

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

Gustavo Ramus de Aquino

***Anarquismos, cristianismo
e literatura social no Brasil (1890-1938)***

Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção
de título de MESTRE em Ciências
Sociais, sob orientação do Prof. Dr.
Edson Passetti.

SÃO PAULO

2011

Resumo

Toda religião implica produção de discursos de verdade e articula modos de subjetividades que determinam a constituição do sujeito. Os discursos religiosos produzem códigos de moralidade e resultam em formas de condutas. Portanto, é impossível tratar de religião fora de uma perspectiva política. No interior do cristianismo emergiu o que Michel Foucault denomina de *poder pastoral*. Trata-se da aproximação da figura do governante com o pastor, cuja função é conduzir e prover as necessidades de seu rebanho. O poder pastoral é uma técnica política individualizante e totalizante: um dispositivo de *governamentalidade*. Submeter o cristianismo a uma análise política é inseri-lo no interior de um embate entre autoridade e liberdade. No final do século XIX, Liev Tolstói elaborou uma interpretação libertária do cristianismo, atribuindo-lhe um comportamento subversivo. A prática cristã desenvolvida pelo escritor russo sugere uma negação ao Estado a partir de uma resistência pacífica, o ponto de partida do que se denominou anarquismo cristão. O pensamento de Tolstói incentivou militantes anarquistas no Brasil que, entre 1890 e 1938, dedicaram-se à produção de romances com o objetivo de difundir ideais anarquistas. Esses militantes lançaram mão de uma nova literatura que estava surgindo no Brasil: a literatura social. Se foi possível aproximar o cristianismo de uma perspectiva anarquista é possível problematizar o processo inverso, o do discurso revolucionário como produção de verdades tomando forma de uma pastoral.

Palavras-chave: anarquismo; cristianismo; poder pastoral; subjetividade; literatura social.

Abstract

Every religion implies the production of discourses of truth and articulates modes of subjectivities that determine the constitution of the subject. The religious discourses produce moral codes and result in types of conduct. Therefore, it is impossible to deal with religion apart from a political perspective. It has emerged within Christianity what Michel Foucault calls pastoral power. It consists in the association of the sovereign with the priest, whose role is to conduct and provide the needs for its herd. The pastoral power is a political technology that individualizes and totalizes: a governmentality device. Exposing Christianity to a political analysis is to place it within a clash between authority and freedom. In the end of the 19th Century, Liev Tolstói developed a libertarian interpretation of Christianity, providing it a subversive behavior. The Christian practice developed by the Russian writer suggests the denial of the state based on a peaceful resistance – the point of departure to what has been called Christian anarchism. Tolstói's thought has provoked anarchist activists in Brazil, between 1890 and 1938, to develop novels with the objective of disseminating anarchist ideas. These activists have used a new literature that was emerging in Brazil: the social literature. If it was possible to bring Christianity closer to an anarchist perspective, it may well be possible to discuss the opposite process, i.e., the revolutionary discourse as production of truths acquiring the form of a pastoral.

Keywords: anarchism; Christianity; pastoral power; subjectivity; social literature.

Agradecimentos

Ao Edson Passetti, mais que orientador: parceiro. Compadre que atiga zonas inquietas.

À vó Maria, por desvendar os encantos da leitura e da música, e por ser o que é.

Ao Roberto Freire pelo tesão no convívio.

A cada integrante do Nu-Sol, não só pelas indicações, revisões, sugestões, cuidados e força, mas também pelo prazer de andar em bando.

A cada integrante da Trupe Chá de Boldo: “resistir como quem deseja”.

À brasa mora: Lia, Gusta, Carlini, Botelho, pois é só o começo.

À Rachel, Paulo e Leonardo por suportarem os vacilos.

À Livinha pela Dora, e pela certeza de estar sempre juntos.

À banca de qualificação pela leitura cuidadosa.

Às contribuições de Acácio Augusto, Maria Thereza Vargas, Ivone Daré Rabello e Laurenice Rosenbaum.

À Cida-Maravilha!

Ao Buí e ao Ricardinho pela capoeiragem.

Ao CNPq pelo financiamento que viabilizou esta pesquisa.

SUMÁRIO

Apresentação.....	07
I – Política e religião.....	12
alêthourgia.....	14
pastorado cristão e governamentalidade	17
os cuidados de si	19
obstetrícia espiritual.....	28
universalismo e paideia cristã.....	34
resistência?.....	38
descaminhos.....	43
II – Liev Tolstoi e o anarquismo cristão.....	52
cristianismo.....	58
natureza.....	68
antimilitarismo.....	76
literatura.....	80
III - Ressonâncias imediatas do tolstoismo na produção literária de anarquistas brasileiros no início do século XX	106
avelino fóscolo.....	111
manuel curvelo de mendonça.....	122
domingos ribeiro filho.....	128
rocha pombo.....	131
fábio luz.....	141
universidade popular de ensino livre e almanaque brasileiro garnier.....	157
almanaque brasileiro garnier.....	162
IV – Política e liberdade.....	170
igreja anarquista?.....	171
profanação.....	183
perspectiva.....	188
O que não tem nome.....	204
Bibliografia.....	209

apresentação

O discurso religioso quase sempre emerge aliado ao exercício do poder, como uma produção de verdade que reitera formas de *assujeitamento* e determina condutas. A religião, ainda hoje, é usada como estratégia de dominação, um laço sagrado originado na imposição do medo por um Deus onisciente, muitas vezes com características próprias aos governantes. O pastor é o mediador entre os homens e o paraíso, sua obrigação é salvar e conduzir o seu rebanho. Na lógica do poder pastoral a obediência toma a forma de virtude.

Em outro percurso, o anarquismo-cristão trata a figura histórica de Jesus de um ponto de vista libertário, enxergando-o não como um filho de Deus ou um emissário divino, mas como um homem contestador que desafiou os costumes de sua época. No interior dessa perspectiva é comum a exaltação das primeiras comunidades cristãs que viveram sob uma forma de igualitarismo. Como o cristianismo se espalhou por todo o mediterrâneo, é impossível generalizar todas as comunidades formadas por cristãos. Muitas dessas comunidades se constituíam afastadas das cidades, ignorando suas leis e sua ordem. Viviam sob o preceito do amor, da ajuda mútua e da divisão do alimento. E, não raras vezes, foram vistos como subversivos e sofreram fortes perseguições.

Pietro Gori, em *A anarquia perante os tribunais*, situa o cristianismo como embrião do socialismo, cita São Basílio e São Clemente para fundamentar um discurso cristão contrário à propriedade e ao acúmulo de riqueza. Tolstoi, inspirado pelo anarquista francês Pierre-Joseph Proudhon, afirmava que a propriedade é anticristã e a principal causa da desigualdade. A perspectiva libertária se opõe a um cristianismo defensor de um Deus onipotente e vingador, juiz das ações humanas, cuja finalidade é a obediência cega e consequentemente a servidão.

