

CONTRA LEVIATÃ, CONTRA A HISTÓRIA

***A travessia do deserto: mitos, literatura e imprensa
anarquista no Brasil – 1945/1968***

Sergio Augusto Queiroz Norte

***Tese de Doutorado apresentada
ao Departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo, sob orientação da
Profa. Dra. Janice Theodoro da
Silva.***

USP – 1994

*À Mariangela cujo amor, pressão e
compreensão dão sentido à minha
vida;*

*Aos nossos filhos
Janaína, Diego e Maria Carolina.*

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1: MITO E HISTÓRIA: A PERCEPÇÃO LIBERTÁRIA DE UMA OUTRA TEMPORALIDADE /15

- 1. Estado – paradigma do poder? /16**
 - 2. Utopia e imaginário social /23**
 - 3. Um satanismo libertário /34**
 - 4. O espírito romântico e Prometeu /38**
 - 5. O mito do progresso e o anjo da história /40**
- Notas /44**

CAPÍTULO 2: ARS ANARCHICA – ARTE, VIDA E REBELDIA /46

- 1. Achar uma cidade, achar para mim, uma cidade para
viver /47**
 - 2. Experiência urbana e modernismo /59**
 - 3. Signos de uma poesia utópica /71**
 - 4. A poesia está nas ruas /78**
 - 5. Uma estética anarquista /86**
- Notas /90**

***CAPÍTULO 3: IMPRENSA ANARQUISTA: TEMAS E AÇÕES NO
BRASIL: 1945/1964 /93***

- 1. Contra a autoridade, contra o totalitarismo /94**
- 2. Liberdade abra as asas sobre nós /102**
- 3. Mamãe, não quero ir à Cuba /108**
- 4. Santa Maria, que seqüestro! /115**
- Notas /119**

CAPÍTULO 4: A AMÉRICA DEVORA O MUNDO / 121

- 1. Amor-humor-utopia no matriarcado de Pindorama /122**
- 2. Prefácio /124**
- 3. Ver com os olhos livres /127**
- 4. Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A Idade de Ouro /135**
- 5. A alegria é a prova dos nove /139**
- Notas /142**

CAPÍTULO 5: A REVOLUÇÃO ESTÁ NAS RUAS /144

- 1. Um fantasma assusta o mundo: o fantasma da liberdade /145**
- 2. Mudar a vida, transformar a sociedade /153**
- 3. E agora, Bakunin /159**
- 4. Caleidoscópio /167**
- Notas /177**

BIBLIOGRAFIA /178

“Só a poesia – aprendi isso terrivelmente, eu sei –, só a poesia pode recuperar o homem. A poesia reafirma sempre – é a sua missão – a integridade, a autonomia, a dignidade da pessoa humana.”

Giuseppe Ungaretti

A UM HISTORIADOR

*Vós que louvais o passado,
que tendes explorado a face exterior, a superfície das gentes,
o lado da vida que se exibiu,
que tendes tratado o homem como uma criatura de políticos,
agregados, governantes e pregadores,
eu, habitante dos Alegânis, tratando-o tal como em si mesmo
é ele em seus próprios direitos,
tomando o pulso da vida que raramente se exhibe (o fundo
orgulho do homem consigo mesmo),
Cantor da Pessoa Humana, delineando o que ela ainda está
por ser,
o que eu projeto é a história do futuro.*

Walt Whitman

AGRADECIMENTOS

A escrita é absolutamente solitária mas, os caminhos, as experiências, que a tornam possível, são ações de partilha, são encontros. Graças à vida, que me há dado tanto, muitos teria que agradecer e já de ante-mão agradeço, alunos, colegas de departamento e todos que acreditaram nesse trabalho.

Alguns encontros são definitivos, tocam o espírito antes da razão, e daí meu agradecimento e gratidão para com Jaime Cubero, velho mestre libertário que, juntamente com o C.C.S.(Centro de Cultura Social), doou um rico acervo de documentos, jornais e revistas da imprensa anarquista que hoje permitem a realização de várias pesquisas.

“Se oriente rapaz, pela constelação do cruzeiro do sul...”
Quem já cantarolou e viveu com essa música a inquietação, a dúvida permanente que marcam certas almas erráticas há de concordar com meu encantamento para com o professora Janice Theodoro da Silva que, com sua sábia tolerância em relação a um orientando displicente, macunaímico, permitiu-me apresentar essa tese.

Muitas vezes só é possível prosseguir num projeto quando sabemos que há uma energia, uma estranha força de amor que nos empurra. Essa força estranha, essa confiança e solidariedade eu as tive com a professora Anna Maria Martinez Correia; muito obrigado pelo continuado estímulo.

Há muitos a quem agradecer. Não posso deixar de fazê-lo para com os amigos e colegas que tiveram a paciência de me ouvir e trocar idéias: Zélia, Milton, Luís Paulo, Ribeiro, Paulo Alves, Odil, Antonio Celso, Inês, Luis Fernando, só para citar alguns; ao João Mário cuja competência me salvou do inferno informático.

Em suma, esse trabalho foi possível devido à uma constelação de amizades e afetos, a todos retribuo e agradeço.

INTRODUÇÃO

Focalizar, escolher um objeto, um tema; datá-lo e dar-lhe coerência são algumas das tarefas atribuídas ao estudo da História e aos seus escribas. Tarefas ousadas, difíceis e eternas, uma vez que a cada geração, a cada indivíduo, as questões formuladas aos eventos são múltiplas e constitutivas do próprio fato histórico. *Contra Leviatã, contra a história* traz, intencionalmente, já no título, a busca de um conhecimento e reconstrução das idéias e trajetórias dos apóstolos da Idéia, desses santos laicos que souberam desafinar o coral da submissão e criar a mais radical e generosa crítica à modernidade: os anarquistas.

Aqueles que sempre tentaram subverter a própria história são personagens e idéias fugidias, multiformes que, ao negarem a própria distinção entre memória e história, uma vez que, tal qual herdeiros de Prometeu, negam o pretérito ao fazerem da memória matéria prima da instituição do presente.

É impossível fazer uma história do anarquismo se por tal pretender-se definir um conjunto definitivo, permanente, do anarquismo. A prédica e práticas libertárias estão sempre em oposição ao presente, passado e futuro pois agem em função de um revolver contínuo de idéias e práticas de vida.

George Woodcock apontou com precisão essa mutabilidade e curso errático da Anarquia: “Descrever a teoria essencial do anarquismo é

um pouco como tentar lutar com Proteu, pois, as próprias características da atitude libertária – a rejeição ao dogma, a deliberada fuga a sistemas teóricos rígidos e, acima de tudo, a ênfase que dá à total liberdade de escolha, à primazia do julgamento individual – cria imediatamente a possibilidade de uma imensa variedade de pontos de vista, inconcebíveis num sistema rigorosamente dogmático. Na verdade, o anarquismo é a um só tempo diversificado e inconstante e, à perspectiva histórica, apresenta a aparência, não de um curso d'água cada vez mais forte, correndo em direção ao mar do destino, mas de um fio de água filtrando-se através do solo poroso – formando aqui uma corrente subterrânea, ali um poço turbulento, escorrendo pelas fendas, desaparecendo de vista, para surgir onde as rachaduras da estrutura social possam-lhe oferecer uma oportunidade de fluir. Como doutrina muda constantemente, como movimento cresce e se desintegra em constante flutuação, mas jamais acaba. Suas próprias características protéicas o permitiram sobreviver onde muitos outros movimentos do século anterior, bem mais poderosos, mas com menor capacidade de adaptação, desapareceram totalmente.”¹

Quiçá o futuro do anarquismo esteja baseado na constatação de que as exigências éticas constitutivas da época moderna continuem até hoje irrealizadas. Exigência de Liberdade, exigência de Igualdade, e exigência (fundamental numa época de tantos ódios étnicos) de Fraternidade. A Anarquia perpetua o antigo desejo de autonomia do homem natural frente à razão de Estado e aos hábitos mecânicos da sociedade contemporânea.

Essa reconstrução, resgate de cenas, de episódios e de idéias da história libertária no Brasil, busca uma reconstrução (sempre parcial) de

algumas práticas e idéias libertárias após um período de extermínio físico, prisões, derrotas, exílios e isolamento do movimento libertário à nível mundial. Essa busca se realiza no universo da própria prática, sem estabelecer a relação (existente) com outros grupos e práticas próximas. Escolhemos um período (1945-68) no qual os anarquistas faziam a sua travessia no deserto, derrotados, perseguidos, época em que parecem ter desaparecido. Múltiplos fatores vão explicar essa derrocada dos libertários. As mudanças sofridas pelo Estado e pelo capitalismo que permitiram a constituição de um intervencionismo estatal nos direitos trabalhistas, na educação e na saúde. O Estado passa a assumir características de benfeitor social, de árbitro entre as classes sociais, o que diminui a eficácia do tradicional discurso anti-estatista dos ácratas.

A crise econômica e política do modelo liberal e posterior emergência de governos totalitários e ditaduras populistas foram fatores, dentre outros, que contribuíram para o declínio, perda de inserção social, do movimento libertário. Isolamento que provocou uma descontinuidade, uma ruptura geracional que só seria recuperada na década de 60.

A vitória da estratégia bolchevique e posterior consolidação do mito soviético e sua dogmática auto-imagem da única oposição real ao capitalismo vão também minar o chão dos anarquistas. A trágica derrota da última grande tentativa de transformação social (a Revolução Espanhola) onde fascistas e comunistas bloquearam e destruíram as generosas e criativas práticas auto-gestionárias, foi o toque de retirada e o início da grande diáspora ácrata.² Período em que apenas pequenos grupos de afinidade mantinham acesa a chama da liberdade e apenas indivíduos

isolados percebiam a crescente sujeição do homem aos seus novos deuses: a técnica, a disciplina, a sociedade fria, administrada.

No percurso dessa dissertação usamos do conceito de 'afinidade eletiva' para estabelecer no primeiro capítulo, *Mito e História*, os laços, os campos magnéticos que aproximam a reflexão ácrata sobre a história e alguns dos mitos do imaginário libertário; relações entre o Estado, a Utopia e a constituição de uma sensibilidade romântico-libertária.

Em *Ars Anarchica* realçamos a dimensão estética, a relação entre arte e vida; através de poemas (não exclusivamente libertários) buscamos a presença dos signos de utopia, de resistência e da formulação de uma estética da libertação que revela suas marcas e inquietações na arte contemporânea.

No *Imprensa Anarquista*, acompanhamos alguns temas da reflexão ácrata: a defesa axiomática da liberdade, o combate ao totalitarismo, a Revolução Cubana. A diversidade e quantidade de idéias e informações trazidas por esses jornais são um manancial para inúmeras outras pesquisas. Temas como naturismo, feminismo, práticas culturais, maçonaria e espiritismo, dentre muitos outros mereciam um olhar mais demorado, porém, a urgência e vontade de terminar a tese não o permitiu. Chamo atenção, ainda, para as transcrições dos artigos da imprensa em questão, que, por vezes longas, foram uma opção para dar voz aos protagonistas e articulistas.

A maior ousadia e prazer estão no *América Devora o Mundo* onde uma deglutição que explicita as 'afinidades eletivas' entre o pensar libertário e a proposta Antropofágica de Oswald de Andrade. As afinidades

que se complementam sem se identificarem e criam uma 'figura nova'³, o Matriarcado de Pindorama, manifestação utópica e proporcionadora de enfoques absolutamente originais sobre o nosso passado. Resgatando o humor e amor anárquicos dessa epistemologia tropical a situamos dentro da frondosa árvore da Anarquia.

No *Revolução está nas ruas*, acompanhamos o ressurgir das idéias-força da Anarquia na década de 60 e as suas influências num amplo leque de pensadores contemporâneos que retomam algumas reflexões anti-autoritárias e contribuem para que não se consolide um enrijecimento, uma dogmatização do anarquismo, enquanto uma teoria acabada e definitiva. Possibilidade que sempre esteve presente no passado mas sempre foi controlada e aplacada pela radicalidade e diversidade dos anarquistas. Individualistas, pacifistas, vegetarianos, insurrecionalistas, sempre conviveram na longa trajetória libertária, proporcionando discussões por vezes violentas mas, que nunca impediram a ação conjunta contra os donos do poder.

Em oposição ao 'fim da história', ao esgotamento das utopias, ao não-futuro, à uma sociedade de controle cada vez mais sutil, tentamos resgatar a experiência e idéias daqueles que combateram pela liberdade com um desejo inesgotável e vivo, com a paixão nos olhos. Para eles essa tese foi escrita.

Notas

CAPÍTULO 1

Mito e história: a percepção libertária de uma outra temporalidade

"O homem quis sonhar, o sonho governará o homem, mas este sonho será o filho do seu pai".

Baudelaire

1.Estado - paradigma do poder?

Qual maior ameaça à dominação, ao domínio e à hierarquia senão o sonho da igualdade, condição indispensável da liberdade humana? Grito primevo, rebeldia a-histórica: o desejo de autonomia, de dar-se as leis, de viver. A igualdade nos predispõe a desconfiar de toda autoridade; ela nos inspira a desobediência e, como dizia Tocqueville (1951:393), "a admiro reconhecendo-lhe depositar no fundo do espírito e do coração de cada homem essa noção obscura, essa inclinação instintiva que é a independência política".

A crença liberal, referindo-se ao indivíduo autônomo e realizado do direito natural – filho e tributário das terras sem lei, sem rei, sem religião –, encontra rapidamente seus limites estatistas mesmo que se cubra com o rótulo de neo-anarquismo. Trata-se de uma armadilha liberal a aproximação anarquismo-liberalismo, pois o libertário não quer destruir o estado por mero ódio instintivo, mas, sim pela vontade de instituir e criar uma nova sociedade, cuja existência seria impossível com a tutela nefasta de Leviatã. O liberal quer limitar o estado mantendo as estruturas de dominação, enquanto o anarquista quer destruir o estado para construir uma sociedade sem a dominação: "A tirania que se pretendia de direito divino era odiosa, ele [Rousseau] a reorganiza e dá-lhe um ar respeitável fazendo-a derivar do povo".⁴

Proudhon critica e desconstrói o mito do contrato social e da vontade geral, no que será seguido por outros pensadores libertários que, como Bakunin (1971:159), sempre irão lembrar que "(...) as conseqüências do contrato social são de fato funestas, porque levam à dominação absoluta do estado."

Enquanto o princípio de estado perpetua a heteronomia do social, reproduz a hierarquia institucional e todas as relações de dominação, vemos que na perspectiva liberal individualista, a sociedade é representada como um pós-abandono do "estado de natureza" e a criação concomitante de um "corpo" representativo, órgão político autônomo que age como um princípio hierárquico instituinte cujo limite lógico é a dissolução da sociedade no Estado.

Apostando numa possibilidade de instituir coletiva e individualmente uma sociedade de estrutura complexa, conflituosa, inacabada, nunca totalmente transparente ou definitiva (uma vez que se entendermos o poder como uma função social que regula, com racionalidade e acaso, o conjunto dos processos com os quais uma sociedade produz normas, aplica-as e torna-as respeitáveis, e se esse poder é coletivo/social e não um monopólio de um setor/casta/classe privilegiada da sociedade) então todas as 'instituições histórico-sociais' terão esse poder que não se confunde com dominação – uma sociedade baseada na autonomia do sujeito e da ação e não sobre o monopólio da distribuição de poder.

Somente uma concepção da história que vê na sucessão mecânica de formações econômico-sociais uma continuidade necessária e tende a adaptar a realidade à teoria pode ignorar as evidências de quatro

séculos de convívio e conflito com numerosas sociedades 'selvagens, primitivas' que insistem em negar o Estado ou qualquer outro tipo de poder instituído e separado do social, isto é, sociedades que ignoram a divisão entre os que só mandam e os que só obedecem.

Somente o dogma pode afirmar que as sociedades sem Estado, igualitárias, assim o são por estarem imersas numa economia de subsistência e viverem na mais extrema indigência. Um dos exemplos dessa opinião é o 'heterodoxo' Ernst Mandel (1969:23-24) que afirma: “quanto mais primitivo é um grupo, mais tempo de seu trabalho e de sua existência é ocupado na busca e produção de alimentos... Se admitimos que a humanidade existe há um milhão de anos, ela viveu pelo menos 980.000 em um estado de indigência extrema”. Os estudos sobre economia primitiva de Pierre Clastres, Jacques Lizot, Joanna Overing e outros⁵, negam exatamente os pressupostos dessa sociedade da indigência.

Segundo esses estudiosos os ditos 'primitivos' vivem em abundância, se por tal entendermos que estes têm todas as suas necessidades perfeitamente satisfeitas com um mínimo de trabalho diário e, o mais importante, não produzem mais e nem acumulam excedentes porque não têm a vontade de fazê-lo, ainda que não lhes faltem as possibilidades materiais. Seu ideal é bastar-se a si mesmos e, quando o fazem, cessam o trabalho e se dedicam a brincar entre si, ao canto. Isso se explica porque nesses estudos, o Estado não é percebido como conseqüência da divisão social entre exploradores e explorados, mas, ao contrário, é exatamente o surgimento do Estado que provoca a divisão social em classes, a acumulação de excedentes e tudo o mais que chamamos história.

A primeira divisão não é econômica e sim política, e a consequência lógica é que enquanto não se liquidarem as desigualdades do poder teremos a permanência da exploração. Não se trata do retorno ao 'bom selvagem' (parte integrante de certa mitologia libertária), pois, os estudos citados apontam a existência de guerras permanentes nessas sociedades como fator de coesão social e identidade, e apontam ainda, a rigorosa obediência à tradição que deve ser mantida sem nenhuma intervenção. Essa primeira divisão engendra a exploração, a burocracia, mas também inaugura um fazer histórico-social enquanto permanente invenção humana, onde homens reais têm a possibilidade e capacidade de modificar o instituído (antes privilégio dos mitos fundadores), seja por coerção de poucos ou por acordos majoritários.

É na passagem da sociedade indivisa para uma heteronômica que encontramos as raízes não apenas do Estado, mas também, do nascer de um projeto radical de autonomia. Nesse contexto podemos parafrasear Clastres (1972) que ao criticar a “etnologia da miséria ajuda-nos a compreender a miséria da etnologia”⁶, e aponta para uma gênese do poder político que ilumina o pensamento autonomista, libertário contemporâneo.

A Anarquia é um dos modos de representação do político. O Estado é um modo diferente e oposto, fundamentalmente um paradigma da instituição hierárquica da sociedade, necessário e lógico enquanto dominação (se por dominação entendemos monopólio de um setor social para impor normas, condutas e um conjunto de relações hierárquicas de mando e obediência); nesse sentido, dominação enquanto poder político dissociado da sociedade. Quimera monstruosa, o estado desapropria a

capacidade que todo grupo humano tem de definir normas, códigos, instituições, costumes; capacidade essa, própria e definidora da constituição da sociedade humana, capacidade simbólica instituinte que nos marca desde a irreal Atenas. Essa desapropriação, ou melhor, a transformação do poder natural/social em dominação política, não exige necessariamente um ato de violência na sua origem, mas exige sim, o dever de obediência, a servidão voluntária.⁷

Leviatã, tal qual Janus, apresenta duas faces que são fundidas e confundidas pelo olhar da teoria política. Uma é a sua constituição histórico-empírica, isto é., a ocupação de um território delimitado, o controle de uma população, uma organização política e sua legitimação ideológica, uma forma específica dentro do modelo genérico do estado moderno. A outra face é a organização hierárquica do poder que se apresenta na constituição do estado como princípio, como forma obrigatória do político, como necessário à existência de sociedades complexas. O imaginário vigente percebe e constrói o Estado como um espaço unificado e coerente, base da teoria política hegemônica.

O Estado moderno tem suas primeiras funções permanentes na administração das finanças e da justiça. O desenvolvimento de um sistema tributário cria a necessidade de funcionários especializados e centralizados administrativamente. A justiça centralizada estende seu domínio até territórios onde não possuía nenhuma terra e não tinha nenhum direito de jurisdição local.⁸ Se "(...) a história é criação: criação de formas totais de vida humana. As formas sociais-históricas não são 'determinadas' por 'leis' naturais ou históricas. A sociedade é auto-criação. 'Quem' cria a sociedade e

a história é a sociedade instituinte, em oposição à sociedade instituída: sociedade instituinte, isto é, *imaginário social no sentido radical*." (Castoriadis, 1987:271; grifo meu). Devemos indagar como a institucionalização do poder na forma de Estado se articula com o imaginário social.

A organização estatal moderna começa a existir somente quando é capaz de fazer-se reconhecer, sem a necessidade de recorrer à força constantemente. Uma vez instituída, a noção de estado se associa a uma idéia de potência imperativa e superior à vontade individual, não mais um tirano arbitrário mas uma entidade abstrata, 'racional', baseada na lei e no direito. Tudo isso implica na obrigação de submeter-se às decisões do poder político. É o dever de obediência, a 'servidão voluntária' que inspirou La Boétie, uma contínua reprodução desse mesmo poder político ou dominação calcada numa estrutura inconsciente de participação. Lembramos que Hobbes (1974:109-110) é explícito ao afirmar que "pela arte (do homem) é criado aquele grande Leviatã a que se chama estado", um "deus mortal" criado pelos homens como uma forma de escapar da morte violenta em mãos de outros homens, em suma, "uma verdadeira unidade de todos eles (...) realizada por um pacto de cada homem com todos homens."

Estado é uma instituição que explica e legitima o fato social que é o poder político, porém nenhum fato social é neutro ou a-histórico, mas antes, é construído por atribuições de significados e vinculado a uma estrutura simbólica que o inclui e o excede. Assim, a organização da dominação sob a forma de Estado marca o seu próprio espaço frente a uma "(...) significação central que reorganiza, redetermina, reforma uma

quantidade de significações sociais já disponíveis, altera-as e através disso, condiciona a constituição de outras significações, provoca lateralmente efeitos análogos na quase totalidade das significações sociais do sistema considerado." (Castoriadis, 1982:408).

2. Utopia e imaginário social

Para refletirmos sobre a cultura, torna-se cada vez mais urgente – talvez devido ao vazio conceitual e à confusão semântica pós-moderna – definirmos claramente os vocábulos, conceitos e conteúdos. Como uma multidão de outras palavras (democracia, auto-gestão, socialismo, liberdade), a palavra utopia presta-se a muitas definições, algumas coerentes entre si e outras radicalmente contraditórias. Essas contradições referem-se não apenas às diferentes perspectivas frente a ordem social existente, mas também a uma real variedade de significados que podemos atribuir à palavra utopia.⁹

Podemos esquematizar pelo menos cinco idéias-força que sustentam esse não-lugar: para começar a perspectiva de uma ordem social impossível, aquilo que não é, nunca foi e nunca será; uma imagem do futuro, aquilo que não é, mas poderá ser; uma tensão/vontade de mudança, tensão entre aquilo que é e aquilo que queríamos que fosse e por último um modelo de sociedade diferente, desejável ou temida.

Quanto ao primeiro significado possível devemos diferenciar aquilo que é impossível em sentido absoluto, daquilo que é impossível em sentido relativo; diferenciação que não pode ser dada pelo imaginário dominante, pois, aqueles que defendem o 'status quo' deliberadamente confundem as duas impossibilidades, transformando comportamentos herdados social e historicamente em 'leis naturais'. A história demonstra – tanto para os nossos sonhos como para os nossos piores pesadelos - que

tudo aquilo que um dia era impossível tornou-se não apenas possível como também real. Já nos alertava Willian Blake(1987:07) nos provérbios do inferno: "*what is now proved was once only imagined*".

Quanto a ser uma imagem do futuro pensamos ser impossível a instituição social-histórica sem que essa imagem exista. O futuro, toda vez que imaginado radicalmente outro que o presente, determina a ação individual e coletiva em forma de expectativas, ações comuns, enfim, da tensão/intenção para o novo. Se a sociedade e a história são, foram e sempre serão "(...) a instituição de um magma de significações imaginárias sociais, que podemos e devemos denominar um mundo de significações. Porque é o mesmo dizer que a sociedade institui cada vez o mundo como o seu mundo ou seu mundo como o mundo, e dizer que ela institui um mundo de significações, que ele se institui instituindo um mundo de significações que é o seu e correlativamente ao qual somente um mundo existe e pode existir para ela... O mundo das significações tem que ser pensado, não como uma réplica irreal de um mundo real; não como um outro nome para um sistema hierárquico de 'conceitos'...". (Castoriadis, 1982:404-413).

Então a imagem do futuro está no presente e o determina da mesma forma que a imagem do passado está no presente e também o determina. Daí a razão de todas as ideologias dominantes (e as que pretendem um dia o ser) sempre terem escrito e reescrito tanto o futuro quanto o passado em função do seu presente. Aí também encontramos razões para que a história dos “vencedores” marque cronologicamente aquilo que foi instituição histórico-social dos “vencidos”; i. e., movimentos de radical contestação são aprisionados numa história que já foi, enquanto

que a história dos “vencedores” é perpetuada em datas que devemos venerar. Como nos lembra Hans Magnus Enzensberger (1975:18-19; grifo meu) “ a história como ciência nasce quando nos tornamos independentes da tradição oral, quando aparecem os 'documentos': tratados diplomáticos, atas e testemunhos escritos. Porém ninguém lembra a história dos historiadores. A aversão que sentimos para com ela é irresistível, e parece intransponível. Todos já a sentiram nas salas de aula. Para o povo a história é e continuará sendo um conjunto de relatos... A comuna de Paris e o assalto ao Palácio de Inverno, Danton frente à guilhotina e Trotsky no México: a imaginação popular participou mais do que qualquer ciência na elaboração destas imagens. Em última instância, a Grande Marcha chinesa é para nós o que se conta sobre a Grande Marcha. *A história é uma invenção, e a realidade nos fornece os elementos dessa invenção. Porém não é uma invenção arbitrária.* O interesse que suscita se baseia nos interesses de quem a conta; aqueles que a escutam podem reconhecer e definir com maior precisão os seus próprios interesses e os de seus inimigos... Somente o verdadeiro ser da história projeta uma sombra. E a projeta em forma de ficção coletiva”. Enzensberg na sua construção e desconstrução do 'mito' do anarquista espanhol Buenaventura Durruti parece aplicar com muita propriedade a afirmação de Walter Benjamin (1986:596) de que “o primeiro passo é assumir o princípio de montagem na história”.

A utopia tende a reescrever o presente em função do futuro, de seu futuro mesmo, porque não existe um futuro objetivo, como também não existe um passado objetivo, só existem representações do passado e do futuro umbilicalmente ligadas às relações instituintes do presente. A espera

passiva de uma outra sociedade no futuro não define a unicidade da tensão utópica. Junto à esperança devemos acrescentar a dimensão da vontade, que é a dimensão da inteligência criativa, da inteligência que projeta e institui. Daí a utopia como experiência mental, como projeto e como modelo sempre provisório.

Se não considerarmos a utopia uma impossibilidade absoluta – considerá-la como tal seria um grave equívoco –, todos os significados que lhe possamos atribuir são aspectos de uma função social, que pode se definir como uma forte tensão emocional e intelectual baseada na vontade de uma mudança nas estruturas sociais. Tensão essa que não é exclusiva do indivíduo (e algumas vezes o é), de uma classe (e o é algumas vezes), e nem mesmo de um movimento que tenha a liberdade e a autonomia enquanto prática e projeto, pois essa tensão pertence ao "(...) coletivo anônimo, o humano impessoal que preenche toda formação social dada, mas também a engloba, que insere cada sociedade entre as outras e as inscreve todas numa continuidade, onde de uma certa maneira estão presentes os que não existem mais, os que estão alhures e mesmo os que estão por nascer (...) é a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo" (Castoriadis, 1982:130-31).

A prédica e a prática libertárias sempre apostaram numa transformação social radicalmente contrárias à sociedade existente, desconstruindo todos os discursos do poder e demolindo hierarquias. Os ácratas sempre exerceram esta forte tensão utópica não apenas encaminhando práticas coletivo/individuais contra a ordem existente, mas enfatizando uma verdadeira mudança cultural. Tornar possível o impossível

sempre aliou aos movimentos libertários essa fortíssima tensão utópica de vivenciar já, aqui e agora, o futuro e o 'não-lugar'.¹⁰ Utopia e anarquismo fundem-se e, nesta fusão, encontramos o sentido mais extremo e coerente do 'não-lugar', pois, só na especificidade do sonhar libertário a função utópica tornar-se permanente. O fundamento central da utopia anarquista é a liberdade que, vista como opção, está umbilicalmente associada à maior igualdade, à solidariedade e à diversidade, que são os pressupostos e conseqüências da prática libertária.

Por esta axiomática opção pela liberdade temos a impossibilidade da utopia anarquista transformar-se numa ideologia, numa justificativa da ordem social existente. A tensão utópica do anarquismo é inesgotável por inesgotável ser a liberdade. Não há e nem pode haver um ponto de chegada para o anarquismo, um 'sistema anarquista', pois a utopia libertária é 'a priori' um espaço de autonomia, um fazer perpétuo onde se procura conjugar as infinitas formas de liberdade e diversidade.

Benjamin (1986:6-7), ao discorrer sobre Fourier¹¹, afirma que “... da mesma forma que um novo modo de produção conserva elementos dos anteriores também na consciência coletiva a imagem do novo está ligada ao passado. Imagem que é uma projeção do desejo coletivo de eliminar ou abolir as imperfeições sociais... Não apenas cada época histórica produz imagens do futuro mas também imagens ligadas a elementos de uma proto-história, isto é, de uma sociedade sem classes. Esta experiência depositada no inconsciente coletivo ao se amalgamar com o novo produz a utopia”.

Coerente com sua opção pela liberdade os anarquistas nunca acreditaram num sentido obrigatório da história, num processo necessário e

progressivo mas sempre privilegiaram a ação voluntária como fator de mudança social, daí o sentido positivo da utopia enquanto pluralidade de experiências mentais. Onde a utopia é tensão e não um projeto acabado e definitivo ela não se constitui no sonho do totalitarismo dos engenheiros sociais portadores das chaves da história, mas é, antes, criação coletiva, aberta, experimental onde a teoria e a práxis estão em confronto contínuo.¹² É a "(...) criação histórica da autonomia e de um ser de novo tipo capaz de questionar as próprias leis de sua existência." (Castoriadis, 1987:243).

As raízes da dominação não estão na natureza, mas sim na cultura, não nas 'coisas' mas no imaginário. Apenas um materialismo ingênuo poderia pensar numa oposição e diferença entre o real e o imaginário, a sociedade não é feita de 'coisas', mas sim de relações. A ordem social é antes de mais nada uma ordem simbólica que se constitui num conjunto de representações, de normas, de modelos, de comportamentos, isto é, no imaginário.

O anarquismo se desenvolve a partir de uma sensibilidade particular: a da vítima, a do vencido, daqueles que são marginais ao sistema; desenrola-se em correntes individualistas, ou coletivistas, científicas/atéias ou cristãs, esotéricas. Vários teóricos a partir do século XIX e a partir de experiências coletivas, vão adaptar suas aspirações às necessidades de uma linguagem política moderna e assim todas as diferentes vertentes que formam o pluralismo libertário apresentam uma série de negações fundadas na recusa comum do princípio de autoridade e de suas instituições.

O anarquismo tenta combinar o ideal igualitário do socialismo com a realidade pluralista e basicamente diversa do homem, de sua cultura, de suas tradições e aspirações. Suas recusas o afastam da história e das civilizações, as quais acusa sem trégua. Para se opor ao instituído, àquilo que foi criado, à ordem, o anarquismo se apóia nos inimigos naturais disso tudo: o marginal, o bandido, o lumpem proletariado, o criminoso ou o trabalhador rural que se mantém fora da civilização com seus valores ancestrais.

Quase que uma teologia da libertação¹³, o anarquismo é herdeiro de uma dissidência insistente: dos cínicos da Grécia antiga às heresias da Idade Média que na época da reforma protestante tentaram realizar o sonho do paraíso na terra por meio de ações de recusa imediatas. Gustav Landauer nos dá um dos melhores exemplos dessa fusão entre messianismo e utopia libertária onde se encontrariam harmoniosamente “revolução e romantismo, pureza e fermentação, santidade e loucura...”. No seu *Apelo ao Socialismo*, de 1911, ele critica e rejeita a crença na evolução progressiva comum aos liberais e marxistas: “...nenhum progresso, nenhuma técnica, nenhum virtuosismo nos trarão a salvação e a felicidade... Para nós, a história não é feita de processos anônimos, e não consiste apenas numa acumulação de inumeráveis pequenos acontecimentos. (...) Sempre que a humanidade presenciou algo de elevado e grandioso, assombroso e inovador, foram o impossível e o inacreditável (...) os responsáveis por esse feito”. Landauer, tal qual Bakunin já havia feito, desejou para os homens tarefas heróicas: não ser criatura e sim criador, emancipar-se não apenas da tutela alheia mas também do hábito de guiar os outros e proclamar como único Deus possível

“o Deus que nos queremos tornar e que nos tornaremos”¹⁴. Contemporâneo do assim chamado “socialismo científico”, o anarquismo se adapta perfeitamente a sua época, porém sem adotar o determinismo rígido dos marxistas. Vale lembrar aqui uma exceção, o mais cientificista dos anarquistas, Kropotkin, chegou a escrever uma obra intitulada *A ciência moderna e a anarquia*, onde tenta dar bases seguras e científicas derivadas das ciências naturais à postura libertária.

Os anarquistas sempre possuíram a arte e dom de exprimir em uma só frase posições doutrinárias cuja exposição exigiria uma ampla demonstração histórica de pensadores mais sistemáticos. “*Nem Deus, nem mestres*”, “*Nem pátria nem patrão*”, “*Deus é o mal*”, “*A propriedade é um roubo*”, “*Pão, tesão, auto-gestão*”: expressões anarquistas da rebelião contra a autoridade, contra a concordância do poder temporal com o poder espiritual, uma denúncia da propriedade privada capitalista como uma das fontes da submissão e da exploração.

