas privilegiadas, produz-se uma inversão, buscando aproximar-se do ‘comunismo’ da Igreja Cristã Primitiva. “Falsamente conservador, o movimento messiânico é verdadeiramente revolucionário, se definirmos revolução como o ataque à ordem existente com o fito de transformá-la”. (QUEIROZ, 1977a:136).

Hobsbawm (1970) situa em pé de igualdade os movimentos milenaristas e o anarquismo como uma espécie de fase pré-histórica da agitação social,⁴⁹ para ele concebidos

⁴⁹ Cf. HOBBSAWM, E. J. Op. cit. pp. 11 a 24.

no 'movimentos pré-políticos'. JOLL (1978:13), por sua vez, vê no anarquismo um dobramento dos messianismos religiosos:

“Os anarquistas combinam uma crença na possibilidade de uma transformação violenta e súbita da sociedade com uma confiança na racionalidade dos homens e na possibilidade de aperfeiçoamento destes. Num certo sentido, são os herdeiros de todos os movimentos religiosos utópicos e milenários que acreditaram que o fim do mundo estava para breve e confiantemente esperavam o momento em que a ‘trombeta soará e ficaremos totalmente modificados, num momento, num piscar de olhos’”.

Em 1873, ENGELS (apud GUÉRIN, 1979:113) ironizava, num artigo, essa visão apocalíptica presente nas estratégias políticas do anarquismo, especialmente na sua vertente sindicalista:

“No programa de Bakunin, a greve geral é o trampolim que leva à Revolução Social. Uma bela manhã, os operários de todas as associações de um dado país e até do mundo inteiro deixam o trabalho e em quatro semanas, no máximo, obrigam as classes dominantes a dar-se por vencidas ou a lançar-se contra os operários, com o que ganham o direito de se defenderem e, aproveitando a ocasião, de derrubarem a velha organização social”.

Até agora, vimos como o anarquismo clássico estabeleceu um movimento pendular com relação ao universo religioso, especialmente à tradição judaico-cristã ocidental, ora afastando-se, ora aproximando-se. Observamos esse mesmo fenômeno com relação ao positivismo sisudo e místico de Augusto Comte. Por entre esses vai-e-vens, gingava o humanismo e o socialismo libertário:

“Embora o anarquismo seja um produto do racionalismo do século XVIII e a teoria política anarquista se baseie na confiança da natureza racional do homem e na crença da possibilidade do seu aperfeiçoamento intelectual e moral, esta é apenas uma das suas faces. A outra é a tendência que podemos descrever corretamente como religiosa e que aproxima o anarquista emocionalmente, se não doutrinariamente, dos heréticos extremistas dos séculos passados. Foi o conflito entre estes dois tipos de temperamento, o religioso e o racionalista, o apocalíptico e o humanista, que tornou a doutrina anarquista tão contraditória”. (JOLL, 1978:28)

Após absorvermos esses novos elementos que caracterizam o movimento e a doutrina anarquista, podemos voltar a indagar sobre as relações que estão estabelecidas entre a Anarquia e a Festa. Se, como vimos anteriormente, o anarquismo tem identidade com a essência da festa, cabe, então, agora a pergunta: Que festa? A dionisiaca? A oficial? A religiosa?

Apesar do seu anticlericalismo manifesto, é com a festa religiosa que o anarquismo mostra maiores semelhanças. A festa oficial é marcada por um tom sério, pela etiqueta, pela idolatria de um Estado pretensamente imparcial e acima da sociedade. Essa formalidade reforça subliminarmente os valores das classes dominantes com a pregação da disciplina e do respeito à ordem instituída:

“O tom sério afirmou-se como a única forma que permitia expressar a verdade, o bem, e de maneira geral tudo que era importante, considerável. O medo, a veneração, a docilidade, etc., constituíam por sua vez os tons e matizes dessa seriedade”. (BAKHTIN, 1993:63).

A festa popular sempre se caracterizou por uma irreverência, pela explosão libidinosa, pela alegria e pelo deboche da ‘verdade oficial’, enfim por aquilo a que Bakhtin chamou ‘realismo grotesco’. A festa popular e a festa dionisíaca são as que materializam o paradigma da festa. DUVIGNAUD (1983) afirma que a festa tem a finalidade zero. *“A festa, em si, não implica qualquer outra finalidade senão ela mesma”.* O anarquismo não é essa volúpia de realização dos desejos incontidos que vemos na festa popular - Proudhon afirmava que *“a sociedade procura a ordem na Anarquia”.* (Apud WOODCOCK, 1983:10) -, e muito menos se assemelha à festa oficial, pois o anarquismo não subjuga nem atemoriza.

A festa religiosa, por sua vez, tem como traço característico a celebração e a construção de um tempo e de um espaço sagrado. O anarquismo enquadra-se perfeitamente nessa ambivalência religiosa sagrado-profano, caos-cosmos. Nessa leitura, há uma real inversão da noção vulgar que se tem do anarquismo: ‘a construção de um caos social’. Para os anarquistas, o caos é a sociedade capitalista, com a sua barbárie, *“um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, de demônios, de estranhos”.*⁵⁰ E os territórios de liberdade criados pelos anarquistas - centros de cultura, escolas livres, sindicatos de resistência, movimentos grevistas, festas libertárias - são espaços sagrados onde já se vive o momento cosmogônico: *“o sagrado revela a realidade absoluta, e ao mesmo tempo torna possível a orientação, portanto ‘funda o mundo’, neste sentido que fixa os limites e por consequência estabelece a ordem cósmica”.*⁵¹

O anarquista passa a viver, então, essa dualidade: perante a um cotidiano que lhe é estranho e constantemente o oprime, é preciso ininterruptamente refundar a Anarquia. *“Não se*

⁵⁰ Cf. ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1995:32.

⁵¹ Id. *ibidem*, p.33.

faz 'nosso' um território senão criando-o de novo, quer dizer: consagrando-o".⁵² Estamos diante do processo ritual, da necessária repetição dos valores fundamentais da doutrina. Se observarmos a 'liturgia' encontrada nas festas libertárias do anarco-sindicalismo brasileiro, como veremos no terceiro capítulo, notaremos a grande semelhança existente entre as festas religiosas e as festas anarquistas. Roberto da Matta (1981) refere-se aos cultos religiosos como tendo um caráter conciliador entre o informal - típico das festas profanas - e o formal - característico das solenidades oficiais.

As festas religiosas tradicionais no Brasil conjugam missa e forró, novenas e quermesse, procissões e danças de catira. "*Não é errado, portanto, dizer-se que a festa (religiosa) é justamente essa bricolagem de ritos, folguedos e festejos de devoção e de pura e simples diversão*". (BRANDÃO, 1980:13). Durkheim (1989) afirma que a religião tem uma finalidade grave, mas a cerimônia religiosa desempenha ao mesmo tempo uma espécie de recreação. Um cartaz de divulgação de uma festa libertária no Rio de Janeiro da década de vinte talvez pudesse ser confundido com o de um festejo religioso afixado em uma igreja do interior do País:

"FESTIVAL DO SINDICATO DOS TRABALHADORES GRÁFICOS

- *Salão do Centro Galego - Rua Visconde do Rio Branco, 53 - sobrado*
- *Rio, 20 de novembro (1920), às 20 h.*
- *Grupo Dramático 1.º de Maio*
- *Beneficiário: o diário Voz do Povo*

1- A internacional - cantada por um grupo de meninos

2- Conferência por José Oiticica

3- Ouverture pela Orquestra Social 4 de abril, que executará, além de outros, o hino operário 'A internacional'.

4- Interessante ato de Cabaret em que tomarão parte D. Luchi, baixo lírico, os irmãos Boni, Constantino Cruz e muitos outros.

5- O Pecado de Simonia - comédia em 1 ato, de Neno Vasco.

6- Ouverture pela orquestra que executará a maviosa partitura 'Marselhesa de Fogo', acompanhada por vários companheiros e companheiras.

7- Quermesse e baile familiar.

8- Tocarà durante a festa a Banda Musical da Penha". (RODRIGUES, 1992:177).

⁵² Id. *ibidem*, p.34.

“Nós, anarquistas, somos incriminados, pelo governo, pela imprensa e pelo clero, 1.o, de estrangeiros; 2.o, de estrangeiros indesejáveis, expulsos de toda a parte, inclusive dos países de origem; 3.o, de agitadores profissionais; 4.o, de exploradores do proletariado.

Vejam:

a pecha de estrangeiros, com que os melindrosos do nacionalismo pretendem estigmatizar os anarquistas, entre nós, é incongruente e ultra-hipócrita. Estrangeiros em última análise, somos todos e tudo no Brasil. Brasileiros autênticos e puros são exclusivamente os índios que os nossos avós estrangeiros e nós próprios dizíamos e vamos dizimando, no passado e no presente. A nossa língua é estrangeira. Os nossos costumes são estrangeiros. As nossas religiões são estrangeiras. As nossas artes são estrangeiras. As nossas indústrias são estrangeiras. A nossa politicalha é estrangeira”...

jornal anarquista ‘A Plebe’, São Paulo 17. 4. 1920

Capítulo Segundo

O ANARQUISMO BRASILEIRO DURANTE A PRIMEIRA REPÚBLICA

Iluminado por essa compreensão do que foi o anarquismo clássico no nível internacional, apresento o fenômeno aqui no Brasil, situando-o como parte do movimento operário e da atuação da esquerda brasileira que se forjaram na Primeira República. Este capítulo visa, assim, preparar as condições de entendimento da dimensão festiva no anarquismo brasileiro, que será analisada no capítulo seguinte.

No Brasil dos dias de hoje, o anarquismo, como agrupamento, não tem nenhuma expressão nos movimentos sociais. Se os anarquistas continuam existindo, eles o são de forma anônima e pulverizada: não aparecem publicamente nem se firmam politicamente. Uma vez ou outra deparamos com a logomarca do anarquismo numa pichação de muro ou num colar portado por algum jovem. Isso revela que o ideal anarquista continua fazendo seus adeptos, mas apenas como uma convicção que se carrega no peito. Um protesto solitário (ou grupal, talvez) e que não se configura como força social presente no cenário nacional. Esse 'silêncio' até suscita maiores investigações, já que aparentemente há um terreno fértil para a sua proliferação: há um enorme descrédito da 'política' e desencantos com os partidos de esquerda.¹

Entretanto, o anarquismo é indissociável de pelo menos dois objetos de investigação: a História da classe operária industrial e a História das esquerdas no Brasil.

Os anarquistas inscrevem-se como heróicos combatentes das lutas sociais urbanas da Primeira República: estavam por detrás das primeiras greves que abalaram as elites dominantes, são anarquistas os primeiros mártires da causa operária, foram os anarco-sindicalistas os construtores dos sindicatos de resistência, a imprensa combativa e socialista expande-se com o anarquismo, estavam presentes nos primórdios dos movimentos de moradia e contra a carestia, foram os responsáveis ativos pela criação do primeiro partido orgânico da classe operária - o PCB -, além de legar para a tradição socialista brasileira as primeiras experiências de ação cultural operária e de educação popular.

Os anarquistas fizeram história: qualquer memória das lutas de emancipação do povo brasileiro deve reservar-lhes um espaço significativo, consentâneo ao que desempenharam à época.

¹ Curiosamente, no momento em que escrevia esse texto, dois cartazes me chamaram a atenção: um afixado nos corredores da UFMG, subscrito pelo DCE. Eis extratos de seu teor: "*Coxixo Mural: Bandejeões - a novela ainda nem começou. Cap. 1 - O Golpe: No retorno às aulas, o estudante é surpreendido com o aumento de 50% no preço dos bandejeões. (...) Cap. 2 - A Hora do Povo - Numa postura ética com o movimento e com as bases, o DCE democratizou a discussão (...) Cap. 3 - Anarquia é Liberdade: em Assembléia Geral, os estudantes decidem invadir o bandejeão. (...) Cap. 4 - Na Cama Com o Reitor: depois da ação direta, os estudantes são finalmente recebidos pelo Reitor (...)*". Outro, parte de uma colagem no centro de Belo Horizonte, por ocasião das comemorações de 1o. de maio. O cartaz com desenhos de operários derrubando um patrão tinha como título: "1o. DE MAIO NÃO FESTEJE! REVOLTE-SE!" Ladeando os desenhos, lia-se: "*Trabalhador Participe da Luta Por Sindicatos Livres Sem pelegos, sem dirigentes profissionais, sem político, sem religião e contra a opressão capitalista e estatal Pela Ação Direta Se ninguém trabalha por você nunca permita que ninguém decida por você Pela autogestão das Lutas A emancipação dos trabalhadores e dos oprimidos deve ser obra deles próprios, por suas próprias mãos e sem intermediários Pelo Socialismo Libertário O povo unido governa sem partido O trabalhador organizado não precisa de governo e nem de Estado*". Num canto ao alto um requadro com letras garrafais: "NEM PÁTRIA NEM PATRÃO VIVA AUTOGESTÃO!" No rodapé, a subscrição MAP BHZ, sendo a letra A envolta num círculo: o histórico distico do anarquismo.

E quem eram esses 'loucos românticos', - conforme os denominou Margareth Rago? Fundamentalmente, imigrantes italianos, espanhóis e portugueses que, a partir de 1870, começam a desembarcar nos portos de Santos e do Rio de Janeiro: mas também alemães, poloneses e russos no Sul do País e portugueses no Nordeste, que para aqui se transferiam em busca de um enriquecimento fácil.² Pelo menos essas eram as promessas mirabolantes que se propagavam numa Europa que, nessa época, era produtora de um exército de desempregados, fruto de "*expulsão maciça e violenta de camponeses*" - descrição de MARX n' *O Capital*.³ A imigração atendia, portanto, a interesses bilaterais: 1. aliviava as tensões nos países fornecedores; 2. era uma alentadora mão-de-obra para a 'fome de braços' - na expressão de Otávio Ianni - dos barões do café de SP e MG, oligarquias pastoris dos pampas, e coronéis do açúcar e do gado no Nordeste, que se viam pressionados pela nova ordem mundial a pôr fim ao trabalho escravo.⁴

O surto do império do café que vai caracterizar a economia agroexportadora da primeira República⁵ (suplementada com a exportação de borracha, gado, açúcar e mate) ocorre décadas antes da Proclamação, com a corrida para o Oeste paulistanó, coincidindo com um processo de industrialização espasmódico centrado no Rio de Janeiro e em São Paulo.⁶ De 1870 até 1920, cerca de três milhões e meio de imigrantes chegaram ao Brasil.⁷ Os italianos - que compunham quase a metade desse contingente - vinham para trabalhar como colonos nas fazendas de café, e secundariamente transformar-se em operários das indústrias de tecidos, alimentos, bebidas, móveis e calçados.

Secundário é a palavra-chave que caracteriza bem o lugar a que a burguesia agrário-comercial relegava o empreendimento na agroindústria, na indústria de base, no sistema

² Essa dominância étnica não pode resultar numa visão simplificadora: entre os imigrantes também vamos encontrar sírios-libaneses, austríacos, franceses, japoneses... E quase todas essas nacionalidades estarão pulverizadas nas cidades acima referidas. No Estado de São Paulo, desde 1923 até 1945, foram catalogadas 66 diferentes nacionalidades. (SIMÃO, 1966:28).

³ Cf. MARX, K. *O Capital*. São Paulo, Nova Cultural, 1985, v.2.

⁴ Em 1850, quando foi decretado o fim do tráfico negreiro, de todos países da América Latina, apenas Brasil e Cuba ainda mantinham o sistema de escravidão. Essa pressão externa conjugava-se com uma economia em expansão. (KOVAL, 1982:59).

⁵ Caio PRADO JR (1986), na pioneira análise marxista da formação econômica brasileira, caracterizou o período ainda como parte da 'economia colonial'. Em Leôncio BASBAUM (1976:82), lemos: "*Desde meados do século anterior era o café o nosso principal produto de exportação. No começo da República esse número (equivalia a) 56,63% e em 1905, 75,6%, altura em que se manteve durante quase todo o período até 1924, quando, apesar, do relativo desenvolvimento de outros produtos agrícolas, continuava com 76,3% e, em 1927, 70,6%*".

⁶ Ocorreram alguns surtos industrialistas como o da 'era Mauá', em 1870, e o desencadeado pela Primeira Guerra Mundial, a partir de 1914.

⁷ Precisamente 1.373.000 italianos, 901.000 portugueses e 500.000 espanhóis; com as demais nacionalidades o cômputo geral foi de 3.390.000 imigrantes. (MARAM, 1979:13).

financeiro, e por que não dizer, no País.⁸ Era uma oligarquia rural que estendeu seus tentáculos para o setor industrial, comercial e financeiro, mas sempre com uma perspectiva mercantilista, de lucro fácil, especulativa e de autopreservação, como classe dominante. Uma elite fechada dentro de uma sina agrária: latifundiária, monocultora, regionalista, exportadora. Envergonhada, entretanto, com esse destino colonialista, tudo importava: idéias, etiqueta, moda, costumes, pomposidades, gosto literário, plantas arquitetônicas, máquinas, locomotivas, bancos, o próprio liberalismo e até a mão-de-obra.⁹

Devido a sua maior qualificação, os imigrantes passaram a ser, então, a força de trabalho preferencial da nascente burguesia industrial - também em parte tipo importação - que, além disso, não deixava de nutrir um certo preconceito para com os 'nativos'. MARTINS (1981:249) afirma que "*a indústria foi um setor que praticamente nasceu e cresceu com o imigrante*". Segundo Maram (1979), em 1893, 55% da população paulistana era composta de imigrantes estrangeiros e, em 1900, 81% dos operários fabris eram italianos. Antonio PICCAROLO, um socialista nascido na Itália, dizia, em 1913 que se tinha, ao chegar a São Paulo,

"...a impressão de estar na Itália, na Itália de além-mar, para onde, juntamente com a língua, são transportados os costumes, as tradições domésticas, as festas populares, tudo enfim, o que nos pode lembrar de coração a nossa terra de origem". (apud MARAM, 1979:14).

Do início do período republicano até 1920, a classe operária fabril era majoritariamente estrangeira: italianos em São Paulo, espanhóis em Santos, portugueses no Distrito Federal, alemães no Rio Grande do Sul.¹⁰ Olhar fotos desse período confirma esse perfil. Observar as fotos de manifestações grevistas ou de operários em fábricas paulistas é como se estivéssemos na Europa: há uma unanimidade de brancos com um indisfarçável ar de estrangeiros. Já no Rio de Janeiro, cidade que acomodou maior número de ex-escravos, vemos nitidamente, nas fotos operárias, um abramileiramento racial, com a presença de negros, mestiços e brancos.¹¹

⁸ MARTINS (1981:249) nos fala que: "... as empresas estrangeiras dedicaram-se de preferência aos negócios bancários, ferroviários e de exportação... Capitalistas brasileiros dedicaram-se fundamentalmente à lavoura de café, aos negócios ferroviários e ao comércio de café".

Ver a esse respeito, CARONE, E. *Classes sociais e movimento operário*. São Paulo: Ática, 1989 (Introdução e 1º capítulo, principalmente).

¹⁰ O processo de industrialização ocorreu não só nesse eixo, foi extensivo a boa parcela dos grandes núcleos urbanos: em 1907, Minas representava 4% da produção industrial (KOVAL, 1982:82); o Nordeste também figurava com Pernambuco e a Bahia (Retratos do Brasil, p. 460).

¹¹ Alguns livros apresentam uma iconografia que possibilita essa análise. Cf. OLIVA, A. M. (coord) *Imagens da luta (1905-1985)*. São Bernardo do Campo: Sindicato dos Trabalhadores da Indústria Met. Mec. e Mat. Elétrica, 1987.; HARDMAN, F.

Pois bem, nas franjas de uma economia agroexportadora, manobrada por uma oligarquia conservadora que baseava sua política no Partido Republicano e no ‘pacto dos governadores’, desenvolve-se o nosso capitalismo hipertardio¹² e periférico; e, com ele, a classe operária; e a partir deles, a expansão das cidades modernas. Um processo de urbanização que, no entanto, não alterou significativamente o quadro nacional em todo o período analisado: em 1890, a população rural representava 75% do total; ao findar a Primeira República, essa cifra tinha caído apenas 5%.¹³ Em 1920, havia 275 mil operários no País, o que, como classe, representava menos que 5% da população brasileira.¹⁴ Edgard CARONE (1989:13) afirma que a lógica das cidades brasileiras, com raras exceções, estava voltada para o mundo rural:

“... até 1940, a maior parte das pequenas cidades vive na dependência do campo: as várias atividades (...) funcionam a favor da demanda dos grandes fazendeiros e de seus interesses. A vida urbana é complementar à vida rural. Daí o domínio absoluto do sistema agrário, já que não existe contradição profunda entre cidade e campo”.

Consideramos esses dados importantes para situar de que lugar falaram os anarquistas como sujeitos históricos. Se, por um lado, o operariado urbano “constituía uma ínfima minoria na sociedade”, (SADER, in LOWY,1980:16), por outro, conseguiu - conforme aceção de Thompson (1987) - ‘acontecer’ como classe: reagindo, quebrando máquinas, brigando contra a polícia nas ruas, conquistando direitos, organizando-se em sindicatos e associações, provocando greves, criando uma subcultura própria, formando seus partidos, elegendo parlamentares comunistas, sonhando um Brasil livre e até ameaçando tomar o poder numa malograda insurreição anarquista ocorrida em 1918.

Uma medida dessa afirmação histórica de classe e do incômodo que especialmente os anarquistas representaram para as elites dirigentes pode ser conferida com a violência encetada pelo Estado nesse período: foram assassinados pelo menos 21 operários em conflitos de rua;¹⁵ entre 1907 e 1921, quase 600 líderes operários estrangeiros foram deportados;¹⁶ entre 1924-25, 900 operários foram enviados à colônia penal de Oiapoque, poucos retornando;¹⁷ num

Nem pátria nem patrão. São Paulo: Brasiliense, 1984; PINHEIRO, P. S. A classe operária no Brasil (1889-1930) documentos. São Paulo: Alfa-Ômega, 1979.

¹² A expressão de capitalismo tardio vem com OLIVEIRA, F. A economia da dependência imperfeita, Rio de Janeiro, Graal, 1977.

¹³ Cf. BASBAUM, L. História sincera da República (1889-1930). São Paulo: Alfa-Ômega, 1976:141.

¹⁴ Cálculos feitos a partir de dados de BASBAUM (1976). A população brasileira à época era de 30 milhões de habitantes, porém temos que levar em conta o número de dependentes.

¹⁵ Sobre esse cômputo, ver: DULLES, J. W. F. Anarquistas e comunistas no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1972.

¹⁶ Cf. MARAM, op. cit. p.43.

¹⁷ Cf. DULLES, J. W. F. Op. cit., p.210.

movimento grevista em Santos, foi enviado um navio de guerra para intimidar os trabalhadores... Isso sem contar as corriqueiras intimidações fabris, demissões, listas negras, desmantelamento de sindicatos e jornais operários, prisões em massa em manifestações, ameaças de expulsão, legislações restritivas, processos judiciais, etc. “*A questão social é caso de polícia e portanto, deve ser tratada com as patas de cavalo*” - afirmou antes da Revolução de 30, Washington Luiz, Presidente da República. (apud GIANNOTTI, 1980:12).

Entretanto, as classes dominantes não se utilizaram apenas dessa hedionda coerção: investiram na cooptação de um setor do operariado e estimularam as disputas entre as várias correntes, sob a égide: ‘dividir para reinar’. Um exemplo notável desse investimento foi a realização de um Congresso Operário em nível nacional, em 1912, patrocinado pelo Presidente Hermes da Fonseca, que teve até como proposta a criação de um partido operário.¹⁸

Nos primeiros anos do século XX, temos mais de 1.000 organizações sindicais.¹⁹ O século XIX já apresenta registro de greves e, em 1898, é morto um militante anarquista em confronto com manifestantes conservadores.²⁰ Entretanto, esse período da proto-história do movimento operário brasileiro é dominado pelo *mutualismo*: as associações de ajuda mútua que estavam mais voltadas para melhorias sociais como pensão, aposentadoria, assistência médica, etc. O mutualismo desenvolve-se na Europa do século XIX, a partir de Proudhon (considerado o ‘pai do anarquismo’), com sua concepção de federações de comunas e cooperativas operárias.

Na formação da esquerda tradicional brasileira, vamos encontrar três correntes fundamentais: os socialistas, os anarquistas e os comunistas. Historicamente, elas tiveram sua relevância nessa ordem.

Anarquistas e socialistas surgem quase que simultaneamente no fim do século passado. Entretanto, deduz-se, pelas evidências históricas, que os socialistas são os primeiros a apresentar maior visibilidade, adotando um marxismo impregnado de positivismo e procurando firmar-se partidariamente: em 1889, o médico Silvério Fontes fundava um Círculo Socialista em Santos (KOVAL, 1972); a partir desse marco, no Rio de Janeiro, em São Paulo e no Rio Grande do Sul, começam a surgir Partidos Operários; em 1890, o operário França e Silva

¹⁸ Cf. DULLES, J. W. F. op. cit., p.30 a 32.

¹⁹ Cf. KOVAL, B. I. op. cit. p.102.

organiza, no Rio, o primeiro congresso socialista brasileiro. (PINHEIRO,1979). São inúmeros círculos de estudo, jornais e partidos que proliferam, mas sempre com vida curta. As lideranças principais são oriundas da intelectualidade e talvez por isso irão caracterizar-se no cenário político e sindical como uma corrente social-democrata e reformista.²¹ Dessa linhagem vai nascer o PSB, em 1902, que, por meio da atuação de socialistas imigrados da Itália, vai editar, durante quinze anos, o influente jornal ‘Avanti’.²² Nos entremeios das décadas de 10 e 20, a social-democracia vai conhecer um certo ostracismo. Ela ressurgirá, em seguida, por meio de um novo movimento da intelectualidade - o Grupo Clarté - que, em 1925, traz novamente o PSB à cena, além de alimentar também as fileiras do PCB.²³

Os imigrantes italianos também forneceram um contingente não desprezível de socialistas ao movimento sindical. O primeiro Congresso Operário Brasileiro, ocorrido em 1906, foi organizado principalmente pelos socialistas; porém, apesar de minoritários, os anarquistas conseguiram impor a maioria das suas teses. Essa hegemonia será mantida nos Congressos posteriores de 1913 e 1920. (MORAES Fo.,1978). Desde o início da República, os socialistas são os primeiros a promover festas políticas e a comemorar publicamente o Primeiro de Maio no Brasil.

Como vimos, os socialistas estiveram na gênese da nossa esquerda clássica: organizaram sindicatos, promoveram greves, difundiram as idéias socialistas, mas foram, a cada ano, assumindo posições mais reformistas.²⁴ Esse recuo cedeu espaço para que os anarquistas passassem a ser a ponta-de-lança dos movimentos sociais urbanos - especialmente entre 1906 e 1920.

De acordo com George WOODCOCK (1983), o anarquismo, como movimento social, surge em meados do século passado e, apesar da sua multiplicidade doutrinária, podem-se identificar algumas ‘escolas’ bastante definidas: o individualismo, o mutualismo, o coletivismo, o anarco-sindicalismo, o anarquismo comunista e o anarquismo cristão. É o

²⁰ Sobre os confrontos entre anarquistas e a polícia, no Brasil, ver, principalmente. FAUSTO, Bóris. *Trabalho urbano e conflito social*. São Paulo: Difel, 1976.

²¹ Ver, a respeito, MORAES Fº. E. de. *O Problema do sindicato único no Brasil: seu fundamento sociológico*. São Paulo: Alfa-Omega, 1978:17 - 45.

²² Cf. CÂNDIDO Fº. J. *O movimento operário, o sindicato e o partido*. Petrópolis: Vozes, 1982.

²³ O Grupo Clarté, inspirado num movimento de intelectuais e políticos progressistas desencadeado na França, surgiu no Brasil em 1920 e tinha como nome: ‘Liga Intelectual para o Triunfo da Causa Internacional’. (DULLES,1972). O PSB ressurgiu com a liderança de Evaristo de Moraes, e seu programa é publicado no Estado de São Paulo. (GHIRALDELLI,1987).

²⁴ Sobre a trajetória dos socialistas no Brasil, ver principalmente HARDMAN, F.et al, *História da Indústria e do Trabalho no Brasil*. São Paulo, Ática, 1991:184 - 201.

anarco-sindicalismo praticado pelos imigrantes latinos que vai tirar o sono das elites da República Velha.

O anarquismo individualista tem Max Stirner como o seu grande expoente “*pregando a auto-afirmação rebelde e prognosticando a criação de um Sindicato de Egoístas*”. (WOODCOCK, 1983:17). No Brasil, como informa RODRIGUES (1988) terá apenas alguns seguidores, como os intelectuais Elísio de Carvalho e Mota Assunção.²⁵

O mutualismo proudhoniano já foi mencionado anteriormente. Fato curioso é que, no Brasil, a ajuda mútua vai ser estimulada principalmente pela Igreja Católica, arquiinimiga do anarco-sindicalismo, que, por sua vez, vai combater o mutualismo como instrumento paternalista e de alienação da classe.

O coletivismo de Bakunin supera a ênfase que Proudhon dava às propriedades individuais nas comunas e propõe as propriedades coletivas com o desfrute conforme a capacidade de trabalho de cada um. Onde o bakunismo teve sua maior penetração foi na Itália, portanto, repercutindo imensamente no Brasil pela via da imigração italiana.

O anarquismo comunista foi desenvolvido pelo russo Koprotkin e, embora mantendo o federalismo proudhoniano, concebe um comunismo “*que permitiria a todos retirar aquilo que desejassem dos depósitos comuns*”. (WOODCOCK, 1983:18). O livro anarquista mais lido no Brasil foi ‘A Conquista do Pão’ de Koprotkin. Dois outros anarquistas comunistas muito presentes no anarquismo brasileiro foram o francês Reclus e o italiano Malatesta. O primeiro, como Koprotkin, era mais pacifista; na condição de geógrafo eminente esteve algumas vezes no Brasil. Malatesta - partidário como Bakunin de ações mais violentas - durante quatro anos residiu na Argentina, o país da América Latina onde o anarquismo foi mais vigoroso.

O anarquismo pacifista de Tolstói, como já vimos anteriormente, teve sua diminuta influência em comunidades rurais, embora marcasse presença na imprensa operária brasileira.

Numa adaptação mais ‘industrial’ da doutrina anarquista e assimilando alguns conceitos marxistas como a luta de classes, na última década do século XIX, o anarquista Pelloutier desenvolve, na França, o anarco-sindicalismo que, segundo KOVAL (1982:99), “*apoiava-se nos sindicatos, como forma fundamental de organização da luta proletária e célula do futuro ‘socialismo sindicalista’*”. Esse ‘sindicalismo revolucionário’ implementou a noção bakuniana de *ação direta*, propondo uma série de ações violentas no enfrentamento da

burguesia industrial. Seriam ações preparatórias para a greve geral revolucionária. Vejamos alguns pontos do plano de campanha da C.G.T. francesa em 1906:

“ ... 3) *Uma paralisação geral e completa, que coloca o proletariado num estado de guerra aberta com a sociedade capitalista.*

4) *Greve geral - revolução*”. (Apud JOLL, 1978:239).

O sindicalismo revolucionário despontou com grande força na classe operária brasileira, devido ao fato de expressar todo um sentimento de indignação e resistência perante a aguda exploração capitalista e a bestial violência estatal daquele momento.

“Sendo os salários normalmente baixos, podemos observar no entanto, diferenças no interior da classe (...) As mulheres recebem sempre, pelo mesmo trabalho, um salário mais baixo. E os menores, nas mesmas condições, um salário ainda mais reduzido. Assim, não é de estranhar-se que um inquérito de 1901 constate a presença de um considerável número de crianças a partir de 5 anos trabalhando nas indústrias! A jornada média de trabalho ia de 10 a 12 horas, às vezes alcançando 14. A disciplina dentro da fábrica reproduzia os aspectos mais grosseiros do período de instauração da indústria na Inglaterra cem anos antes, sem faltar as multas e castigos corporais, não somente para prevenir as revoltas freqüentes mas ainda para impor um ritmo de trabalho exaustivo que compensasse a precariedade daquela indústria”. (SADER, in LOWY, 1980:17).

Nessas condições brutais da condição operária, não é descabida a qualificação dada por Sader (idem,1980) de ‘heróica’ à atuação da parcela mais combativa representada pelos anarco-sindicalistas. Contrários a qualquer forma de organização centralizada e lutando contra a ingerência do Estado na vida sindical, eles vão caracterizar a fase dos ‘sindicatos livres’: criam-se organizações de todo tipo - por categoria, por profissão, por bairros...; os nomes são os mais variados - ligas operárias, uniões de ofício, associações de resistência...; defendem a atuação voluntária, a tomada de decisões por assembleias, combatem a função assistencial... (FUCHTNER, 1980).

Cristina Hebling CAMPOS (1988) refere-se à dificuldade de estabelecer a distinção entre o anarco-sindicalismo e as demais correntes anarquistas exatamente porque não havia uma demarcação, como atualmente existe, entre as lutas empreendidas pelo movimento sindical e as lutas das associações de moradores. Os anarquistas genéricos e os sindicalistas revolucionários lutavam juntos, mesclavam-se “*confundindo o olhar do historiador*” - afirma

²⁵ Cf. RODRIGUES, E. Op. cit., p.129.

ela. Especialmente em São Paulo, há todo um esforço pela criação das ligas operárias de bairros, que vão ser importantíssimas até 1920.

“Já no primeiro número (do jornal não sindical ‘A Plebe’ de 9. 6. 17) percebemos que o movimento grevista, que vinha num crescendo desde o início do ano, passa a ser em boa parte articulado nas ligas operárias que por sua vez proliferam ou são fortalecidas, por serem centros de reunião dos trabalhadores em luta”. (CAMPOS, 1988: 43).

Além dos sindicatos e das ligas de bairros, os anarquistas fundam centros de cultura, escolas libertárias, grupos de teatros, bandas de música, centenas de jornais... Procuram, enfim, preencher todos os espaços da vida operária. Estão presentes no cotidiano do bairro, no universo fabril, nos espaços de socialização. Como vanguarda da luta popular, são encontrados dançando nas madrugadas das festas libertárias ou na cabeça dos movimentos paredistas.

Temos, assim, uma fase vigorosa de afirmação de classe, de autonomia ideológica e de geração de uma subcultura própria, o que influirá posteriormente na fundação do PCB - gestado em bases operárias. Ser o porta-voz da classe nesse período histórico não correspondeu, entretanto, a um domínio das organizações operárias, que eram majoritariamente dirigidas pelas tendências *“colaboracionistas, reformistas ou inconscientes da luta de classes”*, conforme distinção feita em 1923 pelo ex-anarquista, então Secretário-Geral do PCB, Astrojildo Pereira.²⁶ Nessa distinção, feita por um dos importantes atores sociais da época, são classificados como colaboracionistas os católicos e os amarelos (patrocinados pelos patrões) e, como reformistas, os socialistas e os trabalhistas.²⁷ De acordo com CAMPOS (1988:157), preocupada em combater certas simplificações históricas, estes últimos, apesar de serem correntes sindicais não revolucionárias, tinham uma *“postura independente tanto do Estado como dos patrões”*.²⁸

Thompson (1979) nos alerta para a necessária distinção entre uma concepção ‘estática’ de classe (quantitativa) e uma outra, que pressupõe a luta de classes como seu móvel. É dentro dessa perspectiva que se assistiu - para além dos números - à preponderância histórica do fervor

²⁶Ver a respeito PEREIRA, A. *Construindo o PCB (1922-1924)*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980. FUTCHNER, H. *Os sindicatos brasileiros: organização e função política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

²⁷Bóris Fausto (1976) batizou de trabalhista o embrião da corrente que seria hegemônica no Sindicalismo de Estado, que caracterizaria a segunda fase do movimento operário e sindical após a Revolução de 30, mais propriamente a partir do getulismo advindo com o Estado Novo.

²⁸Cristina CAMPOS (1988:157) vai mais adiante: *“um mesmo sindicato pode oscilar entre posturas reformistas e revolucionárias no decorrer da sua história”*. Mesmo entre os autores pesquisados, a posição é controversa com relação ao reformismo dos socialistas - estes apresentando setores combativos entre os seus quadros. Essa leitura me parece mais

revolucionário dos anarquistas. Esse '*sindicalismo de minorias militantes*', conforme o chamou Azis SIMÃO (1966), foi o responsável principal pela efervescência das lutas do período em questão.

São registrados dois momentos áureos de mobilização, com inumeráveis greves, protestos, enfrentamentos públicos e agitação doutrinária. No primeiro, que vai de 1903 a 1909, são destaques a greve de carroceiros na Capital Federal (1903), a grande greve de ferroviários paulistas e dos portuários em Santos (1905), o 1o. Congresso Operário Brasileiro (1906), a fundação da COB - Confederação Operária Brasileira (1908) e a agitação em protesto pela execução, na Espanha, do líder anarquista Francisco Ferrer (1909).

Há um refluxo provocado pela dura repressão, mas o movimento operário e popular não emudece de todo, realizando, em 1912, um segundo congresso operário, protestando contra a ameaça de entrada do Brasil na 1a. Guerra Mundial, contra a carestia desse período de guerra e contra inúmeras expulsões de imigrantes.

Todavia, é entre 1917 e 1920 que o movimento operário vai viver o seu momento mais revolucionário e de massa de toda a Primeira República. Uma greve, ocorrida em meados de 1917 numa indústria têxtil em São Paulo, devido às repressões que se abatem sobre os trabalhadores, alastra-se para outras indústrias e cidades como um rastilho de pólvora. Sucedem-se inúmeras passeatas, manifestações e enfrentamentos com a polícia. Num deles, morre um operário anarquista. O movimento, então, assume proporções inusitadas: há quebra-quebras, saques e concentrações-monstro de milhares de populares. São Paulo fica convulsionada. A paz só volta a reinar após o Comitê de Defesa Proletária - dominado por anarquistas imigrantes - entabular negociações com os patrões e o Governo.

Nesse mesmo ano, pipocam greves no Rio de Janeiro que se alastrarão, nos três próximos anos, por vários pontos do País, como Recife, Porto Alegre, Juiz de Fora, Santos, Niterói, Bahia... Em 1919, aproximadamente 60 mil pessoas reúnem-se no Rio de Janeiro para comemorar a passagem do primeiro de maio. Os anarquistas tornam-se em alguns momentos o centro das atenções.