Liev Tolstoi (1828-1910) foi precursor do anarquismo cristão. O escritor russo era crítico da *Igreja Ortodoxa*, antimilitarista e antinacionalista. Para ele, orientado pela máxima cristã do sermão da montanha, o autoritarismo de Estado não poderia ser combatido com violência: não fazer uso da violência para combater o mal. A forma de resistência mais forte e desestabilizadora era a insubmissão e nela acreditava como resistência à dominação. Elaborou, enfim, uma pedagogia libertária, naturista e pacifista.

O reino de Deus, na perspectiva anarquista cristã, não é uma promessa de vida após a morte, mas um *estilo de vida* sem vassalagem e servidão entre os homens, que acentua práticas de desobediência civil e social. O reino de Deus não é um “além vida”; pode ser encontrado no interior de cada um: “A vida do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’ pois eis que o Reino de Deus está em vós” (Lc 17, 20-21). O cristianismo primitivo negava a ordem estabelecida pelo Estado sem querer tomar para si o aparelho governamental. Este cristianismo se aproxima do anarquismo pela contestação ao reino dos homens e pela ideia de irmandade e fraternidade desdobrando-se em solidariedade e ajuda mútua.

Contudo, o cristianismo se afastou de sua origem e de suas características que o aproximava do epicurismo, do estoicismo e dos cuidados de si (Foucault, 1985). Estoicismo e cristianismo negavam a política e rejeitavam a cidade dos homens. Para os estóicos importava a busca de uma autonomia por meio de certas privações, desdobrando a dissolução da hierarquia e da centralidade. A transformação do cristianismo, segundo Werner Jaeger (1965), deriva da influência da civilização grega e sua helenização ocorreu pela retórica expressa nos documentos antigos e teve como consequência a emergência do *neoplatonismo* no pensamento ocidental.

O cristianismo surgiu como uma experimentação isolada de resistência. Sua aproximação com o anarquismo emerge com o ideal de igualdade fundamentada na noção de irmandade. E é essa igualdade que estará relacionada à liberdade para um certo pensamento anarquista: “o anarquista, ampliando a ideia cristã, vê em cada homem um irmão, um igual, não um irmão inferior e faminto a quem pratica caridade, mas um cidadão a quem deve justiça, proteção e defesa” (E. Rodrigues, 1993).

A vida e a obra de Tolstoi repercutiram entre os militantes anarquistas brasileiros de diversas formas. No entanto, me deterei aos anarquistas que se ocuparam da literatura social como ferramenta para a proliferação dos ideais anarquistas, fazendo do romance um instrumento de propaganda libertária. A literatura tem uma importância singular, pois toca na vida das pessoas de forma única, provoca, transforma e ataca, de tal maneira, que se dedicar à leitura de alguns livros é como mergulhar em um rio, do qual não se sai do mesmo jeito que entrou.

O objetivo desse trabalho é investigar as aproximações entre cristianismo e anarquismo, pela interpretação libertária de Tolstoi, acompanhando como o universalismo cristão repercute no interior de alguns anarquistas como amor pela humanidade e na busca de igualdade política resvalando na uniformização. Entretanto, é preciso sublinhar que existem diversos anarquismos e que é impossível tratar anarquismo de uma forma homogênea, ao contrário, é necessário ressaltar suas diferenças: o anarquismo cristão é uma corrente de pensamento no interior dos anarquismos.

A dissertação *Anarquismos, cristianismo e literatura social no Brasil (1890-1938)* é composta por quatro movimentos. Ela surgiu com uma inquietação a respeito da pertinência de uma religiosidade libertária e desdobrou-se nas aproximações possíveis entre anarquismo e cristianismo. O primeiro movimento reporta-se uma análise

foucaultiana em relação aos cuidados de si, a constituição do sujeito e a produção de verdade, juntamente com uma apresentação libertária acerca de Jesus e das primeiras comunidades cristãs e a transformação da Igreja passando pelo Édito de Milão e o Concílio de Nicéia.

O movimento seguinte expõe o anarquismo cristão de Tolstoi enfatizando a repercussão de seu misticismo libertário em sua produção literária. Apresenta-se a crítica do escritor russo à propriedade, seu ideal de volta à natureza, seu pensamento antimilitarista e pacifista, e a interpretação do cristianismo aliada à negação ao Estado.

O terceiro capítulo é volta-se para a repercussão de Tolstoi em militantes anarquistas brasileiros que se dedicaram a uma produção literária com o objetivo de difundir o pensamento anarquista cristão, no compreendido entre 1890 a 1938. Os militantes apresentados são: Avelino Fóscolo, Rocha Pombo, Domingos Ribeiro Filho, Manuel Curvelo de Mendonça e Fábio Luz.

O último movimento divide-se em três partes: a exposição do pensamento de Nietzsche a respeito do cristianismo; uma crítica ao anarquismo cristão a partir de Max Stirner, Michel Foucault, Albert Camus e Spinoza; e, por fim, a crítica a quem faz do anarquismo uma religião.

*Se quiserem que eu tenha um misticismo
[está bem, tenho-o
Sou místico, mas só com o corpo.
A minha alma é simples e não pensa.*

*O meu misticismo é não querer saber.
É viver e não pensar nisso.*

*Não sei o que é a Natureza: canto-a.
Vivo no cimo dum outeiro
Numa casa caiada e sozinha,
E essa é a minha definição.*

Alberto Caeiro

I. Política e religião

Religião e Política estabelecem uma relação de proximidade e estão presentes, de diferentes maneiras, em diversas formas de sociedades. Presumo que nenhum estudo sobre religião possa ser completo sem expô-lo à sombra de uma perspectiva política. A admiração e o temor pelas forças naturais deram origem às primeiras formas de religião, muitas sociedades se organizaram e se mantiveram a partir de suas crenças, muitos reis justificavam seu poder pelo sobrenatural e divino. No entanto, religião e política não são sinônimos ou termos inseparáveis. O objetivo deste capítulo é investigar como política e religião, mais precisamente o cristianismo, articulam-se e produzem efeitos de poder, e como é possível localizar o cristianismo em pólos opostos no interior de um embate entre liberdade e autoridade.

Claude Lefort em “O nome do Um” (La Boétie, 1999), afirma que a obediência ao soberano não se confirma pela imposição, por uma “força maior”, mas pelo encantamento que envolve o nome do Um. Para o autor, trata-se de um feitiço lançado ao povo pelo *nome do um*. “O nome de Um não é o nome de alguém: nele está preso qualquer senhor” (Lefort *in* La Boétie, 1999: 133). Dito de outra forma, não se obedece pelo temor mas sim pelo feitiço que o discurso exerce sobre os indivíduos.