Os teóricos da anarquia e da prática libertária tentam estabelecer uma postura de denúncia à toda rigidez, a todo dogmatismo, a todo sectarismo, pois como nos lembrava Bakunin, “a vida é sempre maior do que qualquer doutrina”.¹⁵ Para nos aproximarmos da estrutura mítica do pensamento anarquista e para examinarmos essa mitologia política – que se assume como tal – vejamos alguns dos principais mitos do pensar libertário. Antes, porém, de adentrarmos na sala dos mitos, seria melhor tentar definirmos o que de fato é o anarquismo, e ninguém melhor do que Kropotkin para tentar nos responder: “(...) supressão do governo do homem pelo homem; substitua-se por uma contínua evolução, ora rápida, ora lenta,

como se observa na natureza, todo o princípio coercitivo, de cristalização e de imobilidade. Liberdade de ação ao indivíduo para o integral desenvolvimento de todas as suas capacidades naturais de modo a assegurar de fato a sua plena *individualização*, isto é, do que nele possa haver de pessoal, de original. Por outros termos: nada de coação, nada de que resulte uma imposição ao indivíduo sob a ameaça do temor ou do castigo, qualquer que seja a forma adotada, ou de punição sobrenatural ou mística: a sociedade nada solicitará do indivíduo que este não haja livremente consentido; portanto, igualdade absoluta de direitos para todos”.

Ao mesmo tempo que aberta, a proposta social anarquista é de uma sociedade móvel. Mais uma vez recorrendo a Kropotkin (s.d.:89-90): "Os anarquistas concebem a sociedade como uma vasta rede de associações de todas as espécies em que as relações mútuas dos membros que as compõem são reguladas, não por leis, herança de um passado de opressão e barbárie; não por autoridades, quer estas sejam levadas ao poder por eleição, quer por herança de seus antepassados, mas organizada mediante convênios ou acordos entre as partes componentes, livremente aceitas e a todo o tempo revogáveis, garantidos por hábitos e costumes sociais que longe de se petrificarem pela lei, pela rotina ou pela superstição, incessantemente evoluem e continuamente se ajustam às novas necessidades de uma vida livre, pelo progresso das ciências, das invenções e do constante engrandecimento dos mais elevados ideais humanos”.

A utopia anarquista é, pois, produto de um duplo sinal: o da criação e o da recriação. A comunidade humana do amanhã será fruto de uma criatividade livre de travas e será baseada na espontaneidade inata, na

imaginação sem limites de todos os indivíduos; porém, ao mesmo tempo renovará a experiência grega da cidade auto-governada (a polis) e a da cidade livre da Idade Média. No projeto anarquista de sociedade se confundem o passado e o futuro.¹⁶ A profecia libertária é retrospectiva no sentido estrito do termo; a fusão do conhecido e do desconhecido (a proposta de algo ainda sem exemplo no mundo) lhe confere sua originalidade profunda. Ainda antes de nos aproximarmos dos mitos da anarquia vamos esclarecer melhor as bases do projeto libertário, isto é, uma sociedade sem estado. O homem – na perspectiva anti-autoritária – é um ser capaz do aperfeiçoamento, mito primeiro que ritualiza a idéia da inocência original; sem essa ritualização a negação anarquista do Estado se encontraria privada de seu alicerce primeiro. De fato, só a queda – o pecado original – explica o triunfo e consolidação posterior do mal: o poder , o Estado.

Ou nas palavras de Bakunin(1971:176-177): "(...) todo estado – e isto constitui o seu traço característico e fundamental , assim como toda teologia, supõem um homem fundamentalmente mau e egocêntrico”.

O anarquismo compartilha com as diferentes correntes do socialismo de alguns mitos maiores: a revolução, o progresso, Prometeu, a idade de ouro, o povo etc. O que nos surpreende, porém, é sua originalidade, sua especificidade. Assim, por exemplo, é o Diabo, arquétipo eterno da rebeldia, quem melhor expressa a vontade de mudança, arquétipo totalmente diferente das demais correntes socialistas. O "salvador", aquele de quem se espera a redenção, se diferencia também da mitologia marxista, onde o proletariado industrial encarna a figura do salvador: para o

anarquismo é o eterno marginalizado das civilizações urbanas, o punk, o delinqüente, o repudiado, a mulher, o lumpem , algumas das encarnações possíveis do salvador. Por isso os mitos do anarquismo devem ser examinados como uma variante da mitologia política e social mais vasta, a mitologia socialista.¹⁷

3. Um satanismo libertário?

Para Bakunin (1974:142,149) :“o sentimento de rebeldia, esse orgulho satânico que recusa a dominação de qualquer amo, divino ou humano, é o único que cria no homem o amor à independência e à liberdade...”. Apela a um mito profundo para legitimar sua ação subversiva, funde suas raízes na pré-história da rebeldia, funde o tempo mítico do pecado original ao mito do primeiro de todos os rebeldes, Lucifer. Bakunin situa a rebeldia anarquista sob o signo da rebelião de Satã contra o criador, modelo insuperável da afirmação do homem frente a Deus e afirmação de seu destino prometico. Gesto paradigmático, a rebelião satânica estabelece para sempre o objetivo a ser alcançado. Para a ordem instituída, o mal é a rebelião luciferiana contra a autoridade constituída, porém os anarquistas nela percebem o germe fecundo de toda emancipação humana. A crítica bakuniana à autoridade e ao Estado e o discurso emancipatório de Bakunin sustentam-se mais sobre a capacidade de auto-organização e solidariedade humana e sobre uma postura fundamentalmente ética do que sobre elocubrações científicas. O discurso de Bakunin baseia-se em idéias/força (igualdade, solidariedade, autonomia, liberdade) que exprimem aspirações humanas e enfatiza que a realização destas depende da vontade dos homens.

As idéias do socialismo se desenvolveram prisioneiras de uma crença científico-progressista que, ajustada à ideologia dominante da chamada “sifilização ocidental”, acreditava num contínuo progresso da

humanidade e nutria um respeito beato e indiscriminado frente à ciência, à técnica e ao trabalho, o que veio a se constituir em um novo credo substituto das antigas religiões e ritos. Os pensadores libertários (Proudhon, Kropotkin) não se viram livres destas ataduras. Hoje, quando a lógica do desenvolvimento técnico-industrial nos mostra sinais do totalitarismo e da destruição, as críticas de Bakunin ao credo científico adquirem extrema importância. Bakunin assumia uma posição crítica em relação ao potencial libertador da ciência, considerava o conhecimento científico uma arma na transformação social, porém esta não poderia ser dirigida por uma academia de cientistas. Apontava o risco de um despotismo científico que poderia tornar-se a mais degradante forma de opressão imposta à sociedade.

Acreditava que a ciência tinha uma enorme importância no projeto revolucionário, porém não seria o cientista, e sim o indivíduo livre e a comuna autônoma que decidiriam sobre as prioridades.

Num de seus textos mais divulgados, *Deus e o Estado*, Bakunin (1969:92,121/122, 125) explicita suas posições. “Uma sociedade que obedece à legislação de uma academia científica, não porque houvesse compreendido seu caráter racional por si mesmo (se o fosse, a existência da academia seria inútil), mas sim porque tal legislação emanada desta academia se imporia em nome de uma venerada ciência não compreendida pela sociedade. Teríamos uma sociedade não de homens e sim de brutos. Seria uma segunda edição desta pobre República do Paraguai que se deixou governar tanto tempo pela companhia de Jesus. Uma sociedade semelhante não demoraria a alcançar o mais alto grau de idiotismo.

...Defendo pois a *rebelião da vida contra a ciência*, ou melhor, *contra o governo da ciência*. ...Devemos reconhecer que nenhuma minoria poderia ser tão poderosa para impor todos estes terríveis sacrifícios às massas se não houvesse nas próprias massas um movimento vertiginoso, espontâneo, que as leva sempre a uma destas abstrações devoradoras que, como vampiros da história, alimentaram-se sempre de sangue humano. ...Seria melhor vivermos sem a ciência do que nos deixar *governar pelos sábios*".

No mesmo texto ele vai reinterpretar o mito do pecado original com um olhar romântico. Jeová, Deus despótico e sanguinário, vaidoso cria Adão e Eva. Seria apenas um capricho divino ou a tentativa da criação de novos escravos? Bakunin não nos dá uma resposta afirmativa. Com uma falsa generosidade, Deus põe à disposição de suas criaturas a terra com todos os seus frutos e animais, porém lhes proíbe de tocar a árvore da ciência e da razão. Ao assim proceder, porém, destitui as características que fazem a humanidade do homem: a faculdade de pensar e a necessidade de rebelar-se. Nesse momento chega Lúcifer, o eterno rebelde, conclamando-os à desobediência e a comer o fruto da ciência. A história se inaugura com este ato exemplar de rebeldia e desde então esta ação torna-se modelo de toda ação que pretenda restaurar a dignidade e a liberdade humanas. Essas concepções propõem, mais do que um ateísmo, uma forma de perceber o homem e a ação humana como instituintes de sua sociabilidade, não apenas criaturas mas também criadores.¹⁸

O mito de Lúcifer foi tematizado por Dostoyevski em sua caracterização de Nikolai Stavroguin, personagem de seu romance sobre o

nihilismo russo, cuja história é baseada na relação de Bakunin com Netchaiev. Mito que permanece no imaginário libertário.¹⁹

4. O espírito romântico e Prometeu

*"The loathsome mask has fallen, the man remains
 Caiu a máscara horrenda, o homem continua
 Sceptreless free, uncircumscribed, but man
 Sem seu cetro, livre, sem coerções, ainda homem
 Equal, unclassed, tribeless and nationless,
 Igualitário, sem classes, sem tribos e sem nações
 Exempt from awe, worship, degree,
 Livre de toda casta, culto, hierarquia,
 The king over himself, just, gentle, wise
 Senhor de si mesmo, justo, gentil, sábio"*

Shelley

Os versos de *Prometeu Libertado* são os primeiros gritos da rebelião romântica contra o princípio de autoridade na literatura e na política. Rebelião que depois seria codificada como 'espírito romântico', ou nas palavras de Raymond Williams, “uma estrutura romântica de sensibilidade” que enfatiza a contradição entre natureza e indústria, poesia e comércio”.²⁰ Esta rebelião atacou frontalmente a razão, que, qual sucessora de antigos deuses, era escrita com letras maiúsculas. Uma postura na qual o problema da verdade não pertencia ao reino da razão apenas, mas também, ao da imaginação. A doutrina romântica surge, como tantas outras

idéias, da exuberância de Jean-Jacques Rousseau em sua proclamação da bondade natural dos sentimentos humanos como suficiente para uma correta conduta entre os homens. As utopias românticas desafiaram os homens do passado, e ainda nos desafiam para a tarefa prometéica de nos darmos as leis, de construirmos individual e socialmente o reino da liberdade.

Edward Carr equivocadamente outorgou a Bakunin o título de “último e mais consistente expoente do romantismo político²¹. Pois Prometeu irá marcar por gerações os sonhos de emancipação: mito fundante da idéia de construir um novo homem, ele acompanhará os revolucionários até as selvas da Bolívia, na proposta frustrada de Che Guevara da construção do novo homem socialista.

5. O mito do progresso e o anjo da história

Em suas teses sobre o conceito de história, Benjamin investe contra a idéia de um progresso inevitável e cientificamente previsível, critica a substituição de uma prática de libertação pela crença beata e indiscriminada no progresso (tese 12). Nega o tempo linear, homogêneo e vazio que sustenta a idéia de progresso tanto para a história tradicional como para a marxista. Como, então, pensar o tempo na história? Ele mesmo nos ilumina afirmando que “a história é objeto de uma construção cujo lugar não está constituído pelo tempo homogêneo e vazio, mas sim por um tempo pleno, tempo-agora”(tese 14).²²

Aliando a representação da felicidade com a revolução e a redenção, Benjamin nos alerta para a apropriação que a história faz do passado, e que “existe um laço secreto entre as gerações que se foram e a nossa. Da mesma forma que a cada geração que nos precedeu, nos foi legada uma fraca força messiânica sobre a qual o passado exige os seus direitos”²³ ou com outras palavras: “a história é o arauto que convida os mortos à mesa”²⁴.

Onde a história enxerga uma cadeia de fatos o anjo da história enxerga uma pilha de ruínas, destroços que se alçam ao céu. Esse passado de destroços está no meio de um furacão que empurra nosso anjo para o futuro.²⁵

A permanência do mito em plena modernidade industrial se relaciona com uma ruptura da epistémica ocidental. Descobriu-se que atividades tão exemplarmente humanas traziam em si uma historicidade que não mais cabia num grande relato comum dos homens e das coisas. Descobriu-se uma historicidade própria da natureza. Tempos e histórias diferentes que estabelecem uma tensa relação com o progressismo derivados das 'luzes' e que tendem a criar um homem a-histórico, ou melhor, um ser envolto por várias histórias.²⁶

A mitologia política desempenha um papel tão central na prática e teoria libertárias que podemos falar de uma fusão entre reflexão política e mitologia. No seu olhar para a história os ácratas usam estruturas míticas como representações possíveis da sociedade futura, e também apelam à memória inconsciente, à 'proto-história' (a Idade de Ouro; o homem natural sem lei, nem rei e nem fé; a polis...) para seus projetos de reconstrução social.

O mito permite ao imaginário ácrata reconciliar uma sociedade em movimento eterno com o parar do tempo, ucronia utópica, permite reconciliar o homem despedaçado de hoje com o homem livre do amanhã. São os mitos ainda que inscrevem os ritos do imaginário libertário (entre outros, a festa revolucionária que renasce a cada acontecimento contestatório) e seus símbolos, a bandeira negra, eterno ícone da renovação pela redenção destruidora da noite. É com os ácratas que a mitologia encontra-se com a mentalidade moderna sem descaracterizar-se, sem disfarçar-se ou comprometer-se. Uma peculiar mitologia que se alia sem remorsos com a razão – esta sempre sob suspeita – sem querer substituí-

la de forma que o mito e ideologia servem de bases da linguagem libertária. De alguma forma as afinidades eletivas encontradas entre mito, utopia, história, autonomia, pelos anarquistas e sua prática secular de reatualização de memórias, dão-lhes uma certa a-historicidade. Um eterno esforço prometéico de auto-instituição e auto-limitação, pois implica “na formação (sempre social) de indivíduos que interiorizaram não só a necessidade de normas como também a possibilidade de questioná-las; a interrogação, a reflexão e a possibilidade de deliberar a liberdade e a responsabilidade”.²⁷

A crítica ao progressismo iluminista retornou o olhar, várias vezes, para as 'idades míticas', o eterno retorno, a Idade de Ouro. Mas o socialismo (em suas várias vertentes) dirá que a Idade de Ouro que se julgava pertencer ao passado está bem a nossa frente e assim inaugura um milenarismo materialista.²⁸

Depois do fim das ideologias, o fim das utopias, o fim da própria história, haveria lugar para a Idade de Ouro? Deixemos que Le Goff dê uma das respostas possíveis: “quando deparamos com a Idade de Ouro das seitas dos hippies e dos ecologistas, dos economistas do crescimento zero, permitindo-nos pensar que as Idades Míticas não estão mortas e que talvez venham a conhecer uma *renovatio* nas mentalidades, senão nas teorias dos historiadores” (Le Goff, 1990:320).

Com sua desconfiança fundamental dos sistemas filosóficos e ideológicos fechados, que sufocam a espontaneidade e a iniciativa criadora os anarquistas criaram e criam uma cosmovisão onde passado e futuro se encontram nas malhas do presente. Ao perceberem a desumanização provocada pelas grandes estruturas políticas e burocráticas, ao perceberem

uma lógica de destruição e morte nos aparatos científico-estatais os anarquistas tornam-se cada vez mais atuais no limiar do século XXI.

Herdeiros e portadores das mais antigas e profundas percepções de liberdade, os quixotes que lutam contra a autoridade, qualquer que seja, mantém vivas as bases e possibilidades da autonomia humana, da saúde física e mental e da liberdade.

NOTAS

CAPÍTULO 2

Ars Anarchica – Arte, vida e rebeldia

*Sei o pulso das palavras a sirene das palavras
Não as que se aplaudem do alto dos teatros
Mas as que arrancam os caixões da treva
e os põem a caminhar quadrúpedes de cedro
Às vezes as relegam inauditas inéditas
Mas a palavra galopa com a cilha tensa
ressoa os séculos e os trens rastejam
para lambe as mãos calosas da poesia
Sei o pulso das palavras Parecem fumaça
Pétalas caídas sob o calcanhar da dança
Mas o homem com lábios alma carcaça*

1928/1930

(Maiakóvski – Tradução de Augusto de Campos)

1. Achar uma cidade, achar para mim, uma cidade para viver

Dilema colocado para a história cultural libertária: ou perder-se no espontaneísmo criador da energia ancestral liberadora, não articulada pelo discurso e não recuperada pela história, ou representar miticamente o espaço de resistência perdido na memória ou planejado num suposto devir. Ambas opções igualam-se ao distanciar-se do presente. A consciência da recusa não deve ser buscada ideológica e abstratamente, mas, antes, de forma concreta e material nas ações de vários grupos libertários (jornais, ligas, sindicatos, centros de cultura social, escolas) e no seu inter-relacionamento.

O anarquista, ao vivenciar o projeto de libertação, foge do ritmo imposto pelo trabalho. Centros de estudos, teatros operários criam espaços do sonho, da embriaguez. Usam seu pouco tempo livre entre cafés, discussões e leitura dos grandes pensadores. Possuído pela aventura, larga seu ofício, sua terra e busca a utopia entre as araucárias do Paraná. Teme a monotonia do trabalho, da família, da escola, e joga-se num sonho de auto-gestão, da educação popular e do amor livre.

Não quer ser apenas o que trabalha dia e noite, aspira ser outro, ser livre. Desencontros e armadilhas vão acontecer na fusão do sonho libertário com a fala dos intelectuais apaixonados por esse sonho. Como vai falar aquele que não está inscrito nem para pensar? Lançar-se nesta aventura significa o afastamento da massa de anônimos e a construção de uma fala

solitária. Fala que desconfia de uma relação harmoniosa entre o sonho e a consciência exigida pelo saber militante. Falar solitário parido pela noite e pelo sonho que embarca e nubla as claras manhãs da teoria. Ser duplo, foge do coletivo para tentar ser único. Tentativa frustada, pois a unicidade se estilhaça por entre as fábricas e o anônimo da cidade e da multidão.²⁹

Essa sensação de alheamento no urbano, o desterro e a loucura da rebeldia, lançam âncoras no espírito romântico que pensou e se pensou historicamente abandonando o teocentrismo e adotando o progresso enquanto sucedâneo do arbítrio divino. Derivado e crítico do Iluminismo, encontra nas concepções de nação, povo, massa, opinião pública, classe, os motores da evolução histórica e do caminho da perfectibilidade do homem e da sociedade. Assume também uma visão pluralista, onde não temos a História e sim as histórias com suas peculiaridades nacionais, culturais, étnicas. Seu conceito de homem não é o da razão e sim o da emoção, da fantasia, com grande complexidade psicológica, onde teremos o sentimento do sentimento, o desejo do desejo; irresolução e ambivalência. União e separação de sentimentos opostos: da confiança ao desespero, da nostalgia ao fervor, do entusiasmo à melancolia. Elementos de inquietação constante, insatisfações permanentes que parecem não ter fim. Podemos dizer que estes conflitos interiorizados sejam universais, porém somente com o romantismo é que adquiriram expressão literária e artística. Lembremos que os escritos do jovem Bakunin são claríssimas manifestações dessa angústia e fantasia românticas.

Este privilégio do eu egocêntrico, uma recusa do eu racional iluminista, busca uma idade de ouro perdida. Notemos ainda que o espírito

romântico é prenhe de um grande teor espontaneísta que contagiará não apenas as expressões literárias e artísticas, mas também a política e principalmente a vertente libertária. Este âmbito rebelde do romantismo não é apenas estético, mas também social ao insurgir-se contra o 'status quo' e tentar colocar-se como profeta, guia, porta-voz do povo. A atitude rebelde é assim definida por Erich Auerbach: "a rebeldia que extrapola o próprio romantismo é encontrável em toda a Europa, na Alemanha, na Itália, na Inglaterra; mantém-se mesmo, um tanto modificada, após a época do romantismo até a primeira guerra mundial; por vezes, transforma-se em ódio, ódio ao burguês, ódio à sociedade, outras vezes torna-se indiferença orgulhosa, esnobismo ou esoterismo deliberado; um culto extremado do indivíduo daí resulta; as formas dessa atitude, originariamente romântica, são variadas em demasia para que possam ser enumeradas aqui, mas o que é comum a todas é o abismo que se abre entre o poeta e a sociedade...".³⁰

Rebeldia em busca do infinito, da totalidade, rebeldia que possui a intuição do ser difuso, inconstante, incoerente, criador e criatura da natureza. Esta percepção do caos, do hostil movimento ao indivíduo, do furacão no qual estamos imersos, fornece uma imagética de vertigem, de fluência às expressões não só literárias, mas também plásticas do romantismo. Teríamos na atitude romântica um perpétuo esforço em apreender aquilo que é efêmero, cuja solidez sempre se desmancha no ar. Para os românticos a literatura teria o caráter de síntese, de unificação e de totalização, o que lhe daria uma função pedagógica de formação humanista que reivindica para a arte uma função revolucionária. Wagner em *A arte e a revolução* já nos lembrava que "a educação tornar-se-á sempre mais

artística, um dia seremos todos artistas...". Lembremos não só da profícua colaboração e mútuo respeito entre Bakunin e Wagner na antevéspera da primavera dos povos, como também a menção de Wagner em um conto escrito por um anarquista anônimo, *Fogo*, publicado pelo jornal *Na Barricada* (RJ), ano II, número 2, (16 de janeiro de 1916), menção que não é um ato isolado, pois a obra de Wagner sempre esteve presente na reflexão anarquista sobre a arte.

Tanto o poeta romântico quanto o libertário ao sentirem-se possuidores de verdades ainda não atingidas pela maioria da população, ao sentirem-se estrangeiros em sua própria terra, são indivíduos desenraizados mais próximos dos loucos e das crianças do que da normalidade imposta pela racionalidade contábil da burguesia. Esta rebeldia romântica, esta insatisfação permanente abriria caminho ao satanismo, onde a sede do conhecimento, poder e domínio não teria raízes meramente humanas e sim um conflito profundamente teológico. Satã, fonte de vigor do espírito e da imaginação para Blake, também seria a fonte de rebeldia primeva para incontáveis libertários. De Bakunin a Roberto das Neves, Lúcifer, anjo caído e primeiro rebelde sempre foi uma fonte de inspiração.

A cidade moderna será o palco preferencial tanto da resistência à mercantilização da vida como o espaço da prática cultural libertária. Adentremos a metrópole lembrando que trabalhar sempre sem brincar faz de João um mau rapaz. A cidade moderna produz maus rapazes e já não tem lugar para a fruição dos prazeres da caça ou da cama, apoiando-se numa ética produtivista, consumidora e de negação do indivíduo. O imenso tráfico populacional é traço constitutivo da metrópole. Construções aceleradas,

demolições, novas obras, ruínas precoces. Os que atraídos e forçados a viver nas cidades não construíam novos espaços, mas sim alojavam-se onde houvesse um local disponível.

Para percebermos melhor a profunda desordem da cidade moderna devemos adentrar o imaginário que dominava sua existência. A idéia do acaso como motor da evolução, a luta pela existência e a sobrevivência do mais apto marcava a concepção de então. No princípio da cidade moderna tínhamos o caos e esse não precisa de plano. A própria lógica do desenvolvimento industrial leva ao gigantismo que realçará o horror urbano, a necessidade do 'exército industrial de reserva', da 'coluna móvel da pestilência' para a reprodução do capital que exige a cidade monstro, a cidade inferno. O ritmo cíclico do mercado com quedas de produção ou momentos de super-produção faz do centro urbano, densamente povoado, peça fundamental da indústria.

Deixemos que Álvaro de Campos nos ilumine com sua *Ode Triunfal*:, "À dolorosa luz das grandes lâmpadas elétricas da fábrica/ Tenho febre e escrevo/ ó rodas, ó engrenagens, r-r-r-r-r- eterno!"

A livre competição e o mercado determinam aleatoriamente a ocupação do espaço, o que transforma o cenário urbano em ruas tortuosas entre fábricas e escritórios, pátios ferroviários onde dragões a vapor dormem seu sono metálico por entre montes e montes de detritos. Não só a sujeira e ruídos fabris penetram na alma da cidade, são acompanhados por uma linguagem arquitetônica (depósitos, oficinas, largas avenidas, espaços anti-humanos) capaz de resistir ao ambiente produzido. Deixemos o olhar vagar por esse cenário que fascina e amedronta, entremos em becos escuros,

alertas para não tropeçarmos nas barricadas de lixo. Casas e rostos indistintos, pouca luz e quase nenhum verde, o cenário cinzento e monótono se repete quarteirão após quarteirão. A rua dos bairros pobres se revela o local mais propício para uma tentativa de vida em comum, o palavreado festivo-etílico dos bares, o papo furado nas barracas e até o inesperado do artista de rua, cantador, malabarista, saltimbanco e mendigo.

Deixemos o poeta passear, "luzes e febris perdas de tempo nos bares, nos hotéis, / Nos Longchamps e nos Derbies e nos Ascots / (...) ? Hé-lá as ruas, hé-lá as praças, hé-lá-hó la foule! / Tudo o que passa, tudo o que pára às montras! / Comerciantes; vazios; escrocs exageradamente bem vestidos;..."

A reação contra a cidade devoradora de homens se dá em vários níveis sendo um deles a valorização do subúrbio, da natureza artificial próxima e aparentemente distante da cidade-fábrica. Essa corrida ao subúrbio é uma atitude romântica que, revoltada contra a ordem cinzenta e mal cheirosa, procura a originalidade natural e refuta a automação da grande cidade. No lugar de retas, curvas que respeitem uma pedra ou uma árvore, parques e espaços com simulacros de ruínas que permitem o prazer de uma caminhada; esta atitude deixa marcas que mais tarde influenciariam planos de urbanização. Kropotkin no seu livro *Campos, Fábricas y Talleres* defende que a técnica dominada nos centros urbanos fornece as bases para uma nova comunidade que, aliando o urbano ao rural, proporcionaria um maior desfrute da vida e maior liberdade.

A arte da violência encontra seu palco e local de maior expressão por detrás da aparente ordem e uniformidade burocrática da

cidade. A impossibilidade da experiência compartilhada, a desumanização determinada pelo maquinismo abre as portas para a violência da violência. Allan Poe tanto no "*The man of the crowd*" como no "*The murders in the Rue Morgue*" lançará seu olhar fascinado para entender/descrever esta violência; Sherlock Holmes também a perseguirá nos becos sombrios de Londres e em Paris a gangue juvenil Apaches exercitará essa violência no início do nosso século.³¹

Vejamos o poeta como astrônomo, "Agressões políticas nas ruas, / E de vez em quando o cometa dum regicídio / Que ilumina de Prodígio e Fanfarra os céus / Usuais e lúdicos da Civilização quotidiana..."

A constituição de um cenário mutável que se faz em escombros para poder existir, a fragmentação enquanto instituidora de ruínas permanentes e o perambular de indivíduos sem rosto nesse palco exige um esforço de catalogação, enumeração, quantificação para tentar ordenar o caos. A burocracia urbana vai se apoiar em pastas de comunicação, de registro, de consulta e controle para tornar concreta e palpável aquela realidade tão fugidia, fugaz e fantasmagórica da cidade. Como num jogo de esconde-esconde muito deste esforço de índole arquivística, classificatória, mostra-se ilusória. Lewis Mumford numa feliz metáfora compara a metrópole com a Rainha Vermelha de Alice, ambas, apesar do enorme esforço de velocidade, mal conseguem manter-se no mesmo local.³²

O controle burocrático fez do papel e hoje faz dos computadores os aliados insubstituíveis e eficazes dos projetos de dominação; daí compreendermos desde a remota fúria anarquista contra os papéis, ("para o fogo com os documentos!") até a contemporânea ficção *cyber-punk* e os

guerrilheiros da informática, os *hackers*.³³ A rotina, o triste cotidiano do trabalho não pode ser frontalmente encarado pelo habitante da cidade, ele não vive e não vê o mundo real, mas é dominado por ilusões, cores, luzes, papéis, cartões magnéticos. Vítima e ilusionista num só ser. A experiência, o viver do cidadão é cada vez menor no sentido de interpretar, narrar sua própria vida. Os meios de comunicação de massa, na sua tentativa de escamotear os acontecimentos de toda e qualquer relação com a experiência individual, impossibilitam o acúmulo de experiências. A informação breve, nova, inteligível e o caráter desconexo das notícias entre si paralisam o coração e a mente das pessoas.

Em sua obra *Situação das classes trabalhadoras da Inglaterra*, Engels afirma: "... uma cidade como Londres, onde se pode caminhar horas a fio sem se chegar sequer ao início de um fim, tem qualquer coisa de desconcertante... A indiferença brutal, o fechamento sensível de cada um nos seus próprios interesses privados, manifesta-se tanto mais repugnante e ofensivo quanto mais alto é o número de indivíduos condensados em espaço apertado."³⁴ Nesta citação percebemos uma reação de repulsa, angústia em relação à cidade e à multidão. Como contraposição usemos o olhar do poeta. Suspenso num barulho urbano, o poeta olha rostos anônimos na rua. Fixa momentaneamente o olhar numa perna feminina, perfeição de estátua. Olhares cruzados, momento de furacão e frenesi. Sedução efêmera, perdidos na multidão jamais se verão novamente. A reação de Baudelaire para com a multidão no seu mover passivo e constitutivo da cidade é de atração e fascínio.³⁵

Em *Alma encantadora das ruas*, João do Rio também mostrará esse fascínio: "Para compreender a psicologia das ruas não basta gozar-lhe as delícias como se goza o calor do sol e o lirismo do luar. É preciso ter o espírito vagabundo, cheio de curiosidades malsãs e os nervos com um perpétuo desejo incompreensível, é preciso (...) praticar o mais interessante dos esportes, a arte de flunar. (...) Flunar: Aí está um verbo universal sem entrada nos dicionários, que não pertence a nenhuma língua: (...) Flunar é ser vagabundo e refletir, é ser basbaque e comentar, ter o vírus da observação ligado ao da vadiagem. Flunar é ir por aí, de manhã, de dia e à noite, meter-se nas rodas da população, admirar o menino da gaitinha alí na esquina, seguir com os garotos o lutador do Casino vestido de turco (...) conversar com os cantadores de modinha (...) É vagabundagem? Talvez. Flunar é a distinção de perambular com inteligência. Nada como o inútil para ser artístico."³⁶ Percebemos o desejo de anulação do indivíduo que flutua por entre a multidão; em *Vida e morte de M.J. Gonzaga de Sá*, Lima Barreto falará sobre a multidão anônima das ruas, sobre a embriaguez no espetáculo dos símbolos e nos afirmará que "descendo as ruas ao sabor da multidão; nela flutuei com prazer, gozando a volúpia de minha anulação...".³⁷

A presença da cena urbana de multidões, imigrantes, que não reconheciam como seus os cenários mutantes, vai não só causar uma profunda sensação de estranhamento, como também ameaçar a permanência do arcaico. As sucessivas construções/demolições, o fluir permanente de uma massa anônima, a efemeridade das relações, costumes, modas ("fashion is something so ugly that we've to alter it every six months" – O.Wilde)

fazem com que o passado deixe de existir enquanto referencial e seja substituído pela idéia de um futuro utópico. Este construir da cidade ideal como resposta ao desmonte contínuo do presente é também um futurismo nostálgico, pois tenta recuperar laços de solidariedade, humanismo, ajuda mútua, já definitivamente rotos pela modernização.

O século XX surge entre nós junto com Zapata e os irmãos Flores-Magón, juntamente com as exhibições de modernidade que acompanham o centenário da independência (1910-1922). Assistimos também nesse período a uma progressiva 'nacionalização' das doutrinas sociais vindas do além-mar (anarquismo, socialismo, comunismo), que, de uma atitude mimética do final do século XIX, passa a refletir sobre as peculiaridades nacionais talvez até como ato de defesa frente à acusação de planta exógena ao território latino.

Álvaro de Campos em sua “*Ode*” percebe os sinais da tempestade “Eh-lá-hó revolução aqui, ali, acolá / alterações de constituições, guerras, tratados, invasões, ruído, injustiças, violências, e talvez para breve o fim...”.³⁸

A cultura popular no marco da cidade-fábrica é cada vez mais massificada e presente no seu tempo urbano. Molda-se à modernização e aos novos protagonistas urbanos; com uma nova temática, vemos o surgir do samba, tango, revistas populares. Desconhecidos em sua maioria, aparecem novos intelectuais ligados à boêmia e à militância política. Neste período nenhum movimento foi tão fértil quanto o anarquismo que, coincidindo com os anseios da nova cidade, propunha a necessidade de uma educação popular, uma nova abordagem das relações pessoais, trabalhistas, direitos

femininos, anti-militarismo. Os inúmeros centros de cultura social e universidades populares atestam a tentativa de construir essa utopia.³⁹

A velocidade urbana faz com que a universidade deixe de ser a única via do intelectual. O autodidatismo proporciona um tipo de intelectual diferente, formado em mesas de bar, comércio de livros e revistas, conferências, o que o dotará de uma visão mais livre e também indisciplinada e caótica. A cidade impõe seu ritmo e padrões às composições literárias, que vão servir do didatismo moral, ao imediatismo histórico, ao esquematismo e pouca profundidade. A comunicação com o leitor precisa ser imediata.

Nada melhor que o olhar do outro para perceber-se mudanças ditadas na urbe. Se a cidade moderna fundava-se na indústria, ferrovia e cortiços, na virada do século, São Paulo já havia conseguido o patamar mínimo para decolar enquanto metrópole. Os jornais paulistanos de então falavam do 'canto ruidoso do trabalho', do 'barulho das forjas', da 'oficina de trabalho vivo, fábrica gigantesca de futuros paulistas' (*Diário Popular*, março de 1892).