Um fator externo vai contribuir para esse recrudescimento do movimento operário: a Revolução Russa de 1917. O seu impacto é enorme:

“Que o comunismo do século XX (...) tenha surgido da e com a Revolução socialista de Outubro é uma evidência incontestável. Mas em poucos países terá exercido à distância um efeito tão direto quanto no Brasil”. (MORAES, 1995:72).

O entusiasmo pela existência real de uma pátria livre do jugo capitalista e governada por um partido do povo trabalhador russo contaminou não só a massa operária brasileira, mas setores da intelectualidade e, sobretudo, os anarquistas. O eminente líder anarquista Astrojildo Pereira - que posteriormente se bandeará para o comunismo - afirmou que

“... os periódicos anarco-sindicalistas favoráveis à revolução bolchevique - e todos o foram até 1920 - publicavam em suas colunas artigos e documentos autênticos sobre a revolução, colhidos na imprensa operária da Europa e da América”. (MORAES, 1995:72).

É um momento de entusiasmo e de confusão ideológica, com os anarquistas, como já mencionamos em outro tópico, chegando ao paradoxo de fundar um Partido Comunista em 1918 - embora sem abrir mão dos preceitos libertários. A evidência máxima dessa repercussão nas hostes anarquistas foi a tentativa insurrecional de novembro de 1918 no Rio de Janeiro. Os anarquistas organizam um plano de tomada do poder, que partiria de uma greve geral revolucionária e culminaria com a tomada do Palácio do Governo por dissidentes do Exército. O plano malogrou, pois o tenente responsável pelos aspectos militares era um espião infiltrado.²⁹

O fim desse período hegemônico do anarco-sindicalismo brasileiro associa-se tanto à dura repressão que se abate sobre ele, quanto a seus próprios limites doutrinários - por exemplo, o espontaneísmo, mas principalmente devido ao ‘rolo compressor’ que significou o bolchevismo como uma alternativa partidária vitoriosa. Os visionários da revolução agora tinham, no além-mar, um ponto real iluminando as suas esperanças: o ‘farol do socialismo’ na Rússia.

É nesse contexto que uma dissidência anarquista vai fazer uma autocrítica e abraçar o leninismo como guia para a sua ação revolucionária, fundando, em 1922, o Partido Comunista Brasileiro. Dos nove delegados fundadores do PCB - representando núcleos de Porto Alegre, Recife, São Paulo, Cruzeiro, Niterói e Rio de Janeiro - sete eram operários e apenas um não fora anarquista. Esse processo fez com que Quartim de MORAES (1995:72) afirmasse que *“enquanto corrente política, o comunismo precedeu o marxismo no Brasil”*.

Os comunistas são arremessados rapidamente na clandestinidade, e passam a envolver, a duras penas, um trabalho que cresce muito lentamente. Procuram impor-se no movimento sindical e conseguem, em 1929, criar a CGTB - Confederação Geral dos Trabalhadores do Brasil. Essa central, porém, nasce enfraquecida, devido ao combate renhido que comunistas e varguistas travaram entre si durante toda a década. Na sua tática partidária, os comunistas não participaram do processo eleitoral por intermédio do BOC - Bloco Operário e Camponês - conseguindo eleger dois vereadores para o Rio de Janeiro no pleito de 1928.

Nesse embrião do PCB - um partido revolucionário que travará uma luta incessante pela emancipação do povo brasileiro -, já se encontram alguns elementos críticos que irão ficar presentes em toda a trajetória do partido: a concepção 'dualista' de que o Brasil como um país semifeudal precisa passar pela etapa da revolução industrial; uma política de frente que se apresenta como cativa ou subserviente à burguesia nacional; o trabalho com o campesinato, como algo secundário ou até sem importância e uma cabeça sempre voltada para Moscou. Eis a análise das resoluções do II Congresso do partido em 1925, feita por Nelson Werneck SODRÉ (1980:193):

“A revolução brasileira comportaria duas etapas: na primeira, encarada como ‘terceiro golpe’, seria retomada a insurreição pequeno-burguesa definida nas duas tentativas tenentistas anteriores, a de 1922 e a de 1924, culminando com a tomada do poder pela burguesia, apenas apoiada pelo proletariado, na segunda, que se sucederia, imediatamente, este faria a ‘sua revolução’ (...) Esta tese trazia, implícita, a idéia de frente, isto é, o proletariado devia participar da primeira etapa (...) Mas aceitava, aprioristicamente, posição secundária, colocando-se a reboque da burguesia. A tese repousava, evidentemente, em mecânica adaptação do que ocorrera na Rússia, em 1917 - com uma revolução gerando-se no ventre da outra”.

O PCB passa a namorar, então, os líderes tenentistas, especialmente Luís Carlos Prestes, que, entre 1925 e 1927, empreendeu a famosa marcha pelo interior do País - a Coluna Prestes. Prestes só se ligará ao partido em 1934. Teve de esperar as alterações das teses ditadas pela Internacional Comunista, que, num primeiro momento, impôs uma linha obreirista e hostil ao partido, impedindo alianças e expulsando alguns intelectuais das suas fileiras.³⁰

³⁰ Sobre esse episódio, ver MARAM, S. L. op. cit., p. 94-95.; DULLES, J. W. F., op. cit. pp. 66 a 70.

³¹ “Ainda em 1929, Astrogildo Pereira vai a Moscou a fim de colaborar na reformulação da concepção sobre o ‘caráter da revolução Brasileira’ e volta, no início de 1930, com os documentos sobre a nova tática. Observe-se que, nesse momento, o BOC irá absorver e, incorporar de forma mais clara e definitiva, as teses do VI Congresso da Internacional Comunista, bem como se ligar e se subordinar de forma mais estreita ao Komintern, ao contrário do que vinha ocorrendo até aí, quando ainda servava uma certa autonomia nacional”. (SEGGATTO, 1981:34 - 38). O jornalista Astrogildo Pereira, que foi fundador e um dos maiores expoentes do partido nessa gênese, acabará sendo afastado - principalmente por não ser operário.

Nesse nascedouro, a esquerda urbana brasileira faz a passagem de Bakunin e Koprotkin para Lenin e Trotsky - o trotskismo já surgindo como dissidência do PCB a partir de 1928.³¹ Quando termina a primeira República com mais uma 'manobra pelo alto' - na feliz expressão de Carlos Nelson COUTINHO (1990) - a esquerda chega fraturada: pela repressão violenta do Estado e por suas divisões internas.

Do ponto de vista da classe operária, esta sofre as conseqüências da crise econômica do café, ocorrida em 29, e da crise mundial de 30. Essas debilidades, adicionadas ao atrelamento do Sindicato ao Estado, na era Vargas, vão inaugurar a hegemonia do trabalhismo no movimento sindical brasileiro. Sindicato único, peleguismo, intervenção estatal, controle da classe operária, política de colaboração de classes, assistencialismo, repressão às lideranças combativas e despolitização passam a ser a tônica dessa nova fase. Segundo REZENDE (1986:33),

"...a imigração vai diminuir sensivelmente de 67 mil, em 1930, para 31 mil, em 1931. Era uma medida sobretudo política, de controle sobre a classe operária e sobre os perigos das ideologias externas e subversivas. Seria interessante analisar (...) a Lei de Sindicalização do ministro do Trabalho, Lindolfo Collor: 'Os sindicatos ou associações de classes serão os pára-choques dessas tendências antagônicas'".

A organização sindical imposta de cima para baixo marcou o fim do sindicalismo autônomo e das associações criadas espontaneamente. Essa tutela estatal estende-se até a década de 70, quando desponta o novo sindicalismo. A Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo, em 1970, escrevia o seguinte manifesto:

"Após 1964, historicamente, está começando a 2a. etapa do sindicalismo brasileiro. Não mais o sindicalismo dos tempos de Getúlio ou de Jango, baseado na confiança e expectativa do Governo. Hoje está nascendo um sindicalismo novo... Sindicalismo que vê claro à sua frente o centro do problema: o problema político e o problema da luta de classes (...) A lição mais importante é a seguinte: O sindicalismo novo, verdadeiro, tem que nascer de baixo para cima; da fábrica até a organização das várias fábricas em organização de classe: o sindicato (...) O sindicato não pode mais seguir a linha cupulista. São as massas trabalhadoras que tem de acordar. A tarefa da direção é organizar, centralizar, animar, sugerir, politizar"... (apud GIANNOTTI, 1980:25)".

Os subscritores do documento, desconheciam de certo, que 'essa segunda etapa' era, na verdade, 'uma terceira', com proposições muito semelhantes à que vivenciou o movimento

³¹ Sobre a dissidência que resultou no trotskismo, ver, dentre outros, CÂNDIDO Fº, J. op. cit., p.163.

operário e sindical nas três primeiras décadas deste século. E nessa etapa inaugural, dadas as limitações econômicas e ideológicas que estavam colocadas para a classe operária e a sua parcela mais combativa, o seu desempenho foi realmente surpreendente.

Quero ressaltar, ainda, que essa combatividade produzia um ‘duplo’ muito singular. De um lado, esse operariado nascente conseguia repercutir no cenário político nacional e se anunciar como um novo sujeito da nossa formação social: São Paulo, e especialmente o Rio de Janeiro, eram o centro das decisões e caixa de ressonância das transformações que estavam ocorrendo no País. Nessas duas cidades é que se desenvolveu substantivamente o germe da nossa esquerda operária e urbana.

De outro, esse operariado constituía-se uma verdadeira ‘ilha de classe’. Restringia-se a poucas bases territoriais, se comparado à vasta extensão do Brasil. A sua parcela ativa era menor ainda do que aquela a que nos referimos anteriormente, se considerarmos que, dos 275 mil operários urbanos, em 1920, 40% eram menores e mulheres (pouco presentes nas organizações e movimentos) e 35% das indústrias eram oficinas artesanais (a dispersão dificultava a agregação).³²

“Caio Monteiro de Barros, intelectual socialista nascido no Brasil, residente no Rio de Janeiro, lamentou em 1913 ‘a falta quase total’ de brasileiros na ‘agitação socialista, na propaganda da classe operária e na vida dos sindicatos (...) Encontram-se poucos trabalhadores brasileiros na organização sindicalista”. (MARAM, 1979:19).

Na greve de 1920, no Rio de Janeiro - um centro multirracial como vimos - dos quase 2.000 grevistas presos, a maioria esmagadora era de estrangeiros. (MARAM, 1979). Numa foto do III Congresso do PCB, em 1929, dos 31 participantes em nível nacional identificam-se apenas 4 negros. (OLIVA, 1987). Estamos diante de uma apartação político-cultural: bolsões alienígenas da luta fabril dentro de um país agrário e miscigenado; na mesma linha de Piccarolo, temos ‘Itálias, Espanhas e Portugais de além-mar’ construindo um movimento operário em solo brasileiro.

Isso nos leva a considerar que, na sua gênese, a nossa esquerda clássica, além de ter os seus referenciais ‘fora’, compôs-se basicamente de estrangeiros que nem tinham o Brasil como pátria. Estavam aqui, num entreposto de ascensão financeira, para retornar à terra-mãe

³² Cf. KOVAL, B. I. op. cit., p.126. Como ilustração do fator dispersão da classe, ver citação de Antônio Francisco Bandeira in SIMÃO, *Sindicato e Estado: suas relações na formação do proletariado de São Paulo*. São Paulo: Dominus, p.21: “É incalculável o número de tendas de sapatarias, marcenarias, fábricas de massas, graxas, óleos, de tintas de escrever, fundições, tinturarias,

posteriormente. Entre 1900 e 1907, retornaram 89,7% de imigrantes a seus países de origem. (MARTINS, 1981:259). As lutas tinham, assim, um caráter marcadamente econômico.

"Muitos operários e camponeses se consideram nesta terra como pássaros de passagem e - obcecados pela ânsia de voltar à pátria - pensam e vivem, individualmente, pensando que este seja o melhor meio de fazer a América". (REZENDE, 1986:10).

A esquerda clássica emergente repetia o mesmo fenômeno da importação de modelos que Antônio Cândido apontou como constante no pensamento brasileiro:

"Imitar, para nós, foi integrar, foi nos incorporarmos à cultura ocidental, da qual a nossa era débil ramo em crescimento. Foi igualmente manifestar a tendência constante de nossa cultura, que sempre tomou os valores europeus como meta e modelo". (apud COUTINHO, 1990:38).

Os anarquistas tiveram uma grande influência nesse período inicial, tanto pela maior tradição do anarquismo entre os imigrantes pobres que aqui chegaram (a Itália foi onde o bakunismo teve maior penetração), quanto pela pregação de um internacionalismo igualitário. A utopia de um mundo sem pátria e sem injustiças era percebida como uma redução da distância que os separava de suas raízes. Em quase toda a produção da imprensa anarquista, a abundância de artigos do anarquismo europeu substitui a ausência de análises da situação nacional. As denúncias de exploração dos trabalhadores desembocam, na maioria das vezes, na proposta da extinção do Estado. Só com o PCB começamos a ter estratégias particulares para a revolução brasileira.

Um outro aspecto que converge para o fortalecimento do anarquismo, nesse primeiro momento, é o seu forte desprezo pela ação partidária que muito se adequava à indiferença da população perante o processo político. A política republicana do 'café com leite', em todo o seu período, nunca passou de uma farsa em que as urnas revelavam sempre um jogo de cartas marcadas. Além de restrições da legislação à ampla participação da população nos processos eleitorais, o coronelismo, que se fortaleceu com a República, apresentava apenas disputas fisiológicas, despolitizadas, imperando 'o voto de cabresto' e a violência, com os resultados previamente garantidos pelo controle das mesas de votação e por uma série de outras falcatruas.³³

fábricas de calçados, manufaturas, de roupas e chapéus, que funcionam em estalagens, em fundos de armazéns, em resumo: em lugares que o público não vê.

³³ SODRÉ (1980) informa que em 1930, a eleição presidencial em que concorreu Getúlio Vargas não conseguiu mobilizar nem 6% do eleitorado. Outra informação importante é dada por DULLES (1972:106). Segundo este autor, Maurício de Lacerda, algumas vezes eleito parlamentar pelo Rio de Janeiro, é uma dessas raras exceções de um representante da

Alguns autores afirmam que, entre as razões para o período grevista de 1917 a 1920 ter sido extremamente aguerrido, está o fato de os imigrantes terem perdido a esperança no eterno retorno e passarem, então, a se considerar 'brasileiros'. Talvez seja oportuno repetir as afirmações de Foot HARDMAN (1984:68):

“No Brasil, verificamos o nascimento de uma classe operária sem vínculos diretos com uma cultura 'nacional', mas pelo contrário, sendo uma combinação internacional de tradições culturais européias diversas, trazidas com o migrante com a experiência advinda do trabalho camponês, do passado escravista e do pequeno setor artesanal das cidades”.

Essa desconexão cultural entre o operariado fabril de características estritamente européias e as massas populares mais sincréticas e apegadas à tradição rural vai influir sobrejamente na construção da nossa esquerda clássica. Esta, gestada nas vanguardas desse movimento migratório, vai estabelecer uma certa dualidade entre o moderno e o arcaico. É a arqueologia desse duelo que veremos no próximo capítulo.

Uma manifestação de protesto no segundo ano de aniversário da morte do anarquista espanhol Francisco Ferrer ocorre no Largo São Francisco em São Paulo e é assim descrita na imprensa anarco-sindical:

“Subindo às grades da estátua de José Bonifácio, falou em primeiro lugar, dando início ao comício, o operário serralheiro Maffei que, em feliz improviso (...) As últimas palavras do companheiro Maffei foram cobertas por uma salva de palmas. (...) Um outro companheiro dispunha-se a falar, quando todas as atenções foram atraídas para o Largo do Ouvidor, de onde vinha a

COLUNA DO BRAZ

que, precedida por uma banda de música e de muitos cartazes entrou no Largo S. Fco., por entre os aplausos calorosos e vivas entusiásticos da massa de povo que ali estava. Sobe à grade Leão Aymoré (...) terminou convidando o povo a percorrer em coluna o centro da cidade, no que foi logo atendido (...) E aí terminou o comício por entre vivas à liberdade e à emancipação humana, formando-se em coluna, os companheiros do Braz que, incorporados e com a sua música à frente regressaram ao bairro, onde se dissolveram”.

jornal anarquista A Lanterna, São Paulo 21. 10. 1911

OS MODOS DE FESTAR DO ANARQUISMO BRASILEIRO

Neste capítulo, pretendo retratar as práticas festivas dos anarquistas brasileiros durante as primeiras décadas deste século. Aqui não me ateno apenas às festas e festividades promovidas por eles. Conforme aludi na introdução, a dimensão festiva, no meu entendimento, passa pela utilização de uma linguagem metáforica e figurada. Dito de outra forma, essa ação política se faz pelo não convencional do discurso doutrinário: até com ele, mas para além dele. Sendo assim, a arte, o lúdico, os rituais... – também presentes na festa - passam a ser esferas privilegiadas desse fazer político. Para efeito didático, divido a exposição em imprensa, teatro, literatura, poesia, música, escola e festividades mesmo ciente de que na prática anarquista tais aspectos estavam muito interligados. A imprensa anarquista, o teatro social e a festa libertária foram, de forma incontestada, as grandes marcas culturais dentre esses pontos analisados.

I. AS FESTAS LIBERTÁRIAS

Sobre a forma suave e festiva

“Periodicamente, os moradores das imediações eram surpreendidos pelo anunciar de festividades teatrais nas olarias dos anarquistas. Peças de teatro anticlericais ou revolucionárias eram levadas à cena e seus espetáculos encenados pelos cânticos e poesias anarquistas recitadas por jovens amadores. Dessa forma, suave e festiva, atacavam os velhos padrões convencionais de vida, com novas luzes, exaltando a Liberdade e a Fraternidade libertárias”. (RODRIGUES, 1984:19).

Essa narrativa de Edgar Rodrigues, a respeito dos imigrantes italianos de São Paulo, não deixa de estimular fantasias e gerar uma idéia nostálgica a respeito das ações anarquistas. Vem-me a lembrança Walter BENJAMIM (1985:223): *“O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes”?*

Romantismos à parte, essa ‘forma suave e festiva’ vai ser uma marca da postura política dos anarquistas na gênese do operariado fabril. Talvez até hoje nenhuma outra corrente política no Brasil, da esquerda à direita, teve tanto investimento na incorporação da arte, do lúdico e da festa no seu fazer político. Esse destaque histórico liga-se à intensa e sistemática ação artístico-cultural que os anarquistas desenvolveram naquele curto período de sua florescência, a despeito da forma ambígua com que isso irá ocorrer.

É numericamente impressionante a quantidade de grupos culturais e eventos que proliferaram do Sul ao Norte do País. Essa ‘suavidade’ no ‘ataque aos velhos padrões’, era conseguida por meio das encenações teatrais, declamações, cânticos, bailes, jogos e passeios que, em inúmeras combinações, compunham o programa das antológicas festas libertárias. Pelos relatos, as festas eram vibrantes encontros em que os anarquistas fortaleciam seus laços de solidariedade e viviam a prefiguração da Anarquia.¹

“O Festival d’A Plebe

Correu cheio de animação o festival que em benefício d’ A Plebe se realizou no dia 12 do corrente. O salão Celso Garcia encheu-se inteiramente com a concorrência da família proletária, que passou uma bela noite de alegria e de propaganda (...) A

¹As festas eram abertas ao público, possibilitando a participação de não anarquistas. Como vimos, os anarquistas procuravam envolver a comunidade de imigrantes e, de uma forma mais geral, toda a classe. Esse processo passará por uma fase mais massiva, mas há de se supor que, como toda seita, os que tinham a profissão de fé no anarquismo é que ‘lotavam a igreja’.

quermesse e o leilão de prendas tiveram bom êxito. O baile correu animado até pela madrugada”. (*A Plebe - SP*, 26. 8. 22, *apud RODRIGUES*, 1992:188).

Festas como práticas de resistência

“Grande Festival Artístico e Literário

_ Salão Celso Garcia, em 11 de setembro

_ Grupo Dramático ‘Os Modestos’

_ Beneficiária: a revista ‘A Obra’

1. Abertura pela orquestra

2. ‘Novo Altar’ - episódio poético em 1 ato, de Bento Mântua

3. Diversos números de cânticos e recitativos

4. ‘Amanhã’ - drama social em 1 ato, de Manuel Laranjeiras

5. Variedades (*A Plebe - SP*, 7. 8. 1920 *apud RODRIGUES*, 1992:174)

“Grande Festa Operária

_ Salão Celso Garcia - Rua do Carmo, 39 - dia 24, às 20 horas

- Promoção do Sindicato de Ofícios Vários

_ Grupo Dramático Libertário Mário Rapizardi

1. ‘Primo Maggio’ - em italiano, peça em 1 ato, de Pietro Gori

2. ‘La Morte di Francisco Ferrer’ - peça em 1 ato, de G. Francesco

3. Conferência em português sobre o tema Sindicalismo Revolucionário

4. Poesias, monólogo e canto, pelo sr. Silvio Bertuzzi

5. ‘O Pecado de Simonia’ - comédia em 1 ato, de Neno Vasco

6. Quermesse e baile familiar (*A Lanterna - SP*, 10. 5. 1913 *apud RODRIGUES*, 1992:161).

Adiante, veremos vários senões sobre o modo de festar anarquista. Não importa agora. O que me parece fundamental marcar, nesse início, é que os anarquistas festavam! A trama do vínculo social anarquista tecia-se especialmente nas festas libertárias. Eles exercitaram a linguagem festiva nos discursos inflamados de seus líderes e mediante o uso e abuso da linguagem artística.²

Imaginem os encontros partidários e sindicais de hoje sendo temperados com jovens e velhos militantes encenando um esquete teatral; as exposições teóricas entremeadas de declamações de crianças operárias e, ao término, todo mundo se ‘acabar’ num baile frenético, ao som de uma banda socialista.

²E, posteriormente, da organização de atividades lúdicas e desportivas.

Sim, vão dizer que não é tão assim, que a esquerda hoje faz suas festas, que sempre termina em baile, que há alguma preocupação com a questão cultural, que isso e que aquilo. O que eu quero afirmar, estabelecendo um paralelo, é que, naquele tempo, o conjunto musical não fazia parte da indústria cultural, que o teatro e a poesia emergiam da classe, que os eventos não eram estritamente políticos e que a cultura não era apenas um penduricalho.³

Os anarquistas desse apogeu pregavam e exercitavam a autonomia. A construção de sua identidade social fazia-se estimulando as expressões autógenas da comunidade anarquista, pela veia poética, teatral, literária e musical. Isso resultava num certo etnocentrismo, numa pouca abertura para o grande patrimônio cultural.⁴ O antropólogo CANCLINI (1980) afirmou que “*a cultura popular para se afirmar precisa de estabelecer mecanismos de autoproteção*”.

A Antropologia ensina que todo sistema cultural comporta incoerências. Muito antes de submeter a arte anarquista a um crivo estético e político, é preciso valorizar o ‘fazer coletivo’ que ela propiciou. Na criação, na produção e na transmissão dos bens simbólicos, essa arte proletária significou autoafirmação e resistência. Se aceitarmos a formulação marxista de que a ideologia dominante na sociedade é a ideologia da classe dominante - “*a classe que domina no plano material (econômico, social e político) também domina no plano espiritual (das idéias)*” (CHAUÍ, 1982:93) - temos aqui a elaboração sistemática de uma contra-ideologia.

As festas libertárias transformavam-se em verdadeiras trincheiras de fortalecimento da consciência de classe e do ideário ácrata, principalmente mediante mecanismos afetivos e simbólicos. A arte contribuía para forjar a identidade social do anarquismo, delimitando os contornos com os outros grupos sociais divergentes. Aproveitemos as palavras de Antônio A. ARANTES (1978:78):

“...fazer teatro, música, poesia ou qualquer outra modalidade de arte é construir, com cacos e fragmentos, um espelho onde transparece, com as suas roupagens identificadoras particulares, e concretas, o que é mais abstrato e geral num grupo humano, ou seja, a sua organização, que é condição e modo de sua participação na produção da sociedade”.

³Vão dizer que hoje os tempos são outros!

⁴Ou a abertura para apenas uma vertente desse patrimônio: a produção internacional anarquista.

Festas como ilhas de liberdade

Durkheim (1989) afirma que mesmo as festas não religiosas têm uma dimensão celebrativa: ou revivendo um passado benfazejo - 'a Idade de Ouro' - ou projetando no porvir uma vida de plenitudes. O convívio dos anarquistas nessas festas era algo intenso e um acontecimento esperado. Como alimentavam uma profunda crítica à sociedade em geral - sua estrutura produtiva e suas instituições sociais e políticas - eles se sentiam extremamente sufocados por esse 'mundo imperfeito' e iam encontrar oxigênio nos 'espaços sagrados' que iam construindo: sindicatos de resistência, escolas, centros de cultura, grupos de teatro, festas anarquistas, jornais..

Esses tempos-espaços transformavam-se na antevisão do que seria o socialismo anárquico. As reuniões sindicais eram assembleias operárias com toda espontaneidade e independência da classe; nas escolas modernas, os conteúdos e as práticas eram totalmente livres da ingerência do ensino religioso ou estatal; as peças teatrais criavam um efeito catártico na plateia, ao prefigurar a Anarquia.

Segundo Regina Horta DUARTE (1991:82), o escritor anarquista Leon Tolstoi definia a arte "*como um meio de fraternidade entre os homens, unindo-os num mesmo sentimento*". Ao que parece, as atrações artísticas das festas libertárias tinham essa capacidade de emocionar e colocar os trabalhadores em comunhão.

*"E quando conquistares nessa luta
O pão dos nossos filhos inocentes,
Arranca do bordel a prostituta,
E leva e emancipa os inconscientes.
E terás, contemplando a liberdade,
Dos gozos o maior que o peito encerra
Será tua família a Humanidade
E a pátria de nós todos será a Terra".
(‘A criança’ - poema do operário carioca Ricardo Pinheiro apud RODRIGUES,
1992:286).*

"Júlio _ Mas que fiz eu? O meu constante sonho, como sabes, tem sido melhorar a sorte dos relegados sociais...

Laura _ Posso me sacrificar, galgar sem protesto, para bem de outrem, o meu calvário, mas repugna a minha dignidade de libertária, mentir, ser hipócrita, tecer esta trama de embustes em que se embalam os ricos, enganando-se...

Júlio _ É a noite que desaparece, é o passado que se amedronta; deixá-los. Na âmbula do oriente surge a aurora de um novo dia e os primeiros homens livres podem respirar desafogados sobre a terra livre - a mãe Comum”.

(‘O Semeador - peça teatral do anarquista mineiro Avelino Foscolo apud RODRIGUES, 1992:119).

“Vem ó Maio, saúdam-te os povos,

Em ti colhem viril confiança.

Vem trazer-nos cerulea bonança,

Vem, ó Maio, trazer-nos dias novos”!

(‘Hino 1º de Maio’ - composição do anarquista italiano Pietro Gori apud RODRIGUES, 1992:273).

As festas anarquistas cumpriam, então, essa função de criar um tempo onírico em que, conforme análise durkheimniana da festa religiosa, as ‘energias vitais interiores’ tornavam-se superexcitadas. Estimulavam-se sonhos, rebeldias, solidariedade. Recuperando Durkheim, ao término da festa libertária, o anarquista é ‘um homem que pode mais’. Ele não é mais um trabalhador superexplorado igual aos outros, temos diante de nós um revolucionário!

Assim HARDMAN (1984:42) se pronunciava, ao interpretar o noticiário de uma festa libertária em 1919, divulgada no jornal ‘A Plebe’:

“Esta ordem especial, instaurada por um discurso de classe, expressa-se na própria multiplicação quase mágica de espaços, tornados frutos permitidos do trabalho espontâneo. Qual a ponte entre esse espaço construído e o resto da cidade? Naturalmente o serviço de bondes, que foi péssimo, como tudo que é Light: a ganância se alia à prepotência.’ Este é o elo que reinstaura o conflito de classes, ‘à verdadeira sabotagem que a odiosa empresa pretendeu fazer à festa...’. Segundo o jornal, a presença maciça do público, apropriando-se daquele espaço e do evento, foi a maior prova da derrota do ‘mundo exterior’, das classes dominantes. Finalmente (...) ‘a alegria estuante’ ”...

Festas e solidariedade

“A Nossa Festa - Pró/Fundação del Centro Libertário (La Bataglia - SP - 30. 4. 1905 apud RODRIGUES, 1992:143).

“Grupo Dramático ‘Teatro Social’ - Espetáculo em benefícios dos jornais Terra Livre, desta capital, e Tierra y Libertad, de Madrid, no dia 14 de julho” (A Terra Livre - RJ - 26. 6. 1907 id ibidem:146).

“Espetáculo pró-Segundo Congresso Operário Brasileiro, em 2 de agosto às 20 horas” (La Barricata - SP - 20. 7. 1913 id. ibidem:161).

“O Grande Festival de Hoje - Teatro Lírico - Rio, dia 12 de outubro, às 20h30min - Pró-Comitê de Socorro aos Flagelados Russos” (Solidariedade - RJ - 12. 1. 1921 id. ibidem:185).

“Festival em favor do operário-cocheiro José Paulo Ferreira que ficou cego” (A Plebe - SP - 18. 3. 1922 id ibidem:185).

As festas libertárias tinham essa função de arrecadar fundos para as causas anarquistas. As arrecadações serviam para custear as despesas de produção dos grupos de teatro, do aluguel dos salões e do pagamento dos músicos, quando se fazia necessário. O trabalho dos atores era voluntário. Descontadas, então, as despesas operacionais, o saldo revertia para os ‘beneficiários’, que geralmente encabeçavam os programas das festas. Os recursos endereçavam-se principalmente aos jornais ácratas, que sobreviviam a duras penas. Daí conclui-se a importância que era dada à imprensa como veículo principal de Educação e agitação anarquista.

Vista desse ângulo a festa era um instrumento monetário de viabilização de um projeto central: a educação literária. O teatro, a poesia e a música continham também essa função doutrinária, mas fica evidente no anarquismo a forte influência positivista, que acreditava na supremacia do saber letrado e científico para a superação da ignorância dos trabalhadores. Edgard RODRIGUES (1988:171) assim expõe um dos objetivos do teatro e da festa anarquista: *“Usar os espetáculos como fonte geradora de recursos para custear publicações de periódicos, revistas operárias, anarquistas e sustentar escolas livres para os trabalhadores e seus filhos”*. A história das Escolas Modernas estão associadas à realização de festas para manter a sua sobrevivência. Vemos como o espírito de solidariedade e o cultivo do internacionalismo proletário eram pontos altos da doutrina anarquista. Além de colaborar com algumas famílias em necessidade, houve ajudas humanitárias para famílias de presos políticos e para vítimas de convulsões sociais em outros países:

“Sempre prontos a prestar solidariedade, os anarquistas acreditando na existência de ‘20 milhões de flagelados da seca na Rússia’ formaram o Comitê de Socorro aos Flagelados Russos, no Rio de Janeiro. (...) Do programa constava (in Solidariedade - RJ - 12. 10. 1921): distribuir listas de subscrições voluntárias; organizar um grande

piquenique operário; publicar um número único de jornal de propaganda da obra de socorro e promover um festival operário, elaborado pelos teatrólogos do Comitê a ser divulgado pelos jornais". (RODRIGUES, 1992:120).

Era preocupação dos promotores desses eventos dar publicidade aos balancetes financeiros. Na imprensa anarquista, encontram-se várias dessas prestações de contas. A transparência fazia parte da ética anarquista.

A festa de propaganda

Festa Libertária - A nossa Festa - La Nostra Festa - Festa Operária - Grande Festa Libertária - Festival Operário - Festa Anticlerical - Festa Socialista - Festa Social - Festa da União dos Empregados em Cafés - Festival Literário e Dançante - Grande Festa Familiar - Grandioso Festival - Grande Festival Teatral - O Festival dos Sapateiros - Festa Pró Escola Moderna - Grande Festival de Propaganda Social

Essas chamadas, e as suas reiteradas repetições, estarão presentes na imprensa anarquista até recentemente na década de 60, conforme levantamento realizado pelo historiador Edgard Rodrigues.⁵ Entretanto, omiti uma chamada que aparece com maior constância que as demais até a década de 20: a '*Festa de Propaganda*'. A meu ver, esta é a chave que melhor caracteriza o espírito e os propósitos das festas anarquistas. Ou seja, as festas eram promovidas com o objetivo precípuo de fazer a propaganda do ideário anarquista. Se, para Dauvignaud, a festa (popular, autêntica, desvincilhada) tem finalidade zero, para os anarquistas as festas libertárias eram precisos meios de propaganda doutrinária.⁶ Nas resoluções do primeiro Congresso Operário - que, como vimos, foi dominado pelas posições anarquistas - lemos o seguinte trecho (que se repetirá no segundo Congresso):

"Tema 3 - É conveniente que os sindicatos operários realizem no Brasil uma ativa propaganda do sindicalismo, isto é, dos fins e métodos de luta das sociedades de resistência? No caso afirmativo, como organizá-la?"

(...) o Congresso entende que essa propaganda deve ser feita individualmente e pelo sindicato, mas que, para melhores e mais seguros resultados, devem as federações e a Confederação encarregar-se de organizá-la e metodizá-la, indicando, pois, os seguintes meios de propaganda: jornal, folheto, cartaz, manifesto, carimbo,

Cf. RODRIGUES, E. *O anarquismo na escola, no teatro, na poesia*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992, pp. 140 a 222.

Devemos lembrar que os anarquistas usavam também, como recurso potente, a "propaganda pela ação", que consistia em ir criando as condições revolucionárias por meio das ações de sabotagem, quebra-quebra, greves, etc. Essa prática da ação direta pretendia criar um clima de rebeldia entre os trabalhadores e ensinar a se lutar lutando.

conferências, excursões de propaganda, representações teatrais e criação de bibliotecas”. (Congresso de 1906 apud PINHEIRO, 1979:52).

Aqui, os anarquistas sugeriam meios para otimizar a ação sindical, mas parece que reservavam para si uma proposta que lhes parecia mais preciosa. As “conferências, excursões de propaganda, representações teatrais” – de itens de uma listagem – vão integrar-se magicamente nas suas festas libertárias.

Festa e doutrinação

“Grande Festa de Propaganda

Organizada pelo Grupo Anarquista Guerra Social em 1 de novembro

_ Salão Celso Garcia - Rua do Carmo, 39

_ Grupo Dramático Idéia Moderna

1. Hino dos Trabalhadores, pela Orquestra

2. Conferência de propaganda

3. ‘La Canaglia’ - empolgante drama social em 1 ato

4. ‘Criminal’ - monólogo social recitado pelo camarada José Sanchez

5. ‘Primeiro de Maio’ - hino de Pietro Gori, cantado por um grupo de camaradas

6. ‘O Pecado de Simonia’ - comédia social em 1 ato, de Neno Vasco

7. Kermesse e baile familiar”. (A Guerra Social - RJ - 12. 9. 1912. apud RODRIGUES, 1992:131).

Por onde passava a propaganda anarquista? Em toda festa anarquista, com raras ausências, ocorria uma conferência proferida por algum líder proeminente. Os temas eram variados: ‘A miséria’, ‘Escola Dogmática e Escola Moderna’, ‘Emancipação Social do Proletariado’, ‘A questão social’, ‘A guerra social e a imprensa operária’, ‘Os valores das doutrinas de Cristo, Comte, Marx, Lenine e Koprotkin’, ‘A organização de Classe e o Momento Atual’, etc. Os salões traziam, em suas paredes, posters de anarquistas históricos como Bakunin, Reclús, Koprotkin, Malatesta, Emma Goldman, Proudhon, entre outros. Dispostos em cadeiras, as famílias anarquistas assistiam atentamente os conferencistas, que normalmente criavam efeito cartático pela sua eloquência.

“Maria Lacerda de Moura, professora, escritora, veio muitas vezes ao Rio para fazer conferências na nossa sede ou na abertura dos espetáculos. Fazia propaganda pacifista, de não à violência e era sempre muito aplaudida pelos anarquistas”. (Depoimento do anarquista Amílcar dos Santos apud RODRIGUES, 1992:133).

“A Nossa Festa:

Apesar dos pesares, (...) a verdade é que o espetáculo realizou-se com grande e numerosa assistência, vendo-se em todos os semblantes o sinal evidente do entusiasmo, da satisfação por já o nosso Rodolfo se achar em liberdade, lá presente, como também pela presença do ilustre e abnegado camarada José Oiticica, que fez uso da palavra e a todos entusiasmou com a sua franca sinceridade e pela sua fluente e simples exposição doutrinária, não havendo ninguém que o deixe de compreender, tão acessível e lhamo ele se torna quando fala aos trabalhadores”. (A Plebe - SP, 25. 3. 1933 apud RODRIGUES, 1992:135).

A conferência significava o momento formal do processo educativo e político. Embora, exceto as atrações lúdicas, praticamente todas as inserções artísticas também apresentavam uma mensagem doutrinária. Teatro, música, poesia, tudo convergia para a prospecção libertária e as denúncias da ordem capitalista.

“Naquela Noite é também uma obra de propaganda revolucionária, em que a revolta dos espíritos começa a se manifestar nos arraiais inimigos, onde resolutamente a anarquia vai fazendo fundos sulcos (...) Santos Barboza revelou pulso de dramaturgo, conhecedor dos segredos do teatro e de suas dificuldades técnicas”. (RODRIGUES, 1992:124).

Essa vasta produção, criadora de uma arte social, como os anarquistas gostavam de talhar, acabava muitas vezes resultando em quadros panfletários e enfadonhos, em que a obsessão doutrinária acabava desqualificando a obra como arte. Veja um raro registro de uma crítica extremamente aguda sobre essa dramaturgia libertária:

“O teatro, como toda e qualquer obra de arte, deve impressionar pela verdade, condimentada de um pouco de ficção. (...) O cinematógrafo serve melhor à propaganda, pela apresentação crua e real das condições de miserabilidade de uns e indevida abastança de outros; a desigualdade social entra pelos olhos, sem necessidade de comentários. A peça teatral deve ir nesse caminho, apresentar o fato chocante, tirar dele conclusões pelo entrecho, pela intriga bem urdida, pelos diálogos fáceis e naturais, deixando que a doutrinação se deduza dos acontecimentos, que os abalos emotivos façam conversões. (...) Pecam ainda pela artificialidade as peças do teatro de propaganda libertária e pelo excesso de doutrinação enfático, infelizmente, às vezes, sem oportunidade, nos longos discursos ou falas”. (um Crítico anônimo apud RODRIGUES, 1992:123).

Nesses eventos, vendia-se também uma literatura relacionada à doutrina libertária.