O exercício do poder está intrinsecamente ligado a produções de verdades, uma vez que toda prática de poder se respalda em algum “discurso verdadeiro”. Desse modo, a produção da verdade está relacionada não somente com a produção de riquezas, mas com o aparato legitimador da soberania. Cada sociedade adota para si discursos considerados verdadeiros, ou melhor, um regime de verdades, para estabelecer sua ordem e as funções de cada um no seu interior. Portanto, cada sociedade produz seus próprios discursos de acordo com o seu momento histórico. Sem ignorar os embates

entre as verdades no desenvolvimento e no aprimoramento das técnicas de poder que estabelecem novos enunciados diretamente ligados a efeitos de poder como, por exemplo, a produção de leis, substituição de regimes, etc.; interessa-nos, nesta relação, compreender como os discursos verdadeiros produzem efeitos específicos de poder, e como a vida dos indivíduos está forçosamente relacionada a essa produção de saber. Dito outra forma, as questões aqui colocadas são: Quem pronuncia a verdade? Qual a estratégia que a envolve? A quem ela serve, e ao quê, ou a quem, ela se direciona? Qual a relação entre o discurso religioso e a conduta dos indivíduos? Quem é o pastor e qual é sua função?

Michel Foucault preocupa-se em como se exercita o poder, portanto está interessado nas estratégias de poder, nas tecnologias de governo e também em como se constituiu o sujeito. E é na busca da compreensão da formação desse sujeito que ele se debruçou no estudo das práticas ascéticas dos primeiros séculos. Recorrer à história do cuidado e das técnicas de si é fazer uma história da subjetividade.

Os cuidados de si são um deslocamento do sujeito e constantemente associam-se à metáfora da navegação. Essa arte da pilotagem nos remete a três técnicas: “a medicina, o governo político e a direção e governo de si mesmo”. Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault introduz a *áskesis*, um termo utilizado por filósofos gregos e romanos cuja função é estabelecer um vínculo entre a verdade e o sujeito. A *áskesis* permitirá ao sujeito dispor de discursos verdadeiros tornando-o um sujeito de veridicção (Foucault, 2006: 449). Como se dá a comunicação dos discursos verdadeiros? Quem os detém e os pronuncia, e quem os recebe tomando-os como equipamento para a vida? Foucault se detém na problemática da técnica e da ética da comunicação do discurso verdadeiro. Ao discípulo, cabia o silêncio como um sinal de obediência, no desenvolvimento de uma escuta atenta, pois a palavra só aparece como instrumento

utilizado pelo mestre. Nesse momento, Foucault introduz um novo termo: a *parrhesía*, o “tudo-dizer”, falar com franqueza, com liberdade, da forma que lhe parecer mais adequada. A questão colocada é qual a ética que a envolve e quais são os procedimentos técnicos do uso da ‘palavra’. Como a verdade se manifesta por meio de subjetividades? Ou, como o discurso religioso determina condutas e legitima formas de assujeitamento?

alêthourgia

Em “Do governo dos vivos”, Foucault narra a passagem do Imperador romano Sétimo Severo, que reinou entre 193 e 211 d.C. Sétimo Severo pintou uma representação de um céu estrelado na sala onde ocorriam as audiências, na qual praticava sua justiça. Esse céu representava a conjunção das estrelas no dia do seu nascimento e sua finalidade era legitimar suas decisões pelo *logos* que presidia esse dia, tendo, por fim, o seu reinado fundado sob os astros. Uma vez assegurado pelos astros, Sétimo Severo não somente justificava sua ascensão ao poder, como afastava a possibilidade de quem quer que fosse de conspirar contra sua fortuna. Astuciosamente, reservou uma parte desse céu em outro cômodo, ao qual somente ele e alguns familiares tinham acesso. Tratava-se exatamente do céu da morte, o fim de seu reinado. E como a “verdade dos astros” não era um monopólio do Império e poderia estar ao alcance de qualquer um, Sétimo Severo decretou a pena de morte contra os astrólogos.

Sétimo Severo, nos ensina Dion Cassius, conhecia o destino que o esperava graças às ‘estrelas sob as quais ele tinha nascido; ele as fez pintar sobre as cúpulas dos cômodos do palácio onde ele rendia a justiça, de maneira que fossem visíveis a todos, exceto uma parte do céu que — como se diz — observa a hora [quer dizer, o horóscopo]; porque essa parte ele não a fez pintar do mesmo modo nos dois cômodos.’ Inscrever-

se sob o curso dos astros é uma solução que comporta vantagens e riscos. Com isso, o imperador ganha a caução dos deuses e uma garantia contra a usurpação, porque torna-se difícil destronar aquele cujo destino corre paralelamente com a ordem do mundo; mas porque o determinismo astral não é um monopólio imperial, cada um pode se crer destinado ao império caso a predicação de um adivinho o anunciasse. (...) para remediar esse perigo de usurpação, a pena de morte foi estimulada contra os astrólogos (Foucault, 2007:296 [nota 4]).

O saber proferido por essa ordem cosmológica tornava o exercício do poder do imperador quase uma necessidade. Nota-se como uma verdade, fundada na astrologia, mostrava uma ordem do mundo sobre a qual o imperador apoiava seu poder e proferia sua justiça e, também, como ele utilizava esse dispositivo de governo para anular outras formas de verdade que poderiam, eventualmente, contrariar aquela na qual ele se firmava. Estava em jogo o governo como a manifestação de verdade da ordem mundana. Em outras palavras, Foucault nos mostra como o exercício de um poder não pode ser separado de uma produção de saberes verdadeiros, não importando qual a sua procedência, e não somente isso, expõe como é preciso produzir conhecimento para se governar. “Como se governar os homens (...) sem ter um conhecimento da ordem das coisas e da conduta dos indivíduos? (...) como governar sem conhecer o que se governa (...)?” (Ibidem: 274).

Foucault nos apresenta a uma nova palavra: *alêthourgia*¹, conjunto de procedimentos pelo qual se manifesta a verdade. A *alêthourgia* é um mecanismo essencial para governar a conduta dos indivíduos. Tanto o discurso científico como o

¹ Palavra forjada por Foucault a partir do termo *alêthourguês*, expressão grega utilizada por Ponticus Heraclides (388-322 a.C.), gramático grego e discípulo de Platão, para designar quando alguém pronuncia a verdade, ou para designar o que é verídico.

religioso nos fornecem um determinado conhecimento, e são, portanto, formas de *alêthourgia*. Desta forma, Foucault apresenta a constituição da razão de Estado como o remanejamento de *alêthourgias*, um modo de lançar mão e organizar diversos saberes a partir da sua utilidade para o exercício do poder. Como ocorreu no exemplo citado, com a anulação do saber do adivinho ou do astrólogo para o redimensionamento de um ministério a serviço do governante.

Mas a constituição da razão de Estado foi acompanhada de um movimento, que foi evidentemente a sua contrapartida negativa: é preciso caçar o adivinho da corte do rei, substituir o astrólogo por essa espécie de conselheiro que foi ao mesmo tempo o detentor e o invocador da verdade e substituí-lo por um verdadeiro ministro que fosse capaz de fornecer ao Príncipe um conhecimento útil. (...) Por consequência, poder-se-ia considerar também que o fenômeno da caça às bruxas no fim do século XVI, não foi apenas um fenômeno de reconquista da Igreja, e até de um certo ponto para o Estado, de uma camada da população cristianizada superficialmente no curso da Idade Média. A caça às bruxas foi o resultado da reforma e da Contra-reforma, de uma vitalidade superior pela qual passou a cristianização que tinha sido superficial durante o século precedente. (...) Era preciso eliminar aquele tipo de saber, de manifestação do verdadeiro, de produção de verdade, de *aliturgia*, tanto das camadas populares quanto, e com mais razão, do entorno do Príncipe e da corte (Ibidem: 280-281).