Faltava a personagem multifacetada da metrópole que, em 1909, seria percebido por um viajante francês: "São Paulo é junto com o Rio o único lugar do Brasil onde pude ver uma multidão" (Pierre Denis, *Le Brésil au XXe siècle*).⁴⁰

O novo que despontava, a imigração, o processo de urbanização, a classe operária, a decadência econômica em zonas de economia tradicional serão temas de reflexão na criação literária. Nas obras de Graça Aranha, Lima Barreto, teremos a reflexão do novo que surgia nas relações sociais da

primeira República: o nascimento do proletariado e do sub- proletariado nos centros urbanos, as primeiras crises no Imperialismo, a Guerra de 1914 e a inquietação social que era crescente.

2. Experiência urbana e modernismo

Todos já sentimos, ao perambular pela cidade, a pressão da multidão anônima, a monotonia de ruas e casas aparentemente iguais, a tensão junto ao caos dos transportes e também o estranhamento de estar no meio de tantas pessoas, cada qual com um caminho diferente. A cidade é o local de ilimitadas possibilidades, de encontros e movimentos.

Novas classes sociais e decadência das tradicionais elites fazem da cidade um mercado de casamentos por conveniência. Relações pessoais baseadas numa transação de propriedades, onde homens e mulheres são reduzidos a portadores físicos de bens e rendas, mercadorias expostas num mercado. Antônio de Alcântara Machado, num dos episódios de *Brás, Bexiga e Barra Funda* (1988:96-100), intitulado “*A sociedade*”, nos faz um relato bastante irônico e ambíguo de uma transação comercial entre um quatrocentão decadente e um imigrante endinheirado que ostentava o título de *cavaglieri ufficiale*. A transação comercial é apenas um pretexto para um casamento de conveniência entre as duas famílias, o que proporciona ao imigrante, ex-aventureiro, agora próspero industrial, acesso à sociedade e à respeitabilidade social.

A cidade moderna é o local por excelência da expropriação do trabalho, do saber, da individualidade, mas é também o espaço de novos direitos, da possibilidade de construir uma democracia plebéia que, por idas e vindas, tenta resgatar o espírito comunitário.

Higienópolis, Campos Elíseos, Avenida Paulista: cogumelar de mansões, fazendeiros do café, imigrantes recriam e marcam a geometria urbana com suas construções. Oswald de Andrade (1974:126), no poema “*ideal bandeirante*”, nos dá um flagrante dessa mutabilidade do cenário urbano e da especulação imobiliária: “*compre seu lote / registre a escritura / boa firme e valiosa / e more nesse bairro romântico / ...prestações mensais / sem juros*”. Essa ocupação urbana proporciona o deleite para os proprietários, mas também é símbolo de um novo poder. Dentro do bonde, ou andando, o Zé-Ninguém sente-se intimidado, atemorizado pelas proporções não-humanas da demonstração urbana de riqueza e poder.

Gerações e gerações humildes caminham frente às mansões, jardins, parques e prédios; uma vista urbana mutável que faz continuar os símbolos de uma sociedade de classes sempre viva. Podemos perguntar onde estão a Primeira Guerra Mundial, os tenentes, as greves, a industrialização nas crônicas e poesias urbanas. A história, porém, tem muitas veredas e podemos perceber a tecitura de uma história social, da família, das classes e o constituir urbano através de uma sensibilidade veloz na percepção do moderno contida na ficção urbana.

A racionalização do processo produtivo (cafeicultura, mão-de-obra assalariada, investimentos na indústria e no transporte) deveria fazer-se acompanhar de um melhoramento social – boas maneiras, uma sensibilidade artística – e quando isso não ocorria, os capitalistas responsáveis por esse melhoramento social eram vistos sem lentes embelezadoras: avaros, calculistas, grossos, exploradores. O personagem Abelardo I é uma perfeita caracterização de um burguês não-envernizado⁴¹.

Os processos que procuram o entendimento do urbano pela razão, pela ciência ou por qualquer método lógico são questionados pela valorização do inconsciente, do acaso, do desvario, da emergência do mito moderno que constrói incessantemente novas imagens: velocidade urbana que não permite o permanente e questiona o olhar que se fixa num só ponto.

No poema “*paisagem*”, encontramos a imagem de um cafezal enquanto mar alinhavado, onde temos a construção da paisagem produtiva em contraposição ao paisagismo urbano retratado no poema “*jardim da luz*”, no qual passarinhos que ninguém vê juntam-se a almofadinhas, soldados, lagos que compõem a fruição prazerosa do paisagismo dirigido, da natureza ordenada que normatiza e direciona o pouco tempo livre dos habitantes urbanos⁴². O próprio conceito de paisagem implica em separação e observação, na intervenção sobre o cenário natural que reflete a divisão entre produção e consumo. Essa ruptura do produtor frente ao consumidor é a base de um olhar que administra a natureza, quer como produção, quer como fruição estética. Trata-se de uma adequação da natureza a um novo ponto de vista, ao olhar de uma nova classe.

O caos, a diversidade e os ruídos da cidade-carvão, da cidade-máquina, provocam uma reação literária de atração e repúdio onde o fazer poético busca e necessita de uma nova linguagem, novas normas, enfim, olhos abertos. O olhar do poeta passa dos sentimentos – “há poesia na dor” – do observar a natureza – “há poesia na flor, no beija-flor” – ao prosaico, ao detalhe urbano – “há poesia no elevador”⁴³. A fábrica, um dos pilares da cidade moderna, sua rotina maquinal e alienante torna-se motivo poético e personagem principal (na poesia “metalúrgica”) de Oswald de Andrade⁴⁴

onde o humano é conduzido “lá em baixo” em posição subalterna ao maquinário industrial. Este poema, um pequeno hino ao industrialismo, demonstra através de números (“1.300 graus à sombra, 12.000 cavalos invisíveis, 40.000 toneladas de níquel”) a força, potência sobrenatural do novo processo produtivo. A estrada de ferro que introduz a modernidade nasce do solo, abstraindo, escamoteando o trabalho humano. Ao focalizar a potência da indústria, está implícito o elogio da produção, da cidade civilizada e aparentemente ordenada.

Ruas largas, estações ferroviárias, escritórios e órgãos governamentais, papel, carimbo, vacinas e rebeliões. À ordem aparente da cidade moderna o poeta contrapõe o imprevisto na “boca de mil dentes”, do desfilar urbano de homens iguais e desiguais que formam um “povo desordeiro” que não pode “alargar as ruas” nem as instituições, e mesmo assim persiste em cantar no chão.

(...)

Horríveis as cidades!

Vaidades e mais vaidades!

Nada de asas! Nada de poesia! Nada de alegria!

(...)

Estes homens de São Paulo.

todos iguais e desiguais,

quando vivem dentro dos meus olhos tão ricos,

parecem-se uns macacos, uns macacos

*(Paulicéia Desvairada -
Mário de Andrade – 1921)*

(...)
E o povo
Ansioso
Airoso
Sacode no ar
A palheta
Da esperança
Vendo o dia
Tropical
Que vai passar
Na carruagem
Dos destinos
Do Brasil

À saída da Câmara
Pela boca ardente
De um estudante
Jorra a esperança
Do grandioso
E desordeiro
Povo Brasileiro
(...)

**(Primeiro Caderno do Alumno de Poesia -
Oswald de Andrade – 1927)**

A paisagem urbana produz a ordem legal, financeira, comercial, industrial, que, por sua vez, produz o cenário citadino povoado por rostos indistintos de trabalhadores que potencialmente trazem a sedição e também a submissão. O perfil do funcionário público imerso na grande cidade nos

mostra uma psiquê normatizada e construída em consonância com a ordem citadina:

“O Revoltado Robespierre”

(Senhor Natanael Ropespierre dos Anjos)

(...)

Dá uma tabefe no queixo mas cadê mosca? Tira um palito do bolso, raspa o primeiro molar superior direito (se duvidares muito é fibra de manga), olha a ponta do palito, chupa o dente com a ponta da língua (tó! tó!), um a um percorre os anúncios do bonde. Raio de italiano para falar alto. Falta de educação é cousa que a gente percebe logo.

(...)

– Este viaduto é uma fábrica de constipações. De constipações só? De pneumonias mesmo. Duplas!

(...)

Outro cigarro. Apalpa todos os bolsos. Acende-o no do vizinho. E dá de limpar as unhas com o canivete de madrepérola. Na esquina da rua Anchieta por pouco não arreventa o cordão da campainha. Estende a destra espalmada para o companheiro de viagem:

– Natanael Robespierre dos Anjos, um seu criado.

(...)

E todos os dias úteis às onze horas menos cinco minutos entra com o pé direito na Secretaria dos Negócios de Agricultura e Comércio onde há vinte e dois anos ajuda a administrar o Estado (essa nação dentro da nação) com as suas luzes de terceiro escriturário por concurso não falando na carta de um republicano histórico.”

**(Laranja da China -
A. Alcântara Machado – 1928)**

Para além do barulho, do caos e fuligem, o cronista também percebe a organização, a sistematização de um estado mental provocado pela cidade.

A perda da identidade na multidão é também a perda do eu e da própria sociedade numa sucessão de imagens que torna a percepção difusa e confusa. Essa experiência é fundamental para toda literatura urbana. Os movimentos aleatórios, a heterogeneidade, o acaso e fragmentos são os aspectos mais visíveis ao olhar urbano; peças que vão constituir a cidade enquanto materialização da consciência moderna. O poeta olha a cidade de sua janela, quieto, observa os pedestres, bondes e automóveis. Com ternura, presente os dramas da grande cidade, as misérias ocultas nas fábricas do Brás⁴⁵. Põe-se a escrever febrilmente e percebe que “... o amor existe. Mas anda de automóvel”⁴⁶. Não há mais temas poéticos, todos os assuntos são cruciais; a inspiração pode surgir de um crepúsculo ou de uma chaminé, de um divino corpo feminino ou de um corpo divino de automóvel⁴⁷. O belo artístico é uma construção humana e não um dado do real como o belo natural. O crítico Fernando Góes⁴⁸ nos lembra que Paulicéia “é um livro rico, imensamente rico, direi mesmo que milionário de intenções e sutilezas, há verrinas contra os vícios, a vaidade de S. Paulo e seu cosmopolitismo”.

Em 1922, o jovem poeta Luiz Aranha escreve o “*Poema Giratório*”, onde a sensação de simultaneidade moderna salta das palavras; os jornais, os novos meios de transporte fazem com que possamos estar em São Paulo, New York, Londres, ao mesmo tempo. O homem moderno é um ser multiplicado e só.

Eu estava no colégio

No bairro turco de S. Paulo...

(...)

Queria viajar por todo o mundo...

(...)

Só na enfermaria

(...)

*A enfermeira vestida de luar andava na ponta dos pés e lia
jornais falando sobre a guerra*

(...)

O rumor

Adivinho minha terra natal

Prédios crescendo

Andares sobre andares

Catedrais

Torres

Chaminés

O centro da cidade

Prédios como couraçados

Ancorados

Cordoalhas

Mastaréus

Flâmulas tremulando

Galhardetes dos traquetes

E a multidão frenética

Os bancos

Os jornais

As grandes casas comerciais

Bondes

Tintinabulação das campainhas

Automóveis

Buzinas

Carros carroças fragorosamente

Bairros industriais

Catadupas de sons a rugir pelo espaço
Ventres de fornos colossais
Nas fábricas usinas e oficinas
Turbilhonam turbinas
Máquinas a mugir em movimentos loucos
Vozes trepidações campanhias
Baques gritos sereias alarido
Rouquejos e troupel
Relógios a compassar nessa luta insofrida
O ritmo frenético da vida!...

Americanamente

(...)

(S. Paulo – 1922 - Luiz Aranha
In Revista Nova, Ano 2, n° 7,
p.253, 15 de junho de 1932)

A atualidade de Luiz Aranha é consequência direta do contemporâneo que o cerca. As informações e impressões que o poema nos fornece são colhidas de jornais, cinemas e do flunar na cidade. No dizer de Mário de Andrade (1932:216), o *Poema Giratório* “é um vasto voluptuário, e uma das mais notáveis criações dinâmicas que conheço” e também, “Luiz Aranha é já um filho da simultaneidade contemporânea” (1972:272-273).

A experiência da solidão na cidade é de maior importância na subjetividade urbana. Ela está presente nos movimentos da multidão que metaforicamente podem ser vistos como a dissolução da sensibilidade individual da experiência subjetiva única. A poesia andarilha urbana, o flunar poético estão repletos da sensação do eu multiplicado, multifacetado, o eu plural das ruas e contudo tão só. O paradoxo da solidão dentro da

multidão desdobra-se em outras imagens urbanas: a rua e o arranha-céu ou a experiência sensorial do horizontal e do vertical nas cidades; o interior e o exterior ou a experiência vivida da casa, hotel, em contraposição ao espaço público, o grande mercado que é a cidade.

bala do esplanada

Ontem à noite

Eu procurei

Ver se aprendia

Como é que se fazia

Uma balada

Antes de d'ir

Pro meu hotel

É que este

Coração

Já se cansou

De viver só

E quer então

Morar contigo

No esplanada

(Primeiro Caderno do Alumno de Poesia

Oswald de Andrade – 1927)

O poema nos mostra o jogo entre o hotel e o exterior, as ruas, enquanto ponte de afastamento e melhor observação solitária das cenas urbanas. A inspiração do fazer surge com o abrir da janela, como um jornal, onde fatos e cenas desconexas são contrapostas à lírica que não pode existir

num hotel mas surge inesperadamente no elevador. No poema “*soidão*” percebemos a sensibilidade solitária na cidade, a chuva limpando as praças, jardins e afastando o sentimento de estar sozinho.

soidão

*...Chove chuva chuverando
Que a cidade de meu bem
Está toda se lavando*

*Senhor
Que eu não fique nunca
Como esse velho inglês
Aí do lado
Que dorme numa cadeira
À espera de visitas que não vêm
(...)
Noite
Noite de hotel
Chove chuva chuverando*

Arranha-céus, edifícios, órgãos governamentais, construções urbanas que são imagens do fervilhar febril das ruas, contraditoriamente podem provocar o lamento do poeta, “ninguém sabe da solidude que enche meu peito...” (Mário de Andrade, 1966:102). Os símbolos construídos alojam o poder, o tédio, e as ruas alojam a circulação, o batalhar pela vida, o sempre perigoso andar da plebe. A imersão na multidão torna a sensibilidade poética prene de ambigüidades inseridas de matéria não-

poética: a cidade. O progresso industrial, o novo incessante, é acompanhado de um desespero existencial que desvenda o profundo vazio do industrialismo.

Alcântara Machado (1988:79) já nos alertava: “tudo são fatos diversos. Acontecimentos de crônica urbana. Episódios de rua. O aspecto étnico-social dessa novíssima raça de gigantes encontrará amanhã o seu historiador”.

3. Signos de uma poesia utópica

A definição de Afrânio Peixoto da literatura enquanto 'sorriso da sociedade' tem por vista a literatura bem comportada, acomodada deste período, porém, com certeza, não se aplica àquilo que Lima Barreto chamaria de 'literatura militante' e muito menos à produção marginal e marginalizada da ficção de lavra libertária, ficção esta propositadamente colocada em uma espécie de limbo, numa operação ideológica de esquecimento.⁴⁹

Tanto os centros de cultura social como a imprensa libertária são ricos em exemplos de uma produção cultural autônoma e popular. Fixemo-nos em alguns exemplos da ficção libertária. As imagens chocam-se com a realidade da opressão e apostam no dia da libertação que metaforicamente sempre apresenta-se como fogueira, incêndio, lavas subterrâneas prontas para a erupção. No conto "**Fogo!**" de um trabalhador anônimo, publicado no jornal *Na Barricada* (RJ), número 2, (16 de janeiro de 1916) lemos: "Acabo de contemplar um pavoroso, um emocionante incêndio. A fábrica, antro horripilante de injustiças, ficou reduzida aos alicerces. As chamas, chamas reparadoras duma escravidão milenária, fizeram, em algumas horas, o que os homens, em anos de incessantes prédicas, não foram capazes de realizar. (...) A fábrica ardia crepitando monstruosamente, derruindo-se, arrastando consigo todos os artefatos que, junto com o suor dos operários, constituíam uma boa parte da riqueza do

patrão (...) Por isso os comentários, em frente ao fogo, eram todos de pessoas interessadas. E através das chamas que rapidamente comiam a fábrica com fome feroz, com fome de demolidora justiça, os interessados, os que ficavam sem nada com a perda da fábrica, tinham a visão das negruras do porvir. (...) O fogo é artístico e estético. Duma beleza inimitável, parece essa música de Wagner que nos retrata nos tímpanos e no coração as convulsões espasmódicas dos elementos em eterno movimento."

O fogo, o incêndio, servem como metáforas da destruição de um mundo caduco, condenado, servem também como momento lúdico de criação da possibilidade de uma nova sociabilidade. A natureza elementar do fogo relaciona-se com a natureza elementar da justiça social; 'a fruição da destruição é também um ato criativo'⁵⁰. A fogueira libertária também estará presente nos versos do tipógrafo Constantino Pacheco e do libertário Neno Vasco:

LIBERDADE!...

De tobo em tobo, a rastejar na lama,

Manietada na idéia e de alma baça,

A humanidade vive, geme e passa, Como se o mundo ardesse

[em rubra chama!...

(...)

Como ele, aos ombros, com serenidade,

Leva ao calvário a cruz, em nossos dias,

Onde expira bradando: liberdade!...

(Constantino Pacheco))

*A chama canta, salta e corre,
 O velho burgo tomba enfim...
 Oh! Quanto abutre cai e morre!
 Oh! Quanto abutre em seu festim!
 De face a arder, que a chama cresta!
 Ó parias nus, vindes dançar
 Dançar em roda, correr, cantar,
 Que esta fogueira é vossa festa!
 A chama a crepitar!
 Em círculo formai!
 Dançai!
 Dançai!
 De archote aceso, o mundo iluminai! ⁵¹
 (Neno Vasco)*

Encontramos nestas poesias "signos do poema prometéico. Signos do poema utópico. Signos do poema político".⁵² Versos que trazem um discurso aberto para o futuro, para uma utopia comunitária, mostrando uma disposição ao canto. Em algumas, temos uma oralidade latente como se pudéssemos imaginá-los cantando em suas festas, protestos, comícios. Como num poema do sapateiro Pedro Catallo:

Não gosto da guerra, não!

*Não gosto da guerra, não!
 Não gosto dessas matanças
 Onde a fúria do canhão
 Não deixa nem as crianças.*

*Gosto do sol e das flores
 Do cantar dos passarinhos;
 Das fontes, dos seus rumores,
 Que escuto pelos caminhos.*

*Gosto bem da vovozinha,
 Dos brinquedos, da canção,
 Do papai, da mamãezinha.
 Não gosto da guerra, não!⁵³
 (Pedro Catallo))*

Antes da intervenção modernista, encontramos na poesia libertária tentativas de uma "língua sem arcaísmos, sem erudição. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos." (*Manifesto da poesia Pau-Brasil*). Numa poesia coligida por Otávio Brandão de autoria de um tecelão alagoano e publicado no jornal *A Plebe* de 31/07/1920 e também no protesto anônimo e denunciador do poema publicado pela revista *Careta* em 21/02/1914; nestes poemas temos fragmentos do cantar quase que perdido do trabalhador anônimo:

*Home pobre não pode juntá dinheiro
Nem pode sê verdadeiro
Cum trabaio de alugado.
Vai na segunda, vai na terça, vai na quarta
Vai na quinta, vai na sexta,
No sabo tá infadado, (...)*

*Chega em casa, a muié forma uma cara feia.
- "Eu te puxo na oreia,
Cala a boca condenado",
- "Ora, muié, quando eu casei contigo,
Se uma cobra me tivesse murdido
Eu estava mais consolado."
O menino que já está no chão caído,
De fome tá invadido, (...)⁵⁴*

*Foi lá na ía das Cobras
Que se deu o sucedido:
Pegaro uns prêso e meteram
Num buraco cumprido
E os sujeitos lá ficaram
Sufocado e esprimido
Se sarvaram quatro ou cinco
Os de fôrgo mais cumprido.*

*Mas prá êsses assim mesmo
 (Veja só que malvadez)
 Puseram cal no buraco
 Prá matá eles de vês.
 Mas os bichos resistiram
 A tortura do xadrez,
 Vieram contá cá prá fora
 O que o governo lhes fez.⁵⁵*

A imagem da super exploração do trabalho infantil é resgatada em muitos poemas da imprensa libertária, como no do trabalhador gráfico João Medeiros Coimbra:

*Tenha pena de ti, pequeno proletário,
 Que, de manhã à noite, aí no ofício,
 Desperdiças, assim, por mísero salário.
 Os anos infantis, em troca de um ofício.⁵⁶
 (1920)*

A sátira, ironia política também, se fazia presente neste poema de "João Vermelho" - pseudônimo usado por José Oiticica (histórica e ironicamente tão atual):

*Pessoal, dê um viva ao chefe do trabalho!
 Collor merece manifestação:
 Deu-vos brida, selim, chinha e vergalho*

*E uma alfafa legal à prestação.
 Viva "iô-iô" Lindolfo e seu esgalho:
 O Evaristo, o Agripino e o Pimentão!
 Ele vos levam, águias, para o talho,
 Bem amarrados a legislação.*

*Gritai, ovacionai, enchei de vento
 A empáfia do Lindolfo safardana,
 Ex-bernardista que vos perseguiu!*

*Gritai, com vosso grito uno e violento,
 Mandando a claque vil que vos engana
 À grandíssima pata que os pariu!⁵⁷*

Esta pequena amostra nos faz perguntar e procurar pelas pistas, sinais deixados por trabalhadores que, não tendo apenas a vocação produtivista, sonham, e, no fazer poético, fogem da produção. Instauram uma outra temporalidade, uma outra sensibilidade, a exigir seu reconhecimento como seres únicos e não, massa anônima. Resgatam a humanidade e fazem-se humanos em suas fugas e criações culturais.

4. A poesia está nas ruas

O criativo pluralismo anarquista está presente nas suas considerações estéticas. Individualista exalta a potência criadora, a originalidade do indivíduo. Coletivista ou comunista, celebra a capacidade criadora da comunidade popular. A permanência e pertinência de uma estética anarquista, como de todas as estéticas 'políticas', depende estreitamente das vitórias e das derrotas da postura com a qual se alinha. Com as derrotas, no decorrer do século XX, o anarquismo enquanto crítica radical e irreduzível é condenado ao esquecimento e guardado junto ao grande depósito das estéticas 'políticas' jogadas no lixo da história: as primeiras estéticas socialistas de Saint-Simon, de Fourier, de Godwin e de todos seus discípulos.

O anarquismo certamente elabora uma estética social, porém quanto a uma estética 'política', a questão é mais complexa. Os anarquistas refletem sobre as relações entre a arte e a revolta e entre a arte e o poder, na perspectiva de uma filosofia anti-ideológica e anti-política. Essa forma particular de estética se aproxima das estéticas 'políticas' na medida em que estabelece as relações da arte com os movimentos sociais; a arte é vista como um “retorno da abstração à vida”, é a guardiã da parte “imortal” do homem contra a sociedade alienante.⁵⁸

Uma das mais fecundas reflexões sobre a arte e a anarquia é a de Gerard de Lacaze-Duthiers, que elabora uma teoria da 'artistocracia', que

é “a anarquia realizada pela arte e a arte realizada pela anarquia.” O 'artistocrata' é ao mesmo tempo o homem do sonho e o da ação, o poeta e o guerreiro, o homem da torre de marfim e o militante. Ele realiza seu “ideal estético em toda a sua vida”, faz da sua existência uma obra de arte, “uma obra de sinceridade, de equilíbrio e de harmonia”, procurando unir sua conduta com suas idéias. Sua obra e sua vida são inseparáveis, ele é solitário e solidário.

Lacase-Duthiers nega ao mesmo tempo a arte pela arte e a arte engajada, o que procura e propõe são “obras sinceras onde os autores hajam rompidos com a moda, com o gosto do público, com as preocupações da literatura mercantil” e que expressem a eterna revolta humana contra a autoridade. “A autoridade acaba onde a arte começa, ela acaba ao adentrar a estética que é o triunfo do pensamento e ação livres... A arte e a vida são uma mesma e única realidade. Quem as separa as mutila. Só resta então um rascunho grosseiro, testemunho de uma sociedade cuja decadência nada tem de grandiosa. Frente a esse rebanho de brutos, de inconscientes e semi-loucos, dos quais depende a sorte do planeta, a artistocracia levanta-se como um protesto vivo, elite de todos os homens livres de todos os países, que se negam a uivar com os lobos a balir com os cordeiros. Ela parece vencida, porém sua resistência à bestialidade não é por isso menos eficaz e constitui uma barreira contra a maré ascendente de lodo e de sangue que ameaça submergir a terra inteira, com o apoio da tecnologia que se encontra nas mãos da mediocracia, responsável por mortes e torturas”. A arte livre daria ao homem a capacidade de esculpir sua própria estátua, de auto-

realização e de progredir pois “não existe mais progresso no mundo que esse progresso interior, todo outro progresso é um logro e uma ilusão”⁵⁹.

As estéticas libertárias se opõem às sociedades materialistas e seus valores, à padronização da vida contemporânea, à comercialização da cultura. Elas exprimem uma revolta contra a uniformização crescente dos modos de viver e pensar, são contra uma arte que se submeta à outra autoridade que não a sua.

Recusam-se a se conformar, a se submeter. Recusa que não é cristalizada numa memória anarquista, mas que ressurgue quando a própria reprodução de nossa organização social começa a ruir, quando as instituições – escolas, hospitais, tribunais, prisões – não apenas não fazem o que deveriam, mas sim o oposto. Vivemos uma extraordinária situação onde escolas e universidades criam a ignorância⁶⁰; hospitais e hospícios perpetuam o sofrimento que deveriam aliviar; rádios, tevês, jornais e revistas impedem a comunicação que deveriam facilitar; e fábricas produzem mercadorias que se autodestroem, ou destroem as pessoas que as usam. Temos tribunais e prisões que produzem criminosos e um sistema político no qual os detentores do poder não possuem a mais vaga idéia daquilo que realmente ocorre e basicamente usam do poder para projetar suas fantasias de ódio em relação a si próprios, a nós e aos outros.

Esta recusa ressurgue com a contestação generalizada dos anos 60, onde o artista e o ativista voltam a se encontrar numa só pessoa. Espaço de contestação, as ruas são palcos de atos estético-políticos, onde a “estetização progressiva do fenômeno contestatório abre uma nova fase; a ação e a manifestação se convertem em espetáculo, a poesia em ação.

Assistimos a convergência das estéticas políticas e das políticas estéticas... que não é explicada apenas pela estetização do movimento estudantil. Esse fenômeno tem suas origens bem mais no despertar do movimento estudantil para uma sensibilidade anti-autoritária que, desde o simbolismo até as tendências mais recentes das vanguardas artísticas, marca a evolução da arte em nosso tempo. Na estética da violência nós encontramos os sinais familiares da 'obra aberta' ou da 'obra em movimento'. As profecias das estéticas anarquistas, originárias no século passado, encarnaram-se tanto na arte enquanto espetáculo total como nas manifestações conhecidas como 'happenings'⁶¹. O artista e o ativista voltam a falar a mesma língua”⁶²

Lembremos ainda, que em 1965 o professor Pietro Ferrua ministrou no Centro de Estudos Sociais 'José Oiticica', no Rio de Janeiro, um curso sobre “Surrealismo e Anarquismo”, onde esclarecia a relação estabelecida entre surrealistas e anarquistas na França durante os anos 50. Encontro conflituoso, áspero, que reativou o casamento entre o sonho e a revolução, ou, como queria Breton, “o negro espelho do anarquismo onde o surrealismo se reconheceu pela primeira vez”.⁶³ Não apenas o acaso fez ressurgir nas paredes do mundo, nos anos 60, palavras de clara inspiração anarquista e surrealista.

O reencontro entre o ativista e o artista não aconteceu apenas em San Francisco, Chicago, New York ou Paris, mas também no Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, locais onde, dentro do espírito da época teremos essa fusão arte-rebeldia-vida, obviamente, com os devidos temperos tropicais. Heloísa Buarque em suas 'impressões de viagem' dirá que “a contestação é assumida conscientemente. O uso do tóxico, a bissexualidade,

o comportamento descolonizado são vividos e sentidos como gestos perigosos, ilegais e, portanto, assumidos como contestação de caráter político.”⁶⁴

Duas auto-definições explicitam esse clima de época. Uma, de 1967, quando Caetano Veloso dizia: “quem sou eu? Sou o Rei da Vela de Oswald de Andrade, montado pelo Grupo Oficina. Sou brasileiro, sou casado e sou solteiro, sou baiano e estrangeiro... meu coração é do tamanho de um trem... e o nosso machonalismo é merdavelo e puti”. Outra de um ano depois quando na contra-capas de um LP tropicalista de Gil, lemos: “eu sempre estive nu. Na academia de acordeão Regina tocando La Cumparsita, eu estava nu. Eu só sabia que estava nu, e ao lado ficava o camarim cheio de roupas coloridas, roupas de astronauta, pirata, guerrilheiro... Qual a fantasia que eles vão me pedir que eu vista para tolerar meu corpo nu? Vou andar até explodir colorido. O negro é a soma de todas as cores. A nudez é soma de todas as roupas.”⁶⁵

Nesse redemoinho de contestações individuais e sociais onde mudar a vida era mudar a sociedade, nessa experiência onde o impossível era o alvo, encontramos no Centro de Cultura Social (C.C.S.) de São Paulo (antigo ateneu libertário ainda em funcionamento) um motorista de táxi, Germinal de Amor, escrevendo coisas sem nomes e nomes sem coisas, isto é, poesia.⁶⁶ Ele mantém a velha tradição ácrata do combate poético, como mostram os versos abaixo:

(sem título)

O passado

conta

*O presente
conta*

*No futuro,
as contas*

(sem título)
*Em oblíqua
lua
bandeira
rubra*

*Em redonda
terra
bandeira
nenhuma*

(sem título)

*A torre
estática*

*A história
intacta*

*Ao alto,
luas
opacas*

*Ao longe,
o pranto
eterno
das guitarras*

*E no rio
das águas,
ao fundo,
o coração
do mundo*

(sem título)

*A guerra
aterra*

*– Um menino
sem cabeça*

*A guerra
aterra*

*– Procura-se
uma mão*

*A guerra
aterra*

– E uma perna

*A guerra
aterra*

– E um coração

*A guerra
aterra*

*– Lágrima
de mãe,
oceano*

maior

*A guerra
aterra*

*– Oh,
homem*

homem!

*A guerra
aterra*

Versos de um poeta trabalhador escritos em 1968. No mesmo ano o Centro de Cultura Social (São Paulo) seria fechado pela ditadura militar e Germinal voltaria ao anonimato das multidões

5. Uma estética anarquista

A estética sempre foi uma preocupação dos pensadores libertários, dos dinossauros da anarquia (Godwin, Proudhon, Bakunin) à Fernando Savater⁶⁷ e aos anarco-punks; fazer confluir arte e vida foi uma das apostas dessa estética anti-autoritária. Condenando a noção do 'grande artista', do 'artista único', do 'criador genial' ela proclama a ,morte dos museus, da obra -prima, (e da prima dona!), da sala de concertos.

Milita por uma arte de resistência, espontânea, resultado do local e do momento. Importa mais o ato criador que a própria obra. Trata-se de destruir tudo o que separa a vida da arte. André Reszler já traçou o itinerário da estética anarquista de Proudhon e Bakunin à John Cage e Julian Beck, de Richard Wagner a música pop.

Já no coração da pós-modernidade, Jean François Lyotard ensina às crianças e a nós que é na pequena ação – e não mais na meta-história, nos 'grands recits' – que encontramos a criação, a invenção, a imaginação, e que a condição pós-moderna se sustenta não contra o moderno e nem após o moderno mas apresenta uma forte compulsão para a desordem (para um anarquismo epistemológico à la Feyerabend) e estimula um enorme movimento de experiências descomprometidas, auto-geridas, voltadas para a vida.⁶⁸

Ao responder sobre a falência de todo o sistema de poder, William Burroughs propõe em sua arte/vida a destruição dos Estados –

nações pelo agrupamento de indivíduos mentalmente unidos em comunidades separadas, autônomas. Poderiam ser organizadas comunidades só de varões, comunidades de percepção extra-sensorial, comunidades sanitárias, comunidades de judô e Karatê, comunidades de capoeira, comunidades de onanistas, comunidades de ioga, comunidades reichianas-somáticas, comunidades de silêncio e restrição sensorial. Tais comunidades logo se transformariam em federações internacionais que poderiam e podem derrubar os limites das nações. No *Almoço Nu* ele vai nos lembrar que o controle nunca pode ser o meio para qualquer finalidade prática, nunca levando a nada, exceto a mais controle e a mais poder.⁶⁹

As posturas estético-libertárias sempre estiveram no combate do *'make it new'*, recusando a arregimentação fascista ou comunista da arte, sempre denunciando visceralmente qualquer engajamento autoritário. Rimbaud na sua exortação para "mudar a vida" anuncia o espírito de criação e libertação da arte. Criação que persegue algo que ainda não existe, que constrói novos espaços de imaginação, de libertação do indivíduo. Mais tarde os surrealistas, que, segundo Benjamin, recriavam um conceito radical de liberdade que não existia na Europa desde Bakunin e fundiam arte, revolta e revolução vão nos recordar pelas palavras de Breton, que "a luta pela substituição das estruturas sociais e a atividade desenvolvida pelo surrealismo para transformar as estruturas mentais, longe de se excluïrem, são complementares. Sua junção deve apressar a vinda de uma época liberada de toda hierarquia e opressão".⁷⁰ E Breton sabia que pairando sobre a arte, a poesia, quer queira-se ou não, tremula uma bandeira rubro-negra, posto que arte e anarquia se confundem pelo fato da criação emergir do não-

pensado, do não instituído ou hierarquizado. Todo anarquista é um criador e qualquer ação artística é anarquista, consciente ou não, pois a criação só se realiza rompendo com o princípio de autoridade. Essa relação fecunda entre anarquistas e surrealistas se mantém viva ainda nos velhos e sempre novos anos 60, onde, no moinho de uma nova sensibilidade (não apenas livresca, linear, mas descontínua, dionísica, contracultural, sem hierarquias) estabeleceram-se novas afinidades, aproximações entre arte e anarquia.