A diversão tolerada

Já vimos no primeiro capítulo como o puritanismo, contraditoriamente, fez parte da matriz do anarquismo internacional. Os líderes anarquistas brasileiros primavam por cultivar uma conduta ascética, sóbria e extremamente moralista. Bóris Fausto (1976) se perguntava até que ponto essa rigidez moral era praticada pelos seguidores e simpatizantes. Parece que essa matéria foi uma questão eternamente mal resolvida, pois muitos posicionamentos da direção não conseguiam ser implementados na prática. Vejamos, na íntegra, as contradições vividas pelas lideranças no Segundo Congresso Operário de São Paulo de 1908, num registro extremamente elucidativo:

“9.o tema - Trarão algum resultado as diversões de propaganda no seio das associações de classe?

Paulino ___ A Liga de Campinas apresentou à discussão do Congresso este tema, porque a prática destes últimos meses veio patentear ali a necessidade de cogitar um meio qualquer para conseguir uma maior freqüência de sócios à sede social.

La Scala ___ Embora o tema não tenha, eu creio, muita importância, não acho desnecessária a discussão. Duma única maneira pode-se dar solução a esta questão, e é que as diversões que se admitem no seio dos sindicatos tenham também o fito da propaganda.

Ambrogi ___ Creio que o único gênero de diversões tolerável no meio dos sindicatos operários são os centros dramáticos e instrutivos, que podem organizar recitações de peças sociais, poesias, etc. e as palestras amigáveis entre companheiros sobre assuntos sociais ou literários. Muitos congressistas são de parecer que se deve aproveitar esta ocasião para convencer os sindicatos operários a excluir das suas festas o baile.

A seguinte moção é aprovada por unanimidade. ‘Considerando que as diversões, quando feitas no sentido de divulgar a propaganda, podem trazer alguma utilidade ao nosso movimento, o Segundo Congresso Operário Estadual aconselha aos Sindicatos a fundação de centros dramático-sociais e de sessões onde se entretenham os sócios em palestras amigáveis. Aconselha também a exclusão do baile e de qualquer espécie de jogos’ ”. (PINHEIRO, 1979:92).

Os congressistas percebem a importância das diversões como atrativos dos trabalhadores, mas não se curvam ante a ortodoxia moral e doutrinária, chegando a uma fórmula que tolera o entretenimento, desde que cumpra com uma função explicitamente instrutiva. Se conferirmos os programas das festas libertárias, notamos que o baile continuou finalizando esses eventos, mas eram ‘Bailes Familiares’ - uma garantia de que seriam bailes ordeiros e respeitosos.

"Festa Operária"

Para festejar a reunião de diversos sindicatos em uma única sede e para cobrir as despesas da montagem do palco, realiza-se no dia 21 do corrente, às 20 h, no salão dos sindicatos, à rua do Hospício, 156, uma festa operária que constará do seguinte:

1.a parte - Representação de 2 peças dramáticas de propaganda social

2.a parte - Vários camaradas recitarão interessantes poesias

3.a parte - Realizar-se-á uma Kermesse para a qual é pedido a todos os camaradas o seu valioso concurso

4.a parte - Serão executadas por um camarada hábil desenhista várias caricaturas que farão a parte hilariante da festa

Finalizará com um baile familiar.

Preço do ingresso, 1\$000 réis". (A Terra Livre - RJ, 15. 9. 1907. apud RODRIGUES, 1992:147).

Diga-se, de passagem, que a noção de 'família' é algo tão forte na cultura dos imigrantes, que dela os anarquistas não se conseguem desvencilhar. A concepção de classe é idealizada, então, como a de uma "grande família no sentido de estarem indissoluvelmente ligados e se responsabilizarem uns pela conduta e pelos direitos dos outros". (PRADO, 1986:196). O discurso anarquista é dirigido para a 'Família Operária' e nisso, ao que parece, eles acabam gerando uma grande miscelânea ao pregar o amor livre ou ao imputar à Igreja e à moral burguesa a depravação dos bons costumes.

Em essas posturas controversas, como salienta PRADO(1986:196),

"...os elogios públicos a companheiros em nada se destacam dos panegíricos burgueses: louvam o pai de família exemplar e insinuam como virtude extra a fidelidade irrestrita à companheira. Prevalece, portanto, o respeito à família monogâmica, com o devido equilíbrio das figuras materna e paterna".

A teimosia do baile lascivo

"Quando começa o baile assiste-se à cena mais repugnanate deste mundo, capaz de nausear as próprias meretrizes. A orquestra entoa as primeiras notas para saltar, e todos aqueles espasmados mancebos correm como loucos em busca da mais bem feita, para satisfazerem a ânsia de a apertar nos braços, de lhe revelar todo o seu desejo de posse, pois daquele amplexo, daquele enlace libidinoso, daquele recíproco roçamento, daquelas cócegas, não pode resultar senão a excitação dos sentidos de ambos. Então ali está o homem, o macho, não para conhecer e conquistar uma alma, uma companheira, mas para gozar a fêmea, corrompê-la e abandoná-la à prostituição". (A Terra Livre, 5. 2. 1907 apud FAUSTO, 1976:88).

Baile familiar: a garantia de uma festa moralmente sadia. Pais e mães vigiando as suas filhas. A ausência de bebidas alcoólicas assegura a ordem e a polidez da festa. Entretanto, para a vanguarda anarquista, era inimaginável admitir uma atividade que se limitava a um puro divertimento. O baile era uma concessão ‘inevitável’, admitida a contragosto.

“a) É instrutivo? Cremos que não. Primeiro porque não é ginástico, segundo porque só serve para manter os sentidos excitados.

b) É higiênico? Optamos pela negativa, por motivos óbvios.

c) É moral? Temos a esse respeito exemplos de bailes públicos, nas freqüentes questões que se dão nos bailes dos clubes recreativos. As moças convidadas pelos ‘cavalheiros’, vão beber (uma noite inteira sem isso não se passa)...

E isto basta para provar, cremos, que o baile facilita a degeneração e a imoralidade e que não é nem instrutivo nem moral”... (A Terra Livre, 5. 2. 1907 apud PRADO, 1986:198).

Os bailes populares infestavam as cidades emergentes no fim do século XIX. Estávamos em pleno vigor de uma efervescência de sons e ritmos que já caracterizava a dança e a música popular brasileira. Como escapar dessa influência contagiante?

Desde 1700, um sincretismo unindo a tradição dos batuques africanos, dos fados portugueses, de danças espanholas e instrumentos de sopro indígenas, foi gerando regionalizadamente gêneros musicais como a música caipira, a modinha, o chorinho, o samba e danças como o maxixe, o miudinho, o forró e os lundus. As farras aconteciam nos cafés-cantantes, nas casas de chope, nos salões de dança e mesmo nas festas religiosas. Na Festa de Nossa Senhora da Penha, no Rio de Janeiro, *“o povo se divertia com jogos de azar e bebidas”*.⁷

A Igreja Católica, com mais argúcia, percebera a ambigüidade das aspirações, dos valores e do modo de ser popular. Pregava um rigorismo moral no púlpito, mas fazia vista grossa às libertinagens que ocorriam no adro da igreja. Essa musicalidade brasileira e a paixão pela dança contaminava os imigrantes recém-chegados que ‘forçavam’ uma revisão de seus dirigentes comunitários e políticos. A proibição do baile nos eventos anarquistas não passou de letra morta. Vitória de Eros!

“Pela primeira vez quisemos realizar uma festa de propaganda sem o eterno baile, para conhecer bem o ambiente em que nos achamos aqui em São Paulo. Tínhamos calculado que, em vista da bela iniciativa, cujo escopo era auxiliar a nascente Escola

⁷RETRATO DO BRASIL. v.2. 1984, p. 336.

Moderna, a nossa festa, mesmo sem baile, haveria de dar magnífico resultado pecuniário, mas a gente chamada livre (...) preferiu poupar os 15000 réis por cabeça só porque lhes era vedado saltitarem à lãina de fantoches...”(A Terra Livre, 17. 2. 1910 apud PRADO, 1986:200).

O anarquismo no país do futebol

Esse código moral fechado dos anarquistas batia de cara com as várias evasões que as populações subalternas urbanas iam inventando no seu cotidiano. Especialmente no Rio e ‘no Brasil de cima’ - etnicamente forjados na matriz predominantemente afro-indígena - a concepção de mundo era outra: mais gozo do que trabalho, mais o relacional do que o contratual, mais o passado do que o futuro. Um inconformismo subterrâneo em frente à modernidade que se impunha. As interações populares entravavam um saudoso tempo cósmico das sociedades agrárias, com o incômodo tempo linear da industrialização. O anarquismo europeizado não conseguia fazer essa aculturação. Muitas vezes até, apesar de sua perspectiva revolucionária, reforçando os preconceitos raciais que as comunidades de imigrantes tinham para com os ‘nativos’.

Já vimos, em tópico anterior, algumas razões desse emparedamento, que trazia, ainda, vários níveis de segregacionismo interno, acentuados pelas diferenças de língua, de costumes e da concorrência no mercado de trabalho. MARTINS (1981:225), estudando detidamente esse fenômeno para a cidade de São Paulo, afirma:

“As relações entre operários italianos e espanhóis não eram boas; eram particularmente difíceis entre italianos e portugueses. Os preconceitos eram fortes contra os brasileiros pobres, sobretudo em relação ao negro, recém-saído da escravidão”.

Várias cidades brasileiras têm bairros inteiros que se formaram com imigrantes de determinadas nacionalidades e até de determinadas regiões de seus países de origem. “Os calabreses concentraram-se no bairro do Bexiga; os vênnetos no Bom Retiro; os bareses no Brás”. (MARTINS, 1981:254). Um sentido natural de autoproteção. É claro que esses processos de encastelamento combinavam-se com dinâmicas de socialização que a vida urbana e, especialmente, a luta de classes estabeleciam. É mais razoável a hipótese de que os dois movimentos – refúgio e interação - aconteciam concomitantes. Bóris FAUSTO (1976:37) relativiza essas divisões no seio dos setores politizados:

“Ao lado dos exemplos de divergências, ao menos no nível dos setores organizados, abundam as expressões de mútua solidariedade, particularmente em São Paulo, onde por muitos anos a Comuna de Paris, o 1.º de maio são comemorados por oradores que se expressam em português, italiano, espanhol, e, por vezes, em alemão e francês”.

Para a nossa vanguarda anarquista, essa solidariedade, que provocava uma aproximação motivada pelo ideológico, esgrimia com uma moral puritana que censurava o mero gozo dos sentidos e a dimensão lúdica e gratuita da vida. Nesse início de século, já temos a gestação de um divertimento de massa, ainda não como um típico lazer da indústria cultural, mas, sim, como engendramentos da aspiração popular. As praias já passam a ser atrações lúdicas, os circos já perambulam abundantes desde as últimas décadas do século XIX, sendo paixão popular principalmente como circo teatro. O futebol já galvaniza grandes setores urbanos. E a conduta sacerdotal dos anarquistas, que viam no esporte e demais diversões uma subtração do trabalhador às grandes causas, vê-se refletida na imprensa da época:

“Um jogo de futebol realizado por iniciativa de operários da Votorantim, em uma festa da empresa, é objeto de críticas não apenas porque redundam em colaboração de classes: ‘vamos ter também o elegante jogo do ‘foot-ball’, depois do qual os jogadores fatigados, aborrecidos, vão brigar com a família; é um jogo bom para os parasitas e os ociosos que precisam de exercitar os músculos em um trabalho inútil, desprezando ao mesmo tempo o trabalho útil e os que o fazem. Quanto a nós, temos exercício de sobra. Exercício até rebentar”. (A Terra Livre, 9. 12. 1907 apud FAUSTO, 1976:87).

Quem viveu a Copa do Mundo de 1970 nos círculos da esquerda deve-se lembrar como se torcia para que o Brasil perdesse a Copa: o futebol era visto (era?) como um instrumento de alienação e controle da população pelo Governo. Estávamos em plena ditadura militar, debaixo de uma violenta repressão do general Garrastazu Médici, que de fato investiu todo o seu cacife para associar ‘o milagre (econômico) brasileiro’ com a conquista do tricampeonato mundial de futebol. Era a época do ‘Brasil, ame-o ou deixe-o!’. A reflexão sobre esse tema não é simples: o que se destaca são as analogias de concepção entre duas esquerdas afastadas de meio século em situação de semelhante radicalização.

“Lastimamos profundamente o estado em que se encontra a juventude contemporânea, em relação ao seu valor físico, moral e intelectual. Afiguram-se-nos oportunas algumas considerações a respeito. Presentemente, a juventude está corrompida pelos divertimentos mais prejudiciais ao organismo e à educação. Uma infinidade de rapazes atira-se inconscientemente à dança e ao ‘foot-ball’, duas calamidades modernas que dizem milhares de seres humanos. A dança, hoje em dia, bate o ‘record’ da

imoralidade, atinge o apogeu da loucura e do crime. As sociedades dançantes e os 'clubs' de 'foot-ball' pululam nos bairros suburbanos, onde é grande a população proletária (...) O 'foot-ball' atrai igualmente milhares de rapazes que se exercitam no funesto jogo com um selvagismo atroz (...) O 'foot-ball' é uma diversão violenta, além de produzir o mal físico, produz também o mal moral (...) Mais úteis à humanidade e a si próprios seriam esses rapazes se, em lugar de se ocuparem com semelhantes passatempos, ingressassem antes nos Sindicatos e nas Ligas Operárias a fim de poderem enfrentar o vilíssimo patronato". (A Plebe, 30. 10. 1917 apud PRADO, 1986:201).

Como veremos mais adiante, os anarquistas serão demovidos pela força da realidade e, a partir de 1917, os jogos passam a ser incorporados nas programações de suas festas.

Sobre malandros e carnavais

O metalúrgico e ex-padeiro João Lopes é um negro carioca que fez a sua trajetória militante passando do anarquismo ao comunismo, exatamente na década de vinte, quando o PCB foi fundado. Ele dava o seguinte depoimento em 1983:

"Eu morava na Saúde (...) Tocava na praça Onze, tocava com Pixinguinha, era uma farra danada (...) Depois abandonei aquele pessoal e formei cá mesmo na Saúde um bloco carnavalesco, chamado Bloco do Casquinha (...) O bloco era grande, tinha mais de 40 aderentes: jornalista, estudante, gente do comércio, operário, tudo isso. E todo mundo se dedicava, porque carnaval naquela época era um mês antes e um mês depois. Um mês antes, todo dia era batalha de confete. Um mês depois tinha a 'mi-carême' ". (GOMES, 1988a:87).

Dois meses de farra ininterrupta. Algumas cidades medievais da Europa dedicavam aos festejos de estilo carnavalesco "cerca de três meses ao ano". (MERQUIOR, 1972:186). Comia-se e bebia-se às tampas, o povo dançava e cantava nas ruas, usavam máscaras grotescas e fantasias de crítica social, praticavam exageradamente sexo e violência. Peter BURKE (1989:210) afirmou que nessa festa báquica "o mundo ficava de cabeça para baixo". Essa tradição carnavalesca vem para o Brasil com os portugueses e encontra aqui um solo cultural extremamente fértil.

Até meados do século passado, era o entrudo, uma batalha de rua de laranjas perfumadas, que colocava todo mundo na rua, da nobreza à ralé, provocando excitações e até mortes. No Rio de Janeiro, a sua proibição pelo Governo Federal transforma essa 'descarga

psíquica' num ordeiro desfile de escolas de samba. A inquietude popular recria os blocos camavalescos, livres e soltos que vinham atrás do cortejo oficial, como o Bloco do Casquinha. O puritanismo anarquista que desembarcara dos navios assistia estupefato a essa insolente inexistência de pecados ao sul do Equador:

“O que mais nos desagrada e indigna é que são sobretudo os operários que levam os filhos e as mulheres ao apalramento e beliscão no meio da turba ébria e inconsciente e que depois têm escrúpulo - os patifes - de lhes darem a ler algum opúsculo ou de as levarem a alguma conferência de propaganda pela emancipação, pela redenção deles próprios, deste corrupto meio de rufiões, padres e policiais”. (A Terra Livre, 17. 2. 1910 apud FAUSTO, 1976:91).

João Lopes é exemplo de um típico brasileiro de origens escravistas que depara com a modernidade industrial republicana. Com um senso de revolta muito agudo, instintivamente lidera um movimento grevista entre padeiros na cidade de Campos, em 1916.⁸ Abordado por um anarquista espanhol, adere ao sindicalismo revolucionário. Começa sua militância política, mas sem nunca abandonar o jeito malandro de viver a vida: tocar clarinete e enroscar-se em complicadíssimos casos de amor:

“__ Seus companheiros anarquistas aprovavam que o senhor tocasse na banda, fosse a bailes?

__ Não, criticavam, achavam que eu perdia muito tempo com as meninas. Também não gostavam muito que eu jogasse futebol. Mas eles não mandavam em mim. Eu era um sujeito autônomo nesse negócio. Não respeitava ninguém, fazia o que eu queria, ninguém podia me manobrar. Uns cinco eu carreguei para o meu grupo de música”. (GOMES, 1988a:83).

Na raiz dessa moral anarquista estava toda uma ética do trabalho que em nada diferia da pregação burguesa. Melhor dizendo, ambas tinham o trabalho como central, mas com divergências de princípios: aquela como saneamento moral, esta como ascensão social.⁹ Ângela de Castro Gomes observa que, já no limiar da República, as elites dirigentes tentam desenvolver ‘o culto ao trabalho’ como diretiva para combater o ócio e a desordem que

⁸Cf. GOMES, A. C. (coord). *Velhos militantes: depoimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 80.

⁹Ver a esse respeito: GOMES, A. C. *A invenção do trabalhismo*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988.

imperava nas classes populares.¹⁰ Entretanto, apesar desses esforços, salienta GOMES (1988:25) que: “...desenvolvia-se também, em especial na cidade do Rio de Janeiro, uma proposta de produção de uma ética do não-trabalho (da malandragem), que convivia e disputava espaços com a primeira”.

Mais do que uma ética do não-trabalho, era uma ética anti-capitalista, que negava o sacrifício arquitetando levar uma vida com uma boa dose de malícia. O convívio incômodo com esse rigorismo anarquista fez com que João Lopes aderisse ao PCB.

“Logo compreendi que com esse meio que os anarquistas queriam (não participação na política), não poderíamos ir em frente. Dando uma mão aqui, parlamentando com um, com outro, a gente vai chegando”. (apud GOMES, 1988a:92).

João Lopes era um militante ambivalente que desempenhava as tarefas que a direção lhe propunha como organizador sindical, mas trazia em si a expressão da base: uma cultura popular que há séculos se forjava. E que carregava vez ou outra ‘uns cinco’...

Algumas festas desordeiras

Pela literatura consultada, nos relatos das festas anarquistas, transparece um clima efusivo mas sempre ordeiro. Curioso é que fui encontrar exceções somente no já referido ‘Relatório policial italiano sobre os anarquistas no Brasil – 1909’. Consta deste relatório:

“Os grupos anarquistas existem no Brasil mais de nome que de fato (...) Mencionarei os de São Paulo como os mais notáveis e dos quais algum, como direi, é foco daninho - se não perigoso - de propaganda:

1. Grupo Aurora, dirigido pelos anarquistas Pietro Frigeri e Vella Onofri, com uns quarenta aderentes e contribuintes voluntários. Reúne-se aqui e ali, sem sede própria, nos bairros baixos da cidade (Lavapés, Brás, Cambuci) apelidando-se também Grupo do Cambuci, distribui opúsculos de propaganda, organiza farras e bailes, nos quais, com frequência, ocorrem rixas sangrentas; deles fazem parte diversos ladrões e desajustados. (...)

4. Grupo ‘Pensiero ed Azione’, também chamado grupo do Bom Retiro. Dele fazem parte uma centena de operários, quase todos pedreiros, carpinteiros e empregados das vizinhas oficinas ferroviárias; reúnem-se para conferências, festas e beberetes quase todos os domingos”. (apud PINHEIRO, 1979:111/112).

Esse relatório revela duas informações surpreendentes. A primeira: o consumo de bebidas alcoólicas que o anarquismo combatia veementemente. A cruzada anti-alcoolismo se

¹⁰ Idem, p. 25.

processava nas conferências, nas resoluções dos congressos operários, na ação sindical. No mínimo, esses grupos anarquistas estavam cometendo uma grande heresia. A segunda: um envolvimento mais próximo com os setores não operários. Como temos mostrado insistentemente, o anarquismo teve expressão no operariado fabril e em alguns setores médios urbanos, portanto, circunscreveu-se mais aos círculos de imigrantes. O referido Grupo Aurora pode representar um raro grupo anarquista que parece ter levado o bakunismo a sério, ao envolver a população: ‘diversos ladrões e desajustados’:

“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...A revolta popular nasce da fusão da revolta do bandido com a do camponês...”(BAKUNIN, apud JOLL, 1978:198).

Não nos podemos esquecer de que o anarquismo no Brasil se expressou por meio de várias correntes, embora a linha dominante parece ter ficado com o ‘anarquismo humanitário’ de Koprotkin. Esses dois casos revelam, mais uma vez, que na história humana não há linearidade: sempre devemos ver a dinâmica social e os processos culturais com suas contradições internas, convivendo com fenômenos sincrônicos e anacrônicos. Os ‘beberetes’ são sinais de que ‘o sagrado da Anarquia’ dobrava-se aos profanos apelos culturais da sociedade brasileira.

A flexibilização da festa

“Pró Fundação de Escolas

O IMPONENTE FESTIVAL DE ONTEM DA CONSTRUÇÃO CIVIL Cerca de 10 mil pessoas afluem ao Jardim Zoológico - O aspecto geral. A animação entusiástica dos festejos - As diversões - O discurso do camarada Mâncio - A orquestra esteve na ponta.¹¹ O aspecto geral do Jardim Zoológico era encantador. Desde o meio dia começaram a afluir, ao logradouro, centenas de operários acompanhados de suas respeitáveis famílias. Num palanque logo à entrada, desdobrava-se a bandeira vermelha da Construção Civil. As alamedas apinhavam-se de operários em excursão e passeio. A orquestra da Construção Civil, afinada, chamava a atenção dos que lá se achavam, executando escolhidos e harmoniosos trechos do seu repertório (...) Na grande arquibancada, às duas horas, já era grande a afluência: lá iam ser disputadas as provas desportivas as quais transcorreram animadíssimas e brilhantes. Houve

¹¹VOZ DO POVO 13. 9. 1920. apud HARDMAN, F. *Nem pátria nem patrão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.176

corrida de bicicletas, luta romana, 'match' de futebol entre os times de Vila Isabel e de Mangueira, jogo de pau, corridas de obstáculos etc (...) Avisada de que o camarada Mâncio ia falar da arquibancada, toda a grande multidão, após a terminação do 'match' invadiu o campo, concentrando-se em frente à arquibancada. O camarada Mâncio (...) declarou-se sensibilizado com aquela festa brilhantíssima que era a prova da consciência e da solidariedade dos trabalhadores (...) Refere-se ligeiramente à desigualdade econômica do regime burguês e declara que apesar de todas as ignomínias, de todas as opressões, o proletariado continuará na sua luta tenaz e vigorosa à conquista de sua emancipação e sua liberdade. Continua lutando em benefício da obra perene da justiça humana, forte e coeso nas trincheiras dos seus sindicatos, até que um dia as suas bandeiras vermelhas de rebelião tremulem nas oficinas e nas fábricas, da mesma forma que flutuam neste momento nos estabelecimentos industriais tomados ao patronato pelos companheiros italianos (...) Cerca de quatro horas foi cantada a 'Internacional', por uma grande massa de operários entre declamações e vivas à solidariedade e emancipação dos trabalhadores (...) Esteve animadíssima também a parte teatral. Subiu à cena a engraçadíssima comédia em três atos 'Hotel dos Sarilhos' e um bem organizado ato de cabaré com o acompanhamento da orquestra da Construção Civil". (Voz do Povo, 13. 9. 1920, apud FAUSTO:182).

O relato dessa festa anarquista, a despeito do sensacionalismo, revela alguns aspectos inovadores: a realização de uma festa libertária em espaço aberto, o caráter massivo do evento, introdução de competições esportivas e uma maior licenciosidade com relação aos atrativos. Isso denota que a vanguarda anarco-sindicalista foi flexibilizando a sua conduta puritana, incorporando práticas antes tidas como 'deploráveis', como o futebol e a encenação 'profana' do ato de cabaré. Essa maior aproximação com a cultura popular parece ter advindo de um processo dialético em que 'as bases' reagiam ao moralismo extremado da direção e, esta foi percebendo os limites dessa conduta constrangedora de um trabalho de massa. Note-se, porém, que a festa não abandona o seu caráter de propaganda doutrinária, ao dispor estrategicamente o estandarte vermelho da corporação; ao colocar o camarada 'Mâncio' no epicentro da festa, com o seu discurso ideológico; ao manter a chama revolucionária nas declamações e no hino internacionalista. Será, então, que essa característica menos ortodoxa da festa anarquista era porque estávamos no Distrito Federal, com aquela conformação cultural peculiar do carioca?

doutrinação subliminar

Vejam um exemplo de São Paulo, cidade que, a partir de 1910, passa a liderar o processo de industrialização do País. O programa de um ‘Grande Festival’ anarquista no Jardim Aclimação foi publicado no jornal dirigido por Edgard Leurouth:

“MATCH DE FOOT-BALL - será disputada a taça ‘Escola Moderna’ em um emocionante match de foot-ball, entre os valorosos quadros de S. A. República e Saturno F. B. C. CORRIDAS - serão disputadas corridas de bicicleta, a pé, em sacos de batatas, no lago, etc., pelos melhores ‘sportsmans’ da capital e do Rio de Janeiro. Aos vencedores serão conferidas medalhas de ouro aos 1.ºs, de prata aos 2.ºs e de bronze aos 3.ºs.

EXERCÍCIOS DE GINÁSTICA - exercícios suecos, pulos de altura, saltos no cavalo de pau, etc.

BAILE - grande baile no salão do jardim, com excelente orquestra e danças regionais com banda de música.

REPRESENTAÇÕES TEATRAIS - Comédia - verdadeira fábrica de gargalhadas, por um grupo de distintos amadores: canções e danças típicas por um rancho de tricanas portuguesas; hinos e recitativos por um grupo de crianças.

EXPOSIÇÃO ZOOLOGICA - será franqueada ao público a interessante coleção de animais existentes nas jaulas do jardim.

TÔMBOLA - sorteio de valiosos prêmios e leilão de prendas importantes.

REGATAS E NATAÇÃO - realizar-se-ão diversas corridas de botes e natação, conferindo-se medalhas aos três primeiros vencedores.

CINEMATÓGRAPHO - serão exibidos belíssimos filmes ao ar livre. Bonds em grande quantidade. Entrada 1\$000 / Os menores de 14 anos não pagarão entrada.”

(A Plebe, 17. 9. 19 apud HARDMAN, 1984:40).

Como vemos, estamos diante de uma linha geral que os anarquistas passam a pôr em prática. Um abraqueamento do anarquismo? Não, essa tática foi idênticamente empregada na nossa vizinha Argentina,¹² confirmando o forte internacionalismo proletário entre eles. Uma observação mais atenta da programação revela que, no caso paulista, há uma preocupaçãoacentuada no espírito recreativo da festa *“onde o aspecto lúdico de entretenimento coletivo é o principal”*. (HARDMAN, 1984:39). A programação do festival não contém, como era de praxe, a ‘conferência’ que era o selo da propaganda doutrinária. Entretanto, na cobertura jornalística do evento, ‘A Plebe’ divulgava posteriormente que *“nunca se realizou em São Paulo festival que maior entusiasmo despertasse entre a massa popular”* e trazia como subtítulo da matéria *“A alegria estuante aliou-se à utilidade da propaganda fecunda”*. (apud

Cf. HARDMAN, F. *Nem pátria nem patrão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 35 a 40.

HARDMAN, 1984:41). Daí se pode deduzir que os dirigentes usaram recursos 'não programados' de proselitismo ácrata durante o transcurso do festival. Em outras palavras, mesmo popularizando as suas festas, os anarquistas continuavam obsessivos em politizar todo e qualquer momento vivido. O 'grande dia' estava próximo e não se podia perder tempo.

O festival: a fase de massa

Foot Hardman (1984) caracteriza esse período como uma segunda fase das festas libertárias. As 'festas de salão' marcarão o primeiro momento, sendo identificadas na imprensa anarquista especialmente entre 1902 a 1916. São as festas da conferência, do recitativo, do teatro doutrinário, do baile familiar. A partir de 1917, começam a despontar os primeiros anúncios de festivais, piqueniques e excursões. Como os processos culturais não estão dissociados da luta de classes, não por menos, essa fase popular e massiva por que passará a festa libertária coincide com o ascenso do movimento de massas do operariado urbano, que, como vimos, terá o seu ápice entre os anos 17 e 20. A proliferação de ligas de bairros, de sindicatos operários e de movimentos grevistas teve um correspondente aumento das Escolas Modernas, dos grupos de teatro e música, das festividades operárias. Pelo menos para os anarquistas, a afirmação política da classe pressupunha uma afirmação cultural. Um e outro convergiam para a construção de uma coisa que sempre foi muito cara à doutrina anarquista: a autonomia dos trabalhadores.

Diante dessa efervescência conjuntural, aos dirigentes estava proposto o desafio de catalisar as insatisfações e os desejos de participação de muitos, que timidamente despertavam para a luta social. A proposição de festivais recreativos era eficiente chamariz e também funcionava para melhorar a imagem que se fazia dos anarquistas - nem sempre bem vista - devido ao anticlericalismo e à postura beligerante. Os anarquistas, como vimos, foram obrigados a revisar conceitos e a admitir, inclusive, a prática de jogos competitivos. O futebol no Brasil teve uma disseminação fulminante. Trazido da Inglaterra em fins do século passado, de um esporte de elite jogado em clubes fechados, em duas décadas, o 'foot-ball' já se tinha transformado em 'esporte das multidões'. Não só os anarquistas passam a conviver com esse fato consumado, como, em alguns raros casos, passam a estimular a criação de clubes operários. O Internacional F.C. de Porto Alegre, com a sua aguerrida cor vermelha, é um

emblemático exemplo de um clube profissional na ativa que se originou de anarquistas no início do século.

O jogo é algo muito forte na conformação cultural do brasileiro. O jogo do bicho já era uma prática costumeira no Distrito Federal durante o século XIX. Os italianos que aqui chegaram também trouxeram sua cultura rica em festas, religiosidades e práticas desportivas, como a bocha e a tómbola. Portanto, ao incorporar, em sua programação, atividades como futebol, regatas, corridas atléticas, lutas e mesmo jogos de azar, os anarquistas passam a caminhar na direção da alma do povo brasileiro (e dos imigrantes); passam a construir uma ligação ideológica pelo afetivo e pelo lúdico; ao aglutinar uma grande massa de trabalhadores, sinalizam para uma demonstração de força que é um código que passa a valer nas sociedades industriais. E essa autoconfiança crescente os levará, inclusive, à ousada tentativa insurrecional de 1918, no Rio de Janeiro.

Darci RIBEIRO (1995:12) afirma que, na conformação do povo brasileiro, ninguém conseguiu manter a sua identidade. Os imigrantes anarquistas também acabaram sendo “*radicalmente transfigurados*”. Esse aprendizado que as lideranças anarquistas foram tendo os levou a elaborar uma síntese mais engenhosa entre a cultura e a política.

“Com efeito, a ‘festa de propaganda’ era circunscrita aos salões da associação de classe e muito mais carregada no aspecto doutrinário, ‘educador’ e ideológico. Sem pretender esquematizar em excesso, penso que a primeira forma (propaganda) estaria mais ligada a uma determinação dos núcleos diretivos, e a segunda forma (espetáculo), mais próxima de uma determinação de classe. O espetáculo de variedades, múltiplo e colorido, apresentado pelo festival proletário, revela mais a espontaneidade e diversidade da própria presença da classe. A série de conferências entremeadas por um teatro militante está mais conforme com a concepção da liderança anarquista, em que a cultura era pensada fundamentalmente como ‘meio’ de emancipação”.
(HARDMAN, 1984:42).

Essa nova compreensão, que vai vigorar no anarquismo, não representará um abandono das tradicionais festas de salão, que se manterão fiéis ao estilo originário. Teremos, assim, uma combinação de esparsos festivais de massa pontilhados das tradicionais festas de propaganda que vinham desde o século passado, como esta abaixo referida:

*“1897 - Rio Grande do Sul
União Operária do Rio Grande do Sul
- Grupo de Teatro Social*

1. Primeiro de Maio - drama de Pietro Gori
2. Conferência” (apud RODRIGUES, 1992:140).

2. O TEATRO SOCIAL

Teatro anarquista: ...e o vento levou!

“Sábado, dia 17 do corrente, realizava-se no Cassino Penteado (SP) um espetáculo em favor da propaganda pelo opúsculo em português. Ouvia-se atentamente e pacificamente o ‘Primo Maggio’ de Gori, quando os mantenedores da ordem burguesa vieram perturbar o sossego. Disseram-lhes que o espetáculo era particular. Os homenzinhos teimaram em entrar e, como houvesse protestos, irromperam furiosamente, chamaram tropas - até cavalaria! -, assustando mulheres e crianças, revistaram os espectadores, declararam suspenso o espetáculo, prenderam três camaradas: Torti, Marconi e Cerchiai. Um dos enfurecidos mantenedores da desordem puxou um facalhão, como se alguém o atacasse, e no posto mostrou-se pesaroso por não ter feito das suas. Poverino. Não estava satisfeito por não ter exercido com a desejada perfeição o acabamento do seu desonroso ofício de desordeiro. Registremos (...) e passemos adiante”. (O Amigo do Povo, 21. 6. 1902, apud LIMA et al., 1986:163).

O teatro anarquista incomodou as elites republicanas reiteradamente durante os trinta primeiros anos deste século. Como os demais ativistas operários, os artistas amadores foram caçados pela polícia, encarcerados, palcos e centros culturais invadidos, textos dramáticos incinerados, grupos teatrais extintos violentamente.¹³ Todo um patrimônio humano e cultural perdeu-se por entre as páginas dolorosas da repressão. O teatro operário esteve presente no coração da luta de classes e serviu aos anarquistas como arma de enfrentamento ideológico.

Além de uma presença vigorosa em São Paulo e no Rio de Janeiro, há registros de grupos no Paraná, Rio Grande do Sul, Manaus, Minas Gerais, Pará...¹⁴ Uma livraria de São Paulo publicou mais de 156 títulos de peças de Teatro Popular, sem contar com as impressões feitas nas gráficas sindicais, na imprensa anarquista, além de textos manuscritos

¹³Ver a esse respeito, principalmente RODRIGUES, E. *Os Libertários: idéias e experiências anárquicas*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 171; RODRIGUES, E. *O anarquismo na escola, no teatro, na poesia*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1992, p. 139.

¹⁴In RODRIGUES, 1992:118.

que foram ao palco.¹⁵ O historiador anarquista Edgard Rodrigues fez um levantamento precário na imprensa operária, compilando 63 grupos teatrais¹⁶ e mais de 500 apresentações.¹⁷ Como informa RODRIGUES (1992), com o getulismo, esse teatro militante vai regressivamente perdendo força, mas há uma coletânea de panfletos de festas libertárias em cujos programas constavam espetáculos teatrais até 1960.¹⁸ A historiografia até recentemente, no seu papel de fazer calar a voz dos dominados, ocultou essa cultura operária extremamente vigorosa.¹⁹ O especialista teatral Sábato Magaldi, num estudo denominado ‘Panorama do Teatro Brasileiro’,²⁰ não cita uma linha sequer a respeito dessa expressão artística e popular: o teatro social anarquista inexistiu, pura ficção!

A arma de fazer rebeldes

“A estética anarquista se esforça, a princípio, em unir a arte e a revolução, defendendo que a arte tem necessidade da revolução para desprender uma criatividade sem fronteiras nem diques, enquanto que a revolução conta com a arte para despertar e manter em cada um de nós o fogo devorador da liberdade”. (ARVON, 1979,154).

Devido a sobreposições de essência, o anarquismo sempre exerceu um certo fascínio entre os artistas. Ao mesmo tempo, Godwin, Proudhon, Bakunin, Tolstói e Kropotkin, nas suas concepções libertárias, atribuíram à arte um papel de destaque e conseguiram estabelecer vínculos com artistas de seu tempo. Proudhon chegou a escrever sobre ‘a arte social’ e a defender a necessidade de uma ‘arte em situação’.²¹ No berço do anarco-sindicalismo, Fernand Pelloutier e Jean Grave, em 1986, editavam a revista ‘A Arte Social’ onde pregavam a produção de uma arte revolucionária para fazer frente à arte burguesa.²²

¹⁵ Aqui é oportuna a ressalva de que nem todos os textos da coletânea ‘Biblioteca Dramática Popular’ editado pela Livraria Teixeira eram peças de propaganda libertária. Cf. RODRIGUES, E. 1988, p. 173.

¹⁶ Cf. RODRIGUES, 1992: 232.

¹⁷ idem 231.

¹⁸ ibidem pg 140 a 227.

¹⁹ HARDMAN (1984) cita, inclusive, um estudo de Miroel Silveira sobre a contribuição italiana ao teatro no Brasil, em que consta apenas uma referência à atriz Itália Fausta, que, vinda do teatro libertário ascende à condição de estrela no circuito profissional.

²⁰ MAGALDI, Sábato. *Panorama do teatro brasileiro*. mimeo, 1971.

²¹ Cf. HARDMAN, F. *Nem pátria nem patrão*. São Paulo, Brasiliense, 1984: 88.

²² Cf. ARVON, H. Op. cit., p. 138.

“... em *Palavras de um Rebelde* (1885), Koprotkin pede aos artistas que ‘nos conte, em seu estilo ardente ou em suas pinturas efervescentes, os combates titânicos das massas contra seus opressores, inflamando os jovens corações com o belo sopro da revolução’ e ao mesmo tempo ‘mostre ao povo a indignidade da vida contemporânea’ e ‘as infâmias da presente ordem social’”. (ARVON, 1979:138).

O músico Richard Wagner, que nutriu grande amizade com Bakunin, afirmava em seu escrito teórico ‘Arte e Revolução’ (1849), que o teatro é a instituição artística mais completa e eficaz.²³ Toda essa tradição do anarquismo internacional foi vorazmente assimilada pelo movimento anarquista brasileiro.

“É nesse mundo próprio, ligado à vida dos bairros proletários e animado pela imprensa libertária, que o teatro social poderia realizar a catarse totalizadora de uma nova ordem fundada na solidariedade e emancipação humanas. Nesse sentido, o teatro é meio, é uma ‘arma’ destinada a ‘fazer rebeldes’,²⁴ sendo grande somente na medida em que subordina, eficazmente, a forma à Idéia (libertária).” (HARDMAN, 1984:89).