A retomada do céu estrelado de Sétimo Severo é uma tentativa de demonstrar como a ligação entre exercício de poder e manifestação da verdade é muito mais antiga do que a constituição do Estado moderno, e anterior ainda ao próprio Sétimo Severo.

Segundo Foucault, por trás de um poder há sempre um jogo de luz e de sombra, do verdadeiro e do falso, do manifesto e do oculto.

pastorado cristão e governamentalidade

O que nos interessa é a racionalização do poder político por meio de técnicas voltadas para dirigir os indivíduos. Nesse momento, analisaremos o pastorado como forma de poder individualizante. A metáfora do governante transformado na figura do pastor e de seus súditos em rebanho não se encontra nos textos políticos gregos e romanos dos primeiros séculos. Contudo, o monarca da Babilônia tinha o título de “pastor dos homens”, e na coroação do faraó, ele recebia um cajado similar ao do pastor, não obstante, os egípcios também tinham seu deus Ra como pastor. Essa é a procedência da associação entre Deus e rei, uma vez que ambos cuidavam do mesmo rebanho. Entretanto, foi com o povo hebreu que tal simbologia ganhou forte repercussão. Além disso, Fílon (20 a.C. – 50d.C), em “A imutabilidade de Deus”², refere-se a Deus como administrador, e como pai tem o conhecimento exato dos seus filhos.

Cabe ao pastor reunir e conduzir o seu rebanho, não deixá-lo dispersar-se e assegurar sua salvação. O rebanho só existe na presença e pela ação do pastor. De acordo com Foucault, essa salvação acontece por meio de uma benevolência individualizada e, sobretudo, constante, trata-se de um cuidado diário. O pastor, sempre sozinho diante do seu rebanho, deve conhecê-lo, não somente em sua totalidade, mas em cada detalhe, é preciso saber da necessidade e da falta de cada um. Para isso, deve informar-se das necessidades materiais de cada ovelha, saber o que cada uma faz (seus

² Cf. Filoramo, Giovanni & Roda, Sérgio. *Cristianismo e sociedade antiga*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo, Paulus, 1997, p. 277.

pecados públicos), saber o que se passa em suas almas (pecados secretos, e sua progressão na via da santidade).

Para garantir esse conhecimento particular do pastor sobre cada ovelha, o cristianismo associou e introduziu no poder pastoral duas práticas helênicas: o exame de consciência e a direção de consciência. O exame de consciência, muito difundido entre os epicuristas, pitagóricos e estoicos, implicava uma espécie de “contabilidade cotidiana do bem e do mal realizado em relação a seus deveres”, uma forma de controle sobre as próprias paixões, já a direção de consciência era uma espécie de aconselhamento. No cristianismo, a direção de consciência estabelecia entre o pastor e sua ovelha um laço permanente, cabendo à ovelha deixar-se conduzir a todo o momento, enquanto que no exame de consciência, revelava-se por inteiro ao seu diretor. “Elas traduzem o aparecimento de um fenômeno muito estranho na civilização greco-romana, quer dizer, a organização de um laço entre a obediência total, o conhecimento de si e a confissão a um outro” (Foucault, 2003: 369). Nesse ponto, poderíamos pensar a confissão no cristianismo como uma técnica de extração da verdade.

Conhecer todas as ações de suas ovelhas, saber tudo o que acontece com elas são predicados do pastorado cristão. O cristianismo introduz na relação pastor-rebanho uma circulação de pecados e méritos que resultará em dependência individual e completa. Assim, a obediência ganha *status* de virtude no interior do poder pastoral. Esse estado de obediência é denominado pelo cristianismo grego como *aphateia*, uma técnica cristã que tem por objetivo a mortificação do indivíduo, em outras palavras, a renúncia a si mesmo e ao mundo. Trata-se de uma relação individual, de vivenciar uma morte cotidiana por meio da projeção de uma vida vindoura, elemento crucial na constituição da identidade cristã. Foucault afirma que o cristianismo introduziu um jogo, sequer imaginado pelos gregos e pelos hebreus, cujos elementos são “a vida, a morte, a

verdade, a obediência, os indivíduos e a identidade”. Por fim, o pastorado cristão se resume ao governo das almas, à condução do rebanho, e se redimensionou no Estado moderno como técnica de *governamentalização*. Trata-se do governo das condutas, no qual tudo e todos estão dispostos como objetos de governo. Essa tecnologia política individualizante promove a regulação de cada um, e produz corpos individualizados por meio da normalização das condutas.

os cuidados de si

Em alguns textos dos primeiros séculos percebe-se uma insistência na atenção dos cuidados de si (*epiméleia heautoû*, ou em latim, *cura sui*), na intensidade das relações consigo mesmo. Trata-se de tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se. Michel Foucault considera como ponto inicial da *epiméleia heautoû* o diálogo de *O Alcibíades*. A arte de ocupar-se de si mesmo tem uma procedência socrática, é um desdobramento do enunciado socrático “conheça-te a ti mesmo”. O cuidado de si é uma conversão do olhar, uma inquietação consigo mesmo, um desprender-se de si. A conversão pode ter duas procedências, uma platônica sob a noção de *epistrophé*, que consiste em se desviar das aparências e reconhecer a própria ignorância assumindo os cuidados sobre si mesmo; e a outra, proveniente do cristianismo dos séculos III e IV sob o título de *metánoia*, cuja significação “é a penitência e a mudança radical do pensamento e do espírito” (Foucault, 2006). A *metánoia* só é possível a partir de uma renúncia de si, em outras palavras, a conversão cristã é marcada por uma ruptura, uma mudança para uma vida na qual não cabe o remorso. Podemos atribuir duas funções ao cuidado de si: a primeira é a de luta, pois se trata de um enfrentamento permanente diante dos acontecimentos existenciais; a segunda é a de crítica, de autocorreção.

A cultura de si exige um aumento do cuidado médico, de uma atenção voltada para o corpo, o que não pode ser confundido com a valorização do vigor físico. O *lógoi*, discurso de verdade pronunciado pelo mestre ao discípulo, é um modo de produzir subjetividade, uma espécie de matriz de ações e, muitas vezes aparece em forma de conselhos de como agir convenientemente, de como preparar-se de maneira adequada diante das possíveis vicissitudes inesperadas da vida. Desta forma, o *lógoi* assemelha-se a um *phármakon*. O diretor de consciência oferecia a cura para as enfermidades da alma. Plutarco (47 d.C. – 120 d.C) dizia que medicina e filosofia atuam sob o mesmo objeto, cuidam dos males do corpo e da alma, em uma época em que a loucura amorosa fazia parte do campo da medicina. Epíteto (50 d.C – 135 d.C) considerava a escola filosófica como algo similar a um consultório médico, pois, por meio da filosofia era possível “curar o *pathos* da alma”. Em outras palavras, os cuidados de si eram uma terapêutica do corpo e da alma, filosofar era cuidar da alma, e era possível fazê-lo em qualquer momento da vida.

Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ocupar-se com a própria alma, já dizia Epicuro: Aquele que diz que o tempo de filosofar ainda não chegou ou que já passou é semelhante aquele que diz que o tempo e a felicidade ainda não chegou ou que não mais chegará. De sorte que devem filosofar o jovem e o velho, este para que, ao envelhecer, seja jovem em bens pela gratidão ao que foi, e o outro para que jovem, seja ao mesmo tempo ancião pela ausência de temor pelo futuro. (Foucault, 1985: 54).

O cuidado de si não está dissociado do cuidado com os outros, e por isso é próprio também aos governantes. Trata-se de governar a si para melhor governar os outros, ou ainda, governar uma cidade assim como governa a si mesmo. É importante

lembrar que em latim a pessoa encarregada da condução de um navio era denominada de *gubernator*. Para os gregos, cabia ao governante curar os males da *pólis* e de seus cidadãos. Medicina, governo de si e governo dos outros serão distinguidos somente no século XVI, com a emergência da razão de Estado.

Foucault (2006a) denomina o cuidado de si como matriz da ascese cristã, e busca sua procedência nas escolas filosóficas gregas. A ascese é o exercício prático cuja finalidade é a efetivação da virtude. Os cuidados de si poderão ser encontrados na sociedade de amigos epicuristas, bem como no desencanto com o governo dos estoicos, e na aversão ao governo da cidade dos homens no cristianismo. Epicurismo e cristianismo se aproximam pela negação e desprezo pela política, no entanto, essa radicalidade se desdobra de maneiras diferentes: enquanto os epicuristas recorrem à sociedade de amigos para o enfrentamento do que possa acontecer de forma tenebrosa, os cristãos reconhecem uma semelhança nas almas, redimensionando a amizade em irmandade. Trata-se de diferentes formas de associações, a primeira destinada para alguns, e a segunda voltada para todos. Dessa forma, o cristianismo anuncia uma nova totalidade, inaugurando um pensamento e um estilo de vida universalizantes (Passetti, 2003). Outro ponto em comum é a noção de culpa e correção, também encontrada em Sêneca (4 a.C – 65 d.C), que cita Epicuro: “Ter consciência dos próprios pecados é o início da salvação” (Sêneca, 2009: 31). Outrossim, a diferença entre cristãos e epicuristas está igualmente posta, pois o epicurismo encontra no retiro uma liberdade subjetiva, alcançada por meio da filosofia e da amizade. Filosofia como prazer, arte de vida, ignorando a dor. Aversão ao universal e ao mundo político. Os epicuristas viviam conforme a natureza, sempre em busca das fontes de prazer. O autogoverno pode ser entendido no pensamento epicurista com a afirmação de que o homem pode e deve

administrar suas vontades. O que está em jogo é um deslocamento do olhar sem desviar-se.

Mas através dessa forma, antes de mais nada política e jurídica, a relação consigo é também definida como uma relação concreta que permite gozar de si como que de uma coisa que ao mesmo tempo se mantém em posse e sob as vistas. Se converter-se a si é afastar-se das preocupações com o exterior, dos cuidados com a ambição, do temor diante do futuro, pode-se, então, voltar-se o próprio passado, compilá-lo, passá-lo em revista e estabelecer com ele uma relação que nada perturbará. (Foucault, 1985: 54).

Os estoicos são obedientes ao governo da razão e das leis naturais, procuram a afirmação individual, a busca pelas virtudes (o bem), como a moderação, e o afastamento dos vícios (o mal). Para eles, a sabedoria faz do homem um rei, pois ao dominar a razão o homem torna-se senhor de si. A filosofia estoica tem um desígnio pedagógico, educa a criança e reeduca o adulto, tendo a *ataraxia*³ e a *autarcia*⁴ como formas de conduta. Por fim, o estoicismo marcará o cristianismo por fazer do mundo uma cidade comunitária e por ter como princípio básico o amor, contrariando qualquer forma de sentimento patriótico, e também por introduzir a concepção de uma ordem cósmica universal.

No cristianismo obedecia-se para atingir um estado de obediência irrestrito, no qual a única vontade do indivíduo era não ter vontades. A obediência destrói a vontade singular, ou seja, é a ausência de paixões, o ponto de partida da renúncia de si, da

³ Palavra derivada do grego *ataraktos* que significa a ausência de perturbação, mas que pode ser entendida como felicidade proveniente da virtude ou ainda a tranquilidade da alma. A *ataraxia* não é própria somente do estoicismo, pode ser encontrada no ceticismo e também no epicurismo. Para alcançá-la é preciso atender aos desejos naturais e ignorar as paixões e os desejos superficiais.

⁴ Autarcia designa autossuficiência, necessidade apenas de si mesmo, ligada à satisfação íntima.

apatheia. A estrutura monástica é marcada por uma rede de obediência de tal forma que o condutor também a exerce. O exame de consciência no cristianismo está relacionado com a purificação da alma por meio de uma perene verbalização sobre si, o que os gregos denominavam de *exagorese*. Acreditava-se na extrusão do demoníaco, daquilo que habitava a obscuridade do pensamento, pelo exercício dessa prática. Ao contrário do cristianismo, a obediência estoica é apenas uma passagem, obedecia-se ao mestre para deixar de ser obediente e atingir uma autonomia futura. O exame de consciência estoico consistia em repensar os atos, um ajustamento entre o que se fez e o que se pretendeu fazer para poder melhor administrar-se, e dispensava-se da necessidade do ato de falar sobre si.

Sêneca, embora estoico, lança mão frequentemente de Epicuro. Afirmava não ter problema recorrer a outras escolas, pois tudo o que é verdadeiro também lhe pertencia; “uso mais uma vez o sábio Epicuro: ‘consagra-te à filosofia se desejas ser verdadeiramente livre’. Não espera o dia seguinte para se modificar quem a ela se submete e é fiel, pois, de fato, esse mesmo servir à filosofia é a liberdade (Sêneca, 2009: 18). Em suas cartas a Lucílio evidenciam-se os cuidados de si em forma de conselho, destacando-se a administração do tempo e a relação com a morte. Trata-se de organizar cada dia como se fosse o último. Não se deve perder tempo por negligência, pois se sabe que a morte não pertence ao futuro, nada resiste ao tempo, todo passado pertence à morte, uma vez que se morre diariamente. “Morrer bem significa morrer livremente” (Idem: 52). Exalta o modo como Sócrates (469 - 399 a.C) e Catão (234 – 149 a.C) enfrentaram a morte, com desprezo e destemor. Para os estoicos a morte é uma consequência inevitável, devemos habitar nosso corpo como se fôssemos migrantes. O sábio não deve se apegar ao supérfluo, “saiba que um teto de palha abriga o homem tão bem quanto o de ouro” (Ibidem: 18). A natureza, segundo o filósofo romano, oferece-

nos todo o necessário para viver, a sabedoria consiste em se sujeitar às suas exigências, não é possível contrariá-la, ela não pode ser vencida. É preciso viver apenas com o que nos é suficiente, desejar apenas o necessário e evitar o deleite. Acreditava na debilitação causada pelos prazeres do corpo e da alma, tornando-se necessário para o homem livrar-se de seus desejos. Para isso, é preciso, antes de qualquer coisa, dedicar-se a uma vida de retidão.