Uma arte-postura que foi designada de arte marginal, experimental, independente, underground, curtição, subterrânea ou desbunde, aparece nas ruas de Amsterdã com os 'provos', nas paredes de Sorbonne e de Nanterre, onde se lia “se queres o mundo que poderias ter graças aos descobrimentos/invenções e riquezas atualmente existentes, esteja preparado para lutar por esse mundo. Para lutar por esse mundo na rua”. Abbie Hoffman e hippies nos E.U.A., e também no 'udigrudi' brasileiro com *Flor do Mal*, *Presença*, *Verbo Encantado*, e com o Tropicalismo e os Parangolés (criação de Hélio Oiticica).

Valorizando as experiências comunitárias, as sensações, a apropriação de rituais profanos, os acontecimentos fugazes e plurais, essa arte favorecia o momento, a afirmação insolente e cândida do ácrata frente a realidade social. Essa marginalidade é vivida pelos artistas como a necessidade de viver até o limite novas formas de comportamentos e linguagens. Realiza a possibilidade dos artistas representarem para si mesmos a utopia que organizam.

Em 1980/81, José Celso Martinez Correia e o Teatro Oficina recebiam, pela segunda vez, o grupo Living Theater⁷¹ (na primeira vinda do

grupo, em 1971, seus membros, haviam sido presos em Ouro Preto) e as comunidades artístico-teatrais de Zé Celso e Julian Beck partilharam experiências de transformações radicais de indivíduos-atores. Transformações mentais, culturais mas sobretudo, do corpo, onde essas comunidades de vida e arte livre possam exercer a fusão completa entre arte e vida.

“Ora, mas tudo isso, Living Theater, Oficina, Zé Celso, Judith Malina, foi há vinte anos época do Rei da Vela e Paradise Now” – poderia bocejar um leitor mais sedento de montagens, textos e artes mais pós-modernas. Ainda bem que não, pois hoje – 1994 – a comunidade do Living encena *Anarchy in N.Y.* e o Oficina - Cia de Teatro Comum Uzyna Uzona encena *In-Xorcismo e Comunhão de Cacilda!*, trilogia escrita por Zé Celso.

Anarchy e *In-Xorcismo de Cacilda* são os gritos vivos de denúncia e exorcismo da sociedade administrativa, hierárquica e massificada que a experiência comunitária e artística do Living, do Uzyna Uzona e de centenas, milhares de outros coletivos, onde vida e arte se encontram. Ainda ecoam as palavras de Hélio Oiticica: “Uma posição crítica universal permanente e o experimental são elementos construtivos. Tudo o mais é diluição na diarreia.”⁷²

NOTAS

CAPÍTULO 3

Imprensa Anarquista: temas e ações no Brasil – 1945/1964

*O governo não é a razão nem a
eloqüência, é a força. Como o fogo,
é um servidor e um amo terrível.*

George Washington

1. Contra a autoridade, contra o totalitarismo

O ressurgir da imprensa libertária, reativa a eterna polêmica e crítica dos anarquistas ao comunismo autoritário. O jornal *Remodelações*⁷³ publica, em sua primeira página, o artigo “*Os dois comunismos*”, onde lemos um histórico do comunismo libertário que situa as três principais tendências do socialismo da Europa ocidental: o *saint-simonismo* e seu sucedâneo, o socialismo de Estado (social democrata ou autoritário); o socialismo de Owen e o seu sucedâneo, o sindicalismo reformista ou trabalhismo; e Fourier que, em linhas gerais, norteou o comunismo libertário.

É evidente nessa interpretação da gênese histórica do anarquismo, ou do comunismo libertário, a presença das análises de Kropotkin, que atribuía um caráter libertário ao socialismo de Fourier e que não percebia que a regulamentação, os projetos detalhistas de todas as sociedades futuras, era “uma paixão comum a todos os socialistas de antes de 1848: Cabet, Louis Blanc, Fourier, Saint-Simon, todos possuíam a paixão pela doutrinação, pela organização do amanhã, todos eram, um pouco mais ou um pouco menos, autoritários”.⁷⁴ Não restringe as diferenças entre autoritários e libertários ao âmbito teórico organizativo, mas, acentua a diferença das mentalidades, das estruturas psíquicas, de autoritários e libertários. Usando de um psicologismo generalizante atribui ao “complexo mental” do comunista libertário, “o amor à liberdade que toca as raias do

fanatismo, o grande respeito à personalidade do indivíduo, o culto à verdade e à justiça” e mais uma série de atributos que parecem compor um super-homem anarquista em contraposição à obediência e subserviência inatas nos comunistas autoritários.

O jornal *Remodelações*, dentro da velha tradição anti-parlamentarista, denuncia a “farsa” da eleição presidencial de 1945 e a candidatura comunista, como já haviam criticado a participação dos mesmos no movimento queremista.⁷⁵

Ação Direta, de abril de 1946, lembra que dos três candidatos principais (Eduardo Gomes, Dutra e Fiúza), só o primeiro afirmou ser favorável à autonomia sindical e ao direito de greve. Dutra e Fiúza representariam o continuísmo em relação à tutela estatal sobre os sindicatos, porém os trabalhadores votaram em seus inimigos a “cinquenta cruzeiros por cabeça”.⁷⁶

As escaramuças não cessam e velhos episódios são lembrados. Pedro Catallo⁷⁷ no artigo “*Infâmia Bolchevista*”, critica a “brigada de choque stalinista” que o havia impedido de falar na tribuna livre da Praça da República e ainda o acusou de “anarcóide e policial traidor”, depois de analisar detidamente a prática autoritária dos adeptos da “linha justa” recordava um só fato para avaliar o comportamento moral e a personalidade dos anarquistas: “O comunista que assassinou covardemente, no Rio de Janeiro, o nosso companheiro Antonio Domingues, está aqui há 18 anos, passeando tranqüilamente pelas ruas de São Paulo, e nenhum anarquista o denunciou. Não o fizemos, não porque tenhamos medo desse criminoso vulgar, muito bem colocado nas hostes comunistas, mas porque pensamos

que ser delator policial é a maior baixeza e indignidade que um revolucionário possa praticar. Seriam capazes os comunistas de proceder assim? Duvidamos”.⁷⁸

Respondendo ao sectarismo dos comunistas que haviam distribuído um volante com a indicação de publicações que não deveriam ser lidas e que colocava o “pequenino semanário, *Ação Direta*” no primeiro lugar das censuradas, os anarquistas devolvem a gentileza no artigo *Um Index Comunista*: “Quanta honra! Que reclame! ... Não tocaríamos no assunto, se não fosse a significação flagrante do lembrete comunista. Estamos em democracia, palavra que eles tanto abusam, eles ainda são apenas um partido político, longe parece ainda o dia em que possam apoderar-se do governo discricionariamente. Pois já começam a ensaiar o seu *index* exatamente como o Vaticano! Revelam-se, desde já, o que seriam se o governo lhes caísse nos gadanhos. Instituiriam um *index* oficial ou antes, não permitiriam nenhuma *Ação Direta* ou cousa semelhante. Essa a democracia deles! Nós fazemos o contrário. Aconselhamos a todos que leiam e releiam os jornais comunistas. Cedo enjoarão aquela intragável macarronada de mentiras, imposturas e calúnias, e arrenegarão desse partido burguês tão ignóbil quanto os outros”.⁷⁹ No mesmo número Seraphim Porto historia a “contra-revolução soviética” e a instauração de uma nova opressão, ironicamente travestida de socialismo e conclui convidando os socialistas e comunistas “bem intencionados” a uma reflexão. Convite que dificilmente seria aceito, pois ao seu lado, em destaque, lemos uma violenta crítica ao 'cavaleiro da esperança': “O Partido Comunista quer estabelecer no Brasil com Luis Carlos Prestes:

uma ditadura		
um partido único		totalitarismo
a G.P.U. igual à Gestapo		fascista
o capitalismo de Estado	igual a	sem imprensa livre
e conseqüentemente		sem sindicato livre
o militarismo		sem eleições livres ”
e conseqüentemente		
o imperialismo		

As diferentes trajetórias, práticas históricas dos grupos anarquistas de São Paulo e do Rio de Janeiro, ressurgem por ocasião do fechamento do Partido Comunista em 1947. Lembremos que nas duas cidades, personagens históricos do anarquismo heróico, das primeiras décadas do século, aglutinavam militantes e grupos de afinidade em torno de Edgard Leuenroth, editor d'*A Plebe* (São Paulo) e José Oiticica, editor d'*Ação Direta* (Rio de Janeiro). As práticas histórico-sociais dos libertários em São Paulo foram forjadas num contexto de amplo pluralismo e inserção social, que permitiu a recusa do monopólio do discurso político e partia do princípio da diversidade constitutiva do pensamento libertário, enquanto que no Rio de Janeiro grupos anarquistas de menor inserção social e mais marcados por uma relativa ortodoxia, apresentavam um tom mais filosófico e doutrinário. Claro está que, em ambas cidades a diversidade libertária estava presente, como os jornais citados testemunham, porém com perspectivas diferentes.⁸⁰

Ao comentar a proscrição do Partido Comunista, o jornal *Ação Direta* proclama que “aos anarquistas não interessam os contratempos ou destinos do partido comunista, burguês, totalitário, traidor da revolução

proletária e fiel súdito do imperialismo russo. Os comunistas, com suas táticas, desrespeitam a si mesmos, aviltam-se desmedidamente e rolam podres, sem nenhuma dignidade”.⁸¹ O artigo em questão, parecia esquecer a forte denúncia feita por José Oiticica (no mesmo *Ação Direta*, em 1928), contra o sectarismo, onde podemos ler: “O espírito anárquico é essencialmente avêso a quaisquer fanatismos. Sendo uma ânsia de liberdade, não pode querer dogmas, nem disciplinas, nem mandamentos humanos ou divinos e, muito menos, inquisições, santos-ofícios, índices e autos-de-fé. (...) O verdadeiro anarquista, penso eu, aquele que se libertou totalmente do preconceito sectarista, colabora em todos os grupos, atua em qualquer tendência. Mais ainda, coopera com os não-anarquistas onde quer que a ação deles incremente a oposição revolucionária. Assim, é anti-clerical com os anti-clericais; é democrático na defesa dos princípios liberais contra os reacionários; está com os bolchevistas, sempre que estes reivindicarem direitos; reforça a ala anti-militarista, ainda que os anti-militaristas sejam burgueses; colabora com a escola moderna racionalista, conquanto não seja ela senão reformista; anima os teósofos na propaganda fraternista, os vegetarianos na extirpação dos vícios, o próprio Estado liberal na sua luta contra o imperialismo vaticanista. Não proceder assim, seria confinar-se no sectarismo e negar, nos atos, a doutrina anarquista, essencialmente anti-sectária”. Talvez esse enrijecimento do velho Oiticica se devesse à campanha sistemática de calúnias e ataques dos comunistas aos libertários.⁸²

A Plebe, por sua vez, denuncia os atentados contra as liberdades de imprensa, de reunião e de organização e os espancamentos de jornalistas

que colocavam em risco a própria normalidade democrática, e assim se referia ao cancelamento do Registro Eleitoral do Partido Comunista: “no setor político, o cancelamento do registro do partido dos bolchevistas, que havia disputado, com outros partidos, as eleições, constituiu outra demonstração do retorno da reação na vida brasileira. A nossa ação nada tem de comum com as atividades de partidos, pois somos apolíticos. Mas sempre lutamos pela liberdade e compreendemos por liberdade todas as liberdades: liberdade individual, liberdade de imprensa, liberdade política e religiosa, liberdade de reunião e de associação, liberdade, enfim, em todos os sentidos”.⁸³

Confirmando sua tradição pluralista *A Plebe* publica, no mesmo exemplar em que pede a união de “todas as consciências livres” contra o cerceamento das liberdades democráticas, uma carta do grupo *Os Ácratas*, de Porto Alegre que critica a posição assumida pelo jornal em relação ao fechamento do Partido Comunista e assume o sectarismo demonstrado pela *Ação Direta* afirmando que “não deve interessar aos anarquistas e nem devemos lamentar o fechamento desse partido, porque o seu desaparecimento em nada atinge o movimento social de emancipação humana”.⁸⁴ A publicação dessa carta marcada pela intransigência e pela defesa de um purismo doutrinário reafirma a característica plural do jornal paulistano.

Com o crescente cerceamento das liberdades democráticas, o *Ação Direta* se posiciona contra a perseguição e cassação de mandatos dos comunistas e afirma que “a pensamentos devem opor-se pensamentos” e não

a força bruta, enquanto que, no mesmo número o intransigente Oiticica diz sobre os comunistas: “semearam ventos, colheram tempestades”.⁸⁵

A crítica dos libertários não se restringia à atuação dos comunistas brasileiros. Sua imprensa tradicionalmente divulgava a resistência ao totalitarismo soviético e ao seu sistema concentracionário como vemos no convite abaixo: “Proletários de todo o mundo, visitai a Rússia! Inspecionais nossos tribunais e nossas prisões! Nunca tereis um momento de enfado. Detenção no meio da noite e processos judiciais secretos. Belíssimas vistas para os campos onde se praticam voluntariamente trabalhos forçados. Viagens confortáveis em nossos luxuosos carros de polícia. Espetáculos oficiais nos calabouços. Pensão e morada gratuitas! Todos os tipos de esporte, principalmente trabalhos dirigidos. Os mais modernos hotéis com telefones, controlados pela polícia, em cada quarto. E sobretudo, uma especialidade russa, os magníficos campos de concentração altamente evoluídos. Em nenhum outro país podereis mais facilmente, estudar o Marxismo, que na Rússia. Visitai a Rússia no corrente ano e estamos certos de que não saireis facilmente!”⁸⁶

A crítica permanente e a divulgação negativa do “paraíso dos trabalhadores”, seu sistema penitenciário, a irracionalidade de uma economia estatizada, não cumpriam apenas um papel ritualístico.⁸⁷ Alertavam, principalmente, para os críticos do totalitarismo, que o percebiam como pouco susceptível à mudanças e que enfatizavam o controle político sobre a sociedade como sua característica primeira, esquecendo-se do consenso como necessário para qualquer possibilidade de reprodução social e superestimando a capacidade de um centro político dirigir todas as

mentes e corações. Os libertários sempre enfatizaram que todos sistemas sócio-políticos tendem ao estado totalitário, porém dificilmente o atingem devido à diversidade e ao caráter naturalmente refratário de indivíduos e grupos sociais viverem para sempre sob o olhar panótico de um 'grande irmão'.

2. Liberdade abre as asas sobre nós

Ao apresentar o primeiro número da nova *Ação Direta*⁸⁸, José Oiticica retoma a idéia-força da ação direta enquanto paradigma de ação libertadora, menciona gestos e períodos históricos de autonomia com uma profissão de fé otimista: “só a *ação direta* abala tronos, ameaça tiaras, envolve mundos. Só ela, principalmente, educa e fortifica o povo espoliado na sua luta milenar. *Ação direta* é a revolução. Onde ela atua, atua o espírito novo, o espírito inquieto do presente, o espírito construtor do futuro, porque, feita a revolução, ela, a *ação direta*, irá criar o novo mundo, a nova humanidade, e será, livre das peias estatais e religiosas, sempre ação, sempre energia, sempre ideal”.⁸⁹

Edgard Leuenroth, embalado pelos ventos democratizantes, defende a “democracia integral” onde, a população e sociedade, organizadas federativamente exerceriam o auto-governo, pois “a democracia não é prerrogativa de determinadas classes ou partidos, incumbindo ao povo orientar, *diretamente*, seus próprios destinos, tanto na organização da produção, da distribuição e do consumo, como na administração geral do país, de forma que se proporcione toda sorte de bem estar e liberdade a todos os brasileiros. Essa é a democracia que está contida nas bases dos princípios anarquistas e pela qual batalhamos todos os libertários”.⁹⁰

Desafinando o coro dos 'americanófilos' o jornal *Ação Direta* compara a sociedade norte-americana a um charco que, “visto de longe era

lindo, mas quando olhado de perto tornava-se desolador... lama, matérias em decomposição, barrela de insetos, vermes nojentos! No Novo Mundo, existe um charco assim: os Estados Unidos. Para eles olham todos, maravilhados! País democrata! Sim! Democrata com cadeira elétrica e preconceito de raça”. O autor, Seraphim Porto, enumera a longa lista das intervenções norte-americanas na história de 'nuestra América' e diz que aqueles que defendem o '*american way of life*' não perdem tempo, pois “trarão o ópio do panamericanismo, criarão bases militares para a 'defesa' do continente, introduzirão os seus métodos de guerra nos países de toda a América. Anularão a concorrência dos outros blocos imperialistas e serão senhores absolutos. O ópio, ou panamericanismo, quando começa a inebriar é harmonia entre os povos do Continente e guarda contra os outros povos; quando passa a revelar os seus efeitos, é bem estar para os magnatas dos Estados Unidos; miséria para os demais povos”.⁹¹ A permanente crítica e desafio ao totalitarismo vermelho (algo quixotesco, e que lembrava Davi e Golias, em 1946) não ofuscou o combate aos grupos plutocráticos, oligárquicos e autoritários que subjogavam os povos americanos e eram responsáveis pela miséria e alienação dos latino-americanos. Libertários de toda América defendiam a luta contra todos inimigos da liberdade e da justiça social e enfatizavam que este combate deveria ser travado simultaneamente e constituir-se num vínculo de solidariedade entre os povos latino-americanos à margem e contra os grupos opressores.⁹²

Pedro Catallo, comentando uma declaração do Ministro do Trabalho (Negrão de Lima, 1946), que atribuía aos polpudos salários a prática e o hábito das faltas e 'licenças' dos trabalhadores, apresenta dados

da histórica desnutrição do trabalhador brasileiro e afirma que esse alheamento e desprezo das elites para com os que vivem do trabalho manual têm suas “causas nas condições desumanas em que se executa o trabalho, especialmente no Brasil onde a escravidão deixou traços desmoralizantes para o govêrno e para os que vivem do suor alheio... Já o dissemos alhures e repetimos aqui: a mentalidade dos governantes brasileiros continua sendo colonial e escravocrata”.⁹³

O pluralismo constitutivo do pensamento ácrata é exposto por Edgard Rodrigues que apresenta o anarquismo como um conjunto de práticas e teorias em construção e como um pensar aberto, não dogmático. A velha polêmica entre materialismo determinista e voluntarismo idealista realça, para o autor, a vivacidade de uma teoria que pode exprimir as mais diversas concepções filosóficas: “desde o materialismo até o voluntarismo de Malatesta, passando pelo individualismo de Armand, o misticismo de Tolstoi, o romantismo de Barret”. O anarquismo seria uma espécie de arquipélago: um conjunto de ilhas unidas pelas suas diferenças. Edgard Rodrigues apela para que “sustentemos individualmente uma metafísica, adotemos uma posição pessoal, porém nunca pretendendo erigí-los em doutrina verdadeiramente anárquica. A única metafísica das idéias ácratas é a liberdade”.⁹⁴

“Voltando à luta”, assim o jornal *A Plebe* anuncia seu reaparecimento em São Paulo (1947) e publica um longo Manifesto-Programa que detalha as propostas e idéias fundantes da ação anarquistas: federalismo, propriedade coletiva, autonomia individual e social. Com uma postura mais pragmática que doutrinária afirma que os anarquistas não

devem manter-se isolados e confinados em seus ideais numa atitude de propagandistas restritos a um número limitado de pessoas próximas ao seu movimento; ao contrário, devem intervir “sempre ativamente nos debates das questões públicas em que os direitos populares são postos em jogo, estudando-os, discutindo-os e agindo por todos os meios, dando o exemplo da atividade e do espírito de iniciativa, influenciando mesmo na solução das questões de caráter imediato, na consciência popular para despertar o seu interesse pelo problema da transformação social”. Defendendo uma ampla militância (social, educacional, anti-autoritária), o Manifesto alerta para os riscos da obediência cega e das lideranças salvadoras e messiânicas e afirma ser necessário “que na vida brasileira milite um povo consciente, constituído de individualidades cada qual sabendo o que quer e o que faz, agindo de acordo com os ditames de sua consciência esclarecida, e não uma coisa imprecisa emanada de massas incolores, iludidas por encenações aparatosas, embrutecidas pelo espírito de obediência passiva a chefes, a pastores políticos, a líderes transformados em messias salvadores, em homens providenciais, que bem podem ser um Antonio Conselheiro ou um 'fuehrer' de fabricação nacional, um padre Cícero ou um 'duce' qualquer, fanatizadores de multidões de camisas pretas, pardas ou verdes”.⁹⁵

Os libertários pareciam pregar no deserto, talvez por considerarem suas idéias como uma solução infalível e definitiva, poucos estudos ou avanços teóricos foram feitos. Partilhavam de uma crença em soluções finalistas e definitivas. Max Nettlau já havia escrito que “houve pouco estudo e pouco trabalho novo, pouca individualização das idéias que exigem, apesar de sua clareza, maior aproximação aos homens. O

socialismo libertário merecia e exigia uma exposição mais diversa, mais variada e matizada, mais intimamente individualizada, mais afastada do acessório”.⁹⁶

A excessiva generalização e amplitude das propostas anarquistas e a própria atitude ácrata de rejeição ao dogma, de recusa a sistemas teóricos fechados e a soberania que atribui ao indivíduo, trazem dificuldades para o ofício do historiador. Tal qual um secular jequitibá, que tendo crescido naturalmente e que nunca foi podado, a Anarquia necessitava de uma poda para que novos raios de sol e novos ares a rejuvenescessem, porém, os jardineiros só iriam surgir nos anos sessenta.

Na véspera do golpe de 1964, o jornal *O Libertário* de São Paulo criticava a política oportunista e derrotista do Partido Comunista e em seu último número apresentava a gestão direta da produção como solução imediata da crise brasileira: “Mas o que poderá indicar como recurso de luta além dos movimentos grevistas, com a paralização do trabalho para forçar o patronato a conceder um pouco do todo que detem dos direitos dos que trabalham?

Um método mais objetivo, mais eficiente e produtivo – a gestão direta, ou melhor, a gestão dos centros de produção e de todas as demais atividades pelos próprios trabalhadores. (...)

Nos meios de transporte, por exemplo: associarem os interesses dos trabalhadores aos dos usuários de maneira que, como membros que são, uns e outros da população, organizarem e fazerem funcionar os serviços de forma a que todos se beneficiem.

No caso da sonegação das mercadorias negarem-se os trabalhadores, com o amparo da organização sindical a executar as manobras dos açambarcadores, denunciando-os ao povo pelo movimento proletário.

Quanto ao problema do abastecimento de gêneros de primeira necessidade, seria conseguida a solução adotando-se o método cooperativista. Poderia criar uma vasta rede de cooperativas, interessando os consumidores e os produtores diretos e não os que fazem da produção meio de conseguirem ágios, lucros, com o fim de acumular fortunas à custa da exploração do povo.

Cada organização sindical criará uma cooperativa e o seu conjunto formaria uma confederação cooperativa, reunindo as dos produtores, e que organizaria entrepostos cooperativos de cidades, encarregando-se da distribuição às cooperativas sindicais, que por sua vez abasteceriam os seus associados.

Por esse processo, estendido a todas as atividades, desapareceriam os intermediários, os açambarcadores, os falsificadores dos produtos, todos aqueles que vivem, exploram, enriquecem e corrompem o meio social com prejuízo dos produtores e dos consumidores.

Será isso difícil de ser conseguido? Não. Depende apenas de ação, ação direta, que é a única produtiva.

Além do mais, seria um salutar, educativo e orientador exercício para uma experiência de novo sistema de convivência social, baseado no mútuo apoio, objetivando uma solução que proporcione bem-estar e liberdade a todos e a cada um dos membros da coletividade produtora.⁷⁹⁷

3. Mamãe, não quero ir a Cuba...

No início do processo revolucionário em Cuba, a imprensa ácrata saúda os jovens guerrilheiros e vários libertários cubanos participam da grande aventura, Fidel Castro ainda era visto pelos libertários como o “bravo guerrilheiro”.⁹⁸ Após um ano de luta guerrilheira a atenção e espaço dedicado à Cuba é maior, porém com algumas ressalvas, como mostra o relato de libertários cubanos publicado no *Ação Direta*:

“A situação neste país é cada dia mais desesperadora. Acabamos de passar seis meses de suspensão das garantias, com a correspondente censura da imprensa.

Vive-se em estado de guerra há 14 meses, desde que o dr. Fidel Castro, ex-líder estudantil e advogado, desembarcou com uma força expedicionária de 80 homens na região da Serra Maestra. Atualmente, seu contingente é de várias centenas de homens, formando um exército rebelde.

Este movimento tem apoio nas demais cidades do país e realiza atos de sabotagem e terrorismo. A enorme maioria de seus componentes são jovens, cuja idade não ultrapassa os vinte cinco anos. Comunistas e católicos têm infiltrações nesse movimento, predominando estes últimos

O movimento de Fidel Castro é de tipo totalitário, ainda que paradoxalmente lute contra a ditadura estabelecida.

Os estudantes compõem uma facção de idéias liberais, mantêm uma organização de classe, a F.E.U., e constituíram um Diretório Revolucionário de luta efetiva.

Os partidos políticos existentes legalmente, inclusive os de oposição, estão conchavados com o governo e popularmente nada significam. O Partido Revolucionário Cubano (PRC) e o Partido do Povo Cubano (PPC) deixaram de existir na realidade, porém, mantêm seus quadros dirigentes no exílio.

O PRC ressuscitou um velho organismo colateral, a Organização Autêntica (OA), que efetua atos de sabotagem e terrorismo, etc. Parte de seus membros cooperaram e participaram do ataque ao Palácio Presidencial.

O partido comunista, denominado Partido Socialista Popular (PSP), já na ilegalidade durante o governo anterior a 10 de março de 1952, mantêm seus quadros dirigentes e alguma propaganda, porém, sua política consiste em se infiltrar nos diferentes grupos, especialmente do M 26.

O obreirismo cubano, como quase a totalidade do povo de Cuba, é anti-governamental, porém, a Confederação de Trabalhadores de Cuba (CTC) serve aos interesses do governo.

Há tempos, com a intervenção do movimento libertário, se está tratando de chegar a um acôrdo que faça funcionar conjuntamente todos os grupos operários, o que, na atualidade, quase se tornou efetivo. Anteriormente, já se havia conseguido isso, em princípio, ao criar-se nos EEUU, a Junta de Libertação Cubana, composta por todos os setores e o Diretório Obreiro Revolucionário, que já estava funcionando em Cuba, porém o rompimento do M 26 com a Junta atrasou este entendimento.

Ademais, estamos trabalhando nesse sentido com nossa própria organização, a URO (União Revolucionária Obreira).”⁹⁹

Um ano após a vitória dos revolucionários cubanos, o distanciamento libertário em relação a Revolução aumenta, quanto mais cresce a influência soviética nos destinos de Cuba. Em novembro de 1960 esclarecia que: “ A nós , anarquistas, não nos adormece a interessada propaganda das agências monopolizadas pelo imperialismo norte-americano. Também não o conseguirá nenhum redentor de novo cunho, por muita loqüacidade que tenha. Há realidades que nenhuma propaganda, nem nenhum grito lamentoso poderão ocultar. Não acreditamos na verdade exclusiva de ninguém, mas quando essa verdade necessita apoiar-se na força, muito menos. Estivemos ao lado de Castro quando simbolizava a luta pela liberdade do povo. Nos encontrará frente a frente tão logo essa liberdade deixe de ser patrimônio de todos, para se converter em direito de fazer e desfazer de um só partido. Bem sabemos que algo semelhante está acontecendo na ilha antilhana. Aos anarquistas não se lhes permite ocupar cargos nos sindicatos operários. Não por 'contra-revolucionários', mas sim porque jamais transigirão com os escamoteadores da revolução. E conste que não nos escapa de que passaram a ser 'inimigos da revolução' todos os que não aceitam ser lacaios dos castros e do partido comunista.”¹⁰⁰

O confronto entre autoritários e libertários em Cuba parecia repetir outras experiências em que a Revolução engoliu os seus filhos. **O Libertário** inicia um movimento de solidariedade a um anarquista ameaçado pelo 'paredon' e informa que:

“Através de um apêlo do Movimento Libertário Cubano no exílio, somos informados da ameaça que pesa sobre o libertário Luiz Miguel Linsuain, ex-combatente de Sierra Cristal, onde se destacou sob as ordens de Raul Castro, obtendo até as divisas de tenente. Este companheiro, ao término das operações que derrubaram o ditador Batista, voltou a suas atividades normais no ramo gastronômico onde sempre trabalhou. Seus colegas o nomearam secretário geral da Federação Gastronômica da Província de Oriente. E por zelar pelo interesses de seus colegas em questões de trabalho e por melhores condições de vida para os mesmos, entrou em choque com os novos governantes ao imporem estes sua linha política aos sindicatos de todo o país. Linsuain, após uma campanha de descrédito movida pelos meios de divulgação oficiais, acabou sendo preso, justamente quando os companheiros libertários de Havana estavam providenciando seu refúgio num dos consulados sul-americanos. As acusações que a atual polícia política amontoou contra ele, e dadas as atuais formas de punir os que discordam da orientação governamental, causam as maiores apreensões quanto a pena que possam aplicar a este nosso companheiro. A polícia pretende envolvê-lo em pseudo 'complot' contra a vida de Raul Castro, implicando tal acusação na pena máxima: el paredon. Os libertários de todo mundo devem insurgir-se contra esse crime que se prepara contra um dos nossos companheiros, lembrando aos atuais ditadores de Cuba que muitos dos ex-combatentes tinham idéias, entre as quais avultava a de acabar de uma vez para sempre com todos os tipos de ditaduras. Os libertários de todos os países devem fazer sentir a Fidel Castro e seus partidários a maior repulsa contra qualquer penalidade

imposta a Luiz Miguel Linsuain. Impõe-se o envio de telegramas ao primeiro ministro cubano e a divulgação, por todos os meios do crime que se pretende cometer. Fomos informados que o Centro de Cultura Social de São Paulo acaba de enviar telegrama rogando reconsideração para qualquer pena já imposta ou a impor a este ex-combatente. O mesmo devem fazer outras entidades que, acima de tudo, visem o respeito à vida do homem e da liberdade de divergir dos ditadores.¹⁰¹

A campanha de solidariedade aos presos políticos cubanos continua nas páginas d'*O Libertário* que apela pelas vidas dos seguintes prisioneiros: “PLÁCIDO MENDES – Trabalhador da empresa de Onibus Aliados, delegado das linhas 16, 17 e 18 durante vários anos, conspirou denodadamente contra a tirania de Batista, esteve preso várias vezes sob aquele regime, sendo barbaramente torturado. Este companheiro encontra-se cumprindo pena, condenado no Reclusório Nacional de Isla Piños, construído pelo ditador Machado. ANTONIO DAGAS – Militante espanhol, membro da gloriosa Confederação Nacional do Trabalho, que vive em Cuba desde o término da guerra civil espanhola, trabalhando como empregado cinematográfico. Este encontra-se detido nos imundos calabouços da Fortaleza de La Cabana, e submetido a tratamento desumano e bestial. LUIS MIGUEL LINSUAIN – O companheiro Linsuain se encontra preso há mais de um ano, sem que se lhe haja feito processo e sem se saber ao certo em que consiste a acusação que se lhe faz. Desde vários meses, os seus familiares não recebem notícias dele e receiam fundadamente por sua vida. SANDALiO TORRES – Este companheiro, que foi condenado a 10 anos de presídio, foi submetido quatro vezes à bárbara tortura do fuzilamento

simulado, com o fim de obrigá-lo a acusar outros companheiros da Comissão de Atos Contra-revolucionários. Sandalio Torres está cumprindo a pena a que foi sentenciado na Carcel Provincial Del Rio. NORBERTO COSTA – Jovem militante de nosso movimento, membro destacado do Grupo Libertário Gastronômico de La Habana, condenado à pena de 30 anos de trabalhos forçados, que está cumprindo no Reclusório Nacional de Isla de Piños. JORGE DE ACEÑA – Velho militante libertário, empregado da fábrica de cerveja “La Polar”, e professor do instituto de La Vibora, que leva mais de 30 anos de lutas ininterruptas contra todos os regimes ditatoriais. Foi condenado à pena de 20 anos de presídio, que está cumprindo também no Reclusório Nacional de Isla de Piños. Como vêem os camaradas, estas são as belezas de paz e liberdade que o regime de Castro levou a Cuba, em nome do povo, da liberdade e da democracia, na mochila de uma revolução que todos julgavam sincera e verdadeira.”¹⁰²

As denúncias ao autoritarismo 'castro-comunista' e o repúdio ao terror imposto aos dissidentes não impediram que por ocasião da morte de Ernesto 'Che' Guevara o jornal *O Protesto* publicasse o artigo “*Guevara e Nós*” onde lemos: “Na imprensa de todo o mundo tem sido divulgada, amplamente, a morte ou assassinato – as duas versões foram expostas – de Che Guevara. Vendo o homem, que tudo deu pelos seus ideais, deixando a comodidade e segurança de seu cargo político pela luta ativa, saudamos nele o revolucionário sincero, disposto a tudo, pelo que julgava ser para o bem do povo. O fato de que suas idéias, pelo menos as que lhe são atribuídas, sejam opostas diametralmente às nossas, cujo estabelecimento das mesmas consideramos contrário a uma verdadeira conquista da liberdade, não é

razão para desconhecermos qualidade, em Guevara, de lutador. Na hora de sua morte esquecemos sua ideologia com princípios totalitários. Ressaltamos, outrossim, a coragem que lhe era peculiar em sua vida de autêntico revolucionário”.¹⁰³

4.Santa Maria, que seqüestro!