O sindicalismo revolucionário transformou assim o ‘teatro social’ num de seus veículos de propaganda mais poderosos. Ele passa a ser o carro-chefe das festas libertárias: é praticamente impensável uma dessas festividades sem ele.

“Mais uma bela noite de propaganda: a do sábado passado, 18. Foi a primeira representação do drama em um prólogo e dois atos do camarada G. Sorelli - ‘Giustiziere!’ (...) O nosso caro Sorelli não é um escritor, não é um dramaturgo, mas é um operário, e a vida que ele nos põe em cena, conhece-a, vive-a. Por isso foi bem sucedido, e o seu drama, sobretudo no prólogo, agradou e agradou muito, como lho mostraram os quentes aplausos que recebeu. Ai está um bocado de teatro que nos vai dar pretexto para muita propaganda. (...) Quanto mais festas destas, melhor.” (O Amigo do Povo, 25. 10. 1902, apud PINHEIRO, 1979:32).

Teatro libertário: fugindo da traição

“Quando o teatro comete uma grande traição, é quando se chama teatro popular e aparece como diversão para as camadas menos cultas. (...) E para servir à cultura dos trabalhadores, cumprindo sua missão educativa, o teatro tem obrigações que não pode falsear. Quando falta a essas obrigações, o teatro é um agente de traição social.” (Ação Direta, n. 14, apud Cadernos AEL, 1992:120).

²³idem, 133.

Já vimos anteriormente como as festas libertárias, para as vanguardas anarquistas, tinham um sentido sobejamente doutrinário. O teatro de militância ocupava então um papel central nessa estratégia de enfeixar festa e política. Nesse ato de variedades em que se compunha a festa anarquista, havia algumas atividades - como o baile - que cumpriam a tarefa 'inglória' de puro divertimento. Ao teatro, porém, não era dado esse direito: quando muito podia conjugar entretenimento e instrução, mas a sua função soberana era pedagógica.

"O teatro é um dos múltiplos recursos que os anarquistas estudam para aperfeiçoar os instrumentos de ensino. A arte e o aprendizado formam um único bloco de conhecimento". (LIMA, et al., 1986:227).

"... os trabalhadores precisam de fazer por si mesmos o outro teatro, o que a cultura exige e pode rasgar horizontes de luz na inteligência das multidões". (Ação Direta, n.o 14, apud FACCIO cad AEL, 1992:121).

Na realidade, a despeito dessa forte influência iluminista, uma gama de objetivos se aplica ao desenvolvimento de uma arte engajada. O anarquista Leon TOLSTOI, em seu livro 'O que é a arte?' destilava o seu espírito cristão: *"em nosso tempo a missão da arte é clara e definida: a realização da união fraterna entre os homens"*. (apud DUARTE, 1991:83). Esse humanismo desembocava naturalmente numa crítica à concepção erudita e hermética da arte.

"Os cânones impostos por uma elite não podiam definir o campo da arte. Tolstoi insiste que, pelo contrário, a arte mais pura era aquela dissolvida na própria existência comum, como as canções cantadas para ninar as crianças ou aquelas improvisadas em festas populares. (...) Outra concepção expressa por Tolstoi (...) era a defesa da necessidade do artista de expressar-se de modo a ser facilmente compreendido." (DUARTE, 1991:82).

O teatro livre²⁵ anarquista se propunha, portanto, consolidar padrões de comportamento de classe e a infundir valores como a solidariedade humana. Haveria uma valorização da arte popular conjugada com a necessidade de popularização da obra de arte. Mas a tônica, para as minorias militantes, ficaria com a concepção instrumental e utilitarista do teatro:

²⁴Expressão utilizada em 'La estética anarquista' de André Reszler. Cf. HARDMAN, F. (1984:104).

“Não resta a menor dívida de que o teatro é um meio eficientíssimo para educar as massas. A história da arte dramática nos ensina que, em todos os tempos, em todos os povos, pessoas com real capacidade serviram-se do palco para infundir no povo sentimentos de amor ao bem, à liberdade, ao sacrifício, ao altruísmo. Ora, não nos admiremos com os que procuram difundir novos princípios de uma moral verdadeiramente socialista e libertária usando as recitações, as dramatizações, obtendo prosélitos para idéias que custam tanto a vingar, impedidas pelos que vêem na sua implantação o ocaso da exploração desumana.

A nossa finalidade, sem reticências e sem jesuíticas restrições, é utilizar o ‘Teatro Popular’ para demonstrar quanto são incivis e desumanas as bases da sociedade atual; quanto é nefasto ao destino da espécie humana o sistema atual da família, vinculado à religião e à lei; quanto sangue custa a idéia selvagem do patriotismo; quanto são tirânicas (apesar das aparências) as formas políticas que nos encantam”. (Luigi Molinari em apresentação de uma coletânea de textos, 1905, apud LIMA et al., 1986:167).

O duplo jogo de cena: crítica ao vigente, exaltação do porvir

O teatro operário, na sua função didática e doutrinária, tinha, então, pela frente a missão de desmascarar o sistema de exploração que vitimava a classe operária e apontar para as miragens da sociedade anárquica.

“Desenvolver uma alta e serena filosofia social de justiça, de liberdade, de igualdade e, paralelamente, fazer uma acerba crítica do mundo atual, eis o que há a esperar do teatro do povo”. (Novo Rumo, 19. 9. 1906, apud LIMA et al., 1986: 188).

A dramaturgia libertária, cativa que era da sua função ideológica, por vezes dispensava até as qualidades artísticas para se transformar numa tribuna de denúncias do *status quo*. Nesses extremos configura-se um caso flagrante de estelionato: a apropriação indébita da arte pela esfera do político.

“Conspiradores não é certamente um trabalho literário, mas contém uma crítica dilacerante e verdadeira contra as autoridades policiais e governamentais pelo modo infame e criminal de que se servem no preparo de falsos ‘complots’, disseminando nas massas o ódio contra inocentes trabalhadores braçais e intelectuais, justificando diante da ignorância popular suas infames repressões, deportações e martírios...”. (La Battaglia, 30. 9. 1905, apud LIMA et al., 1986:180).

²⁶Essa expressão consta em HARDMAN, F. *Nem pátria nem patrão*, p. 88.

Esse exercício de crítica demolidora às vezes chegava ao requinte de conter, condensadas numa mesma trama dramática, todas as mazelas da ordem capitalista, um tempo de caos que precisaria ser destruído e refundado.

“Todas as teses do problema social estão contidas nesta peça de teatro. Tudo passa, de repente, numa pincelada forte, simples, enérgica, ingênua como a vida dos párias idealistas, desta civilização de parasitas que governam e mandam e acumulam. E escravos que trabalham espionam os outros escravos e têm fome e são também desgraçados. Bandeira Proletária, em síntese, é o problema do amor, da maternidade livre e consciente, é a liberdade feminina; é o problema do troglodita feroz que ‘mata (...) por amor’; é o problema angustioso do castigo, exercido também pela mulher do povo, acionada pelo instinto de fêmea e pela perversidade da ignorância cultivada, pelos séculos dos séculos através do catolicismo romano e das superstições e prejuízos milenares da voracidade de cupidos; é o problema da prostituição, é o dinheiro miserável que compra e vende tudo - inclusive o amor, o pensamento e a consciência; é o alcoolismo, é o jogo; é a perseguição sistemática e interminável, digo internacional, aos militantes da revolução social; é, finalmente, a bandeira vermelha ensangüentada no martirólogo dantesco dos párias: é o direito de greve, é a luta sem tréguas pelo pão de cada dia e pelo advento da revolução social”. (Prefácio de Maria L. Moura, apud LIMA et al., 1986:248).

Por seu lado, a imprensa anarquista cumpria até com maior propriedade o encargo de denunciar as condições inumanas em que se vinha dando o desenvolvimento industrial. As narrativas eram ilustradas com fatos e informações referendadas na vivência cotidiana e fabril dos operários leitores. A alusão à utopia libertária encontrava, porém, nas páginas jornalísticas um terreno mais acidentado e íngreme para se mover. O teatro, inversamente, conseguia espelhar, de modo ardiloso e emotivo, o mundo imaginário a construir. É digna de nota a afirmação do crítico anarquista Herbert READ (Anarquia e Ordem, apud LIMA et al., 1986:166):

“A concretização e a vitalização dos ideais humanos é uma das tarefas mais importantes da atividade estética.(...) Um ideal tem que ser realizado na forma poética ou artística antes de tornar-se suficientemente apto para discussão e aplicação prática”.

Conforme afirmam LIMA et al. (1986:167) “... a arte é o veículo certo para projetar a imagem de uma ‘sociedade ideal’ ”. Os textos procuravam criar um efeito catártico na platéia mediante uma descrição extremamente lírica do comunismo anárquico que se avizinhava:

“Trabalhei em 1º de Maio, de Pietro Gori, um autor italiano. (...) Era uma peça simbólica. Vinha um ator à cena e recitava o prólogo para explicar o conteúdo. Vou ver se me lembro, não garanto:

*‘Simboliza este quadro/ O esboço do momento,
Uma grande transformação./ A jovem e intrépida camponesa,
Que despreza a rotina fatal/ E que, com sua alma ardente,
Pura e magnânima,/ Pensa em um mundo melhor,
E acompanha o misterioso estrangeiro / Em busca de um amor
Mais belo e mais sublime, / É a Idéia Lutadora
Que vem libertar os oprimidos. / O estrangeiro representa o Fado
Que nos leva para um mundo mais feliz.
O jovem enfermo é o poeta gentil / Que, cheio de amor e de sonhos,
Procura concorrer para o bem. / Um grande coração
Que prendeu-se ao maternal carinho / E que, já não tendo forças
Para lutar com o passado, / Deixa-se por isso morrer acorrentado.
Chama-se a velha dama o Privilégio, / Que nunca trabalhou,
Que acha que a sociedade é justa, / Que uns devem viver na abundância
E outros na miséria. / O velho e alquebrado camponês
É a personificação completa da Ignorância,
E vive eternamente amarrado
Às infamérrimas cadeias que o oprimem’.*

Nesse ponto, então, ouvia-se ao longe um coro cantando o ‘Hino do 1º de Maio’.

Quando terminava o hino, o ator dizia:

‘Ouvís, ouvís o melodioso canto do hino?’

Parte o homem, em prol de sua descendência,

Para o lugar onde desponta o Sol da Liberdade.’

Era muito bonito”. (Elvira Boni, atriz anarquista em entrevista de 1983, apud GOMES, 1988a:44).

As razões que a razão desconhece

∩ teatro militante, no altar das direções anarquistas, curvava-se à tarefa central de promoção da propaganda doutrinária. Exponho, adiante, uma compilação de sentidos também presentes nesse modo festivo de se fazer política. Isso demonstra que a expressão teatral como prática humana coletiva se desdobra em inúmeras finalidades derivadas, complementares e nem sempre intuídas.

“Os objetivos do teatro social eram vários: trazer gente nova aos meios anarquistas, promover ou propagar as idéias libertárias, formar capacidades artísticas, desenvolver e difundir a arte do diálogo, angariar fundos e levar um pouco de alegria e distração às famílias operárias”. (Das memórias manuscritas de Manuel Marques Bastos, apud RODRIGUES, 1992:113).

“O teatro torna-se também, além de meramente didático, uma forma de facilitar o agrupamento. Engloba a aprendizagem, o lazer e a aspiração artística dos operários”. (LIMA et al., 1986:170).

“A arte dramática de fundo revolucionário com fins emancipadores foi um grande veículo de propaganda e recreação nos meios operários. Iniciada pelos anarquistas, tornou-se compreendida por crianças, jovens e velhos, defendida e combatida. (...) Foi igualmente escola de aprendizado artístico, de educação social e serviu aos operários como aperfeiçoador do seu linguajar durante os ensaios, enquanto o calor das idéias dos personagens que interpretavam atuava como motor ideológico, imprimindo convicção, dinamismo, velocidade revolucionária e de emancipação cultural e humana”. (RODRIGUES, 1992:140).

“Sendo escritor e jornalista, (o anarquista mineiro Avelino Foscolo) insistia na necessidade de alfabetização. Vivendo num meio onde a instrução era privilégio de poucos, recorre ao teatro como meio de atingir o público iletrado. Em suas peças, buscava criar um sentimento de intimidade no espectador, apresentando personagens que trabalhavam e viviam em condições familiares, que cantavam canções conhecidas e que sofriam com os mesmos problemas”. (DUARTE, 1991:82).

“A arte e o povo. Liberdade!, Rio de Janeiro, agosto de 1909. Artigo assinado por Manuel Ugarte, transcrito de ‘Crônicas del Bulevar’, de 1903, comentando a necessidade de o povo ter acesso às manifestações artísticas, entre elas o teatro. Palcos, telas e arenas. A Plebe, São Paulo, 10. 9. 1919.

Coluna fixa sobre a programação teatral, cinematográfica e circense da cidade. Neste primeiro artigo, o colunista reclama dos altos preços dos bons espetáculos, o que os torna proibitivos para o povo. Desde as torrinhas. Prometeu, São Paulo, junho de 1923. Crítica do teatro tradicional, contra o que se propõem encenações mais ‘realistas’”. (CADERNOS AEL, n.o 1, 1992:94).

Teatro repentista: os primórdios

O teatro operário com esse cunho didático e proselitista firma-se historicamente consentâneo ao ascenso do movimento anarquista. O *teatro social* foi precedido por duas fases anteriores: a *repentista* e a *folhetinesca*. Aqui, mais uma vez, há que se entender essa periodização não de uma forma linear, mas como um processo dinâmico onde ocorrem interpenetrações e mesmo contradições internas de concepções e estilos. Não é demais lembrar que o movimento anarquista comportava quatro correntes com filosofias distintas; havia anarquistas que atuavam em esferas específicas como sindicato, imprensa, ligas de bairro ou centros de cultura; e isso se traduzia em múltiplos olhares e na

explicitação de divergências estéticas. E ainda: nesse contexto em estudo, nem todo teatro operário foi anarquista²⁶ - apesar de ele haver sido hegemônico.

Antes do surgimento da imprensa operária, que se desenvolve a partir do início deste século, já existia uma prática teatral que vinculava socialmente os imigrantes europeus. Especialmente no caso de São Paulo, os italianos que aqui chegavam traziam essa forte tradição teatral.

“O teatro é aqui o seguimento de uma experiência anterior, em solo italiano, largamente desenvolvida durante as lutas sociais do período de unificação”. (LIMA et al., 1986:166).

Temos então uma superposição de aspectos: o teatro tem uma filiação étnica; ele se presta a revivificar os laços da comunidade imigrante e vai desempenhar uma função política definida pelas diretrizes do anarquismo internacional. Nessa fase germinal, em que se criam associações de ajuda mútua para dar assistência aos recém-chegados, (em termos materiais e culturais), o teatro passa a ser utilizado com funções pedagógicas. Essa prática surge já no último quartel do século passado e apoia-se na técnica do sociodrama: um teatro interativo, no qual, pelo recurso à improvisação, os assuntos são problematizados por todos os presentes.

“Segundo um depoimento de Radha Abramo, os primeiros espetáculos teatrais são simultâneos à chegada dos primeiros contingentes de imigração (1876). Ainda no período imperial, esses estrangeiros criam rapidamente esquemas de autoproteção, destinados a compensar as condições insatisfatórias de trabalho do país. (...)

‘Era uma espécie de teatro repentista’, conta Radha Abramo. ‘Uma dramatização de um acontecimento que era importante na ocasião. Sua finalidade era fazer com que os operários compreendessem uma situação e fossem obrigados, diante dela, a tomar uma atitude. Uma improvisação dessas não levava mais de três minutos’. Radha nos transmitiu o que ouviu de um dos mais antigos participantes dessas dramatizações. ‘Segundo o sr. Romero, reuniam-se alguns operários em associações ou residências e durante a reunião o tema era dado. Uma das cenas, por exemplo: patrão e esposa (ambos caracterizados pelo uso do chapéu) estão numa feira. Começam a comprar de tudo. Uma família operária observa-os. O menino, vendo aquele esbanjamento, encaminha-se em direção aos ricos e tenta tirar deles alguma coisa. O patrão se irrita: a esposa, depois de um momento de hesitação, agride o menino. O operário intervém, travando-se imediatamente uma luta. Segundo o sr. Romero, quando as cenas eram por demais reconhecidas, havia

²⁶Edgard RODRIGUES (1992:111) cita grupos que nasceram e morreram representando peças anarquistas sem pertencerem ao movimento.

muito choro e até mesmo (conforme o caso) muita pancadaria. Os assuntos desses improvisos eram geralmente: greve, delação, condenação de um estado de apatia”. (LIMA et al., 1986:165).

segunda fase: o teatro folhetinesco

Na última década do século passado, já aparecem registros escritos de representações de ‘espetáculos teatrais’. Isso significa que o teatro operário ganha consistência e definição: formalizam-se grupos de teatro com atores e diretor, a encenação baseia-se em textos dramaturgicos, há utilização de palco e adereços, ensaios regulares, divulgação impressa, venda de ingressos, rerepresentações. “*As primeiras encenações são obras conhecidas de autores italianos e franceses representadas sempre em língua italiana*”. (LIMA et al., 1986:168).

“Esteve magnífico o festival teatral de sábado, 13, em benefício das vítimas de Canudos. Quer no Concerto quer na parte dramática, tudo agradou, especialmente a Comédia ‘Os Apuros de um Noivo’, representada pelos inteligentes filhinhos do nosso amigo e colega Rodolfo Gomes, a quem felicitamos. A sua peça ‘Canudos’ agradou muito, e pena foi que a música não permitisse continuação do segundo ato, como desejávamos”. (Echo Operário, RS, 21. 11. 1897, apud RODRIGUES, 1992:110).

Os textos que passam a ser traduzidos ou editados em língua original têm raízes na tradição folhetinesca produzida na Europa. Os autores são portugueses, franceses e italianos. Geralmente são dramalhões românticos ou comédias.²⁷ Essa fase folhetinesca é associada aos *Grupos Filodramáticos*, que serão substituídos posteriormente pelos *Grupos Libertários* de teatro social. As festas de propaganda que começam a ser promovidas pelos grupos anarquistas padecem inicialmente de grupos de teatro com vinculação doutrinária. Como chamariz, são aproveitados grupos que tinham, no seu repertório, peças das coleções da Livraria Econômica de Lisboa, da Biblioteca Dramática Popular ou do Teatro Colhido - ‘*Próprio para amadores*’.²⁸ É a fase dos melodramas, que inclui “*dramas, comédias, monólogos, operetas, canções, poesias dramáticas, cenas cômicas e poesias líricas*”. (CHALMERS, 1992:106). Nesses casos, as vanguardas anarquistas obrigavam-se a fazer concessões a paixão popular pelo teatro.

²⁷ Com esse respeito, principalmente LIMA, M. A. et al. *O teatro operário em São Paulo*. In PRADO, A. A. (org). *Libertários no Brasil - memórias, lutas, cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986:171.

O caráter de propaganda da festa era dado pelas palestras doutrinárias e um ou outro enxerto artístico mais direcionado. Um outro expediente era estimular a escolha de “folhetins teatrais com alguma reivindicação interessante do ponto de vista libertário”. (LIMA, et al., 1986:170). Um exemplo notável foi a peça *Gaspar, o serralheiro*, do português Baptista Machado: um dos textos mais apresentados no Brasil. Pelo menos em São Paulo, até 1904, é constante a presença, nas festas anarquistas, dos grupos filodramáticos desvinculados dos libertários, cujo interesse era manter viva a cultura italiana no além-mar.²⁹ Era uma troca de gentilezas: os promotores da festa visavam garantir a unidade da classe, os grupos filodramáticos, a unidade étnica. A cronologia dessa fase folhetinesca é imprecisa, pois, no Rio Grande do Sul, já havia registro de apresentações de teatro social em 1897, com a encenação da peça de combate *Io. de Maio*.³⁰

Fase dominante: o teatro social

“Como anunciamos, realizou-se, na noite de 2 do corrente uma festa organizada pela União dos Trabalhadores Gráficos, festa cuja programação constava dum drama, uma pequena comédia, uma conferência, com trechos de música e a inevitável baile. Se quiséssemos, como qualquer repórter de jornal burguês, fazer a crônica da festa avaliando-a pela execução do programa e pela concorrência, com um ‘bravo!’ e um parabéns aos organizadores teríamos dito tudo. Mas isso importa-nos pouquíssimo. Tratando-se de uma sociedade operária de resistência, apraz-nos examinar se os seus atos correspondem ao fim para que foi criada, e contribuir com o nosso grão de areia para que a energia dos operários conscientes não se desperdice em trabalhos e iniciativas que estão longe de favorecer o desenvolvimento da consciência proletária (...) O drama ‘Amor e Desventura’ (que título!), arcaico dramalhão de capa e espada, com duelos e grandes frases grotescamente heróicas, borracheira idiota, capaz de fazer evacuar uma sala cheia de gente de bom gosto mais depressa do que uma carga de cavalaria com o ‘salve-se quem puder’ dos momentos de pânico, pode servir para muita coisa, inclusive para comover as pedras, mas para educar os assistentes, nem por sombras! (...) As sociedades de ‘resistência’ corresponderão aos seus fins quando destes forem conscientes os associados e o mostrarem nos seus atos: conferências, escolas, festas, lutas. E não é imitando pessimamente os burgueses nas exterioridades que se ganha a força que lhes dá o dinheiro e que os operários obtêm com a consciência que fortifica uniões.

²⁸Cf. CHALMERS, in Cadernos AEL, 1992:106.

²⁹Cf. LIMA, M. A. Op. cit., p. 206.

³⁰In RODRIGUES, E. *O anarquismo na escola, no teatro, na poesia*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1992:109.

Não nos levem a mal os sócios da União estas observações e não desistam de aumentar sua força enveredando pelo caminho seguido pelo proletariado. O mesmo dizemos ao grupo filodramático Ermette Novelli, se, como mostrou, pretende colaborar no esforço do proletariado, escolha obras modernas, emancipadoras, com cujas responsabilidades amadores inteligentes e de boa vontade possam honestamente arcar. E não nos ponha o cabelo em pé com a fereza das suas estocadas e a fúria descabelada dos seus brados...". ('Crônica Paulista', O Amigo do Povo, 9. 7. 1904, apud LIMA et al., 1986:207).

Com o crescimento do operariado e o respectivo amadurecimento do anarcodicalismo, o teatro popular de caráter mais culturalista vai-se vendo forçado a colaborar tarefa emancipadora da classe. Parcelas dos grupos filodramáticos procuram adequar-se novas exigências, mas o fator determinante será a proliferação de grupos teatrais de propaganda revolucionária. Começa a vir do Exterior uma vasta dramaturgia libertária, com o intuito de iniciar-se uma autoria nacional. É o momento do teatro militante, que colabora para o florescimento de uma arte anarco-sindical e que será o tônus de afirmação da cultura operária emergente.

Essa 'arte social' distanciava-se dos requintes da arte burguesa tanto por antagonismos estéticos quanto por dificuldades materiais. Não havia camarins, coxias, armários suntuosos, cenários fantasmagóricos, iluminação e sonoplastia especializadas. Os espaços para conferências, festas e assembleias operárias eram adaptados para as apresentações: eram Auditórios e não Teatros. Alguns telões para o cenário e um figurino básico eram quase sempre reutilizados em múltiplas peças.³¹ Uma *arte em situação*, como definiu Proudhon: não havia recursos, tempo disponível, muito menos tempo a perder.

Será um teatro simples, direto e enfático se comparado com os melífluos 'malhões de capa e espada' da fase anterior. Entretanto, a despeito da centralidade na mensagem ideológica - (mais política do que teatro?!) - parece não haver descumprido a função artística de encantar, envolver e imprimir fortes marcas no subconsciente da platéia.

"A confirmação de que o objetivo desse teatro é atingido vem através das declarações dadas por espectadores da época a Maria T. Vargas. Com distância de 40 anos, eles têm registrado na memória todo o processo de elaboração do espetáculo, assim como da mensagem veiculada pelos textos, mas nenhuma lembrança dos cenários ou caracterização das personagens. A permanência desses

³¹ Para mais detalhes a esse respeito, ver LIMA, M. A. et al., op. cit., pp. 171 - 173.

conteúdos na memória por tantos anos vem como fruto da forte emoção vivida naquele momento, resultado da profunda e verdadeira troca de experiência que essa prática possibilitava". (FACCIO, 1992:123).

O que permaneceu na memória não foi o espetacular da arte, mas a convivência humana, um teatro vivo, quase indisfarçável da realidade, que transpunha para o palco o absurdo da vida, e que se irmanava à rebeldia da plateia e à esperançosa e emocionada vontade de mudança.

Palavra e razão versus imagem e ação

O teatro social não teve uma concepção unívoca. A altíssima produção dramatúrgica induz a essa consideração: foram centenas e centenas de títulos e montagens envolvendo autores e atores de Estados, países e culturas diferentes. Podemos considerar, para efeito de análise, entretanto, que tinham em comum a obsessão de conscientizar o auditório.

A forma de perseguição desse paradigma político-pedagógico provocava alguns equívocos. Um deles estava associado à negação dos melodramas 'água-com-açúcar': ao negar a despoltização do texto, negava-se um gênero popular e de agrado certo. Outro aspecto referia-se ao reducionismo racionalista, no qual o convencimento se dá mediante a boa argumentação: despreza-se aqui a própria arte como fonte e transmissão de conhecimento. O conluio desses fatores comprometia a estratégia de aproximação com o público que se pretendia atingir e agradar.

"Ao levantar o pano, o padre arranja a porta da igreja, a mesa e a cadeira, e senta-se. Na salva que põe sobre a mesa deita um punhado de moedas. Bruno (entrando e vendo a igreja aberta):

__ É esta noite a festa do natal! Há vinte anos eu me sentia feliz neste dia. A boa mãe nos preparava agradáveis surpresas (...) Hoje, diante desta porta sinistramente aberta, eu sinto o fogo da revolta, porque a ciência me emancipou da mentira religiosa. Revolto-me porque os templos do embrutecimento estão sempre abertos e neles o povo é torpemente explorado pelos mentirosos tonsurados, que gozam na terra e aconselham aos homens resignação nesta vida para gozarem as venturas do além túmulo! (...) Traficantes perversos sabem tão bem como eu que Deus só existe na imaginação dos homens ignorantes das eras passadas que o criaram à sua imagem e semelhança, mas continuam a falar neste mito porque tiram proveito do

embrutecimento das massas". (Natal, peça teatral op. cit. RODRIGUES, 1992:114).

De acordo com as pesquisadoras Mariângela A. LIMA e Maria T. Vargas (1986:173) "é sobre a palavra que se apoia o espetáculo, ignorando o poder de sedução da imagem". O privilegiamento da argumentação frente à qualidade cênica resultará numa certa artificialidade da obra, em que a ação servirá de mero apêndice. O 'drama social' em um ato do gaúcho Marcelo Gama, *Avatar*, publicado em 1905, se, por um lado, trazia a inovação da defesa do amor livre, em determinada parte da peça, um dos personagens falava um texto de quase três laudas. (LIMA et al., 1986:232). Como os atores desses grupos eram amadores, pode-se inferir que esta verborragia devesse produzir momentos enfadonhos. Um artigo, possivelmente oriundo da imprensa burguesa, assim se pronunciava com relação ao Grupo Teatral Social:

"(...) Pecam ainda, pela artificiosidade as peças do teatro de propaganda libertária e pelo excesso de doutrinação enfático, infelizmente, às vezes, sem oportunidade, nos longos discursos ou falas". (apud RODRIGUES, 1992:123).

Um outro exemplo vem do seio do próprio anarquismo, quando um dirigente critica a peça *Teseu*, do paulista G. Soler:

"A trama é bem urdida e o ideal que a anima é humano e libertário. (...) O amigo Soler tem talento, sabe pensar e fazer pensar os outros. (...) Teseu é um drama excelente, mas muito melhor ficará, a nosso ver, se Soler lhe aparar algumas arestas, e o expurgar dos diálogos muito longos, mesmo sacrificando um pouco da boa doutrina que debatem; assim como aliviar, se não puder suprimir, os monólogos pesados, que concorrem para cansar os artistas e tornam um tanto monótono o trabalho". (A Plebe, 18. 8. 34, apud RODRIGUES, 1992:136).

Peroração, raciocinador e maniqueísmo

A reiterada racionalidade e didatismo que se entranha nesse teatro político aparece, ainda, em alguns outros aspectos. A própria peça estava imersa numa aura ideologizada. Antes da encenação, um dirigente lembrava aos presentes que o espetáculo se referia a uma causa maior. Vinhetas doutrinárias, perorações ou exposições eloqüentes poderiam ainda emoldurar a apresentação.

" Na ocasião em que havia representações teatrais, aproveitava-se também para fazer discursos doutrinários?"

__ Geralmente fazia-se, nos intervalos entre os atos ou entre as peças. Porque, quando as peças eram curtas, levávamos mais de uma. Havia sempre um conferencista que falava sobre o movimento, sobre o mundo, sobre as coisas que estavam acontecendo". (Depoimento de Elvira Boni, 1983, apud GOMES, 1988a:47).

Um outro elemento que se utilizava em alguns textos era a figura de um *raciocinador* interno.³² Esse personagem (ou uma abstração figurada) atuava num segundo plano, funcionando como elemento crítico, evocando os ideais que animavam a trama e os personagens, argumentando e provocando a resolução dos conflitos. Pode-se estabelecer aproximações desse recurso com o papel do *coro* no teatro grego e romano com a técnica do *distanciamento* que Brecht desenvolverá quase contemporaneamente em seu teatro dialético.

Outro traço presente é uma exposição binária da sociedade. A dinâmica social reduz-se, no palco, ao conflito entre o bem e o mal: o operário e o patrão conduzem duas forças sociais antagônicas. Nessa construção maniqueísta, o velho mundo aparece nas figuras decrépitas do clero, da burguesia industrial, do Estado, do senhor da terra e mesmo o velho camponês. As personagens que representam a idéia libertária, como o operário, o marinheiro, o jovem camponês ou o estrangeiro - que passa a idéia do internacionalismo proletário - são figuradas com beleza e força magnética. Muitos autores, influenciados pelo pensamento positivista e negando radicalmente a totalidade do sistema, acabavam produzindo uma visão simplificadora do real. Na verdade, os textos refletiam as condutas partidas e as vivências parciais que a militância revolucionária possibilitava.

"No teatro popular amador a tática da militância contagia a técnica teatral; por este motivo, o problema da forma do teatro apresenta-se, para os grupos organizados, como uma questão prática. No entanto, o teatro libertário não possui a agilidade nem a venalidade do melodrama e do folhetim. O congelamento de certos procedimentos objetiva a fixação de princípios doutrinários; deste modo, o pensamento cria o estilo como resultado de uma prática de vida, isto é, da militância libertária, com seu repertório de chavões e palavras-de-ordens. Na cena libertária, o trabalho e a família operária sofrem a interferência da atuação militante no momento da crise, isto é, na greve, na ação direta, etc. Os temas anárquicos deslocam o interesse do drama para outros fins, que preenchem de

figura do 'raisonneur' libertário está desenvolvida tanto em LIMA, M. A. et al., pp. 227 a 228 e em CHALMERS, V. M. op. pp. 107 e 108..

modo edificante o lazer dos sábados em família. O caráter não convencional não desqualifica o teatro amador, pois a propaganda escrita para o palco emerge do movimento social". (CHALMERS, 1992: 109).

gangorra com o popular

No combate aos emborrachados de capa e espada, o teatro social se vê mergulhado obremaneira no mesmo maniqueísmo romântico do vilão e da mocinha. A construção dicotômica da trama e a estereotipia dos personagens produzirá, assim, afastamentos e aproximações com o melodrama tradicional.

"Formou-se, no Rio, um grupo de amadores dramáticos, com o duplo fim de emancipar recreando e de auxiliar a propaganda pecuniariamente. O grupo pôs-se a ensaiar uma coisa... de arrepiar os cabelos da alma e do corpo, e que tem percorrido todos os teatros de amadores - o 'Gaspar, o serralheiro' (...) - e o Mota 'teve talvez a imprudência' (é ele que o conta) de desaconselhar aquilo:

__ Vocês não sabem sair desse carrancismo (...) Vocês estão ainda dominados pela velha concepção cênica de Deus e do Diabo, e não compreendem nada fora desses dois tipos opostos. Mas os rapazes ripostaram pronta e sagazmente. (...)

__ Ora! vocês só sabem reprovar, mas não fazem coisa que substitua o que está feito. Touché! O Mota prometeu, no mesmo lugar, arranjar uma peçazita num acto. Tinha uma idéia. Eu conheço o facto real que lh'a sugeriu; toda a peça está cheia de realidades. Atrás do primeiro acto, veio outro, e depois outros; e o drama foi entregue aos amadores que o ... representaram. Ia a dizer: que o degolaram (...) O autor, entretanto, não está completamente satisfeito com o seu drama (...) A mim, porém, a peça agrada-me. Tem defeitos? Não quero fazer-lhe a crítica (...) E como o amigo Mota se queixa dos amadores, de todo o coração desejo que este drama cheio de vida (...) encontre intérpretes ... que dêem ao público a compreensão nítida dos intuitos profundos e honestos do autor: fazer pensar, apontar chagas com um remédio ao lado, e nunca fazer passar o tempo à custa das misérias que afeiam e ensangüentam o nosso tempo". (Neno Vasco, 13. 2. 1907, apud HARDMAN, 1984:93).

"Os grupos de Teatro Amador de cunho libertário têm de rivalizar com a difusão do melodrama, ao mesmo tempo em que incorporam os procedimentos do teatro popular, para atrair e seduzir o público e aderir aos temas da dramaturgia anarquista". (CHALMERS, 1992:115).

A fertilidade da dramaturgia libertária vai produzir posições diferenciadas no debate e se trava na imprensa anarco-sindical. A que expomos a seguir revela um conceito mais afinado de estratégia de propaganda política e se dá no período em que as festas libertárias flexibilizam, devido à maior popularização do movimento anarquista.

“Ideal Fecundo está dentro dos limites apoteóticos, ressumbrando fé contagiosa que se revela no rápido proselitismo (...) É pouco verossímil, mas impressiona como propaganda (...) A parte final do episódio em ato comove e arranca lágrimas; preenche portanto seu desideratum de aliciar adeptos pelo coração. Essa propaganda, feita com vistas à sentimentalidade, é muito mais eficaz, porque é mais duradoura do que a que se dirige exclusivamente à inteligência.” (15. 8. 21, apud RODRIGUES, 1992:124).

Se a cartilha do anarquismo para o teatro era impor uma racionalidade no texto e ganhar o teatro-folhetim, esse intento ou se frustrou ou não conseguiu o sucesso almejado. De acordo com CHALMERS (1992) e LIMA et al. (1986),³³ o teatro social não tem nada de muito diferente do melodrama: os estilos serão os mais variados, os tradicionais atualizados, os artificios cênicos imitados.

“Todos os velhos golpes do teatro romântico e do folhetim entram em cena despididamente. Cartas reveladoras, conversações ouvidas casualmente, conspirações de personagens com dupla identidade moral”. (LIMA et al., 1986:221).

Mesmo o expediente do *raciocinador* resulta num recurso encantatório:

“A dramaturgia libertária tem em comum com o melodrama o apelo às emoções fortes, despertadas pelos temas consagrados pelo ‘Bulevar do Crime’, alcoolismo, sexo, crime, etc (...) O raciocinador é menos um argumentador maçante do que um arrebatado polemista que inflama o público pela eloquência (...) O raciocinador não extingue o prazer do dramalhão...”. (CHALMERS, 1992:107).

Teatro... dirigir a classe

Imaginem, nos dias de hoje, a seguinte cena acontecendo no salão do Sindicato dos Técnicos do ABC em São Paulo:

“Num sábado à noite, antes de um estrepitoso baile operário, uma platéia exultante assiste Vicentinho, presidente nacional da CUT, no papel de representante da AUTOLATINA falando meio alemãozado para Jair Meneguelli, que há pouco tirou o paletó de deputado federal do PT e, de macacão de zuarte, encena um operário grevista. O texto que eles dramatizam é do jurista José Bisol, do PSB, que extremamente excitado, encontra-se numa platibanda ao fundo do auditório ao lado de Lula, candidato da frente de esquerda à Presidência da República, ambos responsáveis pela iluminação e sonoplastia”.

³³ CHALMERS, Cadernos AEL. 1992, pp. 106 a 108 e LIMA, M. A., in PRADO, op. cit., p.221

Se estivéssemos em plena virada da década de 20, este episódio seria perfeitamente passível de estar acontecendo. As lideranças mais combativas do movimento operário, democrático e popular - que se confundiam com o anarquismo - de uma maneira geral tinham a convicção do poder do teatro como instrumento privilegiado de educação, propaganda e ação política. Liderar significava um compromisso com a emancipação cultural da classe operária e o tempo da militância teria que contemplar um espaço para criação, produção ou difusão da expressão artística voltada para a causa revolucionária. À vanguarda popular competia a geração de uma contra-ideologia para fazer frente à ordem burguesa e, para isso, o teatro representava uma arma libertária por excelência.

Incontáveis textos estrangeiros aqui encenados eram de expressivos dirigentes do movimento internacional: Pietro Gori, Malatesta, Francisco Ferrer, Jean Grave ...³⁴ Os

comentários estranhos na cidade de Rio de Janeiro da organização e mobilização popular anarquista.

Luz, José Oiticica, Santos Barbosa, Zenon de Almeida, Avelino-Foscolo, Affonso, Souza Passos, Mota Assunção, Marcelo Gama, Neno Vasco, G. Soler, Pedro

o...³⁵ Para ilustrar essa incrível aliança, mencionemos alguns nomes. José Oiticica, ator e um dos mais notáveis dirigentes anarquistas do Rio, foi o autor intelectual da tentativa revolucionária de assalto ao Palácio do Catete em 1918. Oiticica escreveu inúmeras peças de teatro, além de dirigir as montagens. Um prolífero dramaturgo português Neno Vasco, jornalista e bacharel em Direito que atuou em São Paulo. De acordo com Bóris FAUSTO (1976:93),

“Foi ele talvez o mais lúcido expositor das idéias anarquistas do período, combinando a capacidade de perceber as alternativas centrais da estratégia libertária com a análise das condições da sociedade brasileira, além de ter sido um eficiente organizador”.