Podemos, então, demonstrar a mesma coragem contra as adversidades; basta ficarmos livres do jugo. Mas, antes de tudo, devemos abandonar os prazeres, aqueles que nos enfraquecem e nos levam a exigir demais do destino. A seguir, deixemos de lado a riqueza que nos escraviza, larguemos o ouro, a prata e tudo o mais que cobre as casas dos que se dizem felizes. A liberdade não nos é dada de graça. Se realmente a queres, o resto deve contar pouco (Ibidem: 132).

Plutarco escreveu inúmeros tratados como forma de atenção e conselhos para o convívio social, dentre eles se destacam os tratados sobre o controle da cólera, contra a avareza, e também sobre a curiosidade, nos quais propõe exercícios como meditação, escuta, leituras e conversas, para evitar essas paixões nas relações cotidianas. Em *Como distinguir o bajulador do amigo*, Plutarco repudiava a figura dos adutores. Esses praticam a lisonja, ao passo que a amizade exige franqueza. Exercitar a *parrhesía* é falar com liberdade sem temer os riscos que isso possa implicar. Trata-se de uma técnica fundamental dos cuidados de si para a transmissão dos discursos verdadeiros. A *parrhesía*, também traduzida como *libertas* pelos latinos, tem como inimigo a retórica e a bajulação, não se trata, de forma alguma, de um discurso persuasivo, seu objetivo não é o convencimento, mas sim o conhecimento. Ela envolve prudência e capacidade de distinguir a maneira e o momento mais adequados de ser pronunciada. Na relação

mestre-discípulo, cabia ao mestre o uso da *parrhesía*, e ao discípulo o silêncio para que o discurso proferido operasse como uma forma de subjetivação. A *parrhesía* cristã pressupunha amor à obediência.

O cristianismo, entretanto, atribuiu novos significados à *parrhesía*, que deixou de ser entendida como o “falar franco” e passou a designar um modo específico de se relacionar com Deus, perdendo sua peculiaridade de falar de forma destemida e reta, para assumir uma hierarquia, e o outro entendimento possível da *parrhesía* no cristianismo relacionado à manifestação de Deus. Contudo, nos textos que compõem a Bíblia, a palavra *parrhesía* aparece de uma maneira totalmente nova, relacionada a um modo de ser desvinculado de uma verbalização de si ou de uma verdade, revelando a confiança em Deus e designando aquele capaz de levar adiante a Sua palavra. Essa confiança atribuída à nova noção de *parrhesía* com o tempo se redimensionará no temor a Deus e resultará no princípio de obediência. A *parrhesía* cristã só se aproxima da noção grega, quando utilizada para designar o ato corajoso de quem difunde o evangelho. No entanto, essa atitude que envolve coragem e ousadia é atribuída aos mártires que passaram a ser tratados por *parrhesiastas*. Os mártires serão identificados como aqueles que tinham a confiança em Deus e a coragem de levá-lo para outros homens assumindo os riscos que isso implicava.

Aos poucos, essa coragem *parrhesiasta* atribuída aos mártires ganhará dimensão de soberba. Essa altivez provocará, entre os séculos IV e VI, a constituição de “estruturas de autoridade” no interior da ascese cristã. Surge a necessidade de um condutor para a alma, um intermediário entre homem e Deus. Esse é o ponto crucial da emergência do pastorado cristão, o qual deslocará o sujeito cristão para a *apatheia*, sobressaindo o dever e o louvor da obediência. O cristão, a partir desse ponto, sujeita-se a ser objeto de uma vigilância permanente. A *parrhesía* redimensionada em arrogância

tomará o *status* de vício que deveria ser combatido, pois subvertia os valores que passaram a ser elementares no ascetismo cristão: o temor a Deus e a desconfiança de si e do mundo.

As práticas de si envolvem relações de poder e obrigação com a verdade, e conhecer a si é o maior de todos os conhecimentos. Segundo Clemente de Alexandria (150–215), é somente pelo conhecimento de si que se pode conhecer a Deus. Voltar-se para si é um exercício diário, tendo em vista que a análise que faço de mim hoje não é a mesma de ontem e nem será igual à de amanhã. A verdade expressa nas escrituras sagradas é um instrumento de progressão espiritual e o cuidado de si é uma afirmação da própria existência.

Para os gregos, a vida era uma prova a partir da qual se constituía o ‘eu’. Sêneca, em Roma, elaborou a densa reflexão da vida como preparação, a vida como prova que veio a tornar-se com o cristianismo em ideia de vida. O deus cristão submete aqueles que ele ama a provas, alegando prepará-los e torná-los fortes e corajosos.

No que diz respeito aos cuidados de si, podemos constatar dois tipos de exercício de abstinência. Para os epicuristas, o importante era a satisfação das necessidades elementares em busca de um prazer completo e puro, em oposição a um estilo de vida supérfluo. Já os estoicos, buscavam abster-se para estarem preparados em eventuais situações de privação, abrindo mão, entre outras coisas, do cuidado com a reputação e o gosto pela ostentação, demonstrando que o indispensável sempre pode estar à disposição. Segundo Edson Passetti, esse exercício de abstinência:

Não se trata da vocação para a pobreza ou um elogio à mesma como fonte de virtudes verdadeiras; problematiza-se o acostumar-se com as dificuldades. Não sendo privilégio de classe, nem especial a homens abastados, o cuidado de si é recomendado como uma condição colocada a qualquer

momento pelo acaso. Se no futuro o familiarizar-se com o mínimo, pão e água, será uma virtude dos que se pretendem sábios, para estoicos e epicuristas trata-se apenas de preparo para uma contingência, pois é a grandeza da relação com o outro que imobiliza os favores providenciais. O segundo exercício diz respeito ao exame de consciência, que neutraliza sentenciamentos de culpabilidade ou punição. Para Foucault é a busca das raízes mais tenazes da culpa; trata-se de um trajeto para o qual se necessita dos amigos. Está em jogo saber administrar o dia, a rotina, mas esta não se sustenta no regramento idealizado, como ajustes a códigos morais. (Passetti, 2003: 78).

No cristianismo a abstinência não apenas é aplicada ao âmbito sexual, como também pode ser relacionada com o desapego material e a vida longe das cidades. Uma vida regrada é o principal elemento constituinte da espiritualidade cristã. O monasticismo cristão consiste na abstinência como *regula vitae*⁵, um estilo de vida cuja característica é o exercício recorrente da privação voluntária.