Estimulados pelo voluntarismo armado, vitorioso em Cuba, surgem novos grupos de oposição às ditaduras ibéricas (Salazar e Franco, de triste memória) e dentre eles o Diretório Revolucionário Ibérico de Libertação – DRIL (que em 1960 teve um de seus militantes executado pelo vil garrote franquista) organizava grupos de ação, tanto na Europa como na América e apresentava-se em seus *Princípios*: “O DRIL se define como uma organização de luta anti-fascista, e, conseqüentemente, de origem, natureza e caráter democráticos, integrado por homens e mulheres de diferentes ideologias políticas e credos religiosos que, compreendendo a urgente necessidade de acabar com as tiranias ibéricas se uniram para obter a liberdade de suas pátrias e o direito de governar o produto de seu trabalho”.¹⁰⁴

Um grupo de ação do DRIL sequestrou, na noite de 21 a 22 de janeiro, o transatlântico português Santa Maria, com o propósito de propagandear a existência de uma resistência ativa às ditaduras ibéricas. Este ato de propaganda causou um forte impacto nos grupos anti-franquistas e anti-salazaristas, particularmente entre os libertários, por também o serem vários membros da direção do DRIL. Essa rocambolesca ação, que havia sido batizada de “Operação Dulcinéia”, acaba nos portos do Brasil.

Edgard Leuenroth comenta e valoriza “os participantes da 'Operação Dulcinéia' – designação de sabor literário dada a uma ação social

– praticaram um ato capaz de não deixar de despertar, não apenas curiosidade, mas simpatia e solidariedade. De fato, não deixa de causar admiração o ato de um grupo de homens, abandonando as suas atividades comuns, deixando noivas, mulheres e filhos, parentes e amigos, e, precariamente aparelhados, tomarem conta de um grande navio ocupado por centenas de pessoas, como uma ação de rebeldia contra os regimes de tirania dominantes na Península Ibérica. É fácil imaginar ao que eles se expunham: encontrarem resistência, serem dominados e presos, e depois entregues aos ditadores de seus países para a morte certa, ou então, serem feridos e perderem a vida. Tornou-se igualmente objeto de admiração a maneira correta desses homens, a segurança com que prepararam e executaram seu plano, a conduta humana e solidarista com que se conduziram durante toda a duração da operação famosa. Por que esses homens se lançaram numa empreitada perigosa? Pela sensação vazia de simples aventura? Nada autoriza a julgar assim. Não se abandona o ambiente da vida comum, deixando entes queridos, por simples espírito de aventura. Por intuítos interesseiros? Que poderiam ganhar de lucrativo com essa arriscada ação? E, então, por que assumiram tão perigosa atitude? Entraria aqui uma explanação das causas presentes e remotas que animaram esses homens – como animam a milhares de outras criaturas, alentadas pelas mesmas determinantes. Precisaria, acaso, descrever o que se passa na Espanha e em Portugal? Todo o povo da Ibéria está sujeito à mais odiosa, à mais infame, à mais criminosa das tiranias. As prisões estão repletas de pessoas cuja culpa é apenas desejar a liberdade e a felicidade para todos. Centenas e centenas de criaturas têm sido submetidas a martírios e

assassinatos friamente. Pelo mundo afora peregrinam milhares de outras criaturas que conseguiram escapar a essas tiranias. Essa a causa determinante do episódio do Santa Maria, como tem sido de mil outros atos, muitos que não tiveram a repercussão da publicidade, praticados com igual finalidade: pôr fim à tirania a que estão sujeitos os povos da Ibéria. Um desses objetivos – pois é de supor que tivessem outros – foi alcançado plenamente: sacudir, despertar a opinião pública mundial, gradativamente dominada pela tendência conformista que chega a admitir a inanimidade de ação contra a tirania. O episódio do Santa Maria teve resultado favorável e que os homens que o praticaram merecem as demonstrações de simpatia e solidariedade que despertaram. Que ideais os animam? Neste caso, não importa saber. Praticaram uma ação contra a tirania e em prol da liberdade de quem, como eles, aspira acabar com os regimes de tirania. Esse é nosso parecer, é assim que apreciamos a 'Operação Dulcinéia' do Santa Liberdade, como um episódio do grande movimento que se vem sustentando na Ibéria há dezenas de anos, que culminou na revolução de 1936-1939, e que continua a ser sustentada com igual acerto, decisão e persistência fora e no interior da Ibéria, onde os elementos da C.N.T.(Confederación Nacional del Trabajo) e da F.A.I.(Federação Anarquista Ibérica) têm dado demonstrações de sua consciência revolucionária. O episódio do Santa Maria não foi uma ação isolada de uma organização que se queira sobrepor aos que já vêm lutando há dezenas de anos em prol da liberdade. É mais um episódio da grande batalha que ainda não chegou ao fim e que um dia – que este não estará longe – há de libertar a Ibéria de toda a esterqueira lá imperante para estabelecer um regime de bem-estar e liberdade para todos”.¹⁰⁵

A epopéia do Santa Liberdade não acaba aqui, pois os participantes da ação, exilados no Brasil, receberam a solidariedade dos grupos anarquistas brasileiros e ficaram abrigados na 'Nossa Chácara' que havia sido fundada em 1939 com os seguintes objetivos: “a-) atender as necessidades dos militantes libertários que não tinham lugar seguro para suas reuniões durante a ditadura de Vargas; b-) fazer daquele recanto um prolongamento do lar para a família anarquista, proporcionar fins de semana em convívio ideológico e cultural (antecipando-se aos modernos ecologistas num movimento de respeito à natureza que nos deu a vida); c-) servir aos vegetarianos anarquistas e não anarquistas que faziam ali contatos com a natureza, respirando oxigênio puro, fazendo suas refeições coletivas de comidas vegetais”.¹⁰⁶

A solidariedade, uma das idéias fundantes do anarquismo, manifestada aos autores da Operação Dulcinéia é um dos inúmeros gestos de ajuda mútua proporcionado por esse verdadeiro laboratório de experiências anárquicas que foi a “Nossa Chácara”.

Notas

CAPÍTULO 4

A América devora o mundo

*Dê t'mbaaeraba che remiú rma mãe amboe
ndê kanga jucá c'ypotá curimé
che y anama pepike ki cha icú
rendê çoó che moken será coaracy.*

*A ti suceda, minha comida, coisa má
Tua cabeça cortar quero já
Meus parentes vingar aqui eu estou
Tua carne moquearei de certo depois do sol
posto.*

(Coligido por Hans Staden)

AMOR-HUMOR-UTOPIA

NO

MATRIARCADO DE PINDORAMA

(allegretto)

Organização e notas de

Freuderico Andrade e Andrade, Jacob Pum-Pum e John Seesea

Prefácio de

Ricardo Telegrafun

Universidade Livre de Guaporé (ULG)

*A presente obra poderá ser, e certamente será,
reproduzida, traduzida, deformada e plagiada,
em todas as línguas gerais.*

*Esta primeira edição de A América Devora o Mundo
é mui decorosamente dedicada
à memória de*

Cunhambebe

e

Bispo Sardinha

*Catiti Catiti
Imara Notiá
Notiá Imara
Ipeju*

(Irmãos Tabajaras)¹⁰⁷

1. Prefácio

A Universidade Livre de Guaporé tem a honra de publicar em primeira mão, *A América Devora o Mundo*, obra fundamental para a compreensão do Mito Fundamental Americano. A importância dessa obra reside menos em sua arqueologia histórica do que em sua iluminada reconstrução da mente antropofágica, mito-histórica em confronto com uma civilização avançada (a terra dos Homens de Manteiga)¹⁰⁸. Até hoje o Mito Fundamental só era conhecido parcialmente e em versões abreviadas.¹⁰⁹ Agora apresentamos a versão integral desta crítica ao patriarcado.

Recusando-se a aceitar de forma acrítica os curiosos chavões e modismos deste ou daquele grupo acadêmico, o autor anônimo passou anos e anos freqüentando congressos, simpósios da Sociedade Pindorâmica para o Progresso da Ciência, da Associação Naturista de Pesquisadores Utilitaristas Históricos, e, a partir dessa experiência elaborou uma extravagante linguagem híbrida que transita da escola à floresta e vice-versa e mistura chiclete com banana – código lingüístico desprovido de qualquer signo teleológico. O resultado é uma monografia 'pós-moderna', composta séculos á frente de sua época.

O presente texto de *A América Devora o Mundo* foi coletado e fixado por três “Pindoramists”: Freuderico Andrade e Andrade, Jacob Pum-Pum e John Seesea (antigo opositor da guerra do Vietnan, radicado em Pindorama). Estes três jovens acadêmicos, que integram o exército

intelectual de reserva, jamais conseguiram um posto na delinqüência acadêmica, sobrevivendo como assistentes de pesquisa há 40 anos. No seu incansável afã de encontrarem as raízes da raiz de Pindorama, o inusitado aconteceu. Tossindo e praguejando nos porões da espetacular Biblioteca Mariândrade, na Chicago of South America (isto aconteceu antes desta louvável biblioteca ser transformada em templo do Santo Daime) encontraram, por acaso, dentro de uma urna funerária tupinambá (curiosamente com feições arianas, fato que está sendo estudado pelo etnólogo de prestígio internacional, Hans Staden) um jurássico gravador de rolo. O estranho objeto, ao ser tocado, zuniu, parecendo que ia explodir; depois, fez-se ouvir uma gargalhada seguida por um grito de guerra em 'nheengaatu' (extinta língua surrealista):“alí vem nossa comida pulando”. Dessa descoberta inestimável surge o clarividente texto que o leitor está prestes a conhecer.

Por fim, uma palavra de agradecimento a Iracema, minha companheira nos jogos de peteca e dedicada esposa, embora um pouco alegre demais, que derramou azeite de dendê fervente em cima da versão original deste Prefácio, atrasando o desenvolvimento científico por treze loucos anos¹¹⁰

Guaporé, ano 440 da deglutição do Bispo Sardinha.

Ricardo Telegrafun

Notas

2. Ver com os olhos livres

Oswald de Andrade padeceu de um sarampão stalinista por quinze anos (1930-1945) e realizou a experiência de 'testa de ferro da revolução proletária', na aproximação com o Partido Comunista. Ele não aceitou 'o stalinista em nós', mas, antes, devorou o bolchevismo assumindo uma permanente recusa: “Tudo temos de contestar. Contestar é um dever que se impõe à inteligência”¹¹¹. Nesse período escreveu *Marco Zero*, *Rei da Vela* e outras obras onde tentava uma literatura mais militante do que utópica, porém durante o sarampão stalinista, sempre manteve um comunismo romântico e libertário, talvez devido ao seu ”fundamental anarquismo [donde] jorrava sempre uma fonte sadia, o sarcasmo” (Andrade, O 1984:10).¹¹²

Só após a ruptura com o Partido Comunista e o marxismo Oswald vai mergulhar e reencontrar-se com a Antropofagia enquanto a 'terapêutica social do mundo moderno', onde o choque de atitudes culturais antagônicas (o primitivismo americano e o imaginário técnizado, tecidos num só contexto e espaço) criam uma 'síntese devoradora' capaz de apreender/sentir o tupi/tapuia/macuxi dentro de nós – porém, tupi/tapuia/macuxi de vídeo em punho testemunhando a presença viva do primitivo tecnizado.

A rede, a preguiça e o pirão não são os únicos remanescentes de uma proto-história de Pindorama e da América. Milhares de léxicos foram emprestados dos idiomas antilhanos (canao, batata, canibal, cacique, huracán), do náuatle (cacao, chocolate, tomate, coyote), do quíchua (condor, alpaca, guano, pampa), do araucano (gaúcho, poncho), do guarani (tapioca, tapir, jaguar), do tupi (abacaxi, mandioca, caatinga, jacaré, piranha, taquara, cunhãtan, taturana, tacape, perereca, pipoca, pororoca, arapuca, tiririca) que não compõem apenas uma ampliação do léxico mas alterações de estrutura e pronúncia.

No primeiro número da *Revista de Antropofagia* (maio de 1928), Plínio Salgado (nada de surpresas, as pessoas mudam para melhor ou para pior) escreve um artigo sobre a língua tupi onde lemos: “os idiomas falados pelos povos americanos pré-colombianos representam uma verdadeira eucaristia: o homem comungando com a natureza”.¹¹³ No Brasil essa permanência de substrato indígena seria mais provável pela longa sobrevivência das 'línguas gerais', a língua geral do sul, São Paulo, baseada no tupi e usada pelos bandeirantes (séculos XVI e XVII), sendo substituída a partir do século XVIII com o ciclo aurífero; e outra, a língua geral do norte, baseada no tupinambá, o “nheengatú” (língua boa).

O *Manifesto Antropófago* evoca índios que, ao invés de fugirem dos naufragos europeus, os capturavam, engordavam e comiam. Ritual de assimilação do outro. Devoração simbólica da cultura ocidental não pelo bom selvagem – “o índio de tocheiro. O índio filho de Maria” –, mas pelo mau selvagem, por Caliban que criticamente mastiga os clássicos ocidentais e que uma vez digeridos, nunca mais serão os mesmos.¹¹⁴

Ao ingerir a cultura ocidental estamos destruindo a autoridade imposta. Antes da descoberta, o Brasil já tinha descoberto a felicidade. Ingerir e não copiar, recuperar a proto-história da vida livre, da abundância, da liberdade sexual, projetada na utopia do Matriarcado de Pindorama que não sendo restrospectiva, invocava para o mundo da técnica a volta do prazer, do instinto.

Desde o momento em que foi expulso do paraíso, o homem não renunciou à esperança de retornar ou reconstruir um paraíso terrestre.

Da República de Platão, passando pelos movimentos heréticos de forte carga utópica da Idade Média, quando os anabatistas clamavam pela destruição e morte não só de monges e padres, mas também pela destruição de todos os governos, chegamos às utopias do Renascimento derivadas do caráter edênico e livre das terras recém descobertas. A ilusão de uma América edênica foi tão forte que mesmo quando se desfez a imagem de índios e sociedades paradisíacas, seu território continuou sendo um laboratório de experiências utópicas.¹¹⁵

Contudo a conquista da América não foi o idílio sonhado por Morus e outras utopias. A destruição ganha outra face: desapropriado de sua cultura, de sua floresta, o índio também o é do seu ser mais íntimo, das suas qualidades humanas. O encontro dos povos americanos e o impacto por eles causado no imaginário europeu ilustra o conceito benjaminiano de que não há um “documento de cultura que não seja ao mesmo tempo um documento de barbárie”¹¹⁶ pois no mesmo momento que a cultura ocidental redescobria os valores de humanismo, fundado na justiça e no respeito pela vida,

também inaugurava uma nova barbárie, fundada na injustiça, na exploração e no assassinato.

Com a conquista quebrou-se a unidade entre o real e o mito, o corpo e o sonho, que era uma das marcas da cultura dita primitiva.

Não é, pois, por acaso que a civilização ocidental volta a buscar a beleza e a harmonia das civilizações que destruiu; aí encontramos o caráter profético da utopia antropofágica.

Antonio Cândido aponta em Oswald “um discurso de rompimento com a mimese tradicional. A dualidade Mário-Oswald é de grande alcance cultural e a própria Antropofagia é uma coisa em grande parte andradina. Mário prático, Oswald utópico, fazem um par admirável e culturalmente providencial (Cândido, 1992:243,244,245). Oswald sonhava com a sociedade desreprimida, anti-patriarcal, de propriedade coletiva, anti-estatal, onde iríamos do 'neg - otium' para o 'otium cum dignitate' que materializaria a passagem da sociedade patriarcal, repressiva, para o matriarcado , comunitário, sem classes. Em sua recuperação de um projeto socialista lúdico, retoma a velha idéia, escamoteada pelo revolucionarismo militante – tanto o libertário quanto o marxista –, de que a liberdade começa onde acaba a produção. O direito à preguiça é assim defendido na *Crise da Filosofia Messiânica*: “sacerdócio quer dizer ócio consagrado aos deuses. O ócio não é esse pecado que farisaicamente se aponta como a mãe de todos os vícios. Ao contrário, Aristóteles atribui o progresso das ciências no Egito ao ócio concedido aos pesquisadores e aos homens de pensamento e de estudo. A palavra ócio em grego é *sxolé*, donde se deriva escola. De modo que podemos facilmente distinguir dentro da sociedade antiga os ociosos

como os homens que escapavam ao trabalho manual para se dedicarem à especulação e às conquistas do espírito.

No fundo de todas as religiões como de todas as demagogias, está o ócio. O homem aceita o trabalho para conquistar o ócio. E hoje, quando, pela prática e pelo progresso social e político, atingimos a era em que, no dizer de Aristóteles, '*os fusos trabalham sozinhos*', o homem deixa a sua condição de escravo e penetra de novo no limiar do Ócio. É um outro Matriarcado que se anuncia".¹¹⁷

Paralela à crítica de Oswald de Andrade à visão produtivista do marxismo temos em várias análises e críticas libertárias a postura de que não se deve procurar a produção por si mesma, pois se o critério fosse esse (a eficácia da produção) o sistema mais eficaz seria o capitalismo.

Contemporâneos de Oswald de Andrade os irmãos Goodman, Paul e Percival, publicam em 1947 o livro *Communitas*, onde esboçam uma utopia tecnológica que reduzisse ao máximo as horas de trabalho para obter também, ao máximo, o exercício da liberdade. Em sua utopia urbanística criticam a ênfase dada ao trabalho, numa postura produtivista, e o esquecimento de que num projeto de outra sociedade o ócio terá um papel muito mais importante do que hoje.¹¹⁸

Lewis Mumford dirá que o grande contraste entre a sociedade primitiva e o mundo civilizado é a mutilação, nesta última, de grande parte das faculdades do homem: "o homem civilizado, mais apegado à lei, é mais calculista; se é mais hábil e inteligente, é também mais egoísta; se é movido por ambições e desejos que eram alheios às modestas possibilidades da cultura arcaica, também é vítima de desacertos perversos e insubordinações

criminais; a civilização originou gigantescos extravios, a bestialidade e massacres que as comunidades mais simples eram incapazes de permitir...”.¹¹⁹

Lacaze-Duthiers, o teórico da estética da vida e promotor da 'artístocracia', ao escrever sobre povos primitivos diz preferir “os antropófagos de ontem aos hipócritas atuais que devoram em pratos refinados as milhares de vítimas das guerras internacionais e sociais” e mais, que os povos primitivos conseguiram equilibrar, de certo modo, os instintos com o espírito, o progresso material com o progresso moral, enquanto nossa civilização da era atômica é tão antinatural quanto 'anti-humana'.¹²⁰

Em “*Os antropófagos*”, verdadeiro fim de Serafim, temos uma devoração da *Conquista Espiritual*, do jesuíta Montoya, que serve como ponto de partida para a instauração da utopia antropofágico-sexual a bordo do navio 'El Durasno', onde a libertação dos sentidos e recusa ao contato policiado dos portos poderiam ser vistas como estratégias da grande recusa a um mundo administrado, onde revoltas e revoluções parecem sempre trazer em si sementes de uma nova dominação.¹²¹ Oswald/Serafim concordaria com Emile Armand quando este dizia: “a emancipação real da mulher depende de sua emancipação religiosa absoluta e de sua emancipação sexual. Sómente quando se libertar da noção de Deus e da noção de moralidade, quando se libertar da superstição e do ascetismo, do altar e do trono, do padre e do marido”¹²², mulher e homem poderão ser livres.

A prática do amor plural, a árdua luta por uma sexualidade livre é encontrada desde Fourier, passando pelo Matriarcado de Pindorama e chegando aos teóricos da contra-cultura. Julien Beck escrevendo sobre sua experiência com a comunidade teatral *Living Theatre*, nos afirma que: “o problema não é apenas dinheiro: o dinheiro é uma abstração que não necessariamente precisamos conviver. Sexo é outra coisa. Sexo não é abstrato. Ele nos governa porque está bem no centro de nossos corpos... Em nossa comunidade há muito sexo livre e sexo intercomunitário. Há muitas relações dentro da comunidade”.¹²³

Na perspectiva histórico-mítica da antropofagia, os índios nunca foram catequizados mas, sim, 'sonambulizados'; o carnaval substituiu a lógica, o índio é fantasiado de senador ou transformado no índio de ópera. Nada se podia esperar da Europa, pois no Brasil pré-cabralino não havia opressão, neuroses, prostituição e, além do mais, tínhamos o homem natural, que possibilitou a Revolução Francesa, o comunismo, o surrealismo.¹²⁴ O movimento antropofágico retoma as considerações de Montaigne (1987:108-109) sobre os canibais brasileiros quando este afirmava “não haver nada de bárbaro ou selvagem neles, exceto o fato que chamamos de bárbaro qualquer coisa que seja contrária aos nossos hábitos... Esses povos são selvagens da mesma forma que frutas podem ser silvestres, quando a natureza as produz, mas de fato as frutas que modificamos artificialmente e removemos da ordem natural, essas sim deveriam ser chamadas de selvagens... Não é razoável que a arte substitua as honras da nossa grande e maravilhosa mãe natureza”.

Freud, em *Totem e Tabu* (1972:05), uma das múltiplas fontes da utopia oswaldiana, escreve que conhecemos os povos primitivos pelos traços que legaram à nossa época, pela sua arte, sua religião e suas atitudes perante a vida, as quais recebemos diretamente ou por meio de lendas, mitos e ainda através dos resquícios do seu modo de pensar que sobrevivem em nossas maneiras e costumes. A positividade da antropofagia oswaldiana também é derivada de Freud, para quem “o canibalismo dos primitivos extrai a sua mais sublime motivação ao absorver as qualidades da pessoa digerida“ (Op. cit.: 107).

No texto “*Conceito de Iluminismo*,” Horkheimer e Adorno abordam as diferenças entre a mente racional e a mente mágica das sociedades primitivas e contestam a “onipotência dos pensamentos e a confiança inabalável na possibilidade de dominação do mundo” atribuída por Freud ao pensamento mágico, pois, para eles, essa onipotência e confiança só surgiriam “com uma dominação do mundo adaptada à realidade, feita por meio de uma ciência mais astuta” (Benjamin, Adorno, Horkheimer, 1975:102-103).

No Brasil, essa mente mágica estava presente não apenas nos índios (cada vez mais embrenhados no sertão, fugindo), mas na música, religião e crenças dos afro-brasileiros. Plantas exóticas, araras, tucanos, ritmos novos, tambores, carnaval, o índio fantasiado de senador ou o senador de índio proporcionavam a criação de um Brasil imaginário, um país da utopia.¹²⁵

3. Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A Idade de Ouro.

O surrealismo reconstrói a imagem do artista apostando no acaso, no inconsciente, aceitando toda inspiração espontânea, de livre associação. O artista torna-se um explorador da alma, um aventureiro da mente.

Critica e desconfia do 'mito do progresso', da hegemonia da razão frente ao desejo e à sensibilidade e insiste, em sua ação política, na necessidade de uma liberdade individual que não fosse tolhida pelas razões da estratégia ou eficácia políticas.

Ao exaltar a fala do inconsciente, o amor e erotismo livres, o pensamento selvagem, o mito e o sonho, dos surrealistas buscam a reaproximação do que parecia existir apenas nos loucos, nas crianças e nos povos primitivos, a fusão arte/vida.

Para eles não bastava uma nova arte, mas sim uma vida revolucionada, uma nova sociedade. Aí encontram-se com os libertários, pois ambos propunham um novo homem que libertaria o artista que, potencialmente, todos somos.¹²⁶

Toda essa fusão de inconsciente, acaso, prazer e magia traduz-se numa atitude de combate permanente, como percebemos nas palavras de Adonis Kyrrou: “E saberemos sempre reconhecer um padre e um militar e um político e um falso pintor e um falso pacifista, sob qualquer aspecto que ele

se apresente. Destruiremos sua camuflagem e lhe diremos: eu te esbofeteio porque sou libertário, porque sou surrealista, porque sou livre. E clamaremos o que somos sem nos escondermos por trás de mãos transparentes. ...E diremos a mesma coisa aos professores mormosos e declararemos as profecias dos velhotes, boas para os animais domésticos, e sua evolução murchará como um balão, com um barulho de peido liberador”¹²⁷.

Evidentemente que, tal como os anarquistas e a antropofagia, o surrealismo pertence e reflete a dimensão do utópico, mas, como disse Brecht, “se isso for considerado por você utópico, peço-lhe que reflita porque é utópico”.¹²⁸

A recuperação do imaginário mítico-poético, do pensamento selvagem, de um inconsciente libertador, é, tanto para a Antropofagia como para o Surrealismo, uma resposta ao desencantamento do mundo moderno; nessa perspectiva, o dilema hamletiano-antropofágico “tupi or not tupi, that is the question” adquire uma conotação universal.

A influência das vanguardas estéticas européias no movimento antropofágico já foi estabelecida em vários estudos, porém o que cabe ressaltar é que muitas das influências européias somente vão iluminar as possibilidades de ruptura já existentes em nosso passado cultural. Temos aí uma rua de mão dupla, onde o particular não se perde, mas, sim, é focado em novas perspectivas, ou, na apreciação do próprio Oswald de Andrade: “instalamos aqui uma revolução estética que se pode chamar de colateral do movimento francês, porquanto teve seus rumos originais”.¹²⁹ Na Europa, a ruptura crítica e a desconfiança com a razão, o apelo ao pensamento

selvagem eram buscas de comportamentos perdidos devido ao desencanto do mundo. Ruptura que buscava resgatar a relação entre experiência pessoal e história, tomando como exemplo as sociedades primitivas “onde há experiência, no sentido próprio do termo, determinados conteúdos do passado individual entram em conjunção, na memória, com os do passado coletivo. Os cultos, com seus cerimoniais, com as suas festas, realizaram continuamente a fusão entre esses dois materiais da memória”¹³⁰.

No Brasil, o mesmo apelo à desconfiança de uma razão que foi imposta, pois nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós, era coerente com o passado e com nossas experiências de vida. A percepção de que “já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista”. Percepção que muitas vezes é escamoteada em nome da razão, mas insiste em reaparecer na história e nas experiências ocorridas em Pindorama. O surrealismo cotidiano, a convivência com rituais mágicos, onde a tensão ordem/desordem está inscrita numa estrutura mental, onde o brasileiro se representa como informal, quente, cordial, avesso à ordem em oposição a uma mentalidade racional que enfatiza o formal, o legal; fria, calculista e não sensual. Contradição iluminada pela antropofagia, mas presente em toda nossa história, e que é exemplarmente ilustrada na 'Carta pras Icamíabas' enviada ao poder por Macunaíma.¹³¹

Ao conclamar a volta do Matriarcado e a uma sociedade não repressiva, Oswald retoma Fourier e prenuncia Marcuse, na perspectiva da reconciliação entre o 'Princípio do Prazer' e o 'Princípio da Realidade'.¹³² Investindo contra uma cultura messiânica impregnada pelos valores da propriedade privada, do patriarcalismo, do Estado, propunha uma generosa

utopia que recuperaria a propriedade comunitária, a sociedade sem classes e sem Estado, onde a “arte livre, brinco e problema emotivo ressurgirá sempre porque sua última motivação reside nos arcanos da alma lúdica”.¹³³ Não se trata de um retorno unilateral ao primitivo, mas sim a 'devoração cultural' da técnica e cultura dos países desenvolvidos que proporcionaria o questionamento e contestação dessas culturas, superando-as pela utopia da era da máquina. Na *Crise da Filosofia Messiânica* (1950), Oswald rompe com o marxismo afirmando que o “fenômeno que deu o fascismo instalou-se no coração revolucionário da URSS e produziu o colapso de sua alta mensagem”¹³⁴, mas não rompe com o assim chamado 'socialismo utópico' e seu forte apelo ético, mantendo uma postura individualista de rebeldia contra o Estado, tomando para si “a defesa do irreduzível que é o indivíduo e da sua intocável liberdade”.¹³⁵

Em seu romance *Chão*, cujo protagonista Jango era um militante comunista, encontramos referências simpáticas e carinhosas aos antigos militantes libertários em São Paulo nos diálogos do personagem Paco Alvaredo: “– Vocês anarquistas nunca fizeram o que em poucos anos o nosso Partido realizou, apesar de todas as suas falhas. – Ustedes, aproveitaram nossa tradição de luta. A classe obrera fué criada por nosotros. Citava o nome de grandes companheiros, Benjamin, Motta, Ricardo Gonçalves, Oreste Ristori, Edgaard Leuenroth”.¹³⁶

4. A alegria é a prova dos nove

Atirando para todos os lados; contra a moral jesuítica, contra o beletrismo, contra os búfalos do Nordeste em nossa literatura, contra a Academia Brasileira de Letras, contra os 'chatos-boys', Oswald de Andrade evoca Rabelais e protesta “contra a confusão que se faz entre a seriedade do espírito humano e, por exemplo, a sisudez de uma sessão acadêmica, com suas ratazanas fardadas e a coleção de suas carecas de louça”.¹³⁷

Oswald de Andrade faz o elogio do ócio e diz que, no fundo de todas as demagogias e religiões, vamos encontrar o ócio, não aquele denunciado por todos os fariseus como a origem de todos os vícios, mas o ócio que permitiria aos homens a elevação intelectual. A técnica e o desenvolvimento científico contemporâneos permitiriam que o homem deixe sua condição de escravo, e vislumbre novamente “o limiar da Idade do Ócio. É um outro Matriarcado que se anuncia”. Ruindo o patriarcado, no mundo supertecnicizado “o homem poderá cevar sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor.” O homem restituiria a si mesmo, saindo de um longo sono alienante, o instinto lúdico: “sobre o Faber, o Viator e o Sapiens, prevalecerá então o Homo Ludens, À espera serena da devoração do planeta pelo imperativo do seu destino cósmico”.¹³⁸

A permanência da utopia oswaldiana e sua atualidade estão na reflexão sobre os conteúdos culturais de dois projetos de modernização, duas construções de modernidade que se contrapõem: a ibérica, derivada da

contra reforma, do sensualismo barroco, e, outra, áspera e mecânica, derivada da reforma protestante. Reflexão que enfatiza a miscigenação criativa de raças e culturas e que afirma: “somos a utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a Caravela que ancorou no paraíso ou na desgraça da selva”.¹³⁹ Trata-se da volta ao 'Princípio do Prazer' pelas veredas de uma devoração constante do imaginário e técnicas do colonizador que permitiria tecnizar o primitivo e reconstruir o Matriarcado de Pindorama.

Oswald que havia feito uma referência à televisão no *Manifesto Antropófago*: “A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão”. Isso foi em 1928, quando a televisão ainda era uma experiência de laboratório, vinte e seis anos depois, ano de sua morte, ele será entrevistado por Radhá Abramo no programa *Por um Mundo Melhor*, transmitido pela Record, onde ao responder a uma pergunta sobre o que gostaria de salvar do mundo, disse que salvaria uma borduna, uma compoteira de 'baba de moça' e a poesia. O velho antropófago salvou as armas, o prazer, o verbo, instrumentos para instituir a sua utopia.¹⁴⁰

A utopia oswaldiana, marca de inconformismo e anúncio de revolta, vai encontrar ecos em Norman O. Brow e John Cage que abordariam, durante os contra-culturais anos 60, os temas do canibalismo e do matriarcado, sendo, não por mera coincidência, pensadores americanos.¹⁴¹

Frente às ruínas de todo um imaginário messiânico-salvador, o antropófago espera por mais ruínas, onde vislumbra uma esperança sem o amargo sabor de uma postura teleológica que nos enjaula num futuro dado. Viajantes num mundo em desencanto, trazemos uma angústia rebelde que

nada aceita e tudo quer ver explodir. Encontro com Oswald para exigir o nosso ingresso nesse ritual devorador. Rastreamos esse gigante devorador, Oswald-Abaporu, descobrimos que somos todos antropófagos!

A posição libertária de Oswald de Andrade sempre foi mais uma postura rebelde do que uma rigorosa definição doutrinária. Foi uma sensibilidade, um modo de vida. Anarquia era para ele a segurança de estar fora de todo domínio e sob o domínio de sua vontade. Recordemos sempre que a humanidade não é algo que se herde, senão que nossa verdadeira herança reside em nossa capacidade de fazermos e refazermos a nós próprios. Lembremos que não somos criaturas, senão criadores de nosso destino.

Vamos terminar nossa viagem lembrando o prefácio (1925) escrito por Oswald de Andrade para *Pathé Baby* de Antonio de Alcântara Machado: “até agora brasileiro escriptor vindo Europa limitava-se fazer papel Hans Staden artilheiro Bertioga caiu preso Tupinambás seculo 16 apavorado antropophagia aconselhava não comerem gente. Morubichaba respondia: Não amole é gostoso. Nós identico sermão deante cocaina tourada nú artístico.”