Um dos organizadores do Primeiro Congresso Operário, o gráfico carioca Luiz Prado atuava, em 1903, como ator no Grupo Dramático Teatro Livre, ao lado de outro ator sindical, José Sarmiento.³⁶ Outro gráfico, Ulisses Martins, além de ter sido

A in PRADO, 1986:185.

B e C in PRADO, 1986:247; ver também RODRIGUES, 1992:112.

RODRIGUES, E. 1992:113.

professor da Escola Dramática,³⁷ foi um destacado diretor de teatro social. Ulisses era um dos expoentes da aguerrida Liga Anticlerical do Rio de Janeiro, além de ter sido ativo militante da FORJ (Federação Operária do RJ).³⁸ E assim, sucessivamente, vamos encontrar quase sempre uma ligação direta ou indireta das lideranças urbanas com o fazer teatral: tradutores, escritores, diretores, atores, produtores de espetáculos ou mesmo divulgadores dessa arte na imprensa anarquista, como foi o lendário jornalista Edgard Leuenroth.

Um dos mais destacados ativistas revolucionários daquele período, o jornalista Astrogildo Pereira, fundador e secretário-geral do PCB na década de vinte, quando ainda anarquista era encontrado trabalhando de contra-regra em espetáculos libertários.³⁹ Talvez um caso espetacular dessa paixão militante fique a cargo do farmacêutico da região de Sabará, Avelino Fóscolo: um dos maiores agitadores do anarquismo mineiro.

“A partir de 1903, as noites de sábado passaram a ter um sabor especial para os moradores da região de Taboleiro Grande. No palco do teatro, construído por um mutirão organizado pelo ‘Seu’ Avelino, eram representados dramas e comédias, sendo tais eventos aguardados com grande expectativa (...) Os atores, habitantes dali mesmo, eram dirigidos por Fóscolo, que geralmente também fazia algum papel. A platéia, silenciosa e atenta, assistia a espetáculos como Gaspar, o serralheiro, (...) Inglês Maquinista e A Grilheta, cujos autores não conseguimos identificar e, do próprio Avelino Fóscolo, O Diabo Moderno e O sementeiro”. (DUARTE, 1991:79).

Na sua pesquisa sobre o teatro operário em São Paulo, LIMA et al. (1986:186) constataram que *“quem escreve e discute o teatro feito é geralmente o militante vinculado à imprensa e não ao teatro”*. Se isso tiver algum grau de generalização, talvez entendamos por que a dramaturgia anarquista tenha características discursivas e reflexivas tão acentuadas. O teatro era forjado mais na bigorna da literatura dramática do que nas fornalhas das artes cênicas: prevalecia a influência do discurso letrado e engalanado do parnasianismo de salão, perante a linguagem mundana e imagética das praças públicas. Mesmo havendo autores de extrato mais populares, a maioria dos escritos em nível

³⁷Cf. GOMES, A. C., 1988a:41.

³⁸Idem, p. 69.

³⁹A esse respeito, ver principalmente Cadernos AEL, 1992:95.

ernacional eram oriundos de intelectuais pequeno-burgueses convertidos ao anarquismo (LIMA, et al., 1986:185).

“Os intelectuais que ajudam o movimento revolucionário e que, guiados pelo ideal, querem apressar o advento de um sistema social menos bárbaro, menos selvagem do que o presente, aproveitam-se do teatro para destruir no ‘Povo’ as seculares superstições que impuseram terríveis obstáculos à sua evolução ulterior”. (Molinari, *teatro popolare, Milão, apud LIMA et al., 1986:175*).

Esse apelo deveria ter seduzido as vanguardas anarquistas em solo brasileiro, que tinham um forte internacionalismo proletário.

Teatro de operários para operários

Se os dramaturgos eram fundamentalmente revolucionários pequeno-burgueses de vocação pela causa operária, no mais, tudo tinha o halo proletário: o auditório, os atores, a temática, a mensagem e, inclusive a ‘estética da pobreza’.

“Acho que me puseram um quilo de talco na cabeça, para o cabelo ficar branco. A gente não tinha dinheiro para comprar peruca (...) Também éramos principiantes e não tínhamos muito conhecimento. Porque, imagine: eram ferreiros, marceneiros, alfaiates, gráficos, as pessoas que estavam à testa do assunto”. (Elvira Boni, *entrevista em 1983, GOMES, 1988a:41*).

Os grupos nucleavam-se em Centros Culturais de bairros ou em determinadas associações de Resistência. O recrutamento era feito em toda a classe, atingindo principalmente as comunidades de imigrantes. A concepção horizontal do sindicalismo revolucionário, procurando abarcar os mais variados ofícios, refletia-se na composição multiprofissional do elenco. Entretanto, os núcleos mais permanentes baseavam-se em grupos familiares, em que pais e filhos dedicavam-se a essa tarefa quase de forma tradicional.⁴⁰

“O Grupo Teatro Social comunica sua recente fundação e enumera seus princípios, como o de não aceitar remuneração, de representar apenas peças com conteúdo social, de não participar de eventos com baile, etc”. (A Plebe, SP, 5. 11. 1921, *Cadernos AEL, 1992:94*).

⁴⁰ LIMA in PRADO, 1986:215.

Como o teatro social é encarado como uma ferramenta de propaganda, é natural que ficasse implícita a adesão de militantes conscientes, embora, em alguns casos, esse passaporte ideológico não fosse solicitado. Os grupos de teatro mais abertos entendiam a participação de elementos sem engajamento como parte de um trabalho interno de formação política.⁴¹ Entretanto, parece que o rigorismo, a disciplina e uma conduta de entrega à causa galvanizavam boa parcela dos grupos.

“Realizou-se na quarta-feira passada a reunião dos aderentes do Grupo Filodramático Social. Ficou deliberado aceitar como sócio aqueles que tenham disposição para este meio de propaganda, basta que sejam sócios das Ligas de Resistência ou que sejam operários de dignidade e consciência. Deliberou-se que para as despesas do grupo: papel, tinta, penas, etc., cada sócio contribuirá com a quantia de 500 réis mensais. Uma novo reunião do grupo será quarta-feira, dia 11 deste mês. Já aderiram ao grupo dez companheiros”. (Luta Proletária, 22. 2. 1908, apud LIMA et al., 1986:176).

Um aspecto derivado dessa visão militante do exercício teatral é, de acordo com LIMA et al. (1986:211), *“a compreensão da atividade artística como trabalho”*. Se o teatro profissional valoriza o ator pelo talento e brilhantismo, no teatro social, o empenho e o esforço humano é que merecem elogios. É claro que deveriam fluir, nas intersubjetividades do elenco, prazer de representar, narcisismos, busca de afetividade, namoros, necessidade de auto-afirmação etc. Apenas a componente ideológica talvez não explicasse as duras privações que essa atividade complementar significava na vida desses trabalhadores.

“Era um teatro pequeno, teatro de clube. Não tinha muitos cenários, não. A gente arranjava o mobiliário em qualquer lugar e pegava as roupas na Casa Rollas. Se eu tivesse alguma coisa que servisse, usava. Porque o teatro era pobrezinho, fazíamos tudo com sacrifício e sem ganhar um tostão. Passávamos os ingressos para o público, nos sindicatos, nas associações, para podermos pagar o aluguel da sala, e nós mesmos não ganhávamos nada”. (Elvira Boni, entrevista em 1983, apud GOMES, 1988a:41).

“Começávamos os ensaios no Centro de Cultura. Depois íamos nos espalhando nos bairros. (...) Íamos na Moóca, Brooklin Paulista, na casa do Gumercindo. E fazíamos três meses de ensaio.(...) Pois é. O espetáculo servia de propaganda para os nossos ideais. Por isso é que a gente, às vezes sem dinheiro, ficava sem jantar. Eu me lembro que eu trabalhava na cidade, o ensaio era no Brás e eu não podia vir

⁴¹Lemos em LIMA, M. A. Op. cit. idem174: “Ao que parece, a vinculação ativa ao teatro é também uma forma de atração para a militância ideológica. Na prática do teatro, as lideranças formam novos adeptos das teorias libertárias”.

em casa jantar". (Cecílio Dias, entrevista em SP, s d, apud LIMA et al., 1986:214).

Esse sacrifício pessoal seguramente devia ser recompensado pelos aplausos e elogios da platéia e pelo reconhecimento público. Se o engajamento ao teatro consumia poucas horas destinadas ao lazer, ele significava o próprio lazer, mas muito mais que isso, algo dignificante: a junção do prazer com a política. Essa atitude honrosa fortalecia-se ainda com a concepção de um teatro comunitário desenvolvido por Proudhon, onde a comunidade, em constante espírito de cooperação, enriquecia-se com as contribuições particulares de seus membros.

"Haverá sempre indivíduos que sentirão a inquietude de fazer peças teatrais, outros de interpretá-las, e tais indivíduos se encontrarão e associarão suas aptidões. O que haveria de mal em que aqueles que têm o gosto pelo espetáculo viessem, cada um segundo a possibilidade de suas aptidões, trazer o concurso de sua ajuda para a decoração, a montagem de cena, a confecção de vestuário ou qualquer outra ajuda acessória? (...) Se cada um dos espectadores pudesse tornar-se útil, a seu modo, para a execução da obra a que assistisse, seu gozo intelectual aumentaria com isso". (Proudhon, apud HARDMAN, 1984:89).

Com a evolução do teatro de militância, os grupos amadores vão ganhando maiores responsabilidades e, provavelmente a partir de experiências de conflitos internos, surgem os regulamentos, que aliam processos decisórios democráticos à transferência de autoridade para a figura do diretor de cena.

"Realizou-se no dia 16 do corrente, na sede do Sindicato dos Tipógrafos, a Assembléia Geral deste grupo, sendo discutidas e aprovadas as suas bases fundamentais, que são as seguintes:

- 1.o o GDTS será composto de operários e operárias que pertençam às suas associações de classe e estejam quites com as mesmas;(...)*
- 3.o __ os seus fins são: promover, logo que se tenha capital bastante, a criação da Casa do Povo e propagar por meio de espetáculos as modernas doutrinas sociais;(...)*
- 5.o __ haverá um diretor de cena, que igualmente com o secretário e o tesoureiro será aclamado em assembléia geral e a quem compete a distribuição das partes e escolha das obras que deverão representar-se". (Novo Rumo, 19. 9. 1906, apud LIMA et al., 1986:210).*

Como ficou patente, escrever peças de teatro era privilégio de uns poucos virtuosos e bem dominavam a técnica do jornalismo, entretanto a arte de representar se fazia mais

crática - inclusive quebrando um maxismo enrustido que existia na imprensa operária. Vasco Correia (apud PRADO, 1986:44), num levantamento realizado em São Paulo, contou que “a participação da mulher na propaganda anarquista - através do teatro - foi imensa.” Um outro indicativo da paixão que o teatro exercia no movimento anarquista se vê em alguns registros de cursos e oficinas que eram oferecidos aos assados. Antes de perder pontos para o PCB e de sofrer duros golpes da repressão, o anarquista já fazia escola.

e aplausos em família

“A *Electra* de Pérez Galdós foi representada em São Paulo. Na noite de Sábado de Aleluia, em que pela primeira vez subiu o já célebre drama à cena, o público que enchia o Sant’Anna, dando provas de seu ódio ao jesuitismo que se implanta no Brasil, com a proteção criminal de um governo republicano, aplaudiu entusiasticamente a obra anticlerical e antijesuítica, e sempre que apareciam em cena Pantoja e as freiras, personificação do jesuitismo, os espectadores irrompiam em assobios, manifestando, assim, o seu terror pela seita maldita, e contra a canalha clerical”. (A Lanterna, 20. 1. 1901, apud LIMA et al., 1986:188).

A pesquisa na imprensa operária feita por LIMA et al. (1986:187), verificou que a reação do público durante o espetáculo é de extremo envolvimento, com interferências, provocações e repulsas. “Nada indica um respeitoso silêncio (...) Pelo contrário, estabelecendo diálogo sonoro com o espetáculo”. Há uma grande identificação dos problemas em cena com os do cotidiano da platéia. O espetáculo mexe com os sentimentos íntimos do público e torna-se porta-voz de suas convicções. Essa arte mostra-se mais informal e interativa devido à intimidade que a platéia tem entre si: são vizinhos, colegas de trabalho, companheiros de militância, parentes e amigos: “Esse barulhento diálogo entre a platéia e o palco durante o espetáculo é sustentado também pela proximidade que o público tem com os atores”. (LIMA et al., 1986:190).

Certamente o namorado da atriz, ou seus parentes, estão na platéia e isso gera um clima de empatia doméstico e comunitário. A própria programação da festa fica sujeita a alterações, conforme solicitação dos participantes, que podem pedir um ou outro número

musical, esta ou aquela poesia. Trata-se, enfim, de um evento político-cultural extremamente familiar.

“ __ Como era a platéia esses atos variados? Havia muitas mulheres, crianças?
 __ Havia. Os companheiros levavam sempre suas companheiras. Naquele tempo, não havia proibição à entrada de crianças. As mães não tinham com quem deixar os filhos e os levavam junto com elas. As pessoas em geral se conheciam, porque freqüentavam as mesmas reuniões”. (Elvira Boni, entrevista em 1983, apud GOMES, 1988a:47).

No anarquismo, a formação humana tem um papel fundamental na emancipação dos trabalhadores. Por isso a educação infantil está no centro das atenções. As crianças estão presentes em boa parte das atividades realizadas pelos adultos, para irem se desenvolvendo num ambiente crítico. A programação das festas libertárias normalmente contempla os recitatórios de poemas de combate declamados por crianças. Em 1910, o jornal paulista ‘A Plebe’ anuncia um espetáculo representado integralmente por ‘crianças de doze anos’. (LIMA et al., 1986:192). Normalmente, as festas aconteciam aos sábados, a partir das oito da noite, e, até o momento do alvoroçado baile, as crianças eram uma atenta e tranquila presença.

teatro litúrgico

“Há muito mais unidade na arte do que nos outros movimentos políticos e culturais que acontecem no seio da classe. As repercussões da Revolução Russa introduzem, a partir de 1917, novas posições ideológicas e novos problemas de organização. Instaura-se a amarga discussão entre os libertários e o ‘maximalismo’. Há cisões e atualizações das próprias posições libertárias. Enquanto isso, o teatro permanece intocado. Ao que parece, os espectadores são imunes aos atrativos da originalidade. Algumas peças permanecem no repertório dos grupos libertários durante quatro décadas. Não são apenas mero entretenimento ou pregação ideológica; transformam-se num ato coletivo, de reforço da unidade da classe. É o ritual que remete à função inicial de agrupamento desse teatro. (O Primeiro de Maio era a nossa Paixão de Cristo’, informa-nos o sr. Jayme Cuberos, antigo participante do Centro de Cultura)”. (LIMA et al., 1986:178).

Essa fascinante experiência cultural das festas libertárias, que teve no teatro o epicentro das pulsões do anarquismo, suscita um grande número de enigmas. Por que, diante dessa intensa atividade teatral e de uma vasta produção de títulos, as montagens de

grado certo ficaram no círculo de um repertório mais reduzido? Por que a despeito das rápidas transformações por que passava a sociedade brasileira o teatro atravessava tudo no volume, quase que como um ritual sagrado? Por que, ainda, essa vitalidade revolucionária não abandonou os salões e transbordou pra rua, a dialogar tête-à-tête com o mundo que queria transformar?

Há, na filosofia anarquista, como pretendi expor até então, um combate radical - combinado com uma estratégia de fuga - da realidade que se pretendia superar. Entretanto, a imprensa libertária efervesce no rebuliço da luta de classes e há “*um esforço muito maior para ditar e importar romances e trabalhos doutrinários*”. (LIMA et al., 1986:217). Entre bailes e conferências, é de se supor, então, que o teatro cumpriria o papel de momento litúrgico da festa, em que se vivia a premonição do novo mundo. A catarse dramática que se estabelecia transcende a diversidade do enredo e dos personagens. O teatro social transformava-se, assim, num ato coletivo ambíguo e polifônico: é protesto político, é integrador social, é rito religioso.

“*Fóscolo comparava o espetáculo teatral à liturgia da missa, que estimula o assistente a participar. Recorrendo a essa imagem para falar de sua concepção do teatro, Fóscolo deixa entrever em seu discurso a forte marca deixada pela formação cristã que recebera da mãe, nos poucos anos que com ela convivera*”(DUARTE, 1991:80).

Relembro novamente a peroração de abertura, em que o espectador se sente contribuindo para a grande causa apenas com o seu comparecimento ao evento artístico. As pesquisadoras LIMA et. al. (1986) nos lembra que antigos militantes deixam de ser operários mas continuam freqüentando a festa.⁴² Fiel ao credo da anarquia, o imigrante revigorava sua mística interior com a repetida cerimônia do teatro. Esse ritual cênico acabou prisioneiro de uma armadilha: o seu sentido preservacionista favorecia a unidade por meio da arte e a identidade cultural das comunidades anarquistas, ao mesmo tempo em que o não comprometimento com a conjuntura afastava-o da esfera da política, que era uma de suas finalidades intrínsecas.

⁴²Cf. PRADO, A. A. Op. cit., p.181.

A classe operária fabril, de uma fase ‘estrangeira’, vai se abrileirando gradativamente. Alteram-se as relações de trabalho, diversifica-se a produção, os mecanismos de subjugação do cidadão vão-se aperfeiçoando com o desenvolvimento da indústria cultural. Aquela nascente cultura ‘pré-proletária’, como definiu Trotsky,⁴³ vai sendo acuada pela sedução da sociedade de consumo, que vem alterando valores, dilapidando as tradições e operando transformações na cultura popular. Era imperativo que o teatro social anarquista se reciclasse para fazer frente a estes novos ventos modernizantes da cultura de massa. Todavia, ele ficou congelado no tempo: o mesmo enredo do patrão vilão e do operário herói, a mesma linguagem parnasiana, os mesmos salões operários.

Já anteriormente, esse teatro era quase impermeável aos setores marginalizados e semiletarizados que surgiam em cidades industriais como São Paulo e Rio de Janeiro. Durante bons tempos, as peças foram apresentadas em italiano ou mesmo em espanhol. As festas anarquistas não eram muito acessíveis: cobrava-se ingresso, não se permitiam bebidas alcoólicas, controlava-se o ambiente para que ele se mantivesse ‘familiar’. Os grupos de teatro tinham atestado ideológico e de sindicalização. Enquanto isso o teatro profissional, além de peças pouco populares, faz-se como ‘teatro dos bons costumes’, preocupado em trazer companhias estrangeiras a desfilarem em nossos palcos com operetas, canções e óperas-bufas de influência parisiense.⁴⁴

“Nas ribaltas de todas as grandes metrópoles, procura-se mistificar a vida e as suas finalidades. O teatro burguês empenha-se em ocultar aos olhos do povo todo o atraso em que vivemos, e apenas traça em lances arrebatadores a tragédia íntima dos incêndios devastadores da paixão.” (Conferência do anarquista J. C. Bóscolo em SP, A Plebe, 1. 9. 1934, apud RODRIGUES, 1992:136).

A dramaturgia nacional é pobre contando, desde o início do século XIX, com apenas uns autores: Gonçalves de Magalhães, José de Alencar, Machado de Assis, Artur de Azevedo... São poucos, como Martins Pena e França Júnior, que se esforçavam em produzir uns textos mais críticos.⁴⁵ Esse vácuo vai-se refletir no movimento modernista, que, tomando-se a tarefa de descolonização cultural, não consegue produzir praticamente nada no campo da dramaturgia e até elegendo o palhaço Piolin como o seu deus inspirador. E esses dois

⁴³ HARDMAN, F. Op. cit. p. 68.

⁴⁴ Escrito em MAGALDI, 1971, p. 59.

⁴⁵ As considerações baseiam-se em MAGALDI, S. ‘Panorama do teatro brasileiro’, mimeo., 1971.

movimentos político-culturais de expressão, o anarquismo (com os seus moralismos e racismos) e o modernismo (desvairadamente paulistano), não conseguem atentar para o teatro de revista, que se desenvolveu no Rio de Janeiro a partir de 1859.

“Irreverente, vivendo os fatos do quotidiano, trazendo para os palcos emoldurados por canções de agrado fácil, muita fantasia e caras e corpos femininos bem escolhidos, o gênero conquistou o público carioca, a partir de um texto inteligente e bem humorado, para o que contou, logo de início, e por sorte, com dois gigantes: Artur Azevedo e seu parceiro Moreira Sampaio.”(RUIZ, 1984:34).

Nas primeiras décadas deste século, o teatro de revista passa a incorporar o samba: *“reflexo da ampliação do espaço do negro e de sua cultura no cenário geral”*. (LUSTOSA, 1993:62). Compositores dos morros e dos subúrbios, como Donga, Sinhô, Heitor dos Prazeres, Caninha, Ismael Silva, Ari Barroso, aliam-se aos intelectuais da boêmia literária carioca, como Raul Pederneiras, Luís Peixoto, Bastos Tigre, Marques Porto, Carlos Bittencourt ... e passam a produzir uma expressão artística marcada pela vivacidade, pelos textos e musicais espirituosos e ligeiros e até de contundente crítica política.⁴⁶ A irreverência do teatro de revista carioca fazia-o extremamente popular. Para os anarquistas do teatro litúrgico, talvez o teatro de revista tenha sido visto ‘como um agente de traição’: imoral e apenas afeito a divertir. Diante do Sagrado, contudo, a História optou pelo Humor!

3. OUTROS MODOS DE FESTAR: MÚSICA, POESIA, LITERATURA, IMPrensa E ESCOLA

As festas libertárias e, dentro delas, o teatro social representavam a expressão maior do festivo na construção do imaginário ácrata entre os trabalhadores urbanos. Todavia, a preocupação dos anarquistas com a formação cultural era tamanha que eles em tudo procuravam dar um toque festivo. Claro, não era uma atitude desinteressada, mas o uso de uma linguagem artística, metafórica, às vezes irreverente, demonstrava e resultava numa postura mais vivaz e alegre perante à vida.

A expressão musical foi muito utilizada por eles. Os hinos revolucionários eram cantados para fortalecer o espírito de luta e a solidariedade entre os trabalhadores.

Sobre isto, ver RUIZ, R. Op. cit., pp. 37 a 39, e LUSTOSA, I. Op. cit., pp. 60 a 63.

Especialmente nas duas primeiras décadas, era difícil haver reunião, festa libertária ou ato público em que não se cantasse o ‘Hino dos Trabalhadores’, o ‘Hino do 1.º de Maio’, ‘A internacional’, além de outros cantos de emancipação humana.

“___ *A música era um momento importante nas manifestações, no sentido de fazer com que as pessoas se sentissem unidas (...)*

___ *Era muito importante. O povo fazia questão de cantar. Não havia bem um planeamento, porque os operários não tinham instrução para fazer melhor ou pior. Começavam a cantar, e muitas vezes era preciso mandar calar a boca e recomeçar, porque o negócio ia desafinando. Era uma coisa espontânea mesmo”. (Entrevista com a anarquista Elvira Boni, em 1983, in GOMES, 1988a:62).*

A doutrinação pela música, na verdade, dispensava grandes esforços, porque os imigrantes italianos que aqui chegavam já traziam de berço essa paixão musical. Os anarquistas e socialistas simplesmente se aproveitavam de um substrato cultural muito arraigado e dirigiam-no para fins políticos.

Matilde - Meu pai já veio professor(...) de música.

Enedina - Professor.

Matilde - Da Itália, já tinha montado banda lá.

Enedina - Ele tinha banda de música aqui em Osasco, montou aí.

Matilde - Mas (...) lá também, em Marselha, também ele formou a banda. Ele era louco pra baile, formou a orquestra também aqui em Osasco”... (Entrevista com as irmãs anarquistas Enedina e Matilde em 1979, in WERNER, 1981:106).

“___ *Seu pai tinha muitos amigos, pessoas que freqüentavam a casa?*

___ *Tínhamos muitos amigos, muitas famílias. Quando fomos morar em Cordovil, era raro o domingo em que não tínhamos visitas. E cantávamos muito, papai cantava e nos ensinava, tudo de ouvido: trechos de óperas, canções italianas”... (Entrevista com a anarquista Elvira Boni idem pp. 27).*

As canções eram assim algo presente no cotidiano das famílias anarquistas. Vários núcleos libertários organizaram orfeões e orquestras: era uma forma de atrair e cultivar, nos jovens e crianças, um elã revolucionário por intermédio da emoção melódica. Na década de 20, quando recrudescer ‘a caça às bruxas’ ao anarquismo, os remanescentes de grupos de teatro, poesia e música perseguidos passam a se juntar, como o caso do grupo ‘Renovação Teatro e Música’. As orquestras operárias apresentavam-se solenemente nas festas libertárias, fazendo

parte da programação artística com números musicais entremeando as várias atividades. Por fim, animavam o baile de encerramento.

HARDMAN (in PRADO, 1986) descreve como as bandas e outros conjuntos musicais constituíam um aspecto inerente à constituição da classe trabalhadora brasileira. Não só nos grandes centros industriais, mas em capitais menores e mesmo em pequenas cidades do interior, observava-se a existência de uma relação música/movimento operário. Em verdade, esse fenômeno não era uma especificidade brasileira, ele acompanhava a constituição das cidades modernas, onde a musicalidade reverberava pelas ruas. *“Entre as sonoridades que se afirmam no novo espaço urbano, a banda ocupa lugar privilegiado.”*(idem:151). Vejamos como o autor retrata um episódio ilustrativo da interação da música com o movimento operário, ou seja, da festa com a política de massa:

“Estamos em 13 de outubro de 1911: a narrativa do ‘meeting’ ocorrido no Largo de São Francisco, mediante relato do jornal ‘A Lanterna’, representa um ponto alto na captação cinematográfica da cena, em que o movimento introduzido pela música desempenha função primordial. O recorte é vivo e singular: -

‘Um outro companheiro dispunha-se a falar, quando todas as atenções foram atraídas para o Largo do Ouvidor, de onde vinha a

COLUNA DO BRÁZ

que, precedida por uma banda de música e de muitos cartazes, entrou no Largo de São Francisco, por entre os aplausos calorosos e vivas entusiásticos da massa de povo que ali estava.’

As palavras do articulista encerram a matéria, coincidindo com as notas musicais da banda operária que se inscrevem no desfecho memorável do evento:

‘E aí terminou o comício por entre vivas á liberdade e à emancipação humana, formando-se, em coluna, os companheiros do Bráz que, incorporados e com a sua música á frente, regressaram ao bairro, onde se dissolveram’ ”.

É na poesia libertária que fica bem evidenciada o afastamento do anarquismo tanto das raízes brasileiras eminentemente rurais quanto dos setores mais despossuídos dos centros urbanos. Enquanto na nossa cultura popular que se vinha forjando desde a colônia, a poesia que circulava de forma oral ou escrita era a folhetinesca de origem ibérica, na poesia anarquista, contraditoriamente, vê-se o apego ao estilo rebuscado e entojado do parnasianismo de salão.

Os próprios intelectuais modernistas vão abrir uma artilharia pesada contra essa métrica tão formal e postiça quanto as nossas elites republicanas. Edgard LEUENROTH, numa publicação sobre a literatura brasileira que reunia uma coletânea de ‘poesias sociais’, assim

Na literatura, o que veremos é uma enorme variedade de títulos a saciar a sede de leitura dos anarquistas. Os centros culturais importam autores libertários, em sua maioria - mas há entre a literatura divulgada quem não o fosse. O critério eram obras de crítica à sociedade capitalista: livros de propaganda doutrinária, de informações científicas, mas também romances e ficção. Alguns intelectuais brasileiros que aderem ao anarquismo passam, então, a produzir 'o romance útil', ou seja, a obra artística emancipadora. Contudo há um aspecto interessante nesse estímulo à autoria - teatral, poética, musical, literária: democratizar a produção artística, dizer que todo ser humano tem uma capacidade criadora. Novamente vemos como a filosofia anarquista tem um forte compromisso com a formação cultural:

“O anarquista deve ser um homem treinado para usufruir e produzir obras que, além de úteis, tenham um sentido estético próprio. Além de conscientizar, a arte é uma experiência que realiza uma potencialidade humana”. (LIMA, 1986:216).

Os autores das crônicas, novelas e romances sociais, entretanto, ficam circunscritos à intelectualidade anarquista: Fábio Luz (médico), Afonso Schmidt (jornalista), José Oiticica (professor), Avelino Fóscolo (farmacêutico), Martins Fontes (médico), Benjamin Mota (advogado), entre algumas dezenas de nomes.

O ponto alto da atividade das vanguardas imigrantes está associado à imprensa operária. A história da gestação da classe operária industrial no Brasil está descrita nas páginas desse jornalismo combativo e organizador. Um fenômeno de âmbito internacional: esse papel da imprensa na construção da classe foi destacado por muitos, inclusive Lênin:

“A missão do jornalismo não se limita, entretanto, a difundir idéias, a educar politicamente e a atrair aliados políticos. O jornal não é somente um agente coletivo de propaganda, mas também um organizador social”. (apud FERREIRA, 1978:88).

Um levantamento feito sobre a imprensa operária do último quartel do século XIX até as duas primeiras décadas deste apontou a existência de 343 títulos espalhados por todo o território nacional (FERREIRA, 1978:89), muitos deles editados em italiano, espanhol e alemão. O historiador anarquista Edgard Rodrigues compilou 176 jornais que faziam parte da imprensa ácrata (apud CÂNDIDO FILHO, 1982:153). Se imaginarmos as condições paupérrimas do operariado, da ausência de propaganda nessa imprensa e o duro combate que recebiam por parte do Estado republicano veremos que isso é algo de simplesmente notável.

Evidenciemos algumas questões: muitas festas libertárias tinham como finalidade arrecadar fundos para manter viva essa imprensa operária; vários editores dessa imprensa eram líderes de massa; essa vanguarda gráfica era a produtora de muito do que surgiu em termos de poesia, teatro, romances e hinos revolucionários; o operário gráfico constituiu-se quase sempre como uma categoria avançada no conjunto da classe trabalhadora.

A politização da luta e “*a instauração de uma moral operária fundamentada na solidariedade humana e de classe*” (MAGNANI, 1982:13) passava então pelo domínio da cultura letrada, que era apropriada quase que só pelas elites. Esse esforço excepcional de ‘educação e instrução das classes operárias’, conforme descrito no Segundo Congresso Operário de 1913, revelava a concepção positivista que estava presente no anarco-sindicalismo:

“Tema 16 - Conveniência da disseminação da imprensa operária.

- Considerando que a imprensa é o meio mais eficaz para orientar as massas populares;

- Considerando que é pela imprensa que a classe capitalista firma a opinião pública em favor dos seus interesses (...)

- Considerando que, em face dessa imprensa comercial, deve surgir por toda a parte a imprensa operária e reivindicadora, que venha realizar o saneamento social, intelectual e moral do povo, segundo os mais racionais e elevados ideais de regeneração, que formem nos trabalhadores verdadeira consciência e sólidas convicções “... (apud PINHEIRO, 1979: 196).

Essa necessidade de ‘civilizar’ o mundo acabou gerando um texto jornalístico muitas vezes hermético, prolixo e maçante, como o reinante na imprensa burguesa. A erudição parnasiana, como vimos, contaminou o anarquismo em quase tudo o que ‘se escreveu’, e a imprensa não ficou de fora. Entretanto, é pela via dessa imprensa operária que vamos ter algumas inovações frente ao discurso dominante. Conforme BOSI (1976:83), o periódico anarquista ‘A Lanterna’ desde 1901 “... *com uma linguagem insólita rompe com o estilo alambicado do jornalismo brasileiro*”. A imprensa anarquista fará algumas aproximações com a sátira política da imprensa humorística e dos pasquins da época (HARDMAN, 1984:125), e acabará introduzindo o elemento festivo com ajuda das caricaturas, dos artigos irreverentes e, de acordo com BOSI (1976:85), dos ‘primeiros *leads* sensacionalistas da imprensa paulistana’:

“Padre castrado por fazendeiro por ter desonrado sua filha e manter relações com ela na própria Igreja”.

“Tragédia clerical no Rio - Marido ultrajado e padre degolado - Um lobo de batina, ao devorar a presa, é atacado no covil - De como a religião e os seus sacerdotes atentam contra a virtude das famílias, a título de as proteger”.

Vejamos como o espírito festivo se apresentava em alguns artigos:

*“QUAL A DIFERENÇA ENTRE UM CAPITALISTA E UM ASSALTANTE? (1904)
Alguns dizem: nenhuma. Eu, ao contrário, acho que há tanta diferença quanto entre o dia e a noite. O capitalista, como o assaltante, vive da violência, da rapina e dos roubos; (...) O assaltante, obrigado desde o primeiro crime a fugir (...) O capitalista, pelo contrário, não corre nenhum risco. Para nos matar ou roubar ele não precisa, como o assaltante, ficar à nossa espreita no meio da floresta”... (apud CARONE, 1979:374).*

O jornal ‘Terra Livre’ em 1906, dizia que a dominação política no Brasil seria exercida

por:

“(...) um imbecil qualquer. O imbecil de quem vos falo é uma entidade real: existe no Amazonas, como no Piauí, como em Goiás (...) O imbecil de quem vos falo, é analfabeto por educação, por tradição, por instinto (...) É o coronel da briosa Guarda Nacional (...) É o festeiro do Espírito Santo (...) onde começa a ignorância, a cupidez destes imbecis, termina a lei, acaba o Estado. Estes senhores têm o direito de limpar a bunda com a Constituição e com os mandatos da autoridade judiciária! (...)”. (apud MAGNANI, 1982:169).

Como me parece ter ficado absolutamente claro até aqui, no anarquismo, “a educação ocupa, por efeito, no conjunto da doutrina, uma posição central” (ARVON, 1979:157). O ensino público ou clerical é violentamente combatido por todos os ideólogos do anarquismo e, em contrapartida, é proposta uma pedagogia anti-autoritária e anti-repressiva. O pensamento rousseauiano obterá, desta feita, grande influência entre os anarquistas: “O Homem nasceu livre e em toda parte vive agrilhado”.(apud JOLL, 1978:33). Bakunin, falando de uma educação integral, afirma que ela deveria abarcar três níveis: educação intelectual, educação física e educação moral (GALLO, 1995:174). Aqui no Brasil, essa pedagogia libertária encontrará enorme repercussão entre o operariado nascente, como descreve Antônio CÂNDIDO (apud WERNER, 1981:30):

“Tratava-se de uma orientação pedagógica que acreditava no papel de instrução como base prévia das transformações sociais. Ela preconizava uma educação rigorosamente leiga em classes mistas, sem religião, com predomínio da ciência, apelando para a

iniciativa do aluno e criando para ele condições atraentes de aprendizado, com o fim de formar cidadãos independentes não submetidos aos preconceitos”.

A pedagogia libertária será desenvolvida teórica e praticamente por três ativistas: Paul Robin, Sebastien Faure e Francisco Ferrer. Este último é quem terá maior influência no Brasil, mediante a implantação de escolas operárias denominadas de Escolas Modernas ou Racionalistas. Edgard RODRIGUES (1992) compila mais de meia centena de escolas anarquistas em todo o território nacional. O entusiasmo de proporcionar aos educandos um método de ensino que possibilitasse a espontaneidade criadora e a aprendizagem pela liberdade levou a uma experiência de curta duração, que foi a fundação, em 1904, da Universidade Popular, ocorrida no Rio de Janeiro. Apesar de a pedagogia libertária se pautar: a) de um lado, no *‘ensino positivo, científico e filosófico’* (GHIRALDELLI, 1987:121) b) de outro, no *‘trabalho encarado como o fundamental princípio educativo’* (idem, 113); ela se empenhará na exploração da dimensão festiva na aprendizagem, abolindo os exames, cultivando vivências lúdicas, passeios instrutivos, desenvolvimento de habilidades artísticas - recitativos, cânticos, teatro -, e promovendo festas com a comunidade escolar.

Além das Escolas Modernas, os anarquistas preocupam-se em criar Centros de Cultura, que além da vivência, propiciam a formação dos trabalhadores por meio de conferências, cursos, debates, ‘bibliotecas sociais’ e atividades artísticas. Alguns desses centros promoviam ‘excursões de propaganda’ em outros bairros e, não raro, deram origem a jornais e revistas. (GHIRALDELLI, 1987; RODRIGUES, 1988). Tanto nas Escolas Modernas como nos Centros Sociais, as atividades pedagógicas eram dirigidas para cultivar a utopia anarquista.

Na criação dessas agências de organização da cultura - grupos de teatro, orquestras, bandas, orfeões, jornais, conferências, revistas, escolas, centros culturais, bibliotecas, sindicatos, romances, poesias, festas - os anarquistas procuravam alcançar os mesmos propósitos espelhados no manifesto de criação da Universidade Popular: “... *um centro popular tendo por fim o prazer e a instrução - e a união moral entre os cooperadores*”. (apud GHIRALDELLI, 1987:121).

A Revolta da Vacina, uma explosão popular ocorrida no Rio de Janeiro em novembro de 1904, é assim descrita por José Murilo de Carvalho:

“No dia 10, por volta de seis da tarde, um grupo de rapazes, que ‘O Paiz’ diz serem ‘em sua maioria estudantes’, começou um arremedo de ‘meeting’ no largo de São Francisco, fazendo discursos humorísticos e rimados. (...) Houve a seguir, conflito com a polícia (...) No dia 11, repetiram-se no largo de São Francisco as mesmas cenas. Garotos soltaram bombas de brinquedo e, a partir daí, tiveram início correrias e perseguição da polícia (...) No dia 12, outra vez, um grupo de garotos, que o ‘Correio da Manhã’, julga, pelos trajes, serem da classe operária, começou ludicamente as manifestações. Montados em pedaços de madeira retirados das obras, passaram a representar os acontecimentos da véspera, simulando o espancamento da população pela cavalaria da polícia. O teatro logo se converteu em realidade quando a cavalaria atacou a espadadas”...

Capítulo Quarto

CALEIDOSCÓPIO DO TEMPO: A FESTA DOS DIFERENTES

Com este capítulo final, pretendo estabelecer alguns contrapontos do modo de festar de outros sujeitos coletivos com os anarquistas. A minha preocupação foi pinçar, entre inúmeros, aqueles que tiveram uma postura de indignação e soberania perante a lógica dominante. Daí que exponho, lado a lado, camponeses rebeldes e comunistas, modernistas e socialistas, e até mesmo cangaceiros. Por que não? Por detrás dessas comparações, uma busca obsessiva de perscrutar a alma do povo brasileiro, a sua cultura popular.