De um modo geral, a *epiméleia heautoû* está relacionada a uma maneira de encarar a vida, uma atitude diante do mundo, de si e dos outros e exige atenção ao pensamento e à alma. Foucault aponta uma aproximação entre as palavras *epiméleia* e *meléte*, que designa exercício e meditação. Trata-se de práticas filosóficas ou espirituais, ações pelas quais nos transformamos. Outrossim, de Sócrates ao cristianismo, de acordo com Foucault, o ato de ocupar-se de si tem sempre um sentido positivo e forneceu toda uma estrutura de códigos para a formulação de morais rigorosas. As práticas ascéticas foram o principal elemento da constituição da espiritualidade cristã que, por sua vez, tornou-se um meio de acesso à verdade, desde que o sujeito estivesse disposto a

⁵ Regra de vida.

modificar-se a tal ponto de não ser mais o mesmo, pois por si só o sujeito é incapaz de ter acesso à verdade. Contudo, a verdade não é dada como recompensa, e não é também um “ato de conhecimento”, ela ilumina e propicia tranquilidade e beatitude. “Cada vez mais a *tékhne tou bíou* (a arte de viver) vai agora girar em torno da pergunta: como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de acender à verdade?” (Foucault, 2006: 219)

Chegamos ao ponto em que o cristianismo articula a “arte de viver” com o acesso à verdade e à salvação. Estamos mais uma vez diante da renúncia de si. O encontro com Deus presume a anulação da individualidade, em outras palavras, trata-se da aniquilação do eu. Só é possível atingir o conhecimento de si no cristianismo mediante a purificação do ser que, por sua vez, está relacionada também ao conhecimento da verdade encontrada nos textos bíblicos. É preciso apreender o conteúdo do livro sagrado para enfim compreender a Palavra e acessar a verdade. A salvação, por sua vez, é posta em um sistema binário pureza e impureza, bem e mal, vida e morte, ou melhor, vida após a morte. Viver uma vida isenta de pecados, ascética, para atingir o paraíso prometido. Entretanto, essa trajetória é sujeita a desvios, faltas e transgressões. Essa dramaticidade dos acontecimentos, como denomina Foucault, é o que introduz a ideia de salvação, que deve ser “uma atividade permanente do sujeito sobre si mesmo”.

obstetrícia espiritual

O jogo criado pelo cristianismo iniciava-se pela promessa de um mundo após a morte, cujo alcance só seria possível mediante a condição da purificação dos pecados. Evitar os pecados significava ter uma conduta não condenável; em contrapartida, à menor iminência de um pensamento ou ato pecaminoso, o indivíduo, mergulhado nessa

esfera cristã, era acometido pela culpa, que agia sobre ele como um veneno corrosivo, como uma deterioração vagarosa da alma e da consciência, concomitantemente com o medo de não ser digno de alcançar o paraíso. Perante este tormento, a Igreja proporcionava a salvação por meio da confissão, concedendo aos seus seguidores a obtenção do perdão. Diante do pecado, a penitência. A expiação da falta cometida tornou-se um dos sacramentos da Igreja católica, e era vista por alguns cristãos, como Tertuliano⁶, como o afloramento verdadeiro da alma. De outra forma, o dizer verdadeiro sobre si no cristianismo estava no ato de se confessar a outrem; tratava-se, portanto, de uma verdade confessada, uma afirmação sobre o que se é na qual o sujeito se modifica ao mesmo tempo em que se submete a uma relação de dependência.

Em primeira instância, a purificação dos pecados não se dava somente pela confissão, mas já estava presente no momento da conversão ao cristianismo, o batismo. Segundo Tertuliano, não se nasce cristão, o cristianismo é uma escolha. Contudo, após o batismo, o indivíduo convertido poderia estar sujeito a recaídas, e é a partir desse perigo que a confissão emerge como uma segunda forma de penitência. A princípio, a confissão era pública e consistia em uma descrição exaustiva da falta, um ato de reconhecer-se publicamente como pecador, era geralmente acompanhado de choros, gemidos e auto-humilhação, somente depois a confissão passou a se realizar em um lugar fechado. O cristianismo se fortalecia na medida em que se aprofundava e explorava a fraqueza humana.

A confissão é o clamor pela indulgência, mais precisamente, o momento do encontro do indivíduo com sua consciência, a verbalização detalhada, repetida e

⁶ Quintus Septimius Florens Tertullianus (160–220 d.C) foi um padre de Cartago, província romana na África, um dos primeiros autores cristãos a produzir obras em latim. Tertuliano opunha fé e razão, reconhecia a influência do estoicismo no cristianismo, embora considerasse os filósofos antigos como hereges.

obrigatória dos pecados, a articulação entre culpa e perdão, com o objetivo de propiciar o conforto da alma, de tal maneira que os homens da Igreja tornaram-se uma espécie de médicos das almas, e não obstante, assumiam o posto de pai, uma vez que sua imagem era associada à ternura e ao perdão. Por meio da confissão se obtinham os elementos necessários para a formulação de um diagnóstico preciso. Desse modo, o confessionário se tornou o lugar da benevolência paterna, o lugar onde, por meio da extração da verdade, encontrar-se-iam conforto e proteção. Contudo, a imagem de pai assumida pelo confessor não era associada à figura da autoridade máxima, por mais que representasse uma, mas sim à daquele que acolhe com ternura, daquele que perdoa. O clínico da alma extraía a verdade de quem se colocava como pecador, concedendo-lhe o perdão divino e infligindo-lhe penitências, articulando, assim, os sentimentos de medo e segurança. Foi dessa forma que o conhecimento de si no interior do cristianismo combinou consciência individual e confissão.

A tortura no confessionário foi autorizada pelo Papa Inocêncio IV em 1252. “Como dizem na Espanha: Onde a benção falhar, uma vara grossa obterá sucesso” (São Domingos *apud* Armond, 2004: 113), ao contrário do que aconselhava São Bernardo, por exemplo, que acreditava na disseminação da fé por meio da persuasão, e não da violência. Entre os séculos XIII e XVIII, a Igreja produziu uma extensa literatura acerca da confissão, como súmulas de confissão, manuais de confessores, tratados de casuística, sermões, catecismo, cartas de espiritualidade e resultados de conferências eclesiais. Essa literatura se ocupava de questões como, por exemplo, estabelecer o que seria um pecado venial ou um pecado mortal, ou ainda, qual a melhor maneira de extrair uma confissão total e verdadeira, como deveria ser a postura do confessor diante do pecador. Revisavam algumas práticas relacionadas à confissão, como a cobrança por

indulgências. Em 1215, após o Concílio de Latrão, a Igreja estabeleceu a obrigatoriedade da confissão anual para ambos os sexos sob pena de excomunhão.