Notas

Capítulo 5

A revolução está nas ruas

*Eu me proponho agitar e inquietar as
pessoas. Não vendo o pão mas sim o
fermento.*

Miguel de Unamuno

1. Um fantasma assusta o mundo, o fantasma da liberdade

Os anos 60 assistem um renascer da rebeldia estudantil, jovens saem às ruas em todas as capitais mundiais. A sociedade de consumo que, aparentemente, tudo oferecia, é abalada em seus alicerces. O jornal *Dealbar* (São Paulo) publica em dezembro de 1967 um manifesto do Movimento Libertário Estudantil, sobre o acordo MEC-USAID onde lemos: “Tendo o acôrdo MEC-USAID provocado uma onde de polêmicas e debates nos meios estudantis, onde a par de verdades contundentes são disseminadas falsas razões e falazes argumentos, o Movimento Libertário Estudantil resolveu fixar posição ante assunto que afeta diretamente os estudantes e indiretamente o povo em geral. Para uma análise completa seria indispensável dispor da regulamentação do acordo na íntegra. Mas isto é totalmente impossível, pois forças indeterminadas impedem sua integral publicação. Valemo-nos do que é dado a conhecer através de informações filtradas pela imprensa e principalmente de uma análise consciente fruto de reuniões e debates sobre o assunto. O acôrdo MEC-USAID é um instrumento que pretende transplantar o sistema universitário de um país de estrutura social, econômica, psicológica e racial totalmente diferente do Brasil. Consideramos certa a necessidade de uma reformulação geral do ensino. Também é certo, apesar de constrangedor, que não tenhamos técnicos e homens capazes para esta reformulação. Assim sendo é lógico

pedir ajuda e experiência a outros países, mas por que justamente aos Estados Unidos, que desde 1957 apresenta o sistema universitário em crise e decadência? Por que não em Paris, Basileia, Bolonha, Leipzig, Cambridge que além de apresentarem um passado universitário digno de nota, enfatizam uma cultura do tipo global e humanisticamente determinada. Os estudantes, diretamente interessados, não foram nem ouvidos nem cheirados sobre o assunto. Os estudantes conscientes não querem de nenhuma forma que às suas costas seja atrelada a canga de uma filosofia totalitária, anti-humana e tecnológica. Cientes da reforma pseudo-cultural que intentam implantar através de pressões econômicas, os universitários que constituem os futuros estratos que orientarão a sociedade, não admitem que se ignore a realidade de miséria e degradação de nosso povo, que ora é lugar comum. A reforma universitária independente de esquemas e países, tem que apresentar quatro pontos básicos: 1º criação de uma universidade que atenda as necessidades mínimas do povo; 2º o ensino deverá ser gratuito a fim de possibilitar a ascensão do realmente mais capacitado e não de determinada classe social privilegiada; 3º liberdade total de filosofia e cátedra, tanto para o aluno como para professores; 4º participação ativa dos estudantes através de assessorias aos postos administrativos. O exame do pouco que realmente se conhece sobre o acordo e principalmente por isso, nos leva às seguintes indagações: 1º por que havendo bons exemplos de universidades na Europa fomos importar a experiência de uma universidade em crise? 2º porque sendo o acordo tão bom não se promovem estudos e debates com a participação dos estudantes? 3º Por que não se divulga o acordo na íntegra? 4º Por que o Conselho Federal de Educação se abstem de

um esclarecimento positivo? A resposta a todas estas perguntas é uma só: os burocratas, militaristas, totalitários e tecnocratas que detêm o poder em todas as partes do mundo, necessitam de seres robotizados para seus desígnios de opressão e manutenção do 'status quo'. Sabendo-se que nos países subdesenvolvidos ao estudantes compete, em futuro próximo, a detenção dos postos chaves da sociedade, nada melhor do que torná-nos inertes, insensíveis, anti-humanos, indiferentes às misérias sociais e ao sofrimento. E isto facilmente será conseguido através de uma universidade desagregada, tecnológica e alienante. Nada de reformas autênticas! Nada de cultura centrada no ser humano! Nada de direitos para o povo! Nada de conquistas sociais e econômicas! Estes são os seus lemas. E contra a falsa reforma se insurge o Movimento Libertário Estudantil manifestando seu repúdio ao acordo do fantasma MEC-USAID ao mesmo tempo que conclama os estudantes a exigir: divulgação total do acôrdo! Debates sem o 'argumento das borrachadas'! Diálogo com os estudantes e educadores!".¹⁴²

As crescentes manifestações estudantis trazem o debate sobre a universidade e questões correlatas para a imprensa libertária. No primeiro dia de 1968 encerrava-se em São Paulo o primeiro encontro de estudantes libertários (realizado durante os dias 30,31 de dezembro e 1º de janeiro) com delegações de São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Pará. Foi proposto o fortalecimento do Movimento Libertário Estudantil e adotou-se as seguintes resoluções: "1º Criação de um comitê coordenador dos estudantes libertários, visando positivar uma ampla organização estudantil. A princípio de caráter local, e após nacional, tendo como meta aglutinar os esforços dos estudantes libertários e simpatizantes para uma ação conjunta e

realizadora. 2º Participar ativamente em todas as manifestações estudantis que visem lutas reivindicatórias da classe. 3º Expressar ampla solidariedade do estudantado, à todo movimento social em prol da dignificação dos sindicatos operários e de melhorias em suas condições sócio-econômicas. 4º Influenciar junto a classe estudantil para que as determinações que em seu nome são tomadas sejam verdadeiramente representativas e não aquelas que são tomadas por grupos ou indivíduos dirigentes em 'conchavos de cúpulas' ou de 'panelinhas'. Optando pelas assembléias de estudantes e que sejam estas que norteiem as posições de luta a adotar. 5º Apoio à UNE desde de que independente de interesses políticos-demagógicos e religiosos e conclamação a todos os estudantes para que se unam em torno de nós. Salientando nossa posição anti-totalitária e anti-reacionária. Dando uma solução de liberdade total para pensar, falar, manifestar e de transformação na estrutura política, econômica, religiosa e social da nossa sociedade”.¹⁴³

Em abril de 1968 o jornal *O Protesto* denuncia violentamente o assassinato do estudante Edson Luis de Lima Souto, no Rio de Janeiro, por ocasião da repressão militar aos estudantes que ocupavam o restaurante universitário Calabouço. O artigo em questão afirma que “todos nós somos culpados dessa morte, temos uma parcela de culpa, que jogue a primeira pedra aquele que lavar as mãos desta culpa, que jogue a primeira pedra e levará outra pedrada em troca. Nós todos ajudamos a disparar o projétil assassino, pois não nos damos conta da urgência de reformas, nos acomodamos simplesmente sobre elas sem preocuparmo-nos, e por esta negligência, outros tombarão, não estamos saciados com a morte de somente um estudante; para despertar a consciência do povo será preciso um mar de

sangue. Muita gente tem a mente carcomida e é difícil o seu despertar. Com esta morte se devia parar, parar para pensar, meditar sobre as consequências do assassinato em nossa condição social. Parar, pensar e agir para que o jovem morto não tenha tombado em vão.”¹⁴⁴

A contestação estudantil não possui apenas características políticas, mas também de contestação cultural e comportamental. O fenômeno 'hippie' apresentava um amálgama de vários matizes de anarquia, uma mescla das teorias das escolas individualistas e coletivistas; os anarquistas percebiam nesse fenômeno uma radical forma de contestação, o 'hippismo' é uma espécie de crítica social, moral e cultural, em ação. No congresso anarquista realizado em Carrara, Itália (setembro de 1968), Daniel Cohn-Bendit, agastado pelo ortodoxia e arcaísmo dos velhos anarquistas, lançou a seguinte afirmação paradoxal: “não sacrificaremos nunca um minuto de nossa vida à revolução”.¹⁴⁵

Em julho de 1968, os estudantes mexicanos são violentamente reprimidos e vários são mortos, a rebelião estudantil destes dias contestava o instituído e adquiria consciência das injustiças de um sistema de privilégios, de exploração, de desigualdade. Havia um sentimento de inconformismo com as estruturas sociais vigentes, apesar do comunismo autoritário ter tendado enquadrar os estudantes para seus fins, o mesmo não aconteceu, pois, contestava-se também o sistema de exploração e tirania que eles representavam.

Daniel Cohn-Bendit dizia, nas páginas do jornal *Tierra y Libertad*, que o essencial era abandonar a teoria da vanguarda dirigente e adotar o princípio de uma minoria ativa que desenvolvesse uma função de

fermento permanente, apoiando as ações revolucionárias, porém, sem dirigí-las. A força do movimento consistia exatamente no fato de que se sustentava numa espontaneidade incontrolável que o fazia avançar sem que ninguém o controlasse ou o utilizasse em vantagem própria para os seus partidos. Para Cohn-Bendit haveria duas soluções: a primeira, consistiria em reunir cinco pessoas que tivessem uma boa formação política e pedir-lhes que redigissem um programa, que formulassem reivindicações imediatas, suficientemente sólidas e dissessem: 'esta é a posição do movimento estudantil. Façam o que quiserem'. Esta seria uma solução equivocada. A segunda, seria buscar uma forma em que a maior parte da população, e não apenas dos estudantes ou manifestantes, entendessem as reivindicações. Para isso era necessário evitar criar uma organização, definir um programa, que seria inevitavelmente paralisante. A única possibilidade seria precisamente essa desordem, que permitiria às pessoas expressarem-se livremente e poderia auxiliar na criação de formas de auto-organização.

Cohn-Bendit que cobrava para conceder entrevistas sob a justificativa de que “a revolução precisa de fundos”, concedeu uma gratuita ao jornalista italiano Novelli, que lhe perguntou a razão da não-cobrança e obteve a resposta de que “o fazia porque ele era de um país muito simpático”. – “E por que meu país lhe é simpático? Recebendo uma inusitada resposta: “porque a Itália em 1864 acolheu afetosamente a Miguel Bakunin. E porque é a pátria de alguns regicidas inesquecíveis: Caserio, Bresci, Orsini...”. Declarava ainda que o prioritário era a luta contra a repressão estatal, contra o autoritarismo e as hierarquias, fenômenos que eram encontrados tanto no oeste quanto no leste, daí sua total oposição às

formas de poder capitalistas ou estatais. Dizia também: “Bakunin me influenciou, porém, penso sobretudo na Comuna de Kronstadt, onde os anarquistas lutavam contra o controle do partido bolchevique sobre os soviets. Conseqüentemente sou muito anti-leninista. Sou contra os métodos de organização do centralismo democrático e a favor de uma organização federalista. Por grupos autônomos federados que atuem juntos, mas que conservem sempre sua autonomia”.¹⁴⁶

Nas mãos jovens e enraivecidas dos estudantes tremulavam ao vento renovador da revolução as bandeiras negras da anarquia. Bandeiras, que assombravam o mundo, acostumados nesses últimos anos ao vermelho domesticado das manifestações promovidas pelo comunismo autoritário. Estandartes negros que sinalizavam o caminho reencontrado pela juventude mundial nas suas lutas pela liberdade. A muito tempo não se falava tanto de auto-gestão, democracia direta e de todas essas formas de organização social que possuem uma afinidade estreita com as concepções anarquistas.¹⁴⁷

A rebelião internacional dos estudantes se constituiu num fator importante no cenário político mundial. Parecia tão violenta, tão impressionantemente poética e tão radicalmente esquerdista que ameaçava tanto o capital quanto a hierarquia comunista. Naqueles dias a bandeira da inquietação e revolta juvenil era a bandeira negra, por mais que os comunistas queiram revisar a história.

Em dezembro de 1968 é publicado o último número de *Dealbar*, dedicado integralmente a Edgard Leuenroth, que havia falecido em 28 de setembro, aos 87 anos. Uma vida dedicada à liberdade, que ainda pôde assistir o ressurgir das idéias ácratas. O arbítrio e repressão instaurados

pelo Ato Institucional nº 5, vem calar as vozes de todas as opiniões livres. Os incansáveis 'quixotes', os apóstolos do ideal só iriam reaparecer publicamente no Brasil, em 1977 com o jornal *O Inimigo do Rei*, em Salvador. Mas isto já é outra história.

2. Mudar a vida, transformar a sociedade

Em maio de 1968 a revista *Tierra y Libertad* explicitava a conflituosa relação entre os anarquistas e os novos grupos contestatórios juvenis. Dizendo que não se poderia subestimar esse poderoso movimento da juventude, desorientado, confuso, absurdo, porém com tremenda força de irradiação, uma vez que, por debaixo dos seus longos cabelos e barbas, de sua alegre e despreocupada contestação, encontrávamos um fermento de rebeldia contra as monstruosidades egoístas do capitalismo, contra a alienação do homem e também contra a grande mistificação marxista. Jovens que se refugiam no nirvana budista ou em outras contemplações porque aqueles que se chamam revolucionários desertaram de sua missão e em lugar de atraí-los para uma ação transformadora, em vez de inculcar-lhes os sentimentos de liberdade individual e de dignidade social, se limitaram a desprezá-los, ignorá-los. Mesmo os anarquistas, hoje muito mais presos ao passado do que vivendo o presente, tiveram essa atitude de distanciamento.

Hoje, somente nos Estados Unidos, existe uma imprensa subterrânea com mais de 40 periódicos, uma ação cultural, um teatro que respondem a uma orientação 'hippie' e rebelde. Nem tudo é LSD, nem estilo de vida psicodélico. A própria diferença de experiências e de idade, fazia com que os anarquistas não entendessem completamente a heresia juvenil, porém, com simpatia, afirmavam: “lembremo-nos que também quando éramos jovens nossos pais não nos entendiam”.¹⁴⁸

Em outubro de 1967, o jornal *Dealbar*, em matéria que ocupava toda a primeira página, fazia uma longa exposição do grupo contra-cultural holandês 'provos'. Afirmava que ninguém podia ficar indiferente ao movimento de rebelião da juventude, os grupos multifacetados de 'beatnicks', 'teddyboys', 'hippies', 'blusões negros', eram encontrados tanto nos países do leste quanto no mundo capitalista. Agitavam as universidades americanas em movimentos contra a guerra do Vietnã. Grupos que, muitas vezes, sabiam o que não queriam, mas, não sabiam o que queriam, foram fraternalmente acolhidos no seio do descentralizado movimento anarquista.

Dealbar enumerava as propostas imediatas dos 'provos':“a) Bicicletas brancas – é importante na Holanda o sistema de locomoção através de bicicletas. Existem perto de 500.000 nesse país. Na hora do 'rush' Amsterdam se tornava intransitável devido a ônibus e automóveis. Propuseram os provos que 200.000 bicicletas fossem pintadas de branco e que pudessem ficar a disposição de qualquer pessoa que as quizessem utilizar. Deixando-as sempre destrancadas no lugar final de sua utilização para que outras pessoas pudessem utilizá-las. Em suma, propriedade coletiva das bicicletas. Melhora do tráfego no centro da cidade. Eliminação das descargas de gasolina que infestam as cidades. Propuseram e executaram. Porém os trusts de fábricas de bicicletas caíram ferozes sobre a iniciativa. Revelando a face cruel do sistema capitalista. b) Os frangos brancos – 'frango branco' em gíria holandesa, é polícia. O plano propõe que os policiais devem andar desarmados, sua função deve ser protetora e não repressiva. Em sua função social seriam munidos de uma galinha para os que tem fome, de medicamentos de primeira urgência, de pílulas

anticoncepcionais, de laranjas para os que precisassem de vitaminas. c) Plano das chaminés brancas – instalação de filtros nas chaminés de todas as fábricas situadas na periferia das cidades para eliminar a poluição do ar. d) O plano das casas brancas – o problema da habitação na Holanda é grave. Aconselham os provos uma distribuição mais equitativa das habitações disponíveis. Os estudos que fizeram revelam que existe disponível um número de quartos igual ao número de habitantes, mas que estes quartos são mal distribuídos. Segundo os provos ninguém deve morar em casa grande ou pequena demais. e) O plano das esposas brancas – este plano baseia-se em saber viver em família respeitando todos os seus membros. O planejamento familiar com a criação de centros médicos que forneceriam todas as informações sexuais para casados e solteiros. Direito das pessoas solteiras e casadas terem filhos ou não. Outro ponto defendido é o de que a mulher holandesa não deve ter mais de dois filhos”.¹⁴⁹

Um dos predecessores dos 'provos' foi o artista plástico holandês Constant (nascido em 1920), co-fundador de um grupo experimental de pintores e escritores em Amsterdam (1948), que publicou a revista *Reflex* e colaborou com os surrealistas de Paris no período de sua reaproximação com os libertários. Constant, num artigo de 1964, *Ascensão e Queda da Vanguarda* deixava claro que: “o fenômeno internacional dos jovens que recusam aceitar a ordem existente – os 'hipsters', 'teddyboys', 'rockers', 'mods', 'blousons noirs', 'beatniks', ou quaisquer outros nomes que tenham – esse fenômeno tem um efeito revolucionário, o qual, até agora foi negligenciado. Massa juvenil com mais liberdade, mais prosperidade e em maior número do que em qualquer outra época, que é movida por uma

necessidade de ação que choca-se com o vazio e cujas necessidades são frustradas. Mas estas exigências não podem mais ser reprimidas; elas de alguma forma vão se tornando uma força crescente. Até o momento em que a sublimação dessa necessidade criativa, 'a necessidade de brincar', tornar-se possível, ela se expressará como agressividade e voltar-se-á contra tudo que ameaçar a sua concretização. Ela não cessará até que toda superestrutura tenha sido destruída; nem a indignação, o protesto, nem o violência serão capazes de pará-la. A revolta dos homens criativos contra a moral e as instituições da sociedade de consumo não terminará antes que uma sociedade lúdica seja estabelecida. Podemos esperar um perpétuo 'happening' no momento em que a potência criativa de toda a humanidade entrar em ação, isso mudará a face da terra tão drasticamente como o fez a organização do trabalho industrial desde a era neolítica. A época do **homo ludens** é o que nos espera”.¹⁵⁰

A rebeldia não morava apenas em Amsterdam. Nos Estados Unidos Abbie Hoffman e Jerry Rubin realizavam uma híbrida mescla de anarquismo, contra-cultura e uso de drogas, compondo uma atitude revolucionária. Fundam o Youth International Party – yippies – que, juntamente com os Panteras Negras e outros grupos da nova esquerda norte-americana, iriam trazer sangue e idéias novas para um anarquismo que, muitas vezes, parecia ter adormecido no seu glorioso passado.

Em *Revolution for the Hell of it* (1968) Abbie Hoffman nos pergunta: “O que aconteceria se um grande número de pessoas comesçassem a se reunir, formando comunidades, distribuindo fichas telefônicas, passes de metrô gratuitos? O que aconteceria se os favelados comesçassem a invadir

prédios abandonados e se recusassem a abandoná-los ao ponto de defender-se de forma armada? O que aconteceria se esse movimento crescesse e executivos suarentos por debaixo de seus ternos, decidissem dizer: foda-se o sistema e exigissem salário-desemprego? O que aconteceria se as secretárias se cansassem de datilografar memorandos para as namoradas dos patrões e começassem mendigar nas ruas? O que aconteceria se ao chamarmos um taxi, nenhum nos atendesse? O que aconteceria se as pessoas que querem se educar fossem às escolas sem pagar e sem se preocupar com um diploma? Bem, você sabe o que aconteceria, não? Nós faríamos para nós próprios uma 'puta' revolução, isso é o que aconteceria”.¹⁵¹

Esse neo-anarquismo questionava profundamente os aspectos teleológicos e messiânicos da velha proposta ácrata. A teleologia, o messianismo revolucionário esperam a possibilidade de instaurar a sociedade ideal pelo ato da insurreição, o que equivale a Parúsia. A idéia de uma revolução final é duramente criticada por Max Nettlau quando este afirma que: “a crença na onipotência da revolução, que pretende romper de uma só vez todas as relações com o passado e criar do nada algo de novo, é tão somente uma crença messiânica”.¹⁵²

Quanto mais convencida estiver uma idéia revolucionário de sua razão, mais despótica será a sua autoridade. Os libertários, porém, sempre lembraram do eterno retorno dos motivos revolucionários. A revolução pode ter como objetivo imediato uma resposta a uma situação que ofenda a dignidade humana, são os milhares de pequenos eventos de resistência a uma situação indesejável, um ato de rebeldia sem ilusões de transcendência. A sociedade, o imaginário histórico-social, reproduz as mil redes do poder

incansavelmente, daí o eterno ato de rebelião instituinte. Ampliar uma brecha, jogar com o caos criador, remover preconceitos e fazer circular o ar é, muitas vezes, um imperativo vital. Essa tarefa o neo-anarquismo desempenhou.

3. E agora Bakunin?

Ser etiquetado e combatido pelo estado é uma honra que não é qualquer ideal que o mereça. Tal é a sorte que tocou aquele que, desde a irreal Atenas do século V a.C. se posicionou nas antípodas do imaginário hierárquico e do exercício despótico do poder. Em cada época uma tradição insistente e insolente ocupou o espaço cidadão da dissidência: os filósofos cínicos da Grécia arcaica, certas heterodoxias religiosas na Idade Média, a rebelião subjetiva do Romantismo no século passado, o dadaísmo no campo estético vanguardista, ou as diversas posturas libertárias que infestaram os espaços literários ou combateram a intromissão estatal na vida cotidiana da população, e de todas elas, destacam-se os incomparáveis ácratas. De Diógenes, o cão, a Jean Genet, do lamento de Holderlin a jubilosa/feliz cara de pau, desfaçatez de Tristan Tzara, do obstinado humanismo dos livre-pensadores às solitárias batalhas dos zamizdats contra o tzarismo bolchevique, do ativo combate de Voltaire contra a intolerância à impetuosa investida de Bakunin contra Leviatã, quantos libertários ainda esperam que um biógrafo os resgate do ostracismo a que os Estados e as academias os condenaram!

Em todos esses casos exemplares nos encontramos com filosofias políticas, com criações coletivas que exigem uma maior autonomia para os indivíduos e para o coletivo social. Conseqüentemente impugnaram a palavra autorizada imposta como evidência legítima por um Senhor das palavras, das

armas ou da papelada burocrática. Pois, durante 2500 anos de biografia do ocidente todo recém-nascido tem sido submetido à um espaço carcerário e a um suplício informacionista que expropriou a capacidade subjetiva de educar-se, de estetizar-se, poetizar-se como pessoa livre. Suaves porém rotineiras masmorras, saberes estéreis ou inúteis que só habilitam analfabetos diplomados, tais confinamentos e suplícios estarão submetidos aos imperativos estatais que distribuem os virtuosos e condenados no território.

Modernamente, Leviatã é o nome monstruoso que o Estado soube merecer enquanto paradigma de poder. Seu trabalho cotidiano consiste em impedir que o permanente desejo humano de liberdade deixe a antiga pirâmide eternamente acéfala. Traduzir, portanto, as inovações auto-gestionárias e as contestações radicais da base social à linguagem das instituições hierárquicas é uma de suas míseras tarefas. A negação estatal da auto-gestão dos assuntos políticos por parte daqueles diretamente envolvidos e a submissão ao *princípio de ascenso instituinte* como organizador dos programas político-ideológicos entrelaçaram e confundiram direitas e esquerdas numa *coincidentia oppositorum* que já não deveria nos surpreender por absoluto. Porque toda sociedade, ao querer privar de voz a um setor da comunidade se mantém nas sombras do segredo que possibilita a dominação de uns sobre outros. A margem inóspita será o lar para todos os cidadãos que questionem radicalmente o monólogo já sabido consentido da autoridade correspondente. Assim compreendemos melhor o significado do diálogo provocativo entre os cínicos, a potência titânico-trágica da palavra poética para os românticos, o comportamento escandaloso dos surrealistas ou a palavra crítica dos pensadores libertários.

Uma e outra vez os anarquistas tentaram dissipar a obstinada ilusão que nos faz dependentes da mitologia estatal. Os governos de todo tipo apelam a diversos dispositivos políticos-religiosos para assegurar que o habitante torne-se um servidor de confiança desde a força de verbo e a fala dos vigários da divindade ao sermão dos contemporâneos dos politicólogos que promovem consenso suspeitos, sem subestimar a recém nascida religiosidade que emana das onipresentes telas de TV. Quem instaura uma liturgia, funda uma ordem sagrada e quem pode promover as retóricas imaginárias centrais a uma sociedade detém a coroa, espada e demais atributos do poder. Porém, nunca faltou a palavra exemplar, o grito ou o vômito do dissidente e do ácrata que interpelou os 'bons citoyens' e ao senhor entronizado no Kremlin local por intermédio de um gesto desmedido ou de uma crítica impiedosa às suas condutas desonestas ou autoritárias. Em maior ou menor grau, o anarquista soube dessacralizar e desbaratar os hábitos submissos enrolados no corpo como uma velha teia.

A força de sua recusa é o atributo que marcou o anarquista como um personagem político singular. Tal qual Holderlin imaginava ao homem romântico, "suportando de pé, firme, as tormentas de Deus", de forma igual o anarquista consegue que todos os poderes se confabulem contra sua desmedida idéia. Em primeiro lugar, deve padecer do *ataque do princípio de realidade*. As instituições e as crenças que as sustentam percebem o ascenso prometício do ácrata como a maior ameaça. Pois, no anarquista se encarnam as forças utópicas que permitiriam imaginar a nossa sociedade constituída desde a sua alteridade absoluta. Em segundo lugar, deve ser capaz de agüentar o *escândalo público* que sugere a presença insólita de um cidadão que se nega dobrar a

coluna para o princípio de governabilidade atual, organizado sobre a dualidade superior/inferior, bom/mal, verdadeiro/falso. Em último lugar, deve inventar um *estilo estético-político provocador*, criativo, individualista, heróico, solitário e solidário que questione os fundamentos mesmos sobre os quais se sustentam a iniquidade e o espólio. A garra é o sinal característico com o qual a vontade do ácrata quebra o princípio de realidade, pois, a liberdade, tal como foi teorizada e colocada em prática por Bakunin, é a marca que a subjetividade reflexiva deixa no destino humano, alterando-o.

Um híbrido peculiar de racionalidade e irracionalidade desconhecido por outros movimentos sociais modernos, exceto o honroso caso Dadá, acompanha a trajetória do anarquismo. Este concubinato/mistura ilegal de forças complexas, opostas e contudo complementares permitiu que a doutrina e a prática política anárquica desenvolvessem, num mesmo movimento, um projeto de afirmação utópica e um gesto lúcido e negativo de destruição estetizada.

O fundamento dessa crítica radical percebe a destruição da natureza pela produção moderna, o terror das novas tecnologias empregadas na guerra, a violência intrínseca ao aparato estatal, o processo disciplinador de todos os aspectos da vida social, torna-se o núcleo de alguns dos principais movimentos sociais e rupturas teórica contemporâneas.

Apesar das aparências, da falta de brilho, da opacidade e condição de tédio dos anos 80 temos de fato uma década explosiva. Explodem numerosos arsenais teóricos e fortalezas históricas, senão vejamos:

- O sujeito antes demiurgo disciplinador do sentido, da razão, estilhaça-se numa multidão de órgãos sociais, libidinais e linguísticos.

- O estado foi desmontado até suas próprias raízes onde achamos a numerosa família dos micropoderes panópticos.

- Os sujeitos transcendentes da história e da política modernas - classe, povo, consciência foram destronados em meio a pedaços de bronze de estátuas que são derrubadas ou quem sabe entre os escombros do muro de Berlim.¹⁵³

Tudo isto dá origem a uma oficina teórica da desconstrução que vai privilegiar os sistemas interpretativos da desmontagem: mutações, estalos, dispersões, desaparecimentos dão origem a várias metodologias da fragmentação, o relativismo cultural, o anarquismo epistemológico de Feyranbend, a descentralização feminista do falocratismo ocidental.

Todo esse martelar sobre o conceito de totalidade nos dá como perdida a unidade das teorias sustentadoras das mais racionais tradições do Ocidente. Quais as consequências e lições a tirar em tão incerto e ativo terreno minado?

E se os fundamentos da ilustração, do iluminismo não estão errados então as questões citadas somadas as práticas sociais contemporâneas - desencanto cínico, indiferença ao destino social ou institucional, apatia eleitoral apresentam um enorme e talvez insuperável desafio as categorias oriundas do iluminismo.

O que poderá fundamentar uma nova epistemologia ou filosofia política?

1. A onipresença de um meio ambiente técnico suscitou um declínio dos rituais "antropológicos", da sociabilidade, dos grupos primários.

O espírito do tempo se apresenta como uma alucinação audiovisual.

2. Desvanece o mito, a idéia do "cidadão consciênte" e temos zumbis que sabem de tudo um pouco, conhecedores do nada. Consumidores de ícones persuasivos.

3. O excesso de consumismo imagético transforma o "clássico homem consciente" no "homem vídeo" uma nova natureza humana não nutrida por um saber livresco ou uma pedagogia pragmática, mas sim, excitada por um bombardeio informativo espetacular. Êxtase sensitivo e prazer epidérmico.

4. Esta sociabilidade mercantil requer um "ego consumidor" saturado de notícias de todas e de nenhuma parte. Reino de uma utopia tal qual uma vitrine cheia de aparelhos de Miami ou de Ciudad del Este.

5. Essas imagens/simulacros em excesso não são uma cenografia teatral a ser compartilhada como festa comunitária, antes, trata-se da transmissão das últimas cenas através de satélites, guardiões insones que rondam os céus. Os criadores de imagem tem hoje a seu cargo funções logísticas semelhantes as que em outras épocas cumpriam estadistas e militares.

6. Talvez vivenciemos um universo social pós foucaultiano. Não mais a instauração de espaços de disciplinarização e sim a sociedade de controle e divulgação de imagens (a telemática) mais úteis que as disciplinas sociais ou mesmo as ciências sociais.¹⁵⁴

Novos acontecimentos tais como o populismo, a incorporação imaginária da maioria estatística ao modelo e imaginário estatal, a difusão do arquétipo hollywoodiano de vida, o progressivo desenvolvimento da tecnologia ao serviço do Estado e das grandes corporações desafiaram as possibilidades de

compreensão do anarquismo da virada do século passado. pelo menos, as versões como foram vulgarizadas no movimento anarquista. Porém não apenas o movimento libertário foi surpreendido por estas transformações. Tanto o cientificismo como o marxismo também o foram. Contudo, certos fatos tendências não passaram despercebidas pelas agudas lentes de Bakunin ou Kropotkin. A mundialização da forma Estado, a sólida e impiedosa burocratização do socialismo, a sólida aliança entre o saber técnico-científico com o Estado e o capital, a desumanização progressiva das comunidades devido a modelos urbanísticos e a uma visão ética do trabalho estritamente produtivista: todas essas taras foram previstas pela análise dos "pais" do anarquismo clássico.

Outra é a situação hoje. Uma breve lista de lembranças, o quente 1968, a contracultura dos anos 60 – enfim dos anos rebeldes, até os caras pintadas e as 'galeras' dos morros – a rebelião dos saberes humanistas ou esotéricos contra a friquidez do racionalismo positivista, a queda e a metamorfose dos "modos soviéticos de dominação", o desencanto cínico da população frente as privações materiais, lúdicas e espirituais nas democracias "realmente existentes", o crescente mal estar com a ineficácia, a violência ou a arbitrariedade governamental.

Há idéias que merecem o nome que carregam. O anarquismo é indubitavelmente uma delas. Sinônimo de desordem, caos, guerra civil e de outras "bestas negras" que assustam as rotinas estatais, as redes do poder, as estruturas sociais autoritárias, pode também ser pensado como proposição do paraíso na terra, a utopia aqui e agora. O anarquismo suscitou paixões extremas: é o movimento e a filosofia política que imaginou a utopia mais

grandiosa da modernidade e é ao mesmo tempo um imaginário subversivo impensável em nossa época marcada pela servidão voluntária. O anarquismo é percebido como a oratória laica do moderno Prometeu ou como a rebeldia do anti-cristo, a idéia anarquista não conheceu a indiferença estatal.

Descendente de um antiga e honrosa tradição, a de Lúcifer e Prometeu, o anarquista herda e continua esses nobres arquétipos da revolta original. Ambos representam o impulso e a vontade de assaltar o céu para afirmar a essência da dignidade, que não consiste em ganhar mas antes desafiar deuses injustos. Requisitos indispensáveis são combater o medo enquistado no corpo como uma metástase silenciosa e implacável, e semear a erva que mostre as bondades do projeto de autonomia. Cabe alertar que a anarquia é uma utopia, uma ética e estética da existência que não exige ser ensinada e sim ser contagiada.

Os movimentos sociais resgatam sua autonomia numa busca e reconhecimento do passado não apenas como celebração, mas também explicação, gênese, incorporando-o como inspiração luminosa nos embates de hoje. Por isso uma postura militante é tão vital quanto a contribuição de especialistas, relação na qual se baseou a larga tradição do pensamento social libertário.

4. caleidoscópio

I

Velhos, mas duros de morrer, voltamos
Como partimos. – Não mudamos nada –
Diremos aos que virmos pela estrada.

E ajuntaremos: meu irmão, cá estamos
Junto a ti e para o bom trabalho;
Nossa fé, temperada pelo malho
Do exílio duro, descansar desdenha

O mundo escravo despertou agora
Depois de fundo sono e, a nova aurora,
O interrompido afã recomeçamos.

O velho amigo, abaixando a fronte,
Responderá que o furacão sem brida
Por vinte anos rugiu na Europa mesta,
Que toda a nossa obra foi perdida
E de quanto fizemos nada resta.

Replicaremos: não temer, passada
É para nós a trágica jornada,

A tirania cega já não reina

Tudo tombou? Ergamos novamente.
Vê o caipira: a terra devastada,
Queimado o milharal, morta a semente,
Que importa? Assim que o furacão amaina,
Ele volta depressa para a faina.
Ajunta as pedras soltas, como se elas
Fossem de ouro e, tomando-as uma a uma,
Põe-se a reconstruir toda a tapera.
Afôfa a terra com as mão, apruma
As cercas, cava o poço, destorroa
O chão vidrado, planta, trata, espera.
Recompõe a tarimba, os filhos cria,
Sabendo embora que outra guerra, um dia,
Uma noite, há de vir para levá-los...

Não desesperes, não demonstres ira.
Nós passaremos todos, mas o povo
Renasce. Faze, pois, como o caipira
Sábio, que sabe começar de novo.

Companheiros! Enxadas sobre os ombros,
Voltemos, que aí vem a primavera.
Nossa missão é remover escombros,

É destocar, é arar, é semear,
Que a mocidade o nosso exemplo espera!

Durante o furacão, a bicharada
Dispersa-se: o termita no cupim,
A saúva no olheiro. Cessa a lida.

Mas quando o sol ressurge e a luz dourada
Bate na terra, volta a bicharada;
Por entre os mortos recomeça a vida

A vida não deserta, não descura
Sua obra de eterna construção,
Seja nos picos de perene alvura,
Ou entre as coisas ínfimas do chão

Plantações e consciências abrem flores
Para quem as cultiva com trabalho,
Não há parto que não conheça dores;
Não há treva que não fuja de espanto
Ao sol, nem gota trêmula de orvalho
Que não seja, também, gota de pranto...