1 - O MODO SOCIALISTA DE FESTAR

Desde o início da República, os socialistas são os primeiros a comemorar publicamente o Primeiro de Maio no Brasil. Euclides da Cunha, que, junto a outros intelectuais funda, em 1900, em São José do Rio Pardo, o círculo socialista Clube Internacional Filhos do Trabalho, publicava na imprensa burguesa, desde 1892, artigos celebrando a data símbolo da emancipação dos trabalhadores.¹ É de sua autoria o manifesto do Clube em 1901:

“O primeiro de Maio é uma festa exclusivamente popular, que tem como objetivo a luta pelos anseios humanos mais nobres e fecundos - a concessão ao proletariado de direitos democráticos, distribuição justa”... (KOVAL, 1982:95).

É oportuno salientar que os socialistas foram os que apresentaram a concepção de festa política mais próxima da festa popular brasileira, com muita animação, danças e consumo de bebidas alcóolicas. Já em 1896, para comemorar o aniversário do Centro Socialista de São Paulo, há registro de uma ‘festa socialista’ (assim divulgada na imprensa operária).² A referida festa contou com banda de música, bandeiras, estandartes, discursos e até mesmo uma excursão de trem. Isso denota que os socialistas muito se preocupavam com o simbolismo desses rituais e já incorporavam, em suas programações, passeios descontraídos.

As festas dos socialistas, de acordo com Bóris FAUSTO (1976), eram “*um misto de reforço da solidariedade e simples divertimento*”. Um periódico socialista assim relatou o Primeiro de Maio de 1907 em São Paulo:

“O Centro Socialista Internacional realizou um ‘pic-nic’ comemorativo no Bosque da Saúde, contratando bondes especiais para o transporte. No primeiro deles, seguia o flamante estandarte do Centro e uma pequena banda de música que, no trajeto, tocava a Internacional. Ao meio dia, havia mais de 1.000 operários no Bosque. Correu abundantemente a cerveja e o vinho, participando das libações trabalhadores, músicos e soldados - estes enviados desnecessariamente ao local - ‘em comovente acordo’. Um jovem operário discursou, sob muitos aplausos, concitando à solidariedade. À tarde, ao som de três bandas, iniciou-se um baile monstro, com mais de 200 pares dançando até o cair da noite”. (Fanfulla, 2. 5. 1907, apud FAUSTO, 1976:89).

¹ Cf. MORAES Fº, E. *O problema do Sindicato Único no Brasil: seus fundamentos sociológicos*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1978, pp. 29 - 30.

² HARDMAN, F. *Nem pátria nem patrão*. São Paulo: Brasiliense, 1984:45.

Os primeiros líderes socialistas no Rio de Janeiro, como França Júnior e o tenente Vinhaes, se, por um lado, fizeram todo um investimento pessoal na conquista de direitos pelos trabalhadores e por seu reconhecimento político, por outro, posicionaram-se contra a utilização da greve ou qualquer outro recurso mais agressivo. As propostas de criação de partidos operários incluíam os patrões e não escondiam, diante da opinião pública, o seu ‘modo pacífico e ordeiro’ de encarar a luta social.³ Esse caráter reformista refletia-se indubitavelmente na concepção de suas festas.

“Companheiros!

Logo nas primeiras horas da manhã duvidávamos do êxito que teria a nossa festa... Àquela hora, que era marcada para a nossa partida, chegou a banda de música do 3o. batalhão de infantaria do corpo de polícia, que, recebida entre calorosos vivas e exclamações de alegria, formou na frente e em seguida nossos companheiros a quatro de fundo. Pôs-se em marcha o grande préstito.

Pelas ruas onde passou era grande a afluência de povo parando à rua Gonçalves Dias, em frente ao ‘Jornal do Brasil’ onde o nosso estandarte se achava. Em frente a este jornal era grande a aglomeração do povo. A comissão recebeu-a então das mãos do sr. Cruz subindo depois ao escritório, onde foi muito gentilmente recebida (...) Descendo a comissão pôs-se de novo em marcha o majestoso préstito que desceu a rua 7 de Setembro, subindo a rua do Ouvidor, sempre debaixo dos estrondosos aplausos, parando em todas as redações a fim de cumprimentar os seus membros e entregando a cada um deles um rico cartão-cromo.

Chegando ao largo de S. Francisco não pôde o préstito ser fotografado, conforme o nosso desejo, tal a aglomeração de povo, que festejava a primeira festa de empregados de padaria no Brasil. Seguindo para o Cassino Espanhol onde tinha de ser realizada a nossa sessão solene (...)

Finda a sessão solene dirigimo-nos à nossa sede social, onde se dissolveu o alegre e festivo préstito, tendo sido antes servida uma bem sortida mesa de doces.

Urrah! pelos empregados da Padaria!” (O Panificador, Rio, 1 de janeiro de 1900 apud CARONE, 1979:148-9).

Não só alguns representantes das classes dominantes eventualmente estavam presentes nas festas socialistas, como ocorreu o inverso. Um exemplo é a festa do lançamento do cruzador ‘Almirante Tamandaré’:

“...compareceram ‘pessoas da alta sociedade, assim como a marinha e o exército, representados por todas as patentes e corporações, a magistratura, os funcionários das repartições’ (...) Na ocasião discursa o marechal Deodoro, o ministro da Marinha e, dentre outros, o tenente Vinhaes, que é homenageado pelo operariado presente”. (O Paiz, 21. 2. 1890, apud GOMES, 1988b:80).

³ Publicado em O Paiz, 10. 2. 1890, citado por GOMES, A. C. A invenção do trabalhismo. Rio de Janeiro, IUPERJ, 1988b.

A partir de 1902, cria-se o Centro das Classes Operárias, sob a presidência do socialista Vicente de Souza, que propunha uma propaganda de caráter *'radical e intransigente'*.⁴ Esse Centro, e uma outra corrente socialista que se aglutinará em torno do jornal 'Brasil Operário', irão apoiar, durante alguns anos, os movimentos grevistas e tentar disputar, com os anarquistas, a liderança do operariado carioca.

Entretanto, com as devidas ressalvas a momentos históricos pontuais ou a poucos grupos de socialistas que apresentaram posturas mais radicais, em termos gerais, as festividades socialistas buscavam uma afirmação dos trabalhadores por meio de demonstrações pomposas e sem preocupações de marcar confrontos de classe. A social-democracia também disseminou-se no Norte e no Nordeste brasileiro, muito estimulada por esses círculos cariocas. O Primeiro de Maio de 1906, em Teresina, assim foi descrito pelo jornal socialista 'O Operário':

"Teresina, naquele dia, tinha um aspecto encantador, o céu, engalanado de pérolas, envolvia a terra em seu pálio de luz. Uma expansão alegre e fraternal sorria n'alma do povo. Quatro carros deslumbrantes conduziam as deusas do Trabalho, das Artes, da República e da Justiça. Vinte e uma mocinhas conduziam bandeirolas representando os 21 Estados da República. Soberbos, flutuavam os ricos estandartes da Aliança Federativa dos Obreiros do Piauí, da Liga Protetora Operária, do Centro Proletário e da Auxiliadora dos Empregados da Fiação. Três bandas de música acompanhavam o préstito: a do Corpo Militar de Polícia, a Lira Democrática e a Lira Comercial Caxiense". (apud HARDMAN et al., 1991:243).

É importante deixar registrado que o operariado era extremamente diminuto nessas regiões do Brasil e, além disso, quase não concorriam imigrantes estrangeiros para esses tímidos bolsões industriais. Ocorria, pelo contrário, um movimento migratório interno Norte-Sul, atraído pelo desenvolvimento do eixo Rio-São Paulo. O movimento operário era, então, ali, naturalmente mais débil e suas lideranças ficavam mais expostas, inclusive os socialistas – também com atuação partidária – sendo alvo de repressões que desmantelavam rapidamente os poucos instrumentos de organização de que dispunha a pulverizada classe operária.

"O Partido Socialista Cearense parece ser uma manifestação tardia da social-democracia em nosso país. Em julho de 1919, a comemoração da Tomada da Bastilha, que contou com um desfile de 'centenas de operários', encerra, em seu ritual simbólico, alguns indicadores de uma tendência colaboracionista. Entre as bandeiras, a brasileira, a francesa, o estandarte dos alfaiates, o dos carpinteiros e a flâmula rubra do PSC. Acompanhado pela banda de música do Batalhão Militar, o cortejo chega ao palácio do Governo, sendo os dirigentes reformistas recebidos pelo presidente do Estado, que 'com

⁴ Cf. GOMES, A.C. *A invenção do trabalhismo*. Rio de Janeiro, IUPERJ, 1988b:70.

toda cortesia (...) lhes reiterou o seu apoio à atividade digna em que se manteve até então o partido'; a manifestação é selada com um discurso final do presidente do Estado que, 'em frases pausadas, disse ouvir as palavras dos dois diretores do partido científicadoras da orientação do mesmo, baseada na ordem, na justiça e no direito". (HARDMAN et al, 1991:242).

Se os socialistas tinham a sua urdidura simbólica e festiva bem próxima do modo de ser do povo brasileiro, entretanto, o seu aliancismo político funcionava como elemento fragilizador de uma autêntica representação do operariado - posição que os anarquistas, pela sua combatividade e independência, ocuparam com grande galhardia. Além desse embate ideológico entre ambas as correntes, os socialistas viam-se às voltas com os petardos moralistas desferidos pelos anarco-sindicalistas. Num piquenique promovido pelos socialistas gaúchos para celebrar o 1o. de Maio de 1904, em Porto Alegre, a imprensa anarquista lamenta o fato *"de os socialistas democráticos (...) terem o seu dia de festa santificado por uma enorme bebedeira". (O Amigo do povo, Maio de 1904, apud HARDMAN et al., 1991:45).*

2. O MODO COMUNISTA DE FESTAR

Astrojildo PEREIRA, o dirigente comunista de maior expressão no primeiro PCB, afirmava, num artigo de 1923,⁵ que à minoria revolucionária competia, *"pela propaganda e pela ação, despertar a consciência das massas"*. Até aí, nada que a distinguisse da concepção anarquista, de cujas fileiras Astrojildo era egresso. Entretanto, logo adiante, ele postulava *"dirigi-las com ânimo firme e reto, segundo uma doutrina justa e homogênea"*. Ainda antes da fundação do partido, lembrava: *"É preciso centralização e disciplina, porque não queremos dispersão nem irresponsabilidade"*.⁶ 'Centralização', 'disciplina', 'direção', 'firmeza', 'doutrinação' farão parte da concepção e do vocabulário dos comunistas brasileiros. Esses dogmas, em verdade, faziam parte da gramática marxista, no nível internacional.

Vejamos, ainda, o mesmo Astrojildo, escrevendo de Moscou, em 1924, em suas Cartas da Rússia:

"A revolução russa é uma obra retintamente proletária, realizada sob a direção superior do Partido Comunista, que é a legião de ferro, a guarda avançada e invencível do

⁵ Cf. PEREIRA, Astrojildo. *Construindo o PCB (1922-1924)*, São Paulo, Liv. Ciências Humanas, 1980:105.

⁶ Id. *ibidem.*, p.17.

proletariado. A burguesia como classe está definitivamente liquidada na Rússia". (PEREIRA, 1980:119).

O que quero destacar nessa citação não é a idealização embevecida do processo soviético, que me parece até razoável ter ocorrido num momento histórico em que a Revolução Russa gerou uma comoção mundial em todos os revolucionários; mas, sim, essa mística da militância, de entrega abnegada à causa socialista, de ‘férrea disciplina’, de ânimo ‘firme e reto’ que, naturalmente, não deixava espaços para a festa entrar. Minto, o festivo aqui se expressava de forma solene, idólatra e marcial, claramente descritos por Astrojildo após ter assistido a uma assembléia da ‘nata do comunismo de Moscou’:

“Uma charanga do Exército Vermelho tocava a INTERNACIONAL no fim de cada discurso. Toda a assistência ouvia-a de pé. Os soldados vermelhos do maior exército do mundo faziam continência. Ao encerrar-se a sessão, cantou-se a Internacional”. (PEREIRA, 1980:124).

Em todas as diretrizes do nascente PCB que instruíam os quadros partidários para tarefas de recrutamento e de agitação, a festa não constava. O III Congresso, ocorrido na passagem de 1928 a 1929, estabeleceu as seguintes ‘diretivas práticas’ no documento ‘O que é preciso fazer’:

- 1o.) Recrutamento político (...) metódico e intensivo de novos membros, quer nas células existentes, quer em novas células (...)*
- 2o.) Concentrar o esforço de recrutamento na organização de células de empresa (...)*
- 3o.) Vivificação política das células, comitês, núcleos e comissões (...)*
- 4o.) O jornal de célula é um dos melhores meios de vivificação política das organizações de base (...)*
- 5o.) A criação de núcleos comunistas em todas as organizações externas (...)*
- 6o.) Precisamos habituar-nos cada vez mais ao trabalho coletivo (...)*
- 7o.) A boa coordenação do trabalho exige a aplicação pontual e rápida das resoluções tomadas (...) Devemos combater energicamente a impontualidade, a ronceirice, a displicência e a rotina.*
- 8o.) O princípio da responsabilidade e do controle deve ser estritamente observado. Em todas as reuniões e assembléias de todas as organizações do Partido, devem ser prestadas rigorosas contas das tarefas realizadas ou em vias de realização.*
- 9o.) Cursos especiais de organização devem ser efetuados para a formação de militantes responsáveis”...(apud VINHAS, 1982:14-15).*

Luiz Werneck VIANNA (1978) situa a história do PCB, à exceção de curto período, como uma história de um ‘partido de quadros’. A concepção leninista do ‘centralismo democrático’, a noção vanguardista de uma minoria revolucionária dirigindo a classe e,

principalmente, toda uma trajetória de perseguição, repressão e dura clandestinidade (dois meses após a fundação, o PCB foi para a ilegalidade), contribuíram sobremaneira para gerar uma cultura política de quadros seletos, heróicos e comportamento espartano. O trabalho de aliciamento dava-se pelo respeito que os comunistas granjeavam, por uma postura aguerrida nas lutas sociais; a formação dos militantes era fundamentalmente discursiva e literária.

Observemos um volante divulgando a festa do 1o. de maio:

“Aos trabalhadores do Brasil:

Aproxima-se o 1º. de maio de 1924. É necessário que vós, trabalhadores do Brasil, comemoreis esse dia, mostrando-vos dignos companheiros de todos os trabalhadores do mundo.

Para isto, é preciso:

1º. - Reforçardes os vossos sindicatos; entrardes, como uma avalanche, para dentro das associações, visitando-as diariamente; conquistardes novos e novos sócios; transformardes as assembléias em verdadeiras manifestações de força; melhorardes as bibliotecas.

2º. - Estudardes o comunismo, a doutrina do proletariado, a doutrina que ensina o proletariado a vencer.

3º. - Fortificardes e defenderdes o Partido Comunista, cérebro do proletariado, contra os assaltos da reação burguesa-policia.

4º. - Defenderdes a Revolução Russa(...)

Que o próximo 1o. de maio seja o dia da reorganização do proletariado do Brasil.

Trabalhadores, levantai as vossas associações! Aderi ao Partido Comunista! Defendei a 3.a Internacional e a Internacional Sindical Vermelha! Combatei o divisionismo!

Rio de Janeiro, 14 de abril de 1924.

A Comissão Central Executiva do Partido Comunista do Brasil”.

(O País, Rio, 17. 4. 1924, apud CARONE, 1979:514).

Um manifesto dos anarquistas necessariamente teria uma festa programada com a doutrinação sendo feita também pela via da linguagem artística. Em 1923, a Comissão Central Executiva do PCB cria a Comissão de Educação e Cultura, sob a direção de Otávio Brandão.⁷ Ao que parece, a comissão será muito mais de educação do que de cultura, e os processos educativos terão o enfoque kaustkyano de que o socialismo tem que ser transferido de fora para dentro da classe operária, que, no máximo, alcança uma consciência sindical. O estudo do marxismo-leninismo vai ser a pedra de toque da formação dos quadros comunistas e o trabalho de agitação e propaganda entre as massas se servirá praticamente de recursos letrados. Um

⁷ BRANDÃO, O. *Combates e batalhas: memórias*. 1o. Vol., São Paulo: Alfa-Ômega, 1978:230.

relatório sobre a propaganda comunista no Brasil, nesse período, reflete por onde passava esse modo de fazer política.

“Até o dia 31 de dezembro de 1925 o Partido difundiu entre os operários 254.900 exemplares de distintas matérias políticas para cuja distribuição criaram-se grupos clandestinos especiais (...) Entre os jovens, os marinheiros e os metalúrgicos foram realizadas 11 semanas de cursos do Partido; apenas no ano de 1925 os comunistas organizaram 30 semanas congêneres, deram 240 conferências a 1.440 ouvintes. Por meio da imprensa, a propaganda do Partido atingiu aproximadamente 48 mil operários”. (apud KOVAL, 1982:195).

Não só brochuras, volantes e o jornal ‘A Classe Operária’ serão os instrumentos privilegiados de mobilização e elevação do grau de consciência das classes populares. Além dos cursos acima referidos, os comunistas realizarão inúmeras reuniões e atos comemorativos sobre Marx, Lênin, a Comuna de Paris, a Internacional Comunista, entre outros, mas quase sempre prisioneiros de uma concepção diretiva e de uma linguagem racionalista. Vejamos um relato do Primeiro de Maio de 1924, com a participação ostensiva dos comunistas:

“O ‘meeting’ na praça Mauá

À hora determinada, perante uma numerosa assistência, onde se aglomeravam cerca de 1.500 representantes de sociedades de classe, num ambiente de entusiasmo escaldante, o operário Pedro Serra, secretário-geral da Federação dos Trabalhadores do Rio de Janeiro, declara que vão falar os representantes das associações.

De todos os lados explodem vivas ao proletariado internacional e ao proletariado do Brasil. Serenadas essas expansões de confraternização, começa a falar Valentim Argollo, presidente do Centro Cosmopolita (...)

Por fim, assomou à tribuna o senhor Paulo de Lacerda, delegado do Partido Comunista do Brasil. Correto, eloquente, profundo conhecedor das doutrinas marxistas e da questão social, com o calor dos jovens que procuram enraizar no espírito as idéias que selecionam para com elas formar as convicções que os devem orientar, historiou longamente os efeitos e os feitos da revolução russa, propugnando a ditadura do proletariado.

Calorosos vivas foram levantados ao proletariado internacional, ao proletariado do Brasil e à Rússia dos Soviets.

Estava terminado o ‘meeting’.

Pedro Serra convida os operários para o desfile. Aos vivas e ao som da ‘Internacional’, encaminha-se a multidão, já engrossada, para a rua do Acre, em direção da União dos Operários em Fábricas de Tecidos, que saudaram com aclamações.

Daí, pelas ruas Marechal Floriano e Tobias Barreto, foram à sede da União dos Empregados em Padarias, onde falaram Waldemar A. Cardoso, e, novamente, Pedro Serra, que solicitou o comparecimento, à noite, à sessão solene da Federação dos Trabalhadores do Rio de Janeiro, na sede da União dos Operários em Fábricas de Tecidos”. (O País, Rio, 2. 5. 1924, apud CARONE, 1979:139).

Mesmo com essa práxis que me parece apontar para uma certa desconexão com a cultura popular brasileira, eivada de rituais e simbolismos, os comunistas foram ocupando um espaço na classe operária. Num informe de 1928 ao Comitê da Internacional, lê-se que o PCB já possuía *“aproximadamente 1.200 membros, 98% dos quais eram operários. Os demais - pequeno-burgueses e intelectuais. Por sua composição nacional: 70% dos membros eram brasileiros e 30% imigrantes”*.⁸

Comparados aos anarquistas, vemos, então, que os comunistas passam a gestar um enraizamento mais nacional-popular. São mais flexíveis, entram no jogo da política republicana e geram ‘propostas nacionais’ para o País. Contribui para isso também o fato de o Governo, nesse período, haver empreendido uma perseguição implacável aos ativistas estrangeiros, além de reduzir a imigração. A classe operária começa a se ‘abrasileirar’, mediante fluxos migratórios do Nordeste e das zonas cafeeiras. Como já apontei no capítulo anterior, esse fenômeno vai contribuir para debilitar o anarco-sindicalismo, que sofrerá também um duro combate ideológico por parte dos comunistas, dos católicos e dos amarelos.

Se o anarquismo tinha uma preocupação de envolvimento da família operária, os comunistas vão-se voltar para a juventude. Por decisão do II Congresso, realizado em 1925, aprovou-se a formação da União da Juventude Comunista, que passou a realizar encontros, congressos e a editar um jornal. Como os comunistas percebem a grande força que o lúdico e os desportos exercem entre a juventude, passam a estimular a criação de clubes de futebol operários e, no III Congresso, vai até aparecer como ponto de pauta o item *“sobre a questão esportiva”*.⁹

“O Movimento Desportivo”:

O desporto proletário começou a ser organizado em 1927. Iniciou-se com a organização do departamento desportivo da União de Trabalhadores Gráficos, que nessa primeira tentativa fracassou, porém hoje ressurgiu com perspectivas muito boas.

Outros clubes têm sido organizados ao calor da juventude comunista. Na atualidade, faz-se propaganda pelo esporte proletário na ‘A Classe Operária’ e quase todos os sindicatos estão organizando departamentos desportivos.

Já se nota um ambiente animado pelo esporte proletário, e se levarmos em conta que esta é a principal preocupação dos jovens, que dão vida e dinheiro pelas empresas burguesas do esporte, teremos uma idéia do papel fundamental que o desenvolvimento

⁸ Cf. KOVAL, Bóris. Op. cit. p. 223.

⁹ Cf. VINHAS, M. Op. cit., p.12.

do esporte operário representa". (Correspondência Juvenil Latino-Americana, Buenos Aires, janeiro de 1929, apud CARONE, 1979:543-6).

Vemos como a tônica da construção do PCB no período estudado foi inspirada no modelo de revolucionário profissional que Lênin concebeu para a Rússia, descrito no seu 'Que fazer?'. Diga-se de passagem, quase todas as condutas, inclusive as estratégias da Revolução brasileira, eram uma certa transposição mecanicista do que foi a experiência soviética, além da ingerência permanente do 'Comintern' no partido comunista brasileiro. Lênin e, posteriormente, Stalin, estarão para 'o Partidão' assim como Bakunin e Koprotkin estiveram para os anarquistas.

Após 1945, o PCB entra na legalidade e passa por uma fase de enorme crescimento, que faz com que a direção altere as antigas posições. Luís Carlos Prestes chega a afirmar:

"Precisamos de um Partido bem diferente daquele nosso velho e glorioso Partido, em que nós, os militantes mais velhos, nos fizemos como combatentes tanto melhores e mais úteis, quanto mais tempo conseguíamos resistir à perseguição policial e viver incógnitos entre as massas. Hoje precisamos de um 'Partido de um novo tipo', de um grande Partido bem ligado às massas"... (apud SEGATTO, 1981:53). -

Nessa fase áurea, o PCB elege Prestes Senador, uma bancada de 14 Deputados Federais e 46 Deputados em quinze Estados.¹⁰ O PCB chegou a possuir oito jornais diários, vários semanários, duas editoras e uma revista. Como mostra SEGATTO (1981:51-2), o partido organiza-se em comitês por todo o País, chegando a ter quase duzentos mil membros. Além de cumprir o papel tradicional de empreender as lutas sociais e políticas, esses comitês "formavam Ligas Juvenis, times de futebol, organizavam festas populares e piqueniques, e no Rio de Janeiro chegaram a promover uma 'Convenção Popular' no final de 1946"...

Vemos assim, novamente, a repetição do que ocorreu com o anarquismo quando entrou na sua fase massiva após 1917: a ação do movimento de massas, praticamente 'obriga' os dirigentes partidários a se reciclarem, a introduzirem a dimensão cultural na ação política e, nessa simbiose, leva a classe a estar mais próxima do partido e o partido, conseqüentemente mais popular.

Embora um raro registro, encontramos na década de vinte, os comunistas promovendo uma festa estruturalmente tão idêntica às festas libertárias que se chega a pensar não se haver

¹⁰ Cf. VINHAS, M. Op. cit. cap III, pp. 86 e seguintes.

apagado totalmente ainda aquela velha chama anarquista para aqueles que um dia doutrinaram a classe operária de uma forma mais lúdica:

“Terá lugar amanhã, sábado, 4 do corrente, às 20 horas na sede do Centro Cosmopolita, à rua do Senado, 215, o imponente festival em prol da ‘A Classe Operária’, com o seguinte programa:

1a. parte - ‘Ouverture’ pela orquestra da C.A.O. em Calçados - conferências pelo deputado do Bloco Operário e Camponês Azevedo Lima e Otávio Brandão, representante da ‘A Classe Operária’.

2a. parte - Ária ucompanhada por violino - Músicas regionais ao violino e violão, pelos professores Dias de Barros e Francisco Neto - Ato variado por um excelente grupo de amadores.

3a. parte - Harmonioso baile familiar ao som de um afinado ‘jazz-band’.

É de se esperar que todos os operários saibam cumprir com o seu dever, comparecendo a este festival, numa demonstração de unânime solidariedade, atendendo a que ‘A Classe Operária’ é um jornal exclusivamente de trabalhadores, para trabalhadores”. (Diário Carioca, Rio, 3. 8. 1928, apud CARONE, 1979:127).

3 - AS ‘VILAS SANTAS’ DO CONTESTADO: A FESTA PERMANENTE

A primeira República representou a transição para um neocolonialismo que trocava o Brasil agrário por um país na trilha do desenvolvimento urbano-industrial. Trocou-se a dependência. Esse reordenamento econômico e político não se fez sem resistências. Tanto na cidade como no campo, a implantação do nosso capitalismo selvagem não se deu de forma passiva. O cangaço e o messianismo são expressões dessa crise estrutural que afetou o espaço societário camponês. Por detrás dessas rebeldias, além de motivações religiosas e culturais, vamos encontrar a luta pela terra e o mandonismo coronelista. Canudos, Caldeirão e Contestado são três movimentos messiânicos que ilustram o entendimento catastrófico que a cosmovisão camponesa tinha dessa modernização prepotente. Vejamos o caso do Contestado.

A guerra camponesa do Contestado deu-se na divisa do Paraná com Santa Catarina, entre os anos de 1912 e 1916. Essa ‘religião em armas’ conflagrou uma área de aproximadamente 30.000 quilômetros quadrados, abarcando cerca de 20.000 camponeses. O seu vigor revolucionário e a ameaça que significou levaram o Governo Federal a empenhar mais da metade do Exército brasileiro, resultando na morte de pelo menos 3.000 lavradores.¹¹ Esse

¹¹ CF. MARTINS, J.S. *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo*. São Paulo, Brasiliense, 1989, pp.120 e 121.

ostensivo aparato das classes dominantes transformou-o, conforme bem observou MARTINS (1990:62), num movimento nitidamente político. O que levou Duglas Teixeira MONTEIRO,¹² ao estudar o fenômeno, a afirmar que se vivia nos redutos sublevados, num “estado de festa permanente”?

Antes de entrarmos no mérito dessa questão, necessário se faz situar as causas fundamentais dessa inimaginável reação popular. A região de Serra-Acima, no Noroeste catarinense, foi, desde o século passado, alvo de disputas de terras, devido à extrema riqueza de seus ervais nativos. Mesmo antes, a criação de gado por pequenos e médios fazendeiros e a agricultura de subsistência dos caboclos já revelava um certo esgotamento espacial. Some-se a isso um litígio judicial sobre a divisa dos Estados do Paraná e de Santa Catarina, que, desde a passagem do século, era motivo de confrontos armados entre grupos circunvizinhos.

Todavia, o fator determinante da conflagração virá com a construção da estrada Brazil Railway, a partir de 1908, feita com 10 mil trabalhadores,¹³ a qual visava potencializar as interligações entre os Estados do Sul do País. A modernidade criou os seus símbolos, e o trem de ferro era um desses êxtases desenvolvimentistas que não aceitava questionamentos.¹⁴ Esse empreendimento foi conferido a um empresário americano, Farquhar, que esteve ligado a um complexo de iniciativas extremamente lucrativas e fratricidas, como a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

Mediante aliciamentos espúrios de altos escalões governamentais, o representante do imperialismo ianque conseguiu a doação de 15 quilômetros de terra em cada lado da estrada de ferro, engendrando um projeto de colonização para imigrantes europeus. Iniciou-se um processo traumático de expulsão dos antigos moradores.

“Numa carta manchada de sangue encontrada pelo Exército no bolso de um guerrilheiro lia-se: ‘Nóis não tem direito de terras tudo é para as gentes da Oropa’ ”. (ASSUNÇÃO, apud MONTEIRO, 1974:46).

Tomando emprestada a expressão de MARTINS (1989:106), o desespero e a *insuficiência cultural do campesinato* perante a ruptura de seu mundo mágico-religioso e a ameaça de sobrevivência que o vapor do diabo vinha trazendo foi encontrar a resposta no

¹² MONTEIRO, D.T. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo, Liv. Duas cidades, 1974.

¹³ 6 mil deles arrebanhados de forma enganosa e mesmo compulsória em cidades do Sudeste e do Nordeste.

¹⁴ Ver, a esse respeito, HARDMAN, F. F. *O Trem Fantasma: a modernidade na selva*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

messianismo. Aquele flagelo que se abatia sobre os caboclos só podia ser explicado e combatido com ajuda dos códigos do seu próprio universo cultural: a cultura rústica do campesinato brasileiro.¹⁵ O pacto da Igreja Católica local com as elites dominantes favoreceu um maior aconchego dos fiéis com o catolicismo popular.

O monge José Maria, um desses messias caboclos que peregrinavam por aquelas bandas, encarnou a figura de dois outros profetas que já faziam parte do imaginário popular e que, para aqueles crédulos, era o mesmo santo homem que havia mais de cinquenta anos reaparecia obrando milagres, curando doentes, dando bons conselhos e fazendo pregações apocalípticas. O santo José Maria ou João Maria, pouco importava, vinha para cumprir a profecia de uma guerra santa anunciada e cuja finalidade era eliminar os hereges e construir uma sociedade fraterna aqui na Terra. Formou-se, então, a irmandade de São Sebastião, dentro daquele sebastianismo que chegou com os portugueses,¹⁶ e o monge foi procurar, nas terras do Irani (PR), construir a Nova Jerusalém. Era o refazer do percurso da marcha libertadora dos fiéis em busca da Canaã - a terra prometida: imagem milenar do 'Êxodo', integrante da grande tradição judaico-cristã.

Em 22 de novembro de 1912, o monge José Maria foi morto de armas na mão, liderando um séquito de seguidores. Acusado de querer reimplantar a Monarquia, foi morto por forças policiais paranaenses. Na verdade, para aqueles pobres da terra, 'as gentes da Oropa' inauguravam novas formas de violência e de desordem, acobertadas pelo regime republicano, que passa a se pautar pelo poderio político das oligarquias estaduais. O saudosismo imperial, por sua parte, simbolizava, para eles, um tempo de convívio interclasses definido pelas relações

¹⁵ "O termo rústico é empregado aqui não como equivalente de rural, ou de rude, tosco, embora os englobe. Rural exprime sobretudo, localização, enquanto ele pretende exprimir um tipo social e cultural, indicando o que é, no Brasil, o universo das culturas tradicionais do homem do campo". (CÂNDIDO, 1982:21).

¹⁶ Registre-se que o sebastianismo - crença na volta de Dom Sebastião, instaurando o paraíso terrestre - é uma lenda portuguesa que, logo a partir do século XVI, disseminou-se em todos os quadrantes do País. O sebastianismo português, como espera messiânica, originou-se em 1530, com as trovas de um sapateiro judeu que descrevia a vinda de um príncipe - o Encoberto; este, restauraria a autonomia e a força da nação portuguesa. Na batalha de Alcácer-Kibir, em 1578, morre o Rei Dom Sebastião, e Portugal passa para o domínio da Espanha. O jovem rei malgrado passa então, a ser o Encoberto, e a lenda ganha popularidade inaudita. Ver, a esse respeito, principalmente QUEIROZ, M. I. P. de, op. cit. pp. 101 - 102. Como para o Brasil vieram os portugueses dos extratos mais baixos, a crença alastrou-se já no século XVI. "Dom Sebastião é um grande rei que distribuirá entre os seus adeptos imensas riquezas e cargos honoríficos, instaurando no mundo o paraíso terrestre." (QUEIROZ, 1977a:219); ver também, a esse respeito, MORAES Fo., Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1979.

familiares, clientelísticas e de compadrio relativamente estáveis,¹⁷ que acomodavam as tensões locais e as violências tidas como costumeiras, conforme expressão de FRANCO.¹⁸

O martírio do monge foi anúncio de fim do mundo e a comoção popular só fortaleceu os pressupostos do surto messiânico que nem bem se iniciara. Isso ficou demonstrado pela fúria implacável que irrompeu um ano após o ‘massacre do Irani’, configurando a guerra do Contestado. A despeito de esse messianismo ser qualificado como uma seita guerreira, em oposição a seitas pacíficas que, segundo QUEIROZ (1977a:129), “*não se propõem a mudar a ordem do mundo*”; na essência, a atividade beligerante tinha mais um caráter defensivo e os crentes se empenhavam, sim, em construir as suas ‘vilas santas’.

Num imenso território sagrado, as dezenas de redutos da irmandade procuravam vivenciar o que Maurício Vinhas de QUEIROZ (1981) definiu como um ‘*igualitarismo comunitário*’. Aboliu-se a propriedade privada e estabeleceu-se um nivelamento econômico e racial. Toda a riqueza era distribuída irmãmente entre os moradores: alimentação, vestuário, armamentos, etc.¹⁹ Recusando a ordem vigente, eles buscaram aproximar-se do ‘comunismo’ da Igreja Cristã primitiva, com a tentativa do gozo de uma fraternidade absoluta: com isso, eles superavam o tempo presente, desenhando, em vida, a utopia sonhada pelos socialistas. Estamos diante de uma miragem temporal. Conforme QUEIROZ (1977a:136), esse messianismo é falsamente conservador:

*“Falsamente conservador, o movimento messiânico é verdadeiramente revolucionário, se definirmos revolução como o ataque à ordem social existente com o fito de transformá-la”.*²⁰

Não há, nessa fantástica experiência, “*concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas*” (GRAMSCI, 1978:184), condição necessária para as esquerdas tipicamente contemporâneas elaborar um guia da revolução. Foi preciso o pincel antropológico e sociológico para pintar, em tons difusos e enigmáticos, a ideologia rebelde do Contestado.

¹⁷ MONTEIRO (1974) fala em “*violência costumeira*” para classificar aquelas já consagradas nos costumes locais: violências por questões de honra, disputa de terra e embates políticos. (pp.32 a 42).

¹⁸ Ver, a esse respeito principalmente, FRANCO, Maria S.de C. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo, Ática, 1976.

¹⁹ “*Nas vilas santas, ‘a fortuna (...) pouco importava...’ ‘Havia mesmo entre os sertanejos francamente fanatizados a convicção de que não deviam possuir bens nem dinheiro nem terras - estavam imbuídos de uma fraternidade absoluta, idealizada pelo monge e depois reavivada pelos monarquistas das selvas’. ‘Do que um comia, tudo tinha que comer, do que um bebia, tudo tinha que beber; todos eram irmãos’. ‘Ninguém tinha direito de vender nada para outro. Se eu precisava de um vestido, era dado. Tudo era dado. Se alguém vendia, era morto’. ‘A comida era fornecida espontaneamente pelo vizindário e os grupos que iam-se anexando sempre iam trazendo tudo o que possuíam, distribuindo fraternalmente entre todos...’.* (MONTEIRO, 1974:129).

²⁰ QUEIROZ (1977a) apegase à distinção entre movimentos sociais reformistas e revolucionários dada por alguns autores.

Um quadro inacabado mas totalmente escorado na cultura popular brasileira, que se forjara secularmente no sincretismo colonial das três raças. Em lugar da pintura, melhor a imagem de um mosaico assimétrico meticulosamente cimentado. A cultura popular é “*um aglomerado indigesto de fragmentos*”, dizia-nos GRAMSCI (1978:184).

Cria-se uma nova religião, com crenças e ritos próprios. Gesta-se uma organização social com relações econômicas, sociais e políticas diferenciadas. Redefine-se a linguagem e o sistema ideológico. Há uma ruptura com a ordem vigente. Essas inovações alicerçam-se na reelaboração dos elementos ambíguos constitutivos do mundo rústico brasileiro à época.

Sem desconsiderar o convívio com a morte, as privações e as doenças - afinal estamos falando a partir de um estado de guerra - vamos focalizar o cotidiano dos rebeldes na sua aspiração autêntica de assim desejar o mundo.

O momento religioso que propiciava o maior fervor coletivo acontecia duas vezes ao dia, no culto das *formas*. No centro dos redutos, demarcava-se, com grandes cruzeiros, o recinto sagrado, chamado *quadro santo*: uma praça retangular onde se situava a igreja.

Convocados geralmente por uma corneta, os fiéis ali se distribuíam conforme critérios hierárquicos, portando símbolos totêmicos e armas. Os comandantes e ‘enviados de Deus’ faziam pregações religiosas, preleções sobre condutas morais e distribuições de tarefas. Ofertavam-se alimentos a São José Maria e aplicavam-se os castigos públicos. As orações e cânticos desempenhavam, no cerimonial, o papel litúrgico. “*A minha reza vale tanto quanto uma missa*”! - aprenderam dos monges essa máxima, que dispensava assim a necessidade do padre e da eucaristia.²¹ Era a proclamação da plena autonomia religiosa.

Antes da dispersão, os fiéis realizavam uma procissão, em que beijavam os cruzeiros do quadro santo. O comandante da forma levantava uma bandeira branca e encerrava a cerimônia.

Valendo-nos de HUIZINGA (1990:19), aqui temos um culto intensamente vivido como “*um espetáculo, uma representação dramática, uma figuração imaginária de uma realidade desejada*”. Esse fascínio pelo alegórico e pelo irreal é produtor de prazer e reconforto interior. “*É por isso que a própria idéia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a idéia de festa*”. (DURKHEIM,1989:456).

²¹ Cf. MONTEIRO, D.T. Op. cit. p. 88.

A cerimônia da *forma* era então, o instante em que se reafirmava a identidade grupal. Em MONTEIRO (1974:129), lemos que, “nesses momentos, a unidade espiritual da irmandade era reforçada. Ingressando numa esfera onde a proximidade com relação ao sagrado era máxima”.

Aqui vemos a religião cumprindo explicitamente o seu papel instrutivo, de formação e controle da ideologia rebelde. Utilizando-nos dos conceitos de BORDIEU et al., expostos, principalmente em ‘A Reprodução’, a prática da *forma* foi a institucionalização - numa conjuntura adversa que necessitava a minimização das incertezas e divergências - de uma persistente ação pedagógica visando a um trabalho de imposição e inculcação dos princípios fundamentais da irmandade estabelecidos pelo monge José Maria.