São Francisco de Sales (1567-1622) orientava os confessores a acolherem os penitentes com amor, ignorando suas imperfeições e estupidez. Aconselhava-os a serem caridosos e discretos, com especial atenção em relação às mulheres para ajudá-las na confissão do que denominava “pecados vergonhosos”. Trata-se de estratégias para extrair a confissão de forma plena; ser amável com o penitente, deixá-lo à vontade, não demonstrar sinais de austeridade ou reprovação e, por fim, não fazer da confissão um momento de constrangimento. O papel do confessor era encorajar o penitente a aliviar todos os seus pecados, portanto, deveria ser dotado de candura, prudência, complacência, mansuetude, discrição, e se mostrar piedoso e benigno.

A confissão era o momento da lucidez sobre si e. Diante da recusa da confissão, mesmo depois de aplicadas todas as técnicas de benevolência descritas acima, o diretor de consciência tinha por obrigação apresentar os terrores do ‘juízo final’ mostrando como Deus comina aqueles que não fazem penitências. Muitos outros métodos foram desenvolvidos para a obtenção da confissão, táticas como a amenização, dizer que conheceu pecados maiores, ou pela reciprocidade, uma espécie de troca de confiança, relatar pecados da juventude etc. Jean Delumeau (1991) compara a confissão com o momento do parto e lança mão de uma expressão comum a Jean Gerson e a Francisco Xavier: a “obstetrícia espiritual”. Esse parto tem por objetivo tranquilizar o confidente e não poderia ser, de forma alguma, uma experiência traumática.

O confessor é um juiz confiado por Deus, com quem o confesso procura aliviar sua alma. No entanto, existia uma polêmica em torno da confissão como único meio para a remissão dos pecados. Qual seria o valor verdadeiro da contrição, e qual a melhor

maneira de obtê-la? Lutero (1483-1546) questionou a confissão, pois, segundo ele, esta só tranquilizava, quando não impunha ao penitente uma situação de constrangimento. Para ele, o ato de se confessar não era imprescindível para a conquista do arrependimento das próprias culpas e dos próprios pecados. Dito de outra forma, a contrição poderia proporcionar o perdão divino até mesmo para aqueles que não se confessavam a outrem. Isso não significa que o protestantismo revogou a prática da confissão, pois, mesmo com as concepções expostas acima, manteve-se a prática da confissão diante de Deus, a Reforma Protestante somente dispensou o intermediário entre o pecador e aquele que concedia o perdão. Em resposta, a Contra-Reforma da Igreja realizou o Concílio de Trento (1545-1563), pelo qual ficou estabelecido um novo termo, o de atrição, que conferia o perdão ao penitente mediante a absolvição outorgada pelo padre. A atrição surge como um poder dado ao confessor diante da insuficiência da contrição dos pecadores. Desse modo, o Concílio de Trento canonizou a atrição, a qual, por sua vez, comportava um “começo de amor” a Deus, sem abandonar o sentimento de temor do julgamento após a morte, juntamente com a esperança do perdão e a vontade sincera de não cometer pecados.

Outro que se empenhou na adoção de métodos mais brandos para apaziguar e tranquilizar os confidentes foi Santo Afonso de Ligório (1696-1787), autor de *Teologia moral* e *Instrução prática para um confessor*, considerado como um dos fundadores dos redentoristas. Afonso de Ligório dizia que os jesuítas foram seus mestres na construção de uma moral, em cuja base encontravam-se o meio termo e a benevolência. Seu desígnio era poder levar o maior número de pessoas possível para os caminhos da salvação. Para isso, empenhou-se na produção de “conselhos de prudência dirigidos aos confessores”, nos quais aparece novamente a associação entre confessor e médico. Ligório não apenas sugere a aplicação de indulgência, mas também recomenda “outros

remédios” para evitar a falta, como por exemplo: “o recurso aos sacramentos, a prece, atitudes vigilantes...” (Delumeau, 1991: 124). As ideias de Afonso de Ligório só foram incorporadas pela Igreja Católica a partir do século XIX, contudo, permanecia a polêmica sobre a obrigatoriedade da confissão.

A severidade das penitências era outro ponto combatido não somente por Afonso de Ligório, mas também por Jean Gerson, Santo Antônio, São Carlos e São Francisco de Sales. Defendiam a adoção de uma medida para as penitências, que segundo eles, não poderiam ser tão brandas, para não tornar fácil o merecimento da indulgência, e nem tão austeras, para não haver recusa dos penitentes em aceitá-las. A penitência deveria servir, portanto, para a recuperação dos erros do passado e a prevenção dos erros do futuro, sendo necessário estar ao alcance do penitente. Ou seja, apesar de o Concílio de Trento ter estabelecido que a penitência devesse ser proporcional à gravidade das faltas, esses autores defendiam uma penitência “salutar e conveniente”, isto é, possível de ser cumprida com o intuito de que o penitente pudesse atingir seu fim último, a correção de si.

Sobretudo após a Revolução na França, houve uma forte recusa ao confessional. A confissão obrigatória era vista como abuso de poder e passou a afastar alguns fiéis da Igreja. No entanto, é preciso pensar no consentimento das pessoas ao se submeterem a tal prática. De acordo com São Francisco de Sales, autor de *Filoteia. Introdução à vida devota*, o devoto é livre para escolher seu condutor de consciência e, por sua própria vontade, submete-se aos sacrifícios impostos pelo seu guia na busca do aperfeiçoamento de si. Esse é o principal elo entre o pastor e o seu rebanho, uma relação de submissão total, marcada pelo amor à obediência, algo próximo do que Foucault denomina como assujeitamento.

universalismo e *paideia* cristã

Embora não se saiba precisamente a data de seu nascimento, São Paulo nasceu na cidade de Tarso entre os anos 1 e 5. Antes de se converter ao cristianismo era Saul⁷ e pertencia ao grupo dos fariseus, tinha o título de cidadão romano e participava de um grupo que perseguia cristãos. Sua conversão ocorre entre 33 ou 34, quando foi surpreendido por uma aparição divina em uma estrada que levava a Damasco.

Alain Badiou classifica Paulo de Tarso como um antifilósofo e atribui a ele o surgimento do ‘sujeito cristão’. No entanto, o autor de *São Paulo: a fundação do universalismo* desenvolve uma análise apaixonada sobre o apóstolo, livrando-o inclusive das críticas de Nietzsche. Afirma que o filósofo alemão não compreendeu Paulo, e que este aproxima-se bastante do Zarathustra de Nietzsche. Outrossim, Paulo é tido como o apóstolo dos pagãos, por semear o evangelho entre os homens não circuncidados. Sua pregação consistia na afirmação da figura do Jesus crucificado, tendo como grande acontecimento a Ressurreição, para ele, o principal motivo da fé cristã. Paul Veyne (2010) classifica Paulo como um sargento recrutador. As epístolas paulinas formam os textos mais doutrinários do Novo Testamento e datam dos anos de 50 e 58. Em geral são dirigidas a grupos que ele fundou ou apoiou.

Paulo jamais perde de vista, por mais longe que esteja, os núcleos de fiéis cuja criação ele estimulou. Suas epístolas são simplesmente intervenções na vida desses núcleos e têm tudo da paixão política. Luta contra as divisões internas, evocação de princípios fundamentais, renovação da