Tudo é luta; nada se perde, nada;
O erro na experiência se compraz.

Refaçamos a terra devastada;
Olhando só pra frente, não pra trás.

A cruz da servidão seja partida
Diga-se a quem ela curvou a espinha;
E a quem a vã espera em si amarra
Uma vontade, diga-se: ergue-te e caminha...

Mas não diga nunca: a estrada é incerta
A quem de moço ardores já não sente.
Ferido, o veterano vai pra frente,
Tomba no campo, morre. E não deserta.

*Gigi Damiani*¹⁵⁵
1947

II

Ditosa idade e afortunados séculos aqueles a que os antigos puseram o nome de dourado, não porque nesses tempos o ouro, que nesta idade do ferro tanto se estima, se alcançasse sem fadiga alguma, mas sim porque então se ignoravam as palavras 'teu' e 'meu'!

*Dom Quixote/Cervantes*¹⁵⁶

III

Axioma I: A máquina de guerra é exterior ao aparato de Estado.

Proposição I: Esta exterioridade se vê confirmada em primeiro lugar pela mitologia, e epopéia, o drama e os jogos.

Num exemplo limitado podemos comparar a máquina de guerra e o aparato de Estado segundo a teoria dos jogos. Vejamos, por exemplo, o xadrez e go, desde a perspectiva das peças, das relações entre as peças e do espaço que lhes concerne. O xadrez é um jogo do Estado ou da Corte, o imperador da China o praticava. As peças de xadrez estão codificadas, têm uma natureza interna ou propriedades intrínsecas, das quais deriva seus movimentos, suas posições, seus enfrentamentos. Estão qualificadas, o cavalo é sempre um cavalo, o bispo um bispo, peão um peão. Cada uma é como um sujeito de um enunciado, dotado de um poder relativo; e esses poderes relativos se combinam num sujeito de enunciação, o próprio jogador de xadrez ou a forma de interioridade do jogo. Os peões do go, ao contrário, são fichas, simple unidades aritméticas, cuja única função é anônima, coletiva ou de uma terceira pessoa: 'Ele avança, pode ser um homem, uma mulher, uma pulga ou um elefante. Os peões do go são os elementos de um agenciamento maquinal não subjetivado, sem propriedades intrínsecas, mas unicamente de situação. Também as relações são muito diferentes nos dois casos. Em seu meio de interioridade, as peças de xadrez mantém relações bi-unívocas entre si e com as do adversário: suas funções são estruturais. Um peão de go, ao contrário só tem um meio de exterioridade ou relações extrínsecas com nebulosas, constelações, segundo as quais desempenha funções de inserção ou de situação, como bordejar, rodear, romper. Um só peão de go pode aniquilar sincrônicamente toda uma constelação, enquanto que uma peça de xadrez não pode fazê-lo (ou somente pode fazê-lo diacrônicamente). O xadrez é claramente uma guerra, porém uma guerra institucionalizada, regulada, codificada, com uma frente, uma retaguarda, batalhas. É próprio do go, ao contrário, uma guerra sem linha de

combate, sem enfrentamento e retaguarda, no extremo, sem batalha: pura estratégia, enquanto que o xadrez é uma semiologia.

Finalmente não se trata do mesmo espaço: no caso do xadrez, se trata de distribuir um espaço fechado, dessa forma indo de um ponto ao outro, ocupando o máximo de casas com um mínimo de peças. No go, a questão é distribuir-se num espaço aberto, de ocupar o espaço, de conservar a possibilidade de surgir em qualquer ponto: o movimento já não vai de um ponto a outro, antes torna-se perpétuo, sem meta nem destino, sem saída nem chegada. Espaço "liso" do go frente ao "estriado" do xadrez. **Nomos** do go frente ao **Estado** do xadrez, **nomos** frente a **polis**. Pois o xadrez codifica e decodifica o espaço, enquanto que o go procede de outra forma, o territorializa e o desterritorializar (converter o exterior em um território no espaço, consolidar esse território mediante a construção de um segundo território adjacente, desterritorializar o inimigo através de ruptura interna de seu território, desterritorializa a si próprio renunciando, vendoa outra parte (...). Outra justiça, outro movimento, outro espaço tempo..."

*Deleuze*¹⁵⁷

IV

Tão logo a rebelião, esquecendo suas generosas origens, se deixa contaminar pelo ressentimento, nega a vida, corre para a destruição e faz com que se levante uma cômica burlesca de pequenos rebeldes, semente de escravos, que terminam oferecendo-se, em todos os mercados da Europa, a qualquer servidão. Já não é rebelião nem revolução, senão rancor e tirania. Então, quando a revolução, em nome do poder e da história, se converte

nesse mecanismo mortífero e sem medida, se faz sagrada uma nova rebelião em nome da vida. Chegamos nesse extremo. Ao terminar essas trevas é inevitável, sem dúvida, uma luz que já adivinhamos e que tão somente temos que lutar para que se realize. Para além do nihilismo, todos nós, no meio das ruínas, preparamos um renascimento. Poucos, porém, o sabem.

Albert Camus¹⁵⁸

V

(...) Desejo, e para viver sinto esta necessidade, uma sociedade diferente da que me circunda. Como a grande maioria dos humanos, também posso viver nessa sociedade e adaptar-me e de fato vivo. E quando criticamente para olhar a mim mesmo, nem minha capacidade de adaptação, nem minha assimilação me parecem inferiores à média sociológica. Não peço a imortalidade, a ubiquidade, a onisciência. Não peço que a sociedade me dê felicidade: sei que não se trata de um bem que possa ser distribuído pelo município, por um conselho popular ou de bairro, e que, se existe uma coisa nesse sentido, não possa ser senão eu quem possa construí-la a meu gosto. Como vem acontecendo e que continuará a acontecer sem dúvida. Meu desejo é por acaso um desejo de poder? Mas se precisamente o que quero é a abolição do poder no sentido atual, o que quero é poder de todos. O poder atual consiste no fato em que todos sejam coisas e tudo o que quero se move em direção oposta.

Cornelius Castoriadis¹⁵⁹

VI

A verdade, segundo o pragmatismo, se construiu pouco a pouco graças às contribuições individuais de um grande número de pensadores. Se esses pensadores não houvessem existido, se fossem outros em seu lugar teríamos tido um sistema de verdades completamente diferente.

*W. James*¹⁶⁰

VII

A fobia ao Estado atravessa posturas contemporâneas e se nutre já há muito tempo em numerosas fontes, que vão desde a experiência soviética dos anos vinte, à experiência alemã do nazismo até a planificação inglesa orquestrada depois da Segunda Guerra Mundial. Os agentes portadores desta fobia ao Estado foram muitos numerosos uma vez que entre eles podemos encontrar desde professores de economia política, inspirados no neo-marginalismo austríaco até os exilados políticos que, a partir de 1920-25, têm desempenhado sem dúvida um papel considerável na formação da consciência política do mundo contemporâneo, ainda que suas contribuições não tenham sido estudadas posteriormente com atenção suficiente. Ainda está por fazer toda uma história política do exílio ou, se se prefere, uma história do exílio político com seus efeitos ideológicos, teóricos e práticos.

O exílio político do final do século XIX foi inegavelmente um dos grandes agentes de difusão do socialismo. Me parece que o exílio, a dissidência política do século XX foi por sua vez, um agente de considerável difusão daquilo que poderia ser denominado de anti-estatismo ou fobia ao Estado.

*Michel Foucault*¹⁶¹

VIII

Não terás os carros dos triunfadores
Nem choros de escravos
Porque quiseste libertar os homens
Estacará diante de ti
A máscara da negação
Lutarás com a vida face a face
Sem subterfúgios nem dolo
E ficará o eco de tua queda

Venceu o sistema de Babilônia
E o garção de costeleta

*Oswald de Andrade*¹⁶²

IX

Se por revolução entendemos o fim de todo poder separado na sociedade humana, a ocasião política em que cada qual recupere sua própria força e a empregue como melhor lhe convenha, a conquista de uma autêntica liberdade e de seus riscos, a extinção da acumulação de capital e de poder; se por revolução entendemos a emancipação alegre do corpo, a experimentação e gozo de todos os sentidos, o surgir pleno das capacidades heróicas, inventivas e mágicas do homem, a diversidade criadora como um fim em si mesma; se por revolução entendemos o predomínio da qualidade sobre a quantidade, do ser

sobre o ter, da vida intensa sobre a vida meramente prolongada, do jogo sobre a produtividade; se por revolução entendemos que a hierarquia cesse de ser instituição, o ensino deixe de ser doutrinação e domesticação, a comunidade deixe de ser rebanho e o amor não se constitua em debilidade, prostituição e hospital... Se isto é o que se entende por revolução, então não houve revolução alguma desde que o primeiro Estado apareceu sobre a terra.

*Fernando Savater*¹⁶³

X

O maior, ainda mais, o único delito contra o Estado é a anarquia.

*Hegel*¹⁶⁴

Notas

BIBLIOGRAFIA

A) JORNAIS

A Plebe. São Paulo. Diretor: Edgard Leuenroth. 1947-1951. Nova fase (mensal).

Ação Direta. Rio de Janeiro. Diretor: José Oiticica. 1946-1959 (semanário)

Dealbar. São Paulo. Diretor: Pedro Catallo. 1965-1968.

O Libertário. São Paulo. Diretor: Pedro Catallo. 1960-1964.

O Protesto. Porto Alegre. Oficina Gráfica Trevo. 1967-1968.

Tierra e Libertad. México, D.F. Editor: Emeterio de la O. González. 1945-1973 (quinzenal/mensal).

B) REVISTAS

Cenit. Revista de Sociologia, Ciência y Literatura. Toulouse. Editores: Peirats, Ferrer, Fontoura, Federica Montseny y Miguel Celma. 1952-1969 (mensal).

La Letra A. Buenos Aires. Editor: Cristian Ferrer. 1990-1991.

Tierra y Libertad. Mexico. Editor: Emetério de la O. González. 1949-1985.

C) BIBLIOGRAFIA GERAL

A VIDA. Periódico Anarquista, edição fac-similar. São Paulo: Ícone, 1988.

AGUILAR, J. R. *A Divina Comédia*. São Paulo: Cultura Ed., 1981.

ALBEROLA, O., GRANSAC, A. *El anarquismo español y la acción revolucionaria (1961-1974)*. Paris: Ruedo Ibérico, 1975.

AMOR, G. de *Algunas Canciones y otras poesias*. São Paulo: Editora Folha do Cambuci, 1967.

ANDRADE, M.C. de. (org.). FERNANDES, F. (coord). *Élisée Reclus*. São Paulo: Ática, 1985.

ANDRADE, M. de. *Macunaíma*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

_____. "Luiz Aranha ou a poesia preparatoriana", *Revista Nova*, São Paulo: v. 2, nº 7, 1932.

_____. *Obra Imatura*. São Paulo: Editora Martins, 1972.

_____. *Poesias Completas*. São Paulo: Martano, 1966.

ANDRADE, O. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo / Secretaria de Estado da Cultura, 1990a.

----- . *Dicionário de bolso*. São Paulo: Globo / Secretaria de Estado da Cultura, 1990b.

----- . *O santeiro do mangue e outros poemas*. São Paulo: Globo / Secretaria de Estado da Cultura, 1991.

----- . *Poesias Reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

----- . *Marco Zero II: Chão*. São Paulo: Globo / Secretaria de Estado da Cultura, 1991.

----- . *Teatro: A Morta, O Rei da Vela, O Homem e o Cavalo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

----- . *Os dentes do dragão*. São Paulo: Globo / Secretaria de Estado da Cultura, 1990c.

----- . *Serafim Ponte Grande*. São Paulo: Globo / Secretaria de Estado da Cultura, 1990d.

----- . *Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe*. São Paulo: Globo / Secretaria de Estado da Cultura, 1990e.

----- . *Serafim Ponte Grande*. São Paulo: Global, 1984.

ANDREU, J., FRAYSSE, M., MONTOYA, E.G de. *Anarkos: literaturas libertarias de América del Sur - 1900*. Buenos Aires: Corregidor, 1990.

ARCHINOV. *História do movimento Macknovista*. Lisboa: Assírio&Alvin, 1976.

ARCHIPIÉLAGO. Cuadernos de crítica de la cultura. n.4, Barcelona: Pamiela, 1990.

ARVON, H. *Michel Bakounine*. Paris: Seghers, 1966.

AUERBACH, E. *Introdução aos estudos literários*. São Paulo: Cultrix, 1970.

AVRICH, P. *Kronstadt 1921*. Buenos Aires: Proyeccion, 1973.

----- . *Los anarquistas russos*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

----- . *The russian anarchists*. New York: Norton Library, 1978.

BAKUNIN, M. *Federalisme, socialisme, antitheologisme*. Montreux: L'age D'homme, 1971.

----- . *Le socialisme libertaire: contre les despotismes*. Paris: Denoël/Gonthier, 1973.

----- . *Obras completas de Bakounine*. 5v. Paris: Champ Libre, 1973-77.

----- . *Selected writings*. New York: Grove Press, 1974.

----- . *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Proyección, 1969.

----- . *La instrucción integral*. Barcelona: Pasaje, 1979.

----- . *O princípio do Estado*. Brasília: Novos Tempos, 1989.

----- . *Escrito contra Marx: conflitos na Internacional*. Brasília: Novos Tempos, 1989.

_____. *Conceito de liberdade*. Porto: Rés, 1975.

BALKANSKI, G. *L'anarchisme et le probleme de l'organisation*.
Toulouse: Espoir, 1969.

BANCAL, J. *Proudhon: pluralismo e autogestão*. Brasília: Novos Tempos,
1984.

BARRANCOS, D. *Anarquismo, educacion y costumbres en la Argentina
de principios de siglo*. Buenos Aires: Contrapunto, 1990.

BARRET, R. *El terror argentino*. Buenos Aires: Proyección, 1971.

BARRETO, L. *Vida e morte de M.J. Gonzaga de Sá*. s.l., Ediouro, s.d.

BARRUÉ, J. *Bakounine et Netchaiev: trois études sur Bakounine*. Paris:
1971.

BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. São Paulo: Max Limonad, 1981.

_____. *Escritos sobre Arte*. São Paulo: Imaginário: Edusp, 1991.

_____. *Os Paraísos Artificiais*. Porto Alegre: L.P.& M., 1982.

_____. *Richard Wagner e "Tanhauser" em Paris*. São Paulo:
Edusp, 1990.

BAYER, O. *Los anarquistas expropriadores: Simón Radowitzky y otros
ensayos*. Buenos Aires: Ponsomby, 1975.

BENJAMIN, ADORNO, HORKHEIMER - *Textos Escolhidos*. São Paulo:
Ed. Abril, 1975.

_____. *Discursos Interrumpidos I*. Madri: Taurus, 1973.

_____. *Parigi, capitale del XIX secolo*. 2v., Torino: Giulio Einaudi, 1986.

BERKE, J. (ed.). *Counter culture*. New York: Peter Owen, 1969.

BESNARD, P. *Os sindicatos operários e a revolução social*. Brasília: Novos Tempos, 1988.

BLAKE, W. *Escritos*. Porto Alegre: LP&M, 1984.

_____. *O Matrimônio do Céu e do Inferno*. São Paulo: Iluminuras, 1987.

_____. *O Matrimônio do Céu e do Inferno e O Livro de Thel*. São Paulo, Iluminuras, 1987.

BLOCH, E. *Spirito dell'utopia*. Firenze: La nuova Italia, 1980

BLOCH, G. *Marxismo e anarquismo*. São Paulo: Kairós, 1981.

BOOKCHIN, M. *El anarquismo en la sociedad de consumo*. Barcelona: Kairós, 1976.

BOPP, R. *Vida e Morte da Antropofagia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

BORDA, A. *Perfil de un libertario: cuentos, narraciones y poesia del Litoral - breve historia sindical de Entre Rios*. Buenos Aires: Reconstruir, 1987.

BOSI, A. *O Ser e o Tempo da Poesia*. São Paulo: Cultrix, 1983.

_____. "As Letras na Primeira República". Em *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1977, v.9.

BRADBURY, M. (org.) *O Modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BRESCIANI, M.S. (org.). *Imagens da cidade: séculos XIX e XX*. 1.ed. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, 1994.

BRITO, M.S. *Diário Intemporal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

BURROUGHS. W. *El trabajo: conversaciones con Daniel Odier*. Barcelona: Mateu, 1971.

----- *A William Burroughs Reader*. Picador, 1982.

CABET, D. *Voyage en icarie*. v.1, Paris: Anthropos, 1970.

CAFIERO, C. *"O Capital": uma leitura popular*. São Paulo: Polis, 1987.

CAMPOS, C.H. *O sonhar libertário*. Campinas: Pontes, 1991.

CAMUS, A. *Ni víctimas ni verdugos*. Buenos Aires: Reconstruir, 1976.

CAMUS, A. *Resistance, Rebellion, and Death*. New York: Modern Library, 1963.

----- *El Hombre Rebelde*. Buenos Aires: Losada, 1989.

CÂNDIDO, A. *Brigada Ligeira e Outros Escritos*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

----- *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1976.

----- *Vários Escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

_____. *A educação pela noite & outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987.

_____. *Formação da literatura brasileira*. v.2. São Paulo: Martins, 1959.

CANNAC, R. *Netchaiev: du nihilisme au terrorisme*. Paris: Payot, 1961.

CANO, F.B. *La C.R.O.M.(Confederación Regional Obrera Mexicana) de Luis N. Morones a Antonio J. Hernández*. Puebla: ICUAP, 1980.

CAPPELLETTI, A.J. *Bakunin y el socialismo libertario*. Buen Tono: Leega, 1987.

CARR, E.H. *Bakunin*. Barcelona: Grijalbo, 1970.

_____. *Los exilados románticos*. Barcelona: Anagrama, 1969.

CARVALHO, J.M. de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CASTORIADIS, C. *A experiência do movimento operário*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. *As encruzilhadas do labirinto*. 2v., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *La société bureaucratique: les rapports de production en Russie*. Paris: Union Generale, 1973.

- _____. *Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CHIARAVIGLIO, C. *Civilización del trabajo y de la libertad*. Buenos Aires: Americalee, 1948.
- CHOMSKY, N. *La cultura del terrorismo*. Barcelona: Ediciones B, 1989.
- CILIGA, A. *Au pays du mensonge déconcertant*. Paris: Gallimard, 1977.
- CIMAZO, J. *Escritos libertários*. Buenos Aires: Reconstruir, 1989.
- _____. *Fernando Quesada - un trozo de historia libertaria*. Buenos Aires: Reconstruir, 1979.
- _____. *Una voz anarquista en la Argentina: vida y pensamiento de Jacobo Prince*. Buenos Aires: Reconstruir, 1984.
- CIMAZO, J., GRUNFELD, J. *Luis Danussi - en el movimiento libertario*. Buenos Aires: Reconstruir, 1981.
- CIORAN, E.M. *139 fragmentos de cioran*. Brasília: Novos Tempos, 1986.
- CLASTRES, P. *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*. Buenos Aires: Ed. Reconstruir, 1987.
- COELHO, P.A. (org.) *Bakunin por Bakunin*. Brasília: Novos Tempos, 1987.
- _____. (org.) *Os anarquistas e as eleições*. Brasília: Novos Tempos, 1986.
- _____. (org.) *Bakunin*. São Paulo: Imaginário, 1994.

- _____. (org.). *Surrealismo e anarquismo: "bilhetes surrealistas" de Le Libertaire*. São Paulo: Imaginário, 1990.
- _____. (org.) *Os anarquistas julgam Marx*. Brasília: Novos Tempos, 1986.
- COLE, G.D.H. *Historia del pensamiento socialista II: Marxismo y anarquismo (1850-1890)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- CÚNEO, D. *El romanticismo político*. Buenos Aires: Transición, 1955.
- DECCA, M.A.G. *A vida fora das fábricas: cotidiano operário em São Paulo (1920-1934)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- DELEUZE, G. *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DI FILIPPO, L. *El fetichismo del poder*. Buenos Aires: Reconstruir, 1987.
- _____. *El mito de la violencia*. Buenos Aires: Reconstruir, 1981.
- _____. *El prestigio de Satanas: enfoques libertários*. Buenos Aires: Reconstruir, 1991.
- DIAZ, C. *Manifiesto libertario de la enseñanza*. Madrid: La Piqueta, 1978.
- DREIFUSS, R.A. *1964 - A conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DUARTE, R.H. *A imagem rebelde: a trajetória libertária de Avelino Fóscolo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- DUCLOS, J. *Bakounine et Marx: ombre et Lumière*. Évreux-França: Plon, 1974.

DULLES, J.W.F. *Anarquistas e comunistas no Brasil (1900-1935)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

ENZENSBERGER, H. M. *Elementos para uma teoria dos meios de comunicação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Com raiva e paciência: ensaios sobre literatura, política e colonialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra /Instituto Goethe, 1985.

_____. *El corto verano de la anarquía: vida y muerte de Buenaventura Durruti*. México, Grijalbo, 1975.

ERNESTAN, G. *Reivindicación de la libertad*. Buenos Aires: Reconstruir, 1953.

_____. *Socialismo y humanismo*. Buenos Aires: Reconstruir, s.d.

ETCHEVERRY, I. *Nueva invitación al socialismo: el socialismo frente al Estado*. Buenos Aires: Reconstruir, 1991.

FEJTÖ, F. *História de las democracias populares 1953-1970*. Barcelona: Martinez Roca, 1971, 2v.

FERNANDES, M. *Teorias*. Buenos Aires: Corregidor, s.d.

_____. *Adriana Buenos Aires: última novela mala*. Buenos Aires: Corregidor, 1974.

FERRER, C. (org.). *El lenguaje libertario*. Montevideo: Nordan Comunidad, 1990-1991, 2v.

FONSECA, M. A. *Oswald de Andrade: Biografía*. São Paulo: Art Editora/ Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1969.
- FOURIER, C. *Critica de la civilizacion y de las ideologias*. Buenos Aires: Rodolfo Alonso, 1973.
- FRANCO, A. A. de M. *O Índio Brasileira e a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Olympio/MEC, 1976.
- FREUD, S. *A General Introduction to Psychoanalysis*. U.S.A., 1969.
- _____. *The History of the Psychoanalytic Movement*. New York: Collier, 1967.
- _____. *Totem and Taboo*. New York: Vintage, 1972.
- FREYMOND, J. *La primera internacional*. Madrid, Zero, 1973, 2v.
- FROMM, E. *The Revolution of Hope*. Bantan, 1971.
- FRY, P. *Para Inglês ver – Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GABEIRA, F. *O que é isso companheiro?* Rio de Janeiro: Codecri, 1979.
- _____. *O crepúsculo do macho*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- GABEIRA, F. *Entradas e Bandeiras*. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.
- GALEANO, E. *Nascimentos: memória do fogo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986..
- GIBSON, W. *Neuromancer*. São Paulo: Aleph, 1991.

- GINZBERG, A. *Uivo: Kaddish e outros poemas (1953-1960)*. Porto Alegre: L&PM, 1984.
- GIRARDET, R. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GITAHY, M.L.C. *Ventos do mar: trabalhadores do porto, movimento operário e cultura urbana*. São Paulo: Edunesp, 1992.
- GODIO, J. *Historia del movimiento obrero latinoamericano: anarquistas y socialistas (1850-1918)*. San José: Nueva Sociedad, 1985.
- GOFFMAN, E. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.
- GOLDMAN, E. *Selected writings and speeches*. New York: Vintage, 1972.
- GRAÇA, A.P. *A catedral da impureza*. São Paulo: Imaginário, 1992.
- GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GUERIN, D. *La descolonización del negro americano*. Madrid: Tecnos, 1968.
- _____. *Lenin*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, 1979.
- _____. *Ni Dieu ni Maître: anthologie de l'anarchisme*. Paris: François Maspero, 1974-6, 4v.
- _____. *O anarquismo*. Rio de Janeiro: Germinal, 1968
- GUINSBURG, J. (org.). *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

HARDMAN, F.F. *Nem pátria, nem patrão! Vida operária e cultura anarquista no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Trem fantasma: a modernidade na selva*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

HOBBS *Leviatã*. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

HOBBSBAWM, E.J. *Mundos do trabalho: novos estudos sobre História Operária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HOLLANDA, H. B. de *Impressões de Viagem*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

HOROWITZ, I.L. (org.). *Los anarquistas*. Madrid, Alianza, 1975, 2v.

ILLICH, I. et.al. *Educação e liberdade*. São Paulo: Imaginário, 1990.

JACKSON, K.D. *A prosa vanguardista na literatura brasileira: Oswald de Andrade*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

JONG, R. DE *Some Remarks on the Libertarian Conception of Revolutionary Social Change*. Instituto Internacional de História Social: Amsterdam, mimeo., s/d.

JOYEUX, M. *Autogestão, gestão direta, gestão operária*. Brasília: Novos Tempos, 1988.

_____. *Reflexões sobre a anarquia*. São Paulo: Terra Livre-Archipélago, 1992.

JUNG, C. G. *The Undiscovered self*. Mentor, 1958.

KAMINSKI, H.E. *Michel Bakounine: la vie d'un révolutionnaire*. Paris: Belibastre, 1971.

KHOURY, Y.A. "Poesia Anarquista". In *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.8, nº 15, fev/1988.

_____. *As greves de 1917 em São Paulo*. São Paulo: Cortez, 1981.

KNIESTEDT, F. *Memórias de um imigrante anarquista*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, 1989.

KOESTLER, A. *O zero e o infinito*. Rio de Janeiro: Globo, 1987.

KOLAKOWSKI, L. *O espírito revolucionário: Marxismo – utopia e antiutopia*. Brasília: Editora da UnB, 1985.

KORSCH, K., et al. *La contre-révolution bureaucratique*. Paris: Union Générale, 1973.

KROPOTKIN, P. *Humanismo Libertário e a Ciência Moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Mundo Livre, s/d.

_____. *Campos, fábricas y talleres*. Barcelona: Júcar, 1978.

_____. *La gran revolucion francesa*. Buenos Aires: Proyección, 1976.

_____. *La moral anarquista*. Barcelona: Júcar, 1977.

_____. *O anarquismo*. São Paulo: Unitas, 1933.

_____. *El apoio mutuo: un factor de la evolución*. Móstoles: Madre Tierra, 1989.

_____. *A conquista do pão*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1953.

_____. *Humanismo libertário e a ciência moderna*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, s.d.

_____. *La grande revolution 1789-1793*. Paris: Stock, 1976.

_____. *Las prisiones*. Barcelona: 1977.

_____. *Palabras de un rebelde*. Barcelona: Olañeta, 1977.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LACAZE-DUTHIERS, G. “El Arte y la Vida”. In *Cenit*, nº 49, enero, 1955, pp. 1457-1459.

LAING, R. D.; ESTERSON, A. *Sanity, Madness and the Family*. Pelican, 1971.

LAING, R. D. *Knots*. Vintage, 1969.

_____. *Sobre Loucos e Sãos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *The facts of life*. Penguin, 1977.

_____. *Conversations with Children*. Penguin, 1978.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEFREBVRE, H. *La Revolution Urbana*. Madrid: Alianza, 1983.

LEHNING, A. *Bakounine et les autres: esquisses et portraits contemporains d'un révolutionnaire*. França: Firmin-Didot, 1976.

LEVAL, G. *Colectividades libertarias en España*. Buenos Aires: Proyección, 1972.

_____. *El Estado en la historia*. Colombia: Carvajal, 1978.

LIZOT, J. "Economia o sociedade?". In *Journal de la Société des Americanistes*. Paris: IX, 1973.

LOBO, E.S. *Emma Goldman*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LORENZO, A. *El proletariado militante*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

LORENZO, C.M. *Los anarquistas españoles y el poder (1868-1969)*. Paris: Ruedo Ibérico, 1973.

LÖWY, M. *Redenção e utopia*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

LUIZETTO, F. *As utopias anarquistas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LUNAZZI, J.M. *Futurologia del taller y de la escuela*. Buenos Aires: R.A.E. La Plata, 1979.

MACHADO, A. DE A. *Novelas Paulistanas*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1988.

_____. *Pathé Baby*. Edição fac-similar. São Paulo: IMESP/DAESP, 1982.

_____. *Laranja da China*. Edição fac-similar. São Paulo: IMESP/DAESP, 1982.

MACHIAVELLI, N. *O príncipe*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d.

_____. *The prince*. New York: Washington Square Press, 1963.

- MAGNANI, S.I.L. *O movimento anarquista em São Paulo (1906-1917)*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MAKHNO, N.I. *A "Revolução" contra a Revolução: a revolução russa na Ucrânia (março 1917 - abril 1918)*. São Paulo: Cortez, 1988.
- MALATESTA, E. *A anarquia e outros escritos*. Brasília: Novos Tempos, 1987.
- _____. *Anarquistas, socialistas e comunistas*. São Paulo: Cortez, 1989.
- _____. *Escritos revolucionários*. São Paulo: Novos Tempos, 1989.
- _____. *Textos Escolhidos*. Porto Alegre: L&PM, 1984.
- MANDEL, E. *Traatado de Economia Marxista*. Mexico: Ed. Era, 1962, 2v.
- MANHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1956.
- MARAM, S.L. *Anarquistas, imigrantes e o Movimento Operário Brasileiro (1890-1920)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARCUSE, H. *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*. New York: Vintage Books, 1962.
- _____. *Five lectures: psychoanalysis, politics, and utopia*. Boston: Beacon, 1970.
- _____. *Negations: essays in critical theory*. Boston: Beacon, 1969.
- MARIANI, R. *A cidade moderna entre a história e a cultura*. São Paulo: Nobel, 1986.

MARX-ENGELS. *On Britain*. Moscow: Progress, 1962.

MATTA, R. da *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MAXIMOFF, G.P. (org.). *Bakunin: el sistema del anarquismo*. Buenos Aires: Proyección, 1973.

_____. *The political philosophy of Bakunin: scientific anarchism*. London: Collier-Macmillan, 1964.

MERA, C. *Guerra, exílio y cárcel de un anarcosindicalista*. Paris: Ruedo Ibérico, 1976.

MONTAINGNE, M. de *Essays*. Penguin, 1987.

MONTEIRO, I. *Walt Whitman, Profeta da Liberdade*. São Paulo: Martin Claret, 1984.

MORSE, R.M. *A volta de McLuhanaíma: cinco estudos solenes e uma brincadeira séria*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

_____. *Formação histórica de São Paulo*. São Paulo: Difel, 1970.

_____. *O Espelho de Próspero: Cultura e Idéias nas Américas*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

MOURA, M.L. de. *Ferrer - o clero romano e a educação laica*. São Paulo: José Olympio, 1934

MUMFORD, L. *A cidade Na história*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965.

_____. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

MÜNSTER, A. *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Edunesp, 1993.

NEGRO, H.. LEUENROTH, E. *O que é Maximismo ou Bolchevismo: programa comunista*. São Paulo: 1919.

NETTLAU, M. *Histoire de l'anarchie*. Paris: Cercle-Tête de Feuilles, 1971.

_____. *Miguel Bakunin: la internacional y la alianza en España (1868-1873)*. Madrid: La Piqueta, 1977.

NEVES, R. das. *O diário Dr. Satan: comentários subversivos às escorrências quotidianas da sifilização cristã*. Rio de Janeiro: Germinal, 1954.

NEWFIELD, J. *Una minoría profética: la nueva izquierda norteamericana*. Barcelona: Martínez Roca, 1969.

NIETZSCHE, F. *Beyond good and evil: Prelude to a Philosophy of the future*. New York: Vintage Books, 1966.

_____. *The portable Nietzsche*. New York: Viking Press, 1971.

NORTE, S.A.Q. *Bakunin: sangue, suor e barricadas*. Campinas: Papyrus, 1988.

NUNES, B. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

OGLESBY, C.(org.). *The new left reader*. New York: Grove, 1969.

OITICICA, J. *A doutrina anarquista ao alcance de todos*. São Paulo: Econômica, 1983.

_____. *Ação direta*. Rio de Janeiro: Germinal, 1970.

- OLIVEIRA, R.C. “*A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia*” In ***Pós-Modernidade***. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.
- ORWELL, G. ***Lutando na Espanha & recortando a guerra civil***. Rio de Janeiro: Globo, 1987.
- OVED, I. ***El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina***. 1.ed., México: Siglo XXI, 1978.
- OVERING, J. “*The anarchy and collectivism of the 'primitive other': Marx and Sahlins in the Amazon*”. In HANN, C. ***The Anthropology of Socialism***. London: Routledge, 1993.
- OYHAMBURU, P. ***La revanche de Bakounine: ou de l'anarchisme à l'autogestion***. Paris: Entente, 1975.
- PAUVERT, J.J. ***Bakounine: La liberté***. Utrecht: 1965.
- PEIRATS, J. ***La C.N.T. en la revolucion española***. Paris:Ruedo Ibérico, 1971, 3v.
- PELLEGRINI, M. (org.). ***La imaginación al poder***. Barcelona: Argonauta, 1982.
- PEREIRA, A. ***Interpretações***. Rio de Janeiro: CEB, 1944.
- PERROT, M. ***Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- PETERSEN, S.R.F., LUCAS, M.E. ***Antologia do movimento operário gaúcho (1870-1937)***. Porto Alegre: Editora da UFRS/Tchê!, 1992.
- PRADO, A.A. (org.). ***Libertários no Brasil: memória, lutas, cultura***. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- _____. *1922 - Itinerário de uma falsa vanguarda: os dissidentes, a Semana e o integralismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- PRADO, A.A., HARDMAN, F.F. *Contos anarquistas: antologia da prosa libertária no Brasil (1901-1935)*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PRADO, A.A. et al., *Libertários no Brasil*. São Paulo: 1986.
- PRESSIS-PASTERNAK, G. *Do caos à inteligência artificial: quando os cientistas se interrogam*. São Paulo: Edunesp, 1993.
- PROUDHON, P.J. *Sistema de las contradicciones economicas: o filosofia de la miseria*. Madrid: Júcar, 1975
- _____. *¿Que es la propiedad?: investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Proyección, 1970.
- _____. *El principio federativo*. Madrid: Sarpe, 1985.
- _____. *La capacidad politica de la classe obrera*. Buenos Aires: Proyección, 1974.
- _____. *Propiedad y federacion*. Madrid: Narcea, 1972.
- RABELAIS, F. *Gargântua e Pantagruel*. Belo Horizonte, Villa Rica: 1991. 2v.
- RAGO, L.M. *Do cabaré ao lar: da utopia da cidade disciplinar (Brasil: 1890-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- _____. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Campinas: 1990. 2v. Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas-Unicamp.
- RAMA, A. *A cidade das letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- RANCIÈRE, J. *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- RAYMOND, J-M. “*Utopia: o anjo com solas de chumbo*”. In *Víbora*. Brasília: s/d, p. 25.
- READ, H. *Arte y alienacion*. Buenos Aires: Proyección, 1976.
- RÉCLUS, E. *Evolución y revolución*. Madrid: Jucar, 1978.
- REICH, W. *Materialismo Dialético e Psicanálise*. Lisboa: Presença, s/d.
- RESZLER, A. *L'esthétique anarchiste*. Paris: Universitaires de France, 1973.
- _____. *Mitos políticos modernos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- REVISTA Bimestral Segunda Época. *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, n.ºs. 55-57, Paris: Ruedo Ibérico, jun.1977.
- REVISTA Bimestral Segunda Época. *Cuadernos de Ruedo Ibérico*. n.ºs. 58-60, Paris: Ruedo Ibérico, dic. 1977.
- REVISTA DE ANTROPOFAGIA**. Edição fac-similar. São Paulo: Ed. Abril e Metal Leve S/A, 1975.
- REVISTA **REMATE DE MALES**. I.E.L./UNICAMP, n.º 6, 1986.
- RIBEILL, G. *Marx/Bakounine: socialisme autoritaire ou libertaire?* França: Firmin-Didot, 1975, 2v.
- RICHARDS, V. *Malatesta, vida e ideas*. Barcelona: Tusquets, 1977, 5v.