Apesar da violência corporal empregada nos atos de purificação, e das pregações ameaçadoras contra os pecadores, a cerimônia da *forma* era uma festa religiosa dominada principalmente pela alegria e pelo fervor místico. Os depoimentos da fase áurea da guerra são elogiosos a esse respeito e denotam sempre euforia, com vivas aos santos e manifestações de júbilo, descarregando-se as armas para o alto, o que demonstra, entre os irmãos, a existência de respeito pelas autoridades religiosas e militares e de aprovação destas, ao invés de temor.²²

A irmandade de São Sebastião e o sistema de crenças e práticas constituíam a base da *santa religião* do Contestado. Na verdade, porém, ela possuía uma amplitude maior, devido à interpenetração de duas vertentes do universo secular: a idéia de ‘Monarquia’ e a lenda de ‘Carlos Magno e os Doze Pares de França’. “É preciso colocar o ideal no passado para provar-se que o novo é possível, porque já existiu antes”. (MOURÃO, 1974:86).

O monge José Maria tinha sempre à mão, como uma bíblia, o livreto de Carlos Magno,²³ e, desde o início do movimento, ele criou um grupo seletivo dos melhores combatentes

²² Vemos, aqui, as lideranças religiosas oscilando entre a conquista do respeito e o uso extremado da coerção; entre a ordem autoritária e a afirmação da autoridade, que parece ter sido um aspecto dominante. Ver, a esse respeito, principalmente ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1968; sobre a obediência, ver DURKHEIM, E. Op. cit. p. 261.

²³ A história de *Carlos Magno e os Doze Pares de França*, que Luís da Câmara Cascudo coloca como uma das mais conhecidas pelo povo do interior do Brasil. A lenda européia está ligada à reconquista da Península Ibérica no século VIII com a expulsão dos mouros após séculos de ocupação. A gesta é uma exaltação épica dos prodígios de Carlos Magno, rei de França, numa batalha ocorrida em 778 dC. Sobre a gesta, ver MEYER, Marlyse. *Caminhos do imaginário no Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1993, pp. 147 a 159 e MONTEIRO, D. T., op. cit, pp. 111 a 119. A história dos Pares de França era transmitida oralmente ou mediante livretos em prosa ou em verso, como os *cordéis* que passaram a correr de mão em mão a partir de meados do século passado, especialmente no Nordeste. Ver a respeito, LONDRES, M. J. F. *Cordel: do encantamento às histórias de luta*, 1983, pp. 14 e 15; MEYER, M. *Autores de cordel*, 1980, pp. 8 e 9. “José Maria, o terceiro monge, em torno de quem os irmãos inicialmente se aglutinaram, efetuava a leitura pública de trechos dessa obra”. (MONTEIRO, 1974:111). É bom salientar que a ‘cavalhada’ é um folguedo derivado da ‘gesta de Carlos Magno’ rehistoricizando a batalha de mouros e cristãos. (QUEIROZ, 1981:184).

(com uma disciplina mais rigorosa que os demais) e que formavam a ‘confraria dos Pares’ ou ‘dos Cavaleiros de São Sebastião’.

“Os Doze Pares de França formavam um corpo de elite; eram vinte e quatro cavaleiros mais bem armados e montavam cavalos brancos suntuosamente arreados; levavam consigo, nos combates, um estandarte branco ou de cor, com uma cruz no centro. Destinava-se à luta nobre, que era o entrevero; e, nos ataques, avançavam em primeiro lugar”... (QUEIROZ, 1977a:277).

A constituição dos Pares de França, portanto, teve como modelo o livro de Carlos Magno e também a organização das Cavalhadas.²⁴ Os Pares faziam parte do conselho deliberativo, formavam a guarda de honra das virgens,²⁵ funcionavam como canal de intermediação entre os irmãos e o comando geral, ajudavam a manter a ordem e eram especializados na luta corpo-a-corpo com as mortíferas espadas de madeira.²⁶ Nas batalhas, eram acompanhados por um rufo de tambor, marcado pelo ‘tamboreiro’, e que servia para excitá-los.

Esse clima medieval de cavaleiros heróicos, estandartes vistosos, rufar de tambores e gritos de vivas - que os Pares de França propiciavam no território sagrado - respondiam ao imaginário camponês povoado de reis, castelos, fadas e arcanjos. Um universo simbólico da realeza lendária: fantasioso, decorativo, nostálgico, religioso, espetacular, barroco.²⁷ Em todo o Brasil rural aconteciam – e ainda se mantêm em boa medida - as tão populares festas do Divino Espírito Santo, com a figura do ‘imperador’, festeiro, coroação da ‘rainha’, etc.²⁸

A isso vem-se somar um outro elemento fundamental na constituição da ideologia rebelde: a idéia de Monarquia. *“Viva São Sebastião, viva São João Maria, viva São José Maria, viva a Monarquia”!* Esse ideal monárquico provinha de um passado longínquo como o

²⁴ Espetáculo popularíssimo em Portugal desde o século XV, a cavallhada é uma luta simulada entre *crístãos* e *mouros* que, com muitas variações regionais, passou a fazer parte da cultura popular brasileira a partir do século XVIII. (MORAES F., 1979:44). Na dramaturgia do folguedo, os ‘crístãos’ intitulavam-se cavaleiros da Távola Redonda ou *pares de França*. (QUEIROZ, 1981:184). As cavallhadas fazem parte das festas religiosas ou funcionaram como autos independentes.

²⁵ Em cada reduto, havia moças que faziam a mediação com São José Maria, recebendo dele as orientações espirituais e militares. Eram as virgens, que, em alguns casos, foram substituídas por aleijões ou crianças.

²⁶ O ‘cortejo’ era um esporte de esgrima popular que muitos sertanejos exercitavam nos momentos de folga. O jogo utilizava fações de madeira, requerendo grande habilidade. Foi apropriado como recurso bélico. (QUEIROZ, 1981:185).

²⁷ Ver a esse respeito MONTEIRO, D.T. Op. cit. p. 171.

²⁸ A festa do Divino Espírito Santo, ou *folia do Divino*, é tradição religiosa portuguesa criada no século XIII e muito popular no Brasil. A festividade compõe-se de novenas, dos foliões fazendo o *giro do Divino*, arrecadando fundos para um encerramento com coroação do Imperador, rezas, danças, leilões e eventualmente folguedos como as cavallhadas. A bandeira do Divino apresentava-se com um poder mágico de proteção e sorte ao simples toque nas pessoas e objetos. Ver a esse respeito QUEIROZ, op. cit.1981:51; MORAES F. M., op. cit. pp. 39 a 45. Em Taquaruçu, cidadezinha de SC situada na área convulsionada, aconteciam as festas do São Bom-Jesus, um culto de nítido caráter agrário realizado para garantir boas colheitas (QUEIROZ, 1981:83,84,109); e o Arraial de Perdizes Grandes tinha como padroeiro São Sebastião, santo guerreiro, protetor dos crístãos contra a fome e a peste. Os festeiros empenhavam-se em levar um apóstolo - padre ou monge - para

do Imperador Carlos Magno ou o de El-Rei Dom Sebastião; mas também como um vago saudosismo do recente Brasil Império:

“Para eles, a monarquia era, como experiência passada, ‘o tempo melhor’; em termos de princípio e muito vagamente, ‘uma coisa do céu’, ou, de modo mais preciso, a ‘lei de Deus’, em contraste com a República, ‘lei do diabo’. Mais praticamente, era a ‘única lei que poderia bem ajudar a vida dos pecadores’ (...), mesmo porque, no ‘tempo do Império não havia tais violências (...) As terras, cada caboclo podia então requerer para si”. (MONTEIRO, 1974:109).

A ação política dos rebeldes pretendia a instauração de uma nova ordem antagônica à ordem estabelecida: a ‘sua monarquia’, em contraposição à ‘república dos coronéis’, daí queimarem o dinheiro republicano (o comércio era proibido nos redutos). Enquanto puderam, foram implantando esse modelo mediante a constituição de uma ‘realeza’ toda composta por pobres ou excluídos. Levaram às últimas conseqüências o que BAKHTIN (1993:9) definiu como ‘visão carnavalesca do mundo’: inverteram papéis, universalizaram a alegria, humanizaram a vida:

“Aclamado Imperador o velho Assunção Rocha, formou-se também uma ‘nobreza’, cujos títulos José Maria distribuiu entre os que lhe pareceram merecedores: duques, marqueses, príncipes, princesas (...) E, finalmente, um ministério composto de um ministro da guerra, um ministro da agricultura e um ministro das finanças”. (QUEIROZ, 1977a:279).

A auto-afirmação cultural ante a outra, dominante, passa necessariamente pela elaboração de uma nova linguagem, não no sentido de uma outra língua, mas na geração de códigos que estabeleçam os marcos distintivos dessa identidade social. LEACH (1978:8) afirma que “a cultura comunica”.

Os sinais cabalísticos gravados na espada dos guerrilheiros ou a cruz verde nos estandartes produziam uma ligação instantânea com a mística da Ordem. Uma das dicotomias que a ‘guerra santa’ criou foi entre pelados e peludos. Como distintivo, os homens dos redutos passaram a raspar barba e cabelo e a usar uma fita branca no chapéu. Passaram a ser chamados pelos adversários de ‘pelados’. Estes, por sua vez, chamavam de ‘peludos’ aos hereges. A cor branca era a adotada pelos ‘maragatos’, rebelados contra as forças governamentais na Revolução Federalista.

dar mais brilho à festividade. “Mas, uma vez ausente o padre, qualquer velho caboclo faz o serviço divino, batiza, abençoa, esconjura os espíritos maus”... (MONTEIRO, 1974:82).

“*Chega de pobreza*”!, gritavam os rebeldes, após saquearem casas comerciais nos ataques às povoações (QUEIROZ, 1981:183).²⁹ Esse grito de guerra simplesmente fantástico espelha um dos momentos de lucidez política do movimento. É grito de liberdade, de ruptura dos grilhões a que estavam submetidos. Não eram clamores aos céus, mas gritos de entusiasmo que operavam a distribuição da riqueza. Não eram lamentos resignados, mas gritos justiceiros que instauravam, um tempo de abundância, mesmo que de natureza volátil.

E foi devido à implantação desse rol de preceitos - transgressão / liberdade / alegria / fartura - que Duglas Monteiro ousou caracterizar o surto do Contestado como uma festa permanente:

“O ambiente dos redutos era alegre, pontuado de procissões pomposas, de casamentos festivos, de largos momentos de ócio. A fama da vida que ali se levava exercia sedução especial sobre a juventude, que nela encontrava campo para aventuras; e sobre os mais velhos, que, vivendo dispersos, passavam a conhecer a satisfação dos contatos diários com os semelhantes”. (QUEIROZ, 1977a:281).

As informações mais convincentes sobre a vida nos redutos atestam a existência de um ultramoralismo, com rígidas normas sexuais e proibições de bailes e de consumo de bebidas alcoólicas. Todavia, a pluralidade de fases e de chefias que o movimento teve não exclui registros de momentos de maior licenciosidade.

“É possível que a informação de um jornal da época, segundo a qual, Venuto Baiano promovia ‘bailes à noite, arrebanhando (...) as moças do lugar’ (...) seja verdadeira. Nesse mesmo jornal, conta-se que os rebeldes exercitavam-se, divertiam-se, matavam gado, brigavam, bebiam ‘fervida’ (pinga fervida com açúcar), dançavam à viola. Seja como for, no dizer de um depoente, ex-irmão, a vida nos redutos era tão boa que certamente havia sido determinada por Deus e pelo monge: ‘era até melhor’ do que a que levavam em suas casas. Passear, fazer visitas, colher erva-mate e mel silvestre eram as atividades livres que preenchiavam o dia”. (MONTEIRO, 1974:134).

“Nos últimos tempos, a licença parece ter-se estabelecido nos acampamentos. Afirmava-se que as mulheres tinham perdido todo pudor (...) e se entregavam à orgia, com a arma na mão, a fim de defender seus prazeres contra quem viesse perturbá-los”. (QUEIROZ, 1977a:279).

²⁹ A ‘produção social’ na área conflagrada provinha basicamente de três fontes. Ao ingressar na coletividade, os egressos do mundo injusto traziam seus pertences e os colocavam à disposição de todos. Essas doações complementavam-se com as provenientes de simpatizantes, que, embora não se dispusessem a viver nos redutos, apoiavam a causa. Com todos os percalços de uma comunidade vivendo ‘em estado de guerra permanente’, havia - onde as condições o permitiam - uma produção agrícola e um extrativismo rudimentares, a criação comum do gado conjugada com uma pequena criação doméstica, além de uma indústria bélica e de cortume artesanal. E por último, os saques às fazendas e povoações circunvizinhas, especialmente de gado e armamentos. Os ‘piquetes’ - assim chamados - podiam ter tanto o caráter de expropriação compulsória e violenta, quanto serem fruto de contribuições livres ou intimidatórias.

A despeito desses relatos, ao que consta, houve a prevalência do sentido religioso e solene da festa, em detrimento da festa secular - informal, jocosa e recreativa - mais a gosto da cultura rústica sertaneja.³⁰ Isso significou, apesar do choque permanente com a Igreja oficial, um tipo de concessão e sujeição a alguns aspectos e valores do catolicismo dogmático, moral e puritano.

Conforme caracterização de HUIZINGA (1990:25), podemos inferir que as festividades no Contestado eram festas sérias. Aqui não há nenhuma contradição entre o espírito 'formal' e majestoso da cerimônia da forma e a produção de um estado de efusão e alegria entre os devotos. Novamente, apoiando-nos em DURKHEIM (1989:49), observamos que “...é o culto que suscita estas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são, para o fiel, a prova experimental de suas crenças”.

Ora, a exaltação e o entusiasmo vão-se exacerbar quando o ato religioso tem uma grande dimensão lúdica. HUIZINGA (1990:25) apontava as estreitas relações existentes entre a festa e o jogo. Esse parentesco é notável nas práticas religiosas *quentes* do catolicismo popular, comparadas com a 'frieza polar' da religião oficial. Frei Rogério de Neuhaus, padre franciscano que chegou à região em 1892 e teve grande influência na mediação do conflito, atestou que:

“A santa missa, nos domingos, no começo, foi assistida apenas por três a quatro pessoas (...) Só quando havia festa, o povo acorria, mas - abstraindo de raras exceções - não para rezar, mas para se divertir”. (MONTEIRO, 1974:86).

A feição séria das festas religiosas dos *pelados* não desautoriza a interpretação de que, nos redutos, vivia-se em 'estado de festa'. Um primeiro aspecto a se observar é que, no calendário normal dos camponeses, os domingos e determinados feriados eram considerados *dias santos*, portanto *dias de festas*: vestir-se bem, visitar compadres, participar de rezas e terços, 'brincar' nos bailes da cidade, namorar, lutar o *cortejo*, comer e beber com extravagância, assistir a uma *porfia* entre dois trovadores, enfim, gozar o momento de ócio.

³⁰ Os registros históricos sobre a região citam uma profusão de festas com atividades lúdicas e artísticas de toda ordem: bailes, cantorias, desafios, teatro. Os *fandangos*, bailes populares com vários tipos de bailados, já existiam desde o século XIX (MORAES, F. M., 1979:117); e nas cidadezinhas de Canoinhas -SC- e União da Vitória -PR- ocorriam com regularidade (QUEIROZ, 1981:165). Nesta última, QUEIROZ (1981:40) relata que: “Havia *matinês dançantes* aos domingos em dois clubes recreativos, e ali o português se misturava ao alemão e ao polaco (...) A vila possuía cinema, banda de música e um *teatrinho de madeira* onde se realizava um espetáculo por semana”.

Na medida em que o santuário do Contestado passou a viver num tempo mítico, de contato permanente com o sagrado, todos os *dias comuns* transformaram-se em *dias santos*. A euforia da festa deixou de ser um momento de exceção dentro da dura realidade, para transformar-se num estado de espírito cotidiano.

Não mais assistir a uma cerimônia religiosa uma vez a cada mês; agora duas vezes ao dia, participar da *forma* e às sextas e domingos, de uma outra cerimônia que terminava por um 'beija' das imagens da igreja.³¹ A essa volúpia com o sobrenatural, associava-se o prazer das fartas comilanças, especialmente os copiosos churrascos que ocorreram antes do declínio do movimento. As *doações* e os *saques* permitiram a muitos vestir-se melhor do que antes e a gozar de tempos de folga diários. As vilas santas possibilitaram um alto grau de socialização e o reconhecimento comunitário.

“Caraguatá era a principal concentração da irmandade. Ali, ‘era bonito, muita gente, muito grande religião, só rezavam não existia malvadeza’ (...) com o produto dos saques feitos nas bodegas e nas fazendas, foi possível às ‘virgens de 6 a 12 anos, que antes escondiam a nudez por não terem roupas’, passarem a ostentar ‘diversos vestidos’ (...) na mudança de Caraguatá para o (...) reduto de Pedras Brancas, o deslocamento fez-se de modo aparatoso e processional. Eram duas mil pessoas. À frente, a virgem Maria Rosa, acolitada por cem cavaleiros e montando, ela mesma, um animal ajaezado com arreios de prata, silhão de veludo, enfeitado com franjas e fitas. Após a chegada ao destino, seguiram-se dois dias de festa. O mesmo autor informa que, visitando esse novo reduto com sua gente, Adeodato é recebido com grande festa”. (MONTEIRO, 1974:134).

Há que se ter presente, porém, que se trata de um contexto de convulsão social, marcado por grandes contradições, onde coexistem: a tensão e a euforia, a festa e a guerra, a ordem e o caos. Nesse sentido, a linha de reflexão vai na direção de apontar a *dimensão festiva*, senão como realidade permanente, mas como uma aspiração da aventura humana que os camponeses do Contestado empreenderam. Essa atmosfera festiva transparecia na simbologia enfeitada, na linguagem metafórica e ruidosa, na comunhão da ceia farta, no regozijo libertário.

Uma festa contida, não uma expansão frenética e orgiástica como a apontada por CAILLOIS (1988:96) nas festas das civilizações primitivas; mas um clima portador de vários aspectos que se fazem presentes na essência do festar humano: inversão, paixão intensa, o

³¹ QUEIROZ, Maria I. P. de Op. cit., principalmente pp. 222 - 24.

gozo, o ócio, a abundância e a prodigalidade. MONTEIRO (1974:14) refere-se à Santa Irmandade baseada “*numa economia de gasto, fundamentada no saque e marcada pelo desperdício*”.

Se esse episódio histórico - doloroso e sangrento - pode ser visto como um desvario, cabe lembrar que a loucura e a genialidade têm fronteiras muito tênues, como atesta JUNG.³² Esses ‘tresloucados’ são aqueles que, de acordo com Roger BASTIDE (apud QUEIROZ, 1977a:15), “... *se mostram capazes, utilizando modelos tradicionais, de passar da servidão à cooperação*”; ou, ainda, “*um campesinato que progride, através dos movimentos messiânicos*”.

A proclamação, nos redutos, de um estado de festa permanente possibilitou uma vivência extraordinária e a emergência de energias vitais adormecidas. Tragicamente, essa inversão do real despertava a ira implacável do mundo ameaçado. O messianismo revolucionário do Contestado trazia inoculadas as suas limitações fatais.

Termino com a lucidez de um MARTINS (1989:121):

“*Os camponeses do Contestado inverteram a ordem social, mas não a subverteram - fizeram religião, mas não fizeram política ou, melhor, fizeram política a partir de uma ótica religiosa*”.

4 - O MODERNISMO: A FESTA ANTROPOFÁGICA

A grande reacomodação por que passava o País na década de vinte não poderia deixar de ter reflexos no âmbito cultural. O processo acelerado de urbanização que ocorria, especialmente no Sudeste do País, gerava uma classe média que já se expressava em termos de interesses, embora díspares. Na virada do século, mais especialmente a partir da década de vinte, ficará para trás aquela intelectualidade ‘imperial’ que se caracterizou, desde a chegada da corte portuguesa em 1808, como demonstra Carlos Nelson COUTINHO (1990:20), pelo seu “*intimismo à sombra do poder*” - salvo honrosas exceções, a exemplo de Manuel Antônio de Almeida e de Machado de Assis. O acontecimento da Semana de Arte Moderna, em fevereiro de 1922, em São Paulo, transformar-se-á num divisor de águas da nossa produção cultural.

³² Anthony STORR (1973:23), ao discorrer sobre as idéias de JUNG mostra que “*A linha divisória entre ser considerado um profeta inspirado ou um doente mental é, com frequência, muito tênue*”.

No último quartel do século passado, de acordo com BOSI (1980), as letras produzem uma “viragem anti-romântica” que irá acompanhar a passagem da nossa mentalidade colonial e escravista - que procurava embaçar os problemas brasileiros numa retórica aristocratizante - para uma outra visão de mundo que conformaria o regime republicano pela via de idéias liberais, abolicionistas e desenvolvimentistas. É a fase do nosso realismo estético, que se chamou *naturalista* na ficção - o enredo submetido às leis naturais; *parnasiano*, na poesia - o verso tecnicamente perfeito, e *positivista* em filosofia - o pensamento materialista e científico.³³

“Tentando abraçar de um só golpe a literatura realista-naturalista-parnasiana, é uma grande mancha pardacenta que se alonga aos nossos olhos: cinza como o cotidiano do homem burguês, cinza como a eterna repetição dos mecanismos de seu comportamento; cinza como a vida das cidades que já então se unificava em todo o Ocidente. E é a moral cinzenta do fatalismo que se destila na prosa de Aluísio Azevedo, de Raul Pompéia, de Adolfo Caminha, ou na poesia de Raimundo Correia. E, apesar das meias-tintas com que a soube temperar o gênio de Machado, ela não será nos seus romances maduros menos opressora e inapelável”. (BOSI, 1980:187).

Nesse cinzento mundo burguês que a modernidade anunciava, ocorrerão, em cadeia, reações artísticas em âmbito internacional e, em decorrência, de parte de nossa intelectualidade. Primeiro, os semitons luzidios do simbolismo, que, ao final do século XIX, reagem ao “desgosto das soluções racionalistas e mecânicas” (BOSI, 1980:295), advindas da segunda Revolução Industrial. Cruz e Sousa e Alphonsus de Guimaraens são, no Brasil, as grandes expressões de negação desse cientificismo e determinismo, que, por sua vez, negavam as dimensões simbólicas do ser humano.

A segunda reação, no Brasil, virá com a policromia dos modernistas, que exporão, com cores cintilantes e vivazes, tanto as belezas e magias tropicais, quanto as cruzeiras sociais da nossa nacionalidade. Abandonamos uma fase postiça e envergonhada de nacionalismo piegas, que buscava de modo insaciável importar acriticamente modelos europeus, para assumirmos com orgulho as nossas raízes culturais, porém, sem xenofobia: assimilando os sinais da cultura universal. Esse momento foi como um reencontro, um clarão. Um ato de autonomia e liberdade. Um estado de festa. Em prefácio à obra ‘Novelas paulistas’, de Antônio de A.

³³ Ver a esse respeito BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1980. Cap. V, especialmente páginas 187 e 275.

Machado, Francisco de Assis Barbosa assim se expressa em relação à Semana de Arte Moderna:

“A Semana de Arte Moderna, de 1922, não passaria na verdade de uma ‘festa futurista’, um movimento ‘desinteressado’, sem qualquer diretriz. Depois, sim, é que se foi desenvolvendo o espírito revolucionário. E surgiu o complexo nacionalista. Foi o modernismo que inventou essa horrível palavra: ‘brasilidade’. Mas nada disso estava no programa. (...) Na brincadeira dos rapazes paulistanos, misturavam-se alguns esnobes letrados, capitalistas e políticos conservadores”. (apud MACHADO, 1971:34).

O modernismo volta-se contra o parnasianismo: uma linguagem imitativa enformada numa métrica ornamental. Desvencilha-se dessa rigidez asfixiante para produzir uma liberdade formal e dar vazão às utopias que efervesciam naquele momento histórico. Fogos de artifício: ideais nacionalistas, cosmopolitismo, o urbanismo futurista e o primitivismo rural, preocupação social e engajamento político. Dos modernistas da Semana, o romancista Plínio Salgado transformar-se-á no grande líder integralista, o poeta Oswald de Andrade irá para o PCB, o romancista Menotti del Pichia comporá com o trabalhismo de Vargas, o ficcionista Alcântara Machado militará no partido democrático.

Todas as direções ali enfeixadas: o escritor Mário de Andrade trabalhará em políticas culturais do Estado, mas, quando morre, em 1945, estará próximo do ideário de esquerda. Em 22, porém, esses inúmeros ‘rapazes’ da Semana de Arte Moderna disparavam da mesma trincheira contra o conservadorismo e o lirismo comedido que imperava na alta cultura. Segundo Antônio de Alcântara MACHADO (1971:34), ainda em 1927,

“O literato nunca chamava a coisa pelo nome. Nunca. Arranjava sempre um meio de se exprimir indiretamente. Com circunlóquios, imagens poéticas, figuras de retórica, metalepses, metáforas e outras bobagens complicadíssimas. Abusando. Ninguém morria: partia para os páramos ignotos. Mulher não era mulher. Qual o quê. Era flor, passarinho, anjo da guarda, doçura desta vida, bálsamo de bondade, fada, o diabo. Mulher é que não”.

O modernismo aparecia em cena desfilando numa atitude existencial extravagante, irracionalista e barbarizada, demolindo os totens de uma civilização em crise. A Europa vivia um irracionalismo pós-guerra e, como sempre, o que sucedia na nossa matriz cultural repercutia no Brasil. Entretanto, pela primeira vez, faríamos uma síntese de duas correntes opostas: uma - centrífuga - que valorizava o que vinha de fora e a outra, “centrípeta, de volta

ao Brasil real, que vinha do Euclides sertanejo, do Lobato rural e do Lima Barreto urbano". (BOSI, 1980:344).

Temos, assim, quer no plano estético, quer na Psicologia social da época, a tentativa de conjugação do universalismo com o nacionalismo; a contraposição ao simbolismo subjetivista e à arte-pela-arte parnasiana por uma arte mais crítica e social; uma inovação cultural expressa em experiências variadas de linguagens com temas e códigos novos.³⁴

A renovação do nosso quadro literário e artístico é possibilitada sobremaneira por um grupo da pequena-burguesia e burguesia culta - paulista e carioca - que pode gozar de estadas na Europa e acesso a leituras de textos em língua estrangeira, concertos e exposições de arte. Oswald de Andrade será um desses *bon-vivants*. Em 1924, na obra 'Memórias sentimentais de João Miramar', Oswald de Andrade se expressaria como um notável vanguardista que assimilará virtuosamente os experimentos formais que se desenvolviam no solo europeu.

"52. INDIFERENÇA

Montmartre

E os moinhos do frio

As escadas atiram almas ao jazz de pernas nuas

Meus olhos vão buscando lembranças

Como gravatas achadas

Nostalgias brasileiras

São moscas na sopa de meus itinerários

São Paulo de bondes amarelos

E romantismos sob árvores noctâmbulas

Os portos de meu país são bananas negras

Sob palmeiras

Os poetas de meu país são negros

Sob bananeiras

As bananeiras de meu país

São palmas calmas

Braços de abraços desterrados que assobiam

E saias engomadas

O ring das riquezas

Brutalidade jardim

Aclimação

Rue de La Paix

Meus olhos vão buscando gravatas

Como lembranças achadas". (ANDRADE, 1993:61).

³⁴ Novamente BOSI, A., idem pg. 375.

Mário de Andrade trocará as viagens a Paris por giros ao Norte, Nordeste e Centro-Oeste do Brasil, buscando, como escritor e folclorista, captar avidamente a alma do nosso povo. Os dois grandes expoentes do modernismo, segundo BOSI (1980), são exemplos de um esforço simultâneo de interpenetração: Oswald de Andrade, cosmopolita, expressão de uma arte futurista e cinematográfica, e Mário de Andrade, primitivista, apaixonado pelas raízes brasileiras, particularmente as indígenas e africanas. ‘Macunaíma: o herói sem caráter’, texto de 1928, obra maior de Mário de Andrade, expressa esta paixão radical:

“No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia, tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram de Macunaíma.

Já na meninice fez coisas de sarapantar. De primeiro passou mais de seis anos não falando. Si o incitavam a falar exclamava:

- Ai! que preguiça! (...)

e não dizia mais nada. (...) No mucambo si alguma cunhatã se aproximava dele pra fazer festinha, Macunaíma punha a mão nas graças dela, cunhatã se afastava. Nos machos guspia na cara. Porém respeitava os velhos e freqüentava com aplicação a murua a poracê o torê o bacorocô a cucuicogue, todas essas danças religiosas da tribo. (...)

Era assim. Saudaram todos os santos da pagelança, o Bôto Branco que dá os amores Xangô, Omulu, Iroco Ochosse, a Boiúna Mãe feroz, Obatalá que dá força pra brincar muito, todos esses santos e oçairê se acabou. Tia Ciata sentou na tripeça num canto e toda aquela gente suando... Já quase todos tinham tirado algumas roupas e o respiro ficara chiado por causa do cheiro de mistura budum coty pitium e o suor de todos. Então veio a vez de beber. E foi lá que Macunaíma provou pela primeira vez o cachiri temível cujo nome é cachaça. Provou estalando com a língua feliz e deu uma grande gargalhada.

Depois da bebida, entre bebidas, seguiram as rezas de invocação. Todos estavam inquietos ardentes desejando que um santo viesse na macumba daquela noite”. (ANDRADE, 1970:9-76).

Consagrada como um marco inaugural, a Semana de Arte Moderna, entretanto, situa-se no bojo de um processo sociohistórico. O modernismo deu-se de forma dinâmica e progressiva: antecedido pelo pré-modernismo das primeiras décadas, este já problematizava a nossa realidade social; e estendeu sua influência para além da ‘fase heróica’, que vigorou até a Revolução de 30.³⁵

“Os homens de 22 (Mário, Oswald, Bandeira, Paulo Prado, Cândido Mota Filho, Menotti, Sérgio Milliet, Guilherme de Almeida...) e os que de perto os seguiram, no tempo ou no espírito (Drummond, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Tristão

³⁵ Cf. BOSI, A. Op. cit., p.345.

de Ataíde, Cassiano Ricardo, Raul Bopp, Alcântara Machado...), enfim, alguns escritores mais tensos e intuitivos que os precederam (Euclides, Oliveira Viana, Lima Barreto, Graça Aranha, Monteiro Lobato...) viveram com maior ou menor dramaticidade uma consciência dividida entre a sedução da 'cultura ocidental' e as exigências do seu povo, múltiplas nas raízes históricas e na dispersão geográfica". (BOSI, 1980:344).

Apesar de certos críticos literários degustarem, na produção da Semana de Arte Moderna, um travo extremamente formalista,³⁶ um dos consensos desses analistas diz respeito ao nacionalismo: a poesia pau-brasil, o verde-amarelismo, a antropofagia. Uma obsessão de romper o véu elitista que encobria nossa realidade e, em desabalada carreira, ver, sentir, 'comer' e interpretar o Brasil. Essas diabruras das primeiras descobertas - latejantes e transgressoras - amadurecerão, nas décadas posteriores, pela via de regionalismos literários que, pela sua alta qualidade artística, transformar-se-ão em obras universais. Como os tenentes da Coluna Prestes que saíram pelo interior descobrindo o Brasil, também os modernistas se encantaram com a descoberta da nossa cultura popular - rica e diversificada. A produção literária nacional, em 1924, conheceria essa riqueza e diversidade por meio de um célebre manifesto.

"MANIFESTO PAU-BRASIL

A poesia existe nos fatos. Os casebres de açafreão e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos. (...)

A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos. (...) Uma única luta - a luta pelo caminho. Dividamos: Poesia de importação. E a Poesia Pau-Brasil, de exportação. (...)

Obuses de elevadores, cubos de arranha-céus e a sábia preguiça solar. A reza. O Carnaval. A energia íntima. O sabiá. A hospitalidade um pouco sensual, amorosa. A saudade dos pajés e os campos de aviação militar. Pau-Brasil".

(ANDRADE, 1980:79).

Temos, a partir dos pré-modernistas, a edificação progressiva daquilo que GRAMSCI (1978:90) definiu como uma cultura nacional-popular: "a expressão elaborada e completa das aspirações mais profundas de um determinado público, isto é, da nação-povo numa certa fase de seu desenvolvimento histórico". Para o autor, essa noção tem um viés político, visto que

³⁶ É o caso do artigo de Luís Sérgio N. Henriques no livro *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1974.

está ligado “ao conceito de soberania”,³⁷ sendo natural que se volte contra uma hegemonia cultural estrangeira.³⁸ Aqui se apresenta, então, a necessidade de se forjarem intelectuais orgânicos, ligados ao povo por intermédio da sua arte,³⁹ que tenham, inclusive, “a sua tarefa histórica de educadores”.⁴⁰

Os pré-modernistas Euclides da Cunha e, mais especialmente, Lima Barreto, foram desses intelectuais orgânicos que estiveram ligados aos círculos de esquerda. O carioca Lima Barreto, que exerceu assumidamente uma “literatura militante”,⁴¹ participou ativamente da imprensa anarquista e chegou a se manifestar publicamente a favor da Revolução Russa. Curiosamente, os participantes da Semana de Arte paulista não estavam diretamente conectados aos movimentos sociais da época, o que muitos deles só vêm a fazer posteriormente, conforme já registramos.⁴² O anarquismo aparecerá em algumas obras desses autores como uma presença esparsa, mediante alusões ao jornal anticlerical ‘Fanfulla’ e a personagens ativistas. Vejamos a autocrítica sarcástica de Oswald de Andrade em 1933, já ligado ao PCB:

“O anarquismo da minha formação foi incorporado à estupidez letrada da semicolônia (...) A situação ‘revolucionária’ desta bosta mental sul-americana apresentava-se assim: o contrário do burguês não era o proletário - era o boêmio! As massas, ignoradas no território e, como hoje, sob a completa devassidão econômica dos políticos e dos ricos. Os intelectuais brincando de roda (...) Continuei na burguesia, de que mais que aliado fui índice cretino, sentimental e poético”. (ANDRADE, 1980:48).

Mário de Andrade, em 1942, num balanço do Modernismo, também deixou um depoimento rigoroso. Vejamos alguns dos aspectos negativos por ele apontados:

“Mas o espírito modernista e as suas modas foram diretamente importados da Europa (...) Junto disso, o movimento modernista era nitidamente aristocrático (...) Atuais, atualíssimos, universais (...) fomos, com algumas exceções nada convincentes, vítimas do nosso prazer da vida e da festança em que nos desvirilizamos. Si tudo mudávamos em nós, uma coisa nos esquecemos de mudar: a atitude interessada diante da vida contemporânea (...) Deveríamos ter inundado a caducidade utilitária do nosso discurso,

³⁷ Cf. GRAMSCI, A. Op.cit.,p.105.

³⁸ Idem, p. 97.

³⁹ Segundo GRAMSCI (1978:27) “uma obra de arte é tão mais ‘artisticamente popular’ quanto mais seu conteúdo moral, cultural e sentimental for aderente à moralidade, à cultura, aos sentimentos nacionais, e não entendidos como algo estático, mas sim como atividade em contínuo desenvolvimento”.

⁴⁰ Ibidem, p.108.

⁴¹ Ver a esse respeito SEVCENKO, N. *Literatura como missão*. São Paulo: Brasiliense, 1985:168.

⁴² Segundo VINHAS (1982:89), quando do período de legalização do PCB em 1945, fase em que o partido se aproxima das grandes aspirações populares, o grosso da intelectualidade brasileira - vários deles participantes do movimento modernista - alinharam-se com os comunistas: Jorge Amado, Monteiro Lobato, Portinari, Di Cavalcanti, Lazar Segall, Oswald de Andrade, Graciliano Ramos, Caio Prado Jr, entre outros.

de maior angústia do tempo, de maior revolta contra a vida como está (...) Não me imagino político de ação. Mas nós estamos vivendo uma idade política do homem, e a isso eu tinha que servir (...) Vaidade, tudo vaidade (...)”⁴³

A Semana de Arte Moderna expressará um movimento cuja tônica é eminentemente cultural, e no qual se afirma uma nova consciência da missão do escritor e do artista e do seu dever profissional. É bom lembrarmos novamente que, nesse início de século, aparece o embrião da nossa sociedade civil e da sua organização cultural - sendo a imprensa e as associações culturais operárias as suas primeiras manifestações, como assinala Carlos Nelson COUTINHO. Essa intelectualidade vanguardista - embora não politicamente engajada - tem o mérito de romper com aquela fase subserviente de uma alta cultura caligráfica e individualista, delineando, pela primeira vez, uma fisionomia coletiva na sociedade brasileira.

Essa irrupção no cenário nacional aconteceu de forma espalhafatosa e festiva. Como estamos permanentemente analisando neste estudo, a festa paradigmática caracteriza-se tanto pela inexistência de regras como pela demolição de valores e obrigações mundanas. Nesse sentido, a festa propicia o florescimento de aspirações criativas adormecidas. Discorrendo a esse respeito, DUVIGNAUD (1983:43) afirma que: “*A reunião de homens livres excita o afloramento de caracteres imaginários, cristalizações fantásticas da intensidade dos contatos e dos seus símbolos*”. O que é isso senão o espírito de incorformismo cultural que a Semana de Arte Moderna possibilitou? Aqui, arte e festa confundem-se e interpenetram-se. Ambas levam os que dela participam a vivenciar uma segunda realidade, em que as utopias humanas tornam-se possíveis. O modernismo foi o “*criador de um estado de espírito revolucionário e de um sentimento de arrebatção*” - afirmou Mário de Andrade.⁴⁴

Recentemente, nos anos sessenta, vamos ter a repetição de um processo altamente criativo e de efervescência cultural, como o que ocorreu na década de 20. A diferença é que esse segundo movimento apresentará uma boa dose de consistência ideológica e engajamento político. Há um florescimento do nacional-popular e de outras linhas culturais alternativas em praticamente todas as áreas: a canção de protesto, o tropicalismo e a jovem-guarda na música - e mesmo a já decantada bossa-nova; os grupos de Arena, Opinião e Oficina, no teatro, além dos CPC's da UNE; a poesia militante de nomes como Thiago de Melo, Capinam e Ferreira Gullar

⁴³ Cf. ANDRADE, M. de. *Aspectos da literatura brasileira* - obra completa. São Paulo, Martins Fontes, s/d. pp. 231- 235.

⁴⁴ Cf. ANDRADE, M. de. *Aspectos da literatura brasileira* - obra completa. São Paulo, Martins Fontes, s/d. p.241.

- sem esquecer do concretismo; o cinema novo de Gláuber Rocha e Néelson Pereira dos Santos; a pedagogia do oprimido de Paulo Freire, no MEB; a teologia da libertação, na Igreja; o prenúncio de uma vigorosa imprensa alternativa; a universidade de Brasília com Darci Ribeiro: a profusão teórica de correntes marxistas, nos círculos de esquerda, entre outras pulsões estético-culturais.

Esses ‘tempos intensos’ são, depois, sentidos como verdadeiras folias espirituais por aqueles que a ele aderiram. Como mostra Frederico MORAES discorrendo a respeito de 22:

*“Foi uma década de polêmicas, provocações, invenções, brigas estéticas, enfim, uma farrá que parecia inesgotável, levando Mário (de Andrade) a afirmar que os oito anos que se seguiram à ‘festa’ do Teatro Municipal foram ‘a maior orgia intelectual que a história artística registra’ ”.*⁴⁵

O modernismo brasileiro teve influências diretas e indiretas dos vários ‘ismos’ estéticos do primeiro quarto de século: futurismo, expressionismo, cubismo, dadaísmo e surrealismo. Essa arte moderna experimentada no Sul da Europa propunha uma ética da rebelião sistemática. Visava liberar as amarras do pensamento e as potências inconscientes da vida imaginária. (Estávamos na insurgência da era freudiana). Eram valorizados o cômico, o grotesco, as imagens-choque, o não-senso, o fragmentário. Era, na expressão de Benedito NUNES (1975:42), *“a desconfiança à realidade de fachada”*.

Antônio CÂNDIDO (1988:27) afirmou: *“Imitar, para nós, foi integrar, foi nos incorporarmos à cultura ocidental, da qual a nossa era um débil ramo em crescimento”*. Por sua vez, Carlos Nelson COUTINHO levanta uma questão central: essa assimilação da cultura universal se dá mecanicamente ou de forma crítica e transformadora?⁴⁶ O modernismo inscreve-se na segunda hipótese e a sua energia revolucionária foi geradora - conforme o próprio Mário de Andrade atestou - *“de um estado de espírito nacional”*,⁴⁷ que permanece até os dias de hoje.

*“Zabumbas de bombos
estouros de bombas
batuques de ingonos
cantigas de banzo
rangir de ganzás...
Loanda, Loanda, aonde estás?”*

⁴⁵ Cf. MORAES, F. *Modernismo: anos históricos, marcos históricos*. Instituto Cultural Itaú, São Paulo: ICI, 1993, (Prefácio).

⁴⁶ Cf. COUTINHO, C.N. Op. cit. p., 39.

⁴⁷ Cf. ANDRADE, M. de. *Aspectos da literatura brasileira - obra completa*. São Paulo, Martins Fontes, s/d. p. 231.

Loanda, Loanda, aonde estás”?

(Catimbó de Ascenso Ferreira - 1927, apud ÁVILA, 1975:70).

Embora sendo um de seus veios dominantes, a literatura não foi exclusiva no movimento modernista. A própria Semana foi antecedida pelas exposições dos pintores Lazar Segall (1913) e Anita Malfatti (1917). Teremos, ainda, o vanguardismo nas pinturas e gravuras de Tarsila de Amaral, Ismael Nery, Di Cavalcanti, John Graz, Antônio Gomide, Oswald Goeldi, Rego Monteiro...; a maioria deles com preparação artística no Exterior. As artes plásticas serão também engrandecidas pela figura do escultor Victor Brecheret. Nas formas arquitetônicas e decorativas, Lúcio Costa e o casal Warchavchik. Na música, o grande nome será Heitor Villa-Lobos, embora também estejam presentes Camargo Guarnieri e Francisco Mignone. Entretanto, uma grande ausência foi o teatro. Teremos apenas a produção dramática de Oswald de Andrade⁴⁸ e a crítica teatral de Antônio Alcântara Machado. Os ecos modernistas só renovarão o nosso teatro quase duas décadas depois.⁴⁹

Essa riqueza multifacetária será espelhada nas três noites de espetáculos ocorrida no Teatro Municipal em fevereiro de 1922: conferências, exposições, recitativos, danças africanas, concertos de música, leituras dramáticas e discursos inflamados. Di Cavalcanti havia sugerido ao intelectual aristocrata Paulo Prado a realização de “*uma semana de escândalos literários e artísticos de meter estribos na burguesiazinha paulistana*”.⁵⁰ Dá para perceber que a idéia original já nasceu como uma brincadeira inconsequente, mas também como “*uma intuição divinatória, um (...) estado de poesia*”.⁵¹ E a burguesiazinha paulistana, conservadora e moralista, reagiu à altura:

“Como era previsto, a pateada perturbou o sarau, especialmente à hora das ‘ilustrações’, ou seja, o momento em que, apresentados por Menotti del Picchia, eram reveladas a prosa e poesia modernas, declamadas ou lidas pelos seus autores. Mário de Andrade confessa que não sabe como teve coragem para dizer versos diante de uma vaia tão barulhenta que não escutava, no palco, o que Paulo Prado lhe gritava da primeira fila das poltronas”. (Mário da Silva Brito, apud BOSI, 1980:383).

O poeta Mário de Andrade segredaria, décadas depois, que o seu pudor não comportava tais constrangimentos: “*fui enceguecido pelo entusiasmo dos outros... E si agüentei o tranco,*

⁴⁸ A primeira montagem da peça ‘O Rei da Vela’ só acontecerá trinta anos depois, com o Grupo Oficina de São Paulo.

⁴⁹ Sobre este aspecto ver, principalmente, PRADO, D. A. de. *O modernismo*. p.139.

⁵⁰ Cf. *Modernismo: anos históricos, marcos históricos*. Instituto Cultural Itaú. São Paulo, ICI, 1993, p. 9.

⁵¹ Cf. ANDRADE, M. de, *idem*, p. 232.

foi porque estava delirando. O entusiasmo dos outros me embebedava, não o meu. Por mim, teria cedido”.⁵² A descrição da noitada de 15 de fevereiro prossegue, num clima de achincalhamento:

“O poema ‘Os Sapos’, de Manuel Bandeira, que ridiculariza o Parnasianismo, mormente o pós-parnasianismo, foi declamado por Ronald de Carvalho ‘sob os apupos, os assobios, a gritaria de ‘foi não foi’ da maioria do público (...) Agenor Barbosa obteve aplausos com o poema ‘Os Pássaros de Aço’, sobre o avião, mas Sérgio Milliet falou sob o acompanhamento de relinchos e miados”. (Mário da Silva Brito, apud BOSI, 1980:383).

Vale a pena transcrever o poema-sátira de Manuel Bandeira para imaginar a cena que ocorreu naquele evento histórico:

*“Enfunando os papos,
Saem da penumbra,
Aos pulos, os sapos,
A luz os deslumbra.
Em ronco que aterra,
Berra o sapo boi:
‘Meu pai foi à guerra!’
‘Não foi!’ ‘Foi!’ ‘Não foi!’
O sapo-tanoeiro,
Parnasiano aguado,
Diz _ ‘Meu cancioneiro
É bem martelado.
Vede como primo
Em comer os hiatos!
Que arte! E nunca rimo
Os termos cognatos”. (apud BOSI, 1980:379).*

Contudo, o fogo cruzado da platéia era uma desforra até natural perante uma artilharia pesada que provinha do palco. No discurso de Menotti del Picchia, a provocação irreverente:

“A nossa estética é de reação. Como tal, é guerreira. O termo futurista, com que erradamente a etiquetaram, aceitamo-lo porque era um cartel de desafio. Na geleira de mármore de Carrara do Parnasianismo dominante, a ponta agressiva dessa proa verbal estilhaçava como um ariete. Não somos, nem nunca fomos futuristas (...) Procuramos, cada um, atuar de acordo com nosso temperamento, dentro da mais arrojada sinceridade (...)

Queremos luz, ar, ventiladores, aeroplanos, reivindicações obreiras, idealismos, motores, chaminés de fábricas, sangue, velocidade, sonho, na nossa Arte. E que o rufo de um automóvel (...) espante da poesia o último deus homérico, que ficou (..) a sonhar

⁵² Ibidem, p.232.

(...) com a flauta dos pastores da Arcádia e os seios divinos de Helena! (...) (Mas salienta que o grupo quer fazer nascer) *uma arte genuinamente brasileira, filha do céu e da terra, do Homem e do mistério*". (PICCHIA, apud BOSI, 1980:382).

Esse acontecimento retumbante, que viria a sacudir a morna fisionomia provinciana de São Paulo,⁵³ teve ainda um incidente curioso. O espetáculo de Vila-Lobos, no último dia, foi perturbado "*porque se supôs fosse 'futurismo' o artista se apresentar de casaca e chinelo, quando o compositor assim se calçava por estar com um calo arruinado...*" (BRITO, apud BOSI, 1980:382). Ironias do destino, sarcasmos, burburinhos, ludicidade, delírios, atitudes arteiras... aspectos presentes durante a Semana de Arte Moderna, e cuja conjunção Mário de Andrade expressará como "*o sentido destrutivo e festeiro do movimento modernista*".⁵⁴ (Um dos grupos satélites do modernismo se aglutinará em torno da revista 'Festa').

É interessante notar que a imagem da festa aparece inúmeras vezes nessa espécie de testamento onírico de que Mário de Andrade prestou contas quando atingia a sua maioridade artística:

"Porque na verdade, o período (...) heróico, fora esse anterior, iniciado com a exposição de pintura de Anita Malfatti e terminado na 'festa' da Semana de Arte Moderna. Durante essa meia-dúzia de anos, fomos realmente puros e livres, desinteressados, vivendo numa união iluminada e sentimental das mais sublimes. Isolados do mundo ambiente, caçados, evitados, achincalhados, malditos, ninguém não pode imaginar o delírio ingênuo de grandeza e convencimento pessoal com que reagimos. O estado de exaltação em que vivíamos era incontrolável. Qualquer página de qualquer um de nós jogava os outros a comoções prodigiosas, mas aquilo era genial! (...)

O que não disseram, o que não se contou das nossas festas (...) No entanto, quando não foram bailes públicos (que foram o que são bailes deservoltos de alta sociedade), as nossas festas dos salões modernistas eram as mais inocentes brincadeiras de artistas que se pode imaginar (...)

Mas nós estávamos longe, arrebatados pelos ventos da destruição. E fazíamos ou preparávamos especialmente pela festa, de que a Semana de Arte Moderna fora a primeira. Todo esse tempo destruidor do movimento modernista foi pra nós tempo de festa, de cultivo imoderado do prazer. E si tamanha festança diminuiu por certo nossa capacidade de produção e serenidade criadora, ninguém pode imaginar como nos divertimos. Salões, festivais, bailes célebres, semanas passadas em grupo nas fazendas opulentas, semanas-santas pelas cidades velhas de Minas, viagens pelo Amazonas, pelo Nordeste, chegadas à Bahia, passeios constantes ao passado paulista, Sorocaba, Parnaíba, Itú... Era ainda o caso do baile sobre os vulcões... Doutrinários, na ebriez de

⁵³ Modernismo (1993), p.15.

⁵⁴ Cf. ANDRADE, M. de., idem ibidem, p. 242.

*mil e uma teorias, salvando o Brasil, inventando o mundo, na verdade tudo consumíamos, e a nós mesmos, no cultivo amargo, quase delirante do prazer”.*⁵⁵

Essa festa de que fala o poeta é uma festa antropofágica, de canibalismo cultural. Os ‘rapazes’ da Semana se regozijavam em consumir de tudo e após tudo metabolizarem em sua inventividade, voltavam a tudo destruir, às gargalhadas. Dialeticamente, ao demolir os valores esclerosados da nossa mentalidade colonial, eles estavam construindo uma cultura letrada em outra direção. Mesmo não expressamente política, gestavam uma produção autônoma, voltada para o povo brasileiro e para a nossa soberania. Oswald de Andrade, em 1928, com seu célebre Manifesto Antropofágico, expressaria, de alguma maneira, esta produção autônoma:

“*MANIFESTO ANTROPÓFAGO*

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.

Tupi, or not tupi that is the question (...)

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem (...)

Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.

Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós (...)

Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas (...)

Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o jabuti (...)

Contra Goethe, a mãe dos Gracos, e a Corte de D. João VI

A alegria é a prova dos nove (...)

A nossa independência ainda não foi proclamada”.

*OSWALD DE ANDRADE Em Piratininga / Ano 374 da Deglutição do bispo Sardinha (Revista de Antropofagia, Ano 1, N.º 1, maio de 1928).*⁵⁶

5 - A FESTA DO CANGAÇO⁵⁷

⁵⁵ Idem, *ibidem*, pp.237-41.

⁵⁶ Cf. ANDRADE, O. de. *Literatura comentada*. São Paulo, Abril Cultural, 1980:83.

⁵⁷ No Dicionário do Folclore Brasileiro de Luís da Câmara Cascudo (1984:187) lê-se: “É a reunião de objetos menores e confusos, mobília de pobre, (...) tarecos, burundangas, cangaçada, (...) parafernália do cangaço:

“Só há quatro coisas no mundo,
que alegra um cabra macho,
dinheiro e moça bonita,
cavalo estradeiro-baixo,
clavinote e cartucheira,
pra quem anda no cangaço”.

*“Grande Deus senhor dos seres
mandai-me orientação
idéias, forças e rimas
de que tenho precisão
para versar a história
da vida de Lampião”.* (Manoel P. Sobrinho, apud MACEDO, 1972:43).

A literatura de cordel é expressão autêntica da cultura popular nordestina: surge no último quartel do século passado e floresce nas primeiras décadas deste.⁵⁸ Esta mesma afirmação valeria para o *cangaço* - um movimento de rebeldia do campesinato que ocorre nesse mesmo espaço e tempo. Lampião escrevia versos. Cangaço e cordel confundem-se como instrumentos do pobre a responder à sua maneira a um quadro de injustiças sociais acumulado em quatro séculos de latifúndio. Câmara CASCUDO compilou, na década de 60, mais de 150 cordéis só sobre Lampião (DAUS, 1982:21). Por meio do cordel, os cangaceiros enfrentaram batalhas inimagináveis, estupraram velhas e donzelas, distribuíram dinheiro aos pobres, beberam sangue das vítimas, desafiaram governadores e venceram até Lúcifer no inferno, quando mortos.

Qual a fronteira entre realidade e ficção? Nas façanhas de Antônio Silvino, os trovadores vingavam-se dos governos indiferentes à sorte dos sertanejos. Ludibriando as represálias da polícia e dos coronéis, os poetas e cantadores das feiras escreveram muitas histórias na primeira pessoa: os próprios protagonistas contavam as suas epopéias.⁵⁹

<i>“Eu entrei em Mossoró, Lá encontrei resistência, No mês de junho passado, O lugar entrincheirado. Era de tarde o sol pôsto, O meu grupo ia disposto, Porém voltou arribado.</i>	<i>Porque não é brincadeira. Polícia de cinco Estados, Pelo cálculo que fiz, Tinham 500 soldados, Por um milagre da sorte, No Rio Grande do Norte Não ficamos derrotados”.</i>
--	--

(João M. Athayde, *Lampião em Mossoró*, apud MACEDO, 1972:191).

O sertanejo e os poetas populares, testemunhas ou não de episódios dos cangaceiros, recriaram e interpretaram os fatos de acordo com a sua imaginação. Os ‘causos’ contados em rodas familiares e essa literatura cantada em versos dão objetividade e emoção a um universo

⁵⁸ Cf. MEYER, M. *Autores de Cordel*, Abril Cultural, 1980, pp.7 a 12.

⁵⁹ Cf. DAUS, R. *O ciclo épico dos cangaceiros na poesia popular do Nordeste*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa. 1982:21.

mítico que remonta a um período heróico, povoado de cavaleiros andantes, homens valentes, santos e guerreiros - o mesmo dos rebeldes do Contestado no Sul do País. O cangaço acabou em 1940, com a morte de Corisco - o Diabo Loiro. Ao transformar, porém, seus bandidos populares em heróis, a população, ainda hoje, parece querer tirar desforra de uma situação perene de espoliação e de sujeição humana.

“Lampião tornou-se um herói legendário. Nas feiras e nos mercados, nas festas familiares e nas festas religiosas, os bandos do Sertão não cantam mais somente as façanhas de Carlos Magno e dos Doze Pares de França. Um outro tema lhe faz concorrência em prestígio, o das Aventuras de Lampião. Celebra-se-lhes a glória, deplora-se-lhe a morte:

A viola tá chorando,

Tá chorando com razão.

Soluçando de sodade,

Gemendo de compaixão,

Degolaram Virgulino

Acabou-se Lampião”.

(Zabelê, apud QUEIROZ, 1977b:125).

O cangaço transformou-se, de um símbolo regional, em mito nacional. Romances, livros, músicas, xilogravuras, filmes, seriados em televisão retrataram (e vêm retratando, na dimensão fantasiosa e festiva da arte) esse fenômeno episódico como algo ‘genuíno e legítimo da civilização brasileira’. Assis Chateaubriand instituiu a ‘Ordem do Cangaço’ destinada a premiar pessoas que deram mostra de dedicação ao Brasil.⁶⁰

Quais os enigmas que movem o substrato cultural tanto das camadas populares como da intelectualidade, para mitificar pessoas que, em vida, foram assassinos, saqueadores, promotores de perversões sexuais e ‘foras-da-lei’?

Antes de serem enterradas, na década de 80, as cabeças degoladas de Lampião, Maria Bonita e outros cangaceiros estiveram expostas à visitação no Museu de Antropologia Criminal de Salvador, Bahia. Assim relata QUEIROZ (1977b:15) a reação dos populares:

“Mumificadas, as cabeças dos bandidos (...) tornaram-se horríveis. Todavia, (...) o público vem admirar os objetos carinhosamente bordados, os chapéus enfeitados de berloques, as armas brilhando com suas moedas de ouro e prata, os bornais sobre os quais se curvaram bordadeiras amorosas. O público vem olhar as cores vivas da liberdade, da independência, do heroísmo”.

⁶⁰ Cf. QUEIROZ, M. I. P., *História do cangaço*, 1986:66.

“Há algum pensamento certo atrás dos óculos de Lampião; suas alpercatas rudes pisam algum terreno sagrado.

(...) confesso que as sortidas de Lampião me interessam mais que as sortidas do sr. Antônio Carlos”. (Rubem Braga, ‘O conde e o passarinho’, apud MACEDO, 1972:87).

Maria Isaura QUEIROZ (1977b:213) afirma que essa perspectiva nacionalista se baseia na construção simbólica do cangaceiro como um revoltado, defensor dos pobres, justiceiro e libertador; *“é o símbolo das transformações”, opondo-se “ao conservantismo e à estagnação”*

<i>“Pra havê paz no sertão</i>	<i>Pra havê paz no sertão</i>
<i>E a gente pudê vivê</i>	<i>E as moça pudê prosá</i>
<i>E os mato pudê crescê</i>	<i>E os rapaz pudê casá</i>
<i>E as muié pudê rezá</i>	<i>E o povo pudê se ri</i>
<i>E os matuto trabaiá</i>	<i>E os menino se adverti,</i>
<i>Com gosto e satisfação</i>	<i>É preciso uma inleição</i>
<i>Precisa que Lampião</i>	<i>Pra fazê de Lampião</i>
<i>Venha o povo governá</i>	<i>Presidente do Brasil”.</i>

(Aloísio Vilela, apud MACEDO, 1972:123).

Em Gilbert DURAND (1988:99), o simbolismo é portador de múltiplos sentidos, traz em si ambigüidades: ele é, ao mesmo tempo, concreto, mas apresenta uma alusão; ele se volta para o passado, mas anuncia, instaura uma nova ordem: *“a imaginação simbólica é dinamicamente negação vital, negação do nada, da morte e do tempo”*. Os cangaceiros intimidaram o Sertão mediante matanças muitas vezes sanguinárias; só que a coragem de morrer em combate, transforma-os em heróis - a morte é, a um tempo, diabólica e purificadora. Essa ambigüidade - incômoda e contraditória - parece ser a característica excêntrica do cangaceirismo.

A verossimilhança do cangaço está comprometida e enredada de registros factuais e criações folclóricas, de interpretações controversas e de posicionamentos teóricos e ideológicos que tornam o próprio fenômeno histórico algo brumoso. A morte de Antônio, um dos irmãos leais de Lampião, ocorre, segundo MACEDO (1972:141) de um disparo acidental de fuzil que o atinge no mamilo. QUEIROZ (1977b:110) aponta duas versões: a morte em combate ou em briga de jogo com o ‘lugar-tenente’ Luís Pedro. Em entrevista em 1958, o amigerado Volta Seca descreve o fato como uma desavença ocorrida numa festa entre os irmãos Antônio e Cirilo, tendo este atirado mortalmente na cabeça do irmão (QUEIROZ, 1977b:168).

*“Menina vou te contar
a história de um cangaceiro,
bicho bom do pé ligeiro,
lobisomem do sertão.
Comia moça donzela,
reparava as injustiça,
estrangulava menino
por ato de diversão.
Entrava nos povoados
e deixava em petição
de miséria o prepotente
vergado na punição*

(MACEDO, 1972:282)

*Desocupado, erradio,
vagueou como um papão,
por muitos anos a fio
não buscou a salvação
tinha grande protetor,
o padre Cicero Romão,
no lugar onde chegava
era vigário e juiz,
amancebado casava
e livrava o infeliz
que nas grades da cadeia
vivia curtindo peia,
delegado de polícia
escapava por um triz”.*

O capitão Optato Gueiros, que durante 17 anos combateu o cangaço, em seu livro de memórias (apud QUEIROZ, 1977b:141), assim se refere a Lampião: *“E assim é que o vemos ora como homem de bem, ora como simples ladrão e frio assassino. (...) Era Lampião um mundo de contrastes, um complexo enigmático e um gênio ao repontar na vida”.*

Um outro militar, autor do assassinato de Corisco, o Coronel José Rufino, numa entrevista em 1964 (apud QUEIROZ, 1977b:153), reputa Lampião um líder moralizador:

“Ele não era perverso, como muita gente conta, que ele mandava família dançá despida, essas... coisas, não, ele nunca fez isso. Lampião era um camarada que até... era um... um bandido que respeitava muito as família, e eu cunheço aqui uns treis ponto onde ele matô treis cabra dele”...

Ranulfo Prata, um filho de um coronel sergipano, escreve um livro, em 1933, que visava combater o mito que se criava em torno de Lampião ainda em vida. São páginas e *“páginas recheadas de barbaria”* cometidos por Lampião: como o de espancar uma mulher e entupir a vagina de terra socada com o cabo de um punhal (PRATA, 1935:162) ou o caso de estupro de uma noiva da qual se servem Lampião e inúmeros cangaceiros e que tem os sexos *“asseados”* por uma velha que a tudo presenciava (idem p.: 121).

*“Dizem que o capitão
Antônio Silvino era
um símbolo de malvadez
um coração de pantera
matava sem piedade
como se fosse uma fera*

(Luiz de Lira, LONDRES, 1983:181).

*Outros dizem que ele tinha
um coração de bondade
que protegia a pobreza
e também a virgindade
de qualquer donzela que
vivesse em honestidade”.*

Enquanto, para o sociólogo José de Souza MARTINS (1990:60), “o cangaço representava um questionamento do poder dos coronéis”, inclusive com um certo “*alcance de classe*” (idem, 61), para o jornalista e historiador Júlio CHIAVENATO (1990:17), os cangaceiros “... foram cooptados pelos coronéis do sertão, transformando-se em seu exército particular”. Eram terroristas e oportunistas que “estavam desligados política e socialmente de sua classe”. (idem, 18).

Na construção idílica do escritor e romancista Nertam MACEDO (1972:24) “...era o Capitão Virgulino espesso, profundo, luminoso. Movia-se como uma aranha, voava como um morcego, pulava como um cabrito”. Ranulfo PRATA (1935:37) faz a sua descrição do ‘monstro’:

“O que mais impressiona no seu físico chocante são as mãos: são terríficas (...) recobre-lhe as palmas uma crosta áspera e acinzentada como pele de batráquio; os dedos finos, ósseos, compridos, terminados em unhas córneas e pontiagudas, ostentam inúmeros anéis. Mãos ferozes, convulsivas, astuciosas, brutais e ávidas. (...) Se se elevam no ar, traçam gestos de punhaladas, de estrangulamentos de gorjas”. -

É difícil interpretar, inclusive, o material empírico. Dois pesquisadores do tema chegam a conclusões divergentes na análise da produção folhetinesca. Para QUEIROZ (1986:66), na literatura de cordel, os cangaceiros são “sempre reprovados e julgados dignos do inferno”; já no estudo de DAUS (1982:43), “ao narrar as lutas contra tropas policiais, os poetas populares demonstram simpatia para com os protagonistas”. É melhor ouvir a própria palavra de um dos mais conhecidos autores de cordel, o paraibano João Martins de Athayde (apud MEYER, 1980:103). Indagado sobre como escreveu as epopéias dos cangaceiros, o poeta é transparente: “Em algumas me aproveitei do que noticiava o jornal, noutras do que me contava a boca do povo. E em algumas não me baseei em fato nenhum. Imaginei o caso e fiz o meu floreio”.

Conta-se que Lampião, ao tentar uma de suas mais arriscadas façanhas - o ataque à cidade de Mossoró, no Rio Grande do Norte - falou com o seu lugar-tenente Massilon que o havia estimulado a tal empreitada: “Cidade de quatro torres não é feita pra cangaceiro”! (MACEDO, 1972:185).⁶¹ O banditismo nordestino terá como palco as chamadas ‘regiões

⁶¹ Mossoró, que, em 1927, contava com cerca de 30 mil habitantes, possuía 4 igrejas e repeliu o ataque anunciado com antecedência pelo bando.

pobres do sertão', de criação de gado 'na larga' e agricultura de subsistência, o sertão árido, pontilhado de mandacarus, o tão decantado 'polígono das secas', no interior de sete Estados do Nordeste.⁶²

<p><i>"Com esta rapaziada é que ando atualmente o mais fraco do meu grupo briga com dez e não sente para o meu grupo afamado Pernambuco é aleijado e Paraíba está doente. (José Cordeiro, Aventuras de Lampião, apud MACEDO, 1972:117).</i></p>	<p><i>Alagoas de medrosa coitadinha vive inerte Paraíba e Pernambuco por ora é quem me diverte Ceará é meu amigo Rio Grande eu não persigo Sergipe não me desperte!"</i></p>
---	--

A história do banditismo vem desde o Brasil-Colônia.⁶³ O coronelismo do século XIX cria a figura do 'jagunço' - a pistola de aluguel. Os 'capangas' de uma determinada oligarquia rural eram a soma da jagunçada profissional com os 'agregados' - que, quando necessário, funcionavam como braço armado do fazendeiro. MARTINS (1990:59) considera fundamental a distinção entre jagunços e cangaceiros: "... o jagunço trabalhava para um patrão; o cangaceiro era livre, mesmo quando prestasse um serviço a alguém, matando um desafeto".⁶⁴

A partir desse ponto, abre-se para mim a consideração do Cangaço como uma par-esquerda do campesinato nordestino,⁶⁵ que, pelo seu relativo grau de independência perante o coronelismo regional, aponta para uma contra-violência popular ante a violência do monopólio da terra. Cangaceiros e fanáticos - como os seguidores do beato Antônio Conselheiro, em Canudos - vêm da mesma matriz de insubmissão: "...eles subvertem a *pasmaceira imposta pelo latifúndio durante séculos*". (FACÓ, 1976:37).⁶⁶ As oligarquias foram para com eles implacáveis: o santo e o bandido foram degolados!

HOBSBAWM (1975) distingue três modalidades de banditismo: os paladinos da Justiça (o banditismo social), os vingadores de honra e o criminoso comum. Ele afirma que, na

⁶² Cf. QUEIROZ, *Os cangaceiros*. (1977b) p. 18, e SHAKER, (1979) p.45.

⁶³ CHIAVENATO (1990:7-26) descreve uma genealogia que parte do século XVII, com os 'bundões', passando pelos 'marrões', 'cacheados', 'vira-saias', 'capitães-de-estrada', 'curimbambas', 'clavinoteiros', 'peito-largo', 'bugreiros', até chegar na figura moderna do 'jagunço'.

⁶⁴ Nessa mesma direção argumenta QUEIROZ (1977b:19): "Os chefes das grandes parentelas, os pequenos chefes políticos locais, rodeavam-se de apaniguados e de guarda-costas, - conjuntos aguerridos que todavia não podem ser confundidos com os cangaceiros à frente de bandos independentes. Os capangas 'pertenciam' sempre ao chefe de uma parentela, ou a um chefe político; habitavam nas terras do chefe ou do 'coronel', isto é, seu domicílio era fixo e conhecido; não eram, pois, nem independentes nem errantes".

⁶⁵ MARTINS afirma que o cangaceiro "tende a ser o camponês, que já era livre no que se refere a ter a sua terra, ainda que cliente de um chefe político" (1990:59).

⁶⁶ Aqui me posiciono na mesma perspectiva de MARTINS (1989:119) "ao reconhecer como sujeitos da história e sujeitos do conhecimento" o cangaço e os messianismos guerreiros de Canudos, Pau-de-Colher, Caldeirão e Contestado.

prática, é difícil a separação entre esses tipos (idem, 35). A essa mesma conclusão chega QUEIROZ (1977b:207), analisando o caso brasileiro: o indivíduo entra no cangaço impelido por uma vingança de sangue, “no entanto, não estão ausentes traços dos dois outros tipos de banditismo”.

Os bandos independentes de cangaceiros vêm, desde há dois séculos, ligados às grandes secas cíclicas. Cangaceiros e miseráveis tendiam a se misturar (QUEIROZ, 1977b:62). Os historiadores e o patrimônio popular registram os nomes de legendários chefes de bandos: Cabeleira (1775, PE), Inocêncio Vermelho (1870, CE), Jesuíno Brilhante (1866, PB), João Calangro (1877, CE), entre outros. É, porém, a partir da última década do século passado que o cangaço independente - sem vinculação com a seca, epidemias e a miséria dos retirantes - passa a existir em torno do próprio prestígio, durando até 1940. Esses quase 50 anos estão associados a três grandes celebridades: Antônio Silvino, Lampião e Corisco.⁶⁷

O cangaço, como um fenômeno de liberdade humana volatilizado no tempo não poderia deixar de exalar vapores de festa. Para Freud, a redução da angústia e do recalque frente às interdições impostas pelo princípio da realidade pode dar-se por meio da arte, das drogas, dos sistemas religiosos e filosóficos...⁶⁸ A busca da felicidade e da auto-afirmação norteou todos os movimentos libertários da Primeira República. Se, no Contestado, a festa transparece na força guerreira da religião e, no movimento modernista, ela emana das energias criadoras da arte, o cangaço vem apresentar a dimensão lúdica da festança popular.

“O documentário cinematográfico do sírio Abraão Benjamin,⁶⁹ retratou o viver do bando no norte da Bahia, onde o Raso da Catarina foi durante muito tempo o esconderijo preferido de Lampião. Nos rolos de filme que escaparam à destruição e que compõem quinze minutos de projeção, os cangaceiros agem com a espontaneidade de um bando de meninos em férias. ‘Viajam’, estabelecem pouso, constróem o acampamento, comem, dançam, lutam. A alegria de viver ritma-lhes o gesto e os espectadores se defrontam com uma gente feliz e realizada. (...) Procuravam realizar, para eles mesmos, sua visão de um paraíso terrestre rústico: não trabalhar, mas ganhar dinheiro combatendo e lutando, que são ‘atividades nobres’, a fim de alcançar uma existência festiva e opulenta, tendo sujeitado ao seu mando as diversas camadas sócio-econômicas de toda uma região”. (QUEIROZ, 1986:38).

⁶⁷ Essa síntese parte de QUEIROZ (1977b), pp. 59 a 66.

⁶⁸ Ver, a esse respeito, HENRIQUEZ, E. (1991), cap. V - O mal estar da civilização, pp 96 a 120. O mesmo em WINNICOTT, 1975 CAP I.

⁶⁹ Em 1936, o comerciante sírio Abraão Benjamin, de Juazeiro do Ceará, ficou seis meses fazendo um documentário cinematográfico com o bando de Lampião. A ousadia do ato foi fatal: chefes políticos locais o assassinaram.

Para WINNICOTT (1975:29), o alívio da tensão entre a realidade interna e a externa pode dar-se numa área de experiência intermediária pela via do lúdico. Brincar tem uma dimensão terapeuta e inclui “*uma atitude social positiva*”. (idem, 75). Para Walter BENJAMIN (1984:64), “... *brincar significa sempre libertação*”. Os camponeses que aderem ao cangaço o fazem guiados por sede de vingança ou por rebeldia bruta e, quando livres das amarras, partem para um gozo voluptuoso dessa independência. ‘Entrar no cangaço’ implica o abandono da existência normal: é adentrar um ‘outro mundo’, uma vida errante, um pega-pega, um jogo de risco, convivendo com a iminência da morte, mas compensada com momentos fortes de abundância e extremo prazer. MATTA (1981:38), comparando as *solenidades* brasileiras altamente ordenadas com as *festas* dominadas pela “*brincadeira, diversão e/ou licença*”, afirma que, nestas, “*o comportamento é dominado pela liberdade decorrente da suspensão temporária das regras de uma hierarquização repressora*”.

O cangaço propicia aos rebeldes nordestinos uma atitude carnavalesca frente à vida: licenciosidade, inversão de papéis, erotismo e comportamento lúdico.⁷⁰ Zé Baiano, um cangaceiro que costumava ‘ferrar’ algumas mulheres no corpo com a sigla JB, referia-se a um combate como um ‘folgado’⁷¹. O cangaceiro Labareda, alto comando de Lampião, em depoimento em 1965, chamava de ‘brinquedo’ às relações efêmeras dos cangaceiros com as mulheres sertanejas (QUEIROZ, 1977b:186). Isaura QUEIROZ (idem:185) traduz, em seu livro, as impressões que lhe passam o documentário e a entrevista de Labareda: “*No filme como no testemunho, os cangaceiros são como crianças brincando de bandidos: alegres, inconseqüentes, estouvadas, contraditórias, ambivalentes, ambíguas*”.

Essa revivescência de uma conduta lúdica e festiva em homens destemidos já era descrita, em 1917, por Gustavo BARROSO, ao narrar a vida do então ‘Rei do Cangaço’, Antônio Silvino. Ele e Jesuíno Brilhante foram os dois cangaceiros que mais se aproximaram da figura do ‘ladão nobre’: não atacavam camponeses pobres e normalmente distribuíam os saques entre estes.⁷²

“Na sua vida de matar e saquear, sempre se manteve nas quadras de gáudio ou de abertura, à maneira de Jesuíno Brilhante: cinco ou seis companheiros, boas armas, toda a pradaria hispida dos sertões, plena liberdade, a cumplicidade do habitante, ou por

⁷⁰ Aqui reitero a conceituação de BAKHTIN (1993) sobre a visão carnavalesca do mundo.

⁷¹ Essa fala consta de um episódio reconstruído por Nertam MACEDO (1972:215). Ao que consta, o cangaceiro foi morto.

⁷² São os Robin Hood's brasileiros descritos por HOBBSAWM. *Bandidos*. (1975). A respeito de Antônio Silvino, ver MARTINS (1990:59 - 60); Jesuíno Brilhante, em SHAKER (1979: 159 - 168).

medo, ou por admiração, e os combates e os sambas, e as noites frescas dormidas ao relento sob a luz pálida da lua, no silêncio dos campos". (GUSTAVO BARROSO, apud QUEIROZ, 1977b:74).

Combates e sambas: a festa e a luta entretecidas na maneira cangaceira de fazer política: "*A morte e a festa andaram juntas na vida desses homens*". (SHAKER, 1979:124). A luta era a condição de sobrevivência: ou como eles mesmos diziam, 'profissão'! Na fala do cangaceiro Jurubeba: "*eles é que tratava nós de bandido... eu num achava que ninguém fosse bandido.*" (idem, 154). Contudo, a vida festiva era a aspiração permanente: a festa dionisiaca, orgiástica, com comida farta, danças e brinquedos de amar. Essa síntese estava expressa no gosto de um dos 'cabras' de Lampião (apud MACEDO, 1972:215): "*Perguntado a Mourão do que mais gostava, respondeu: __ Carne de bode, dança e rabo de saia*". Compreende-se então, porque um personagem tão controverso como Lampião, disposto a qualquer ato de selvageria, ao entrar numa cidade tivesse como 'grito de guerra' a propalada bem-aventurança: "*__ É Lampião que vai entrando: amando, gozando, querendo bem*". (PRATA, 1935:146).

Instrumento de trabalho de cangaceiro são boas armas e a sobrevivência depende de uma rede de proteção - 'os coiteiros'. Ambas custavam dinheiro. Só a simpatia da população e o armamento dado e apropriado não bastava: determinados 'coiteiros' recebiam ajuda financeira e a munição precisava ser adquirida por intermédio de caixeiros viajantes, 'paisanos',⁷³ 'coronéis' e mesmo oficiais da polícia. Os recursos econômicos provinham principalmente de assaltos aos fazendeiros ricos, mas também de saques a povoados, de extorsões, de seqüestros, de 'cobrança de impostos' e de 'venda de proteção'. Em períodos de maior abastança e longe das constantes 'persigas' da polícia, Lampião retirava-se para algumas zonas liberadas, onde passava meses em vida perdulária. Aqui novamente vemos, pelas descrições, que esses momentos eram vividos como um gozo de 'férias': com jogatina, regabofes, bandarras e luxúria sexual.

"Depois desta façanha, Lampião se instalou em Triunfo (1922), passando a viver sem ser incomodado, uma vez que tinha a proteção de todas as autoridades, desde o prefeito até o vigário. Lampião comparecia às festas que eram organizadas em sua homenagem,

⁷³ 'Paisano' era o nome que os cangaceiros davam aos moradores da região, para distingui-los dos policiais fardados - 'os macacos'. Na verdade, os 'paisanos' eram a grande matriz que alimentava o contexto em que o cangaço se desenvolveu: desse campesinato tanto saíam os cangaceiros como os 'macacos', que iam pertencer às volantes policiais. Eles comporiam as hostes de fanáticos que saíam em peregrinação atrás de um beato ou se tornariam os jagunços do 'doutor coroné'. Morando na região, teriam que tomar um dos partidos: ou ser espia da polícia ou 'coiteiro' dos cangaceiros. E, por estarem nesse meio, eram os que mais sofriam as retaliações de ambos os lados.