RIMBAUD, *Uma Temporada no Inferno / Iluminações*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

RIO, J. do. *Histórias da gente alegre*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.

ROCKER, R. *Artistas y rebeldes*. México: Reconstruir, 1989.

_____. *La influencia de las ideas absolutistas en el socialismo*. México: Vega, 1974.

_____. *Nacionalismo y cultura*. Madrid: La Piqueta, 1977.

RODRIGUES, E. *A nova aurora libertária (1945-1948)*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992.

_____. *A oposição libertária em Portugal 1939-1974*. Lisboa: Sementeira, 1982

_____. *A resistência anarco sindicalista à ditadura - Portugal 1922-1939*: Lisboa: Sementeira, 1981.

_____. *ABC do sindicalismo revolucionário*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1987.

_____. *Alvorada operária: os congressos operários no Brasil*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, 1979.

_____. *Deus vermelho*. Porto: Mundo Livre, 1978.

_____. *Nacionalismo & cultura social (1913-1922)*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1972.

_____. *Novos Rumos: história do movimento operário e das lutas sociais no Brasil (1922-1946)*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, s.d.

- _____. *O anarquismo: na escola, no teatro, na poesia*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992
- _____. *O despertar operário em Portugal 1834-1911*. Lisboa: Sementeira, 1980.
- _____. *Os anarquistas e os sindicatos - Portugal 1911-1922*. Lisboa: Sementeira, 1981.
- _____. *Os anarquistas trabalhadores italianos no Brasil*. São Paulo: Global, 1984.
- _____. *Os libertários: idéias e experiências anárquicas*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *Quem tem medo do Anarquismo?*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992.
- _____. *Socialismo e sindicalismo no Brasil (1675-1913)*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.
- _____. *Socialismo: uma visão alfabética*. Rio de Janeiro: Porta-Aberta, 1979
- _____. *Trabalhadores italianos no Brasil*. São Paulo: Global, 1984.
- RODRIGUÉZ, M. *Los tranviarios y el anarquismo en Mexico (1920-1925)*. Puebla. ICUAP, 1980.
- SAHLINS, M. *Stone Age Economics*. 1977.
- SALIBA, E.T. *As utopias românticas*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- SALMON, A. *La terreur noire*, Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1973, 2v.

SANTILLÁN, D.A. de. *La F.O.R.A. – ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina*. Buenos Aires: Proyección, 1971.

_____. *Organismo econômico da revolução: a autogestão na revolução espanhola*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SARLO, B. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.

SAVATER, F. *A decir verdad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. *Las razones del antimilitarismo y otras razones*. Barcelona: Anagrama, 1984.

_____. *Sobras completas*. Madrid: Pluma Rota-Ensayo, 1983.

SCHMIDT, A. *Colônia Cecília: romance de uma experiência anarquista*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SEIXAS, J.A. de. *Mémoire et oubli - anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil: mythe et histoire*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 1992.

SEIXAS, K.. SOUZA, T. (org.). *O baú do Raul: Raul Seixas*. São Paulo: Globo, 1992.

SERGE, V. *Literatura e revolução*. São Paulo: Ensaio, 1989.

_____. *Memoirs of a revolutionary 1901-1941*. New York: Oxford Paperbacks, 1963.

SEVCENKO, N. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “*Perfis Urbanos em Edgar Allan Poe*”. In *Revista Brasileira de História*. V. 5, nº 8/9, abril/85.

SILVA, Z.L. *A domesticação dos trabalhadores nos anos 30*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

SKIRDA, A. (org.). *Les anarchistes: dans la révolution russe*. Paris: Tête de Feilles, 1973.

SOBREIRA, C. *Elementos para uma crítica da natureza do poder ou manifesto cínico-anarquista*. Olinda: Fundação Casa das Crianças de Olinda, s.d.

SOLJENÍTSIN, A. *Arquipélago Gulag 1918-1956*. São Paulo: Círculo do Livro-Linoart, s/d.

STIRNER, M. *L'unique et sa propriété*. Paris: J.J.Pauvert, 1960.

TCHERKESOFF, V. *Erros e Contradições do Marxismo*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, s/d.

THOMAS, D. *Order without Government: the Society of the Pemon Indians of Venezuela*. Urbana: University of Illinois Press, 1982.

THOMPSON, E.P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *Customs in common*. New York: The New York Press, 1991.

_____. *The making of english working class*. Great Britain: Penguin, 1976, 2v.

THOREAU, H. D. *Desobedecendo: a desobediência civil e outros escritos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. *Walden or, life in the woods and On the duty of civil disobedience*. New York: New American Library, 1960.

TOCQUEVILLE, A. *De la Democratie*. Paris: Ed. Genin, 1951.

TOYNBEE, A.J. *Estudos de história contemporânea: a civilização posta à prova. O mundo e o ocidente*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1976.

TRAGTENBERG, M. *A delinqüência Acadêmica*. São Paulo: Rumo Editora, 1979

_____. *Burocracia e Ideologia*. São Paulo: Ática, 1974.

_____. (org.) *Marxismo Heterodoxo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

UNGARETTI, G. *Razões de uma poesia e outros ensaios*. São Paulo: Edusp, 1994.

VOLIN. *A revolução desconhecida: nascimento, crescimento e triunfo da revolução russa (1825-1917)*. São Paulo: Global, 1980.

_____. *La rivoluzione sconosciuta*. Napoli, Edizioni RL, 1950.

VUOTTO, P. *El proceso de bragado ;Yo acuso!*. Buenos Aires: Reconstruir, 1991.

WEINBERG, F. *Dos utopias argentinas de principios de siglo*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1976.

WELLS, H.G. *A máquina do tempo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

WILLIAMS, R. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. *Culture and society*. London: Chatto & Windus, 1958.

WOODCOCK, G. *Anarquismo: uma história das idéias e movimentos libertários*. Porto Alegre: L&PM, 1983-1984, 2v.

_____. *The anarchist reader*. Glasgow: Fontana-Collins, 1978.

WOODCOCK, G., AVAKUMOVIC, I. *El principe anarquista*. Madrid: Júcar, 1975.

¹ Woodcock, G. :1983, vol. 1, p. 1.

² Para resgatar a ação dos comunistas na Revolução Espanhola, ver Peirats, J. :1971, v. 3, pp. 169-240.

³ Lowy, M. :1989, p. 17.

⁴ Proudhon, 1979:96.

⁵ Vide os trabalhos de Clastres, P. *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*; Lizot, J. “*Economía o Sociedad?*”; Overing, J. “*The anarchy and collectivism of the 'primitive other' : Marx and Sahlins in the Amazon*”; Thomas, D. *Order without Government: the Society of the Pemon Indians of Venezuela*”.

⁶ Clastres, P. , op. cit., p. 29.

⁷ Como afirma Pierre Clastres em seu comentário do texto *Discurso da Servidão Voluntária*, a passagem da liberdade à servidão, é também o início da história: “(...) o que é designado aqui (a divisão da sociedade entre os que mandam e os que obedecem) é efetivamente, o momento histórico do nascimento da história, essa ruptura fatal que jamais deveria ter se produzido, o acontecimento racional que nós modernos nomeamos, de modo semelhante, o nascimento do Estado” In La Boétie, E. – *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 110-111.

⁸ Vide extensa análise de Gastón Leval em *El Estado en la historia*, principalmente os capítulos III (*La casta estatal*) e IV (*La fiscalidad*).

⁹ Ao contrário de nossa caracterização positiva da utopia Jean-Marc Raynaud negativamente afirma que “a utopia quer a hierarquia... a utopia é um anjo de solas de chumbo. Fascinante mas completamente psicopata”. In *Víbora*. Brasília:s/d, p.25.

¹⁰ Devemos lembrar que o rebelde, o anarquista, sempre é um homem impossível ou como dizia Bakunin numa carta de 14 de junho de 1868: “continuaarei sendo uma pessoa impossível enquanto aqueles que hoje são pessoas possíveis permaneçam sendo possíveis”, Carr (1970:261).

¹¹ Charles Fourier, talvez o primeiro pensador revolucionário a relacionar a sexualidade com a revolução e a deslocar a reflexão sobre a mudança social do econômico ao psicológico, é um dos 'ancestrais' do pensamento libertário. Vide texto de Daniel Guérin in Fourier, Charles - *Crítica de la civilización y de las ideologías*, pp. 25-26.

¹² Em um dos seus últimos artigos (*Pietr Kropotkin – Memórias críticas de um velho amigo*), Malatesta vai criticar a visão cientificista de certos anarquistas afirmando que “mesmo sendo severos com o fatalismo dos marxistas caíam por sua vez num fatalismo mecânico, que é ainda mais paralisante... Alguns que levaram a sério a teoria fatalista – a qual por eufemismo chamaram de determinismo perderam ,como consequência, todo espírito revolucionário”. In Richards, V. *Malatesta, vida e idéias*, pp. 375,381.

¹³ Vide Bloch, E. (*Espírito dell'utopia*, pp. 273-274) que funde a noção de apocalipse e utopia revolucionária na sua leitura de Marx , e também a análise de Arno Münster “*Ateísmo e cristianismo: Ernst Bloch, um precursor da teologia da libertação?*”. In *Ernst Bloch: Filosofia da práxis e utopia concreta*.

¹⁴ As citações de Gustav Landauer foram extraídas de Löwy, M. - *Redenção e Utopia*, pp. 113-115.

¹⁵ Para uma abordagem da vida e obra de Bakunin vide Norte, S. *Bakunin: sangue, suor e barricadas* e o prefácio “*Memórias Póstumas do Exu da Revolução*” no livro de Coelho, P. (org.): *Bakunin* e também “*Bakunin x Marx*” in Bakunin, *Escrito contra Marx*.

¹⁶ Landauer num ensaio sobre Walt Whitman o compara a Proudhon e enfatiza que ambos “*unem espírito conservador e espírito revolucionário, individualismo e socialismo*”. In Lowy, M. op. cit., p. 114.

¹⁷ Para uma análise da teoria do mito político vide Reszler, A *Mitos Políticos Modernos* e Girardet, R. *Mitos e Mitologias Políticas*.

¹⁸ Bakunin, M. *Dios y el Estado*, pp. 18-19.

¹⁹ Vide “*Confissão de Stavroguin*” in Dostoyevski, *Los Demônios* , Di Filipo, L. *El Prestigio de Satanás*, 1991, pp. 7/14 ; e surpreendentemente num texto contracultural de 1969 onde lemos “o fantasma que vemos não é um intruso. É um velho amigo. Quando os legisladores condenaram à morte a própria vida, o diabo é sem dúvida nosso melhor amigo”. Nuttall, J. *Applications of Ecstasy*, in Berke, J.:1969, p. 211.

²⁰ Williams, R. *O Campo e a Cidade*, p. 113.

²¹ Carr, E. H. *Los exilados românticos*, p. 203. Sobre a relação entre o romantismo e pensamento político vide Saliba, E. T. *As utopias românticas*.

²² Benjamin, W. *Discursos interrompidos*, pp. 177-191.

²³ Id., *ibid.*, p. 178.

²⁴ Benjamin, W. *Parigi, capital del XIX secolo*, p. 625.

²⁵ Vide a tese 9 sobre o conceito de história in Benjamin, W. *Discursos Interrumpidos*, p. 183.

²⁶ Foucault analisa essa emergência de histórias no último capítulo de *Las palabras y las cosas*, pp. 356-362.

- ²⁷ Castoriadis, C. "Poder, Política, Autonomia" in *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, nº 4, 1990, p. 108.
- ²⁸ Vide "A mentalidade utópica" in Manheim, K. *Ideologia e Utopia*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1956.
- ²⁹ Para uma análise da relação entre utopia e movimento operário vide Rancière(1988).
- ³⁰ Auerbach, E. *Introdução aos Estudos Literários*. São Paulo, Cultrix, 1970,p. 229-230.
- ³¹ Quanto à percepção do urbano na obra de Poe, vide o artigo de Nicolau Sevcenko, "Perfis urbanos terríveis em Edgar Allan Poe" in *Revista Brasileira de História*, v.5, nº 8/9, abril/85. Em relação à gang juvenil Apaches vide artigo de Michelle Perrot, "Na França da Belle Époque, os 'Apaches', primeiros bandos de jovens" in *Os excluídos da história* - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- ³² Munford, L. - *A cidade na história* - Belo Horizonte: Itatiaia, 1965, v.2, p.685.
- ³³ Cf. "Cyberpunks" in *La Letra A*, año 2, nº 3, Buenos Aires, 1991, pp. 16-31 e Gibson, W. *Neuromancer*, 1991.
- ³⁴ Engels, F. "The condition of the work-class in England", in *Marx-Engels*, 1962:56.
- ³⁵ Benjamin, W. - "Sobre alguns temas em Baudelaire", in *Os pensadores*, v.XLVIII, São Paulo: Abril, 1975, pp.42 a 44.
- ³⁶ Rio, J. do - *Histórias da gente alegre* - Rio de Janeiro: José Olympio, 1981, p.IX.
- ³⁷ Barreto, L. - *Vida e morte de M.J. Gonzaga de Sá*. São Paulo: Ediouro, s/d, p.71.
- ³⁸ Pessoa, F. - *Obra poética* - Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986, pp.306-311.
- ³⁹ Vide a extensa enumeração realizada na pesquisa do historiador e memorialista Edgard Rodrigues.
- ⁴⁰ Morse, R.M. - *Formação histórica de São Paulo* - São Paulo: Difel, 1970, pp.283/4 e 295.
- ⁴¹ Andrade, O :1978.
- ⁴² Andrade, O 1974:98-120.
- ⁴³ Andrade, O 1974:165-166.
- ⁴⁴ Andrade, O 1974:102.
- ⁴⁵ Góes, F. 1966:121-122.
- ⁴⁶ Andrade, M. 1972:211.
- ⁴⁷ Andrade, M. 1972:208.
- ⁴⁸ Góes, F. 1966:135.
- ⁴⁹ Bosi, A. - "As letras na Primeira República", in *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1977, v.9, p.297.
- ⁵⁰ Bakunin termina seu esboço de dialética da negação escrito em 1842 com a frase citada, vide Norte:1988.
- ⁵¹ Khoury, Y.A. - "A poesia anarquista", in *Revista Brasileira de História* - São Paulo, v.8, nº 15, fev/88, p.215-247.
- ⁵² Bosi, A. - "Poesia resistência", in *O ser e o termo da poesia* - São Paulo: Cultrix, 1983, p.177.
- ⁵³ Khoury, Y.A - idem, p.220.
- ⁵⁴ Idem, ibdem, pp.232-233.
- ⁵⁵ Rodrigues, E. - *Nacionalismo & Cultura social* . Rio de Janeiro: Laemmert, 1972, p.86.
- ⁵⁶ Khoury, Y.A - idem, p.224.
- ⁵⁷ Oiticica, J. - *Ação direta*. Rio de Janeiro, Germinal: 1970, p.27.
- ⁵⁸ Os anarquistas sempre desconfiaram de uma arte militante, porém sempre disseram sim a uma arte que fosse parte integrante, inalienável do homem e de seu direito à paixão e à ação. Vide Bakunin: 1990:69.
- ⁵⁹ Todas as citações extraídas de Lacaze-Duthiers, "El Arte y la Vida", in *Cenit*, nº 49, enero, 1955, pp. 1457-1459.
- ⁶⁰ Cf. Tragtenberg: 1979.
- ⁶¹ O termo 'happening' engloba várias formas de protesto entre os quais o 'teach-in' onde estudantes, professores e convidados expõem opiniões diversas num debate cultural-político, o 'sit-in' onde grupos sentam-se em algum lugar público e recusam-se a sair, o teatro de rua onde encenam-se pequenos atos de protestos. Vide Newfield:1969 e Ginsberg:1984.
- ⁶² Reszler, A. : 1973:101-103.
- ⁶³ "A Clara Torre" in *Le Libertaire*, 11 de janeiro de 1952. Para um balanço dessa convergência anarco-surrealista ver Coelho, P. A. (org.): 1990.
- ⁶⁴ Hollanda:1980.
- ⁶⁵ As citações foram extraídas de Veloso:1976 e Gil: 1982; ver também Torquato Neto:1982 e Gil:1988.
- ⁶⁶ As poesias de Germinal de Amor encontram-se tanto na imprensa libertária dos anos 60 (O Libertário, Dealbar) como em *Algumas Canciones y otras Poesias*, São Paulo, Ed. Folha do Cambuci, 1967 e numa edição artesanal

sem título de 1968. Ambas edições constam do acervo doado pelo C.C.S.(Centro de Cultura Social) ao Centro de Documentação e Recursos Audio-Visuais (CEDRAU), Arquivo *Canto Libertário*, UNESP campus de Assis.

⁶⁷ Fernando Savater é uma das mentes mais lúcidas do atual pensamento libertário, não apenas no desconstruir da razão autoritária mas também nas suas iluminações éticas e estéticas. Vide entre outros *A decir verdad, Sobras Completas, Las Razones del Antimilitarismo y otras Rozones*.

⁶⁸ Oliveira, R. C. “A categoria de (des)ordem e a pós modernidade da Antropologia”, in *Pós-Modernidade*, Ed. UNICAMP, 1990.

⁶⁹ Burroughs é essencialmente um escritor político fascinado pelos meios com os quais os indivíduos controlam outros, não apenas em termos políticos mas também psicológicos, mentais. Vide Burroughs: 1971; 1982.

⁷⁰ Cf. *Le Libertaire*, 12 de outubro de 1951. Lembremos que, quando da morte de André Breton, *Le Monde Libertaire* (nº 126, novembro de 1966), publicou em sua primeira página “André Breton morreu. Aragon está vivo... É uma dupla infelicidade para o pensamento honesto”.

⁷¹ Rosenfeld, A. “Living Theatre e o Grupo Lobos”, in *Arte em Revista*, nº 5, 1981, Ed. Kairós, pp. 105-107.

⁷² Cf. Oiticica, H. “Brasil Diarréia”, in *Arte em Revista*, nº 5, 1981, Ed. Kairós, pp. 43-45.

⁷³ *Remodelações*, nº II, ano I, Rio de Janeiro, 18/10/1945, p. 1.

⁷⁴ Bakunin:1971, p. 65. Quanto às análises de Kropotkin ver: “*La Ética del Socialismo y del Evolucionismo*” e “*Los Anarquistas*” em Kropotkin:1978, p. 214 e 1976, p. 263.

⁷⁵ *Remodelações*, nº II, ano I, Rio de Janeiro, 18/10/1945, p. 2 e nº VIII, de 01/12/1945, p. 1.

⁷⁶ *Ação Direta*. nº 1, ano I, Rio de Janeiro, 10/04/1946, p. 4.

⁷⁷ Figura singular do anarquismo, Pedro, além de sapateiro de profissão, foi jornalista e poeta, emblema do indivíduo livre, artista e rebelde.

⁷⁸ *Ação Direta*, nº 26, Rio de Janeiro, 30/11/1946, p. 1. Quanto aos eventos que resultaram na morte do militante anarquista, Antonio Domingues em 1928, ver as várias memórias e testemunhos em “*A vitória dos fanáticos*”, Rodrigues, E. :s/d. pp. 291-303.

⁷⁹ *Ação Direta*, nº 29, 15/01/1947, p. 3.

⁸⁰ Para uma análise do anarquismo em São Paulo e no Rio de Janeiro até a década de 30, ver Seixas, J. A. :1992, pp. 52-64.

⁸¹ *Ação Direta*, Rio de Janeiro, nº 35, 16/05/1947, pp. 1 e 4.

⁸² A respeito da campanha anti-anarquista desencadeada pelos comunistas ver Rodrigues, E. op. cit. O artigo *Contra o Sectarismo* encontra-se em Oiticica, J. :1970, pp. 96 a 98.

⁸³ *A Plebe*, São Paulo, ano 31, nº 2, 15/06/1947, p.1.

⁸⁴ *A Plebe*, São Paulo, ano 31, nº 5, 01/08/1947, pp. 1 e 3.

⁸⁵ *Ação Direta*, Rio de Janeiro, nº 43, 22/12/1947, pp. 1 e 3.

⁸⁶ *Ação Direta*, Rio de Janeiro, nº 79, abril, 1952, p. 03.

⁸⁷ Entre os vários artigos sobre a ex-U.R.S.S ver especialmente as observações sobre o Gulag russo. *Ação Direta*, Rio de Janeiro, nº 121, outubro de 1957, p, 01.

⁸⁸ *Ação Direta* apareceu no Rio de Janeiro em janeiro de 1929, interrompendo sua existência no mesmo ano devido a viagem de José Oiticica para Hamburgo. Reapareceu em 10 de abril de 1956 e foi publicado até 1958. Oiticica:1970, p. 31.

⁸⁹ *Ação Direta*, Rio de Janeiro, ano I, nº 1, 10/04/1946, p. 1.

⁹⁰ *Ação Direta*, nº 5, 16/05/1946, p. 1.

⁹¹ *Ação Direta*, nº 7, 01/06/1946, p. 1.

⁹² A perspectiva da solidariedade latino-americana já estava presente na ampla cobertura e divulgação que a imprensa anarquista fez da Revolução Mexicana. Esse sentimento latino-americano é anterior à Revolução Cubana (dado importante) e é brilhantemente defendido por Jacobo Prince na revista *Hombre de America*. Ver Cimazo, J.:1984, pp. 254-265.

⁹³ *Ação Direta*, nº 8, 08/06/1946, p. 1. Ver também o artigo de Edgard Leuenroth “*O problema brasileiro sob o ponto de vista dos anarquistas*” in *Ação Direta*, nº 9, 15/06/1946, p. 1.

⁹⁴ *Ação Direta*, nº 34, 01/05/1947, p. 2.

⁹⁵ *A Plebe*, São Paulo, ano 30, nº 1, 01/05/1947, p. 5.

⁹⁶ *Ação Direta*, nº 37, 22/06/1947, p. 2.

⁹⁷ *O Libertário*, nº 26, janeiro de 1964, p. 1 e nºs 27-28, fevereiro/março de 1964, p. 1. O jornal *O Libertário*, sucessor d'*A Plebe*, foi editado de 1960 à 1964 em São Paulo.

⁹⁸ *Ação Direta*, nº 120, agosto e setembro de 1957, p. 1.

⁹⁹ *Ação Direta*, nº 131, dezembro de 1958, p. 3.

- ¹⁰⁰ *O Libertário*, nº 2, novembro de 1960, p. 4.
- ¹⁰¹ *O Libertário*, nº 5, outubro de 1961, p. 4.
- ¹⁰² *O Libertário*, nºs 20-21, junho-julho de 1963, p. 4.
- ¹⁰³ *O Protesto*. Porto Alegre, nº 11, novembro de 1967, p. 7.
- ¹⁰⁴ Para uma história da resistência ao franquismo ver Alberola, O. e Gramscac, A. :1975, pp. 31-37.
- ¹⁰⁵ *O Libertário*, São Paulo, ano I, nº 3, maio de 1961, p. 1.
- ¹⁰⁶ Ver o capítulo “*A Nossa Chácara*” em Rodrigues, E.:1992, pp. 145-149.
- ¹⁰⁷ “*Lua Nova, ó Lua Nova, assopra em fulano lembranças de mim*”, in *O Selvagem*, de Couto Magalhães, in *Manifesto Antropófago*.
- ¹⁰⁸ Oswândrade personagem lendário de Pindorama, conta uma história de como os 'homens de manteiga' derrotaram as esquadras mais fortes e aguerridas (espanhóis, ingleses e lusos) para depois virem ao Brasil tomar uma tunda tremenda de negros, mulatos, cafusos e degredados. Tratava-se do primeiro combate no mundo moderno, entre o ócio e o negócio. E o ócio venceu. Eis a razão pela qual essa guerra pode ser chamada de 'guerra utópica'. Ver Andrade, O *A Marcha das Utopias*, 1990a, pp. 192-198.
- ¹⁰⁹ Versões fragmentárias e não confiáveis foram publicadas nas coleções: “*Primeiros Tombos*” e “*Tudo é Histeria*”.
- ¹¹⁰ Prefácio escrito em homenagem a “*Mcluhnaíma*”, prodigioso texto que trata da origem e percurso do herói mito-poético da terra de Yankanada, publicado numa raríssima edição da Ontarisota University Press (data incerta). A maior qualidade do texto citado é não usar a maquilagem da sisudez nem do guarda roupa da profundidade. Ver Morse:1990.
- ¹¹¹ Cf. Brito, M. S. *Diário Intemporal*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, p. 4.
- ¹¹² Não é nosso objetivo a análise dessas obras ou de qualquer outro romance de Oswald de Andrade, porém *Serafim Ponte Grande* será utilizado na medida em que ilumine a mito-utopia antropofágica. Ver Cândido, A. : 1977.
- ¹¹³ Morse, R: 1990, p. 52.
- ¹¹⁴ Caliban ao aprender a língua do colonizador dirá: “Você me ensinou a língua para meu proveito, agora sei praguejar. Que a peste te acompanhe por ensinar-me sua língua”. “*The Tempest*”, in Shakespeare, *The Complete Works*. Baltimore, Penguin Books, 1971, p. 1.378).
- ¹¹⁵ Cf. Avrich:1974, p.127. Sobre as experiências das comunidades socialista-utópicas na América ver Di Filippo: 1991, p. 62, e Rancière, J. : 1988.
- ¹¹⁶ Benjamin, W., 1973:182.
- ¹¹⁷ Andrade, O :1990a.
- ¹¹⁸ Cf. *Tierra y Libertad*, nº 354, fev., pp. 10-14 e 24; e Horowitz:1975, v. 2, p. 206.
- ¹¹⁹ Cf. *Tierra y Libertad*, nº 260, enero,1960, pp. 8-10.
- ¹²⁰ Cf. *Tierra y Libertad*, nº 251, mayo de 1964.
- ¹²¹ Cf. Campos, H. de “*Serafim: um grande não-livro*” in Andrade, O. 1984:169-170.
- ¹²² Cf. *Tierra y Libertad*, nº 351, nov. 1972:7-8 e 49.
- ¹²³ Cf. Beck, J. “*Money, Sex, Theatre*” in Berke, J. 1969:98.
- ¹²⁴ Roberto Da Matta (1979) vê no carnaval uma projeção paródica de uma sociedade comunitária que se liberta das normas cotidianas de uma hierarquia imposta. A respeito da influência do índio brasileiro no imaginário europeu ver também Franco, A.A.N. :1976.
- ¹²⁵ Ver *Pontos de vista sobre a Semana de Arte Moderna*, de Bopp, R. : 1977.
- ¹²⁶ As relações entre anarquismo, surrealismo e dadaísmo são expostas por Roberto Short “*Dada e Surrealismo*” in MacFarlane, 1989:237-250. Sobre as afinidades e diferenças de antropófagos e surrealistas ver o artigo de Benedito Nunes “*Antropofagismo e Surrealismo*” na Revista *Remate de Males*. O encontro anarco-surrealista é também analisado em Coelho, P.A. (org.) *Surrealismo e Anarquismo*.
- ¹²⁷ Adonis Kyrou “*Evolução*”, (Le Libertaire, 30 de maio de 1952). Sobre a reabilitação da magia vide Gerard Legrand “*Racionalismo e razões de viver*“, ambos in Coelho, 1990:55.
- ¹²⁸ Ver Enzensberger, H.M., 1978:11.
- ¹²⁹ Citado por Nunes, B. 1979:27; Cândido, A. 1976:21 e Campos, A. de “*Revistas Re-Vistas*”, introdução à reedição da *Revista de Antropofagia*.
- ¹³⁰ Benjamin, Adorno, Horkheimer, 1975:38.
- ¹³¹ *Macunaíma*, sempre lembrado como grande romance antropófago, seria primo de Serafim Ponte Grande, o Macunaíma urbano. Ver Cândido, A, 1977:45. Para um olhar contemporâneo sobre a relação entre o real e o surreal em nossa experiência ver Fry, P. 1982:12,38,42 de Graça, A. P. 1992:69.

- ¹³² Ver o verbete 'Fourier' no dicionário elaborado por Oswald in Andrade, 1990b:66. Sobre as afinidades entre *Eros e Civilização e O Matriarcado de Pindorama* ver Marcuse, 1962:198-199 e Fourier, 1973:54-61.
- ¹³³ Andrade, O. 1990a:145.
- ¹³⁴ Andrade, O. op. cit., p. 137.
- ¹³⁵ Benedito Nunes em “*Antropologia ao Alcance de todos*”, *ibid*, pp. 37-38 e Andrade, O. *ibid*, p. 227.
- ¹³⁶ Andrade, O. *Marco Zero II: Chão*. São Paulo: Globo, 1991, pp. 81-82.
- ¹³⁷ O espírito 'rabelaisiano' de Oswald é também uma das fontes de sua utopia, lembremos da utopia construída por Gargântua na Abadia de Theleme. Rabelais, F. *Gargântua e Pantagruel*, pp. 244 a 261, v.1. Andrade, O. 1990:79,164.
- ¹³⁸ Todas as citações de Oswald in Andrade, O. 1990a:106.
- ¹³⁹ Andrade, O. 1990a:166. Uma brilhante análise das duas caras da modernidade, ibérica e anglo-saxônica se encontra em Morse:1988.
- ¹⁴⁰ Ver Fonseca, M. A. *Oswald de Andrade: Biografia*. São Paulo, Art Editora, pp. 267-268.
- ¹⁴¹ Cf. Campos, A. de “*Revistas Re-vistas: os antropófagos*” in *Revista de Antropofagia*.
- ¹⁴² *Dealbar*, São Paulo, nº 10, dezembro de 1967, p. 2.
- ¹⁴³ *O Protesto*, Porto Alegre, nº 5, fevereiro/março de 1968, p. 3.
- ¹⁴⁴ *O Protesto*, nº 6, abril de 1968, p. 1.
- ¹⁴⁵ Jornal *Tierra y Libertad*, nº 310, novembro de 1968, p. 1.
- ¹⁴⁶ Jornal *Tierra y Libertad*, nº 308, septiembre de 1968, pp. 1, 3 e 4.
- ¹⁴⁷ Cf. jornal *Tierra y Libertad*, nº 307, julio de 1968, pp. 1 e 4; e *O Protesto*, nº 7, maio/junho de 1968, p. 1.
- ¹⁴⁸ Revista *Tierra y Libertad*, nº 305, maio de 1968, pp. 3 e 4.
- ¹⁴⁹ *Dealbar*, nº 8, outubro de 1967, p. 1.
- ¹⁵⁰ Vinkenog, S. *A Rap on the Highroad to happiness*. Em Berke, J. :1969, p. 154.
- ¹⁵¹ Gerassi, J. *Revolution by Life Style*, em Berke, J.:1969, p. 61.
- ¹⁵² *Tierra y Libertad*, nº 244, septiembre de 1963, p. 12.
- ¹⁵³ Cf. Ferrer, C. “*Tragédia y Comedia*”, em *La Letra A*, nº 3, pp. 26-27.
- ¹⁵⁴ Ver Deleuze, J. “*Post-scriptum sobre as sociedade de controle*”, em *Conversações*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- ¹⁵⁵ *A Plebe*, nº 1, 1º de maio de 1947, p. 2.
- ¹⁵⁶ Cervantes, M. *Dom Quixote de la Mancha*. São Paulo, Círculo do Livro, s/d.
- ¹⁵⁷ Em Ferrer, C.:1991, p. 77.
- ¹⁵⁸ Em *Cenit*, nº 174, enero/febrero de 1967, p. 4864.
- ¹⁵⁹ *Tierra y Libertad*, nº 455, julio 1985, p. 9-10.
- ¹⁶⁰ *Cenite*, nº 175, marzo/abril 1967, p. 4905.
- ¹⁶¹ *Archipiélago*, nº 4, 1990, p. 40.
- ¹⁶² Andrade, O. *O Santeiro do mangue e outros poemas*. São Paulo: Globo/Secretaria de Estado da Cultura, 1991, p. 91.
- ¹⁶³ *Utopia*, La Plata, nº 6, s/d, p. 11.
- ¹⁶⁴ Em Ferrer, C. : 1990-1991, p. 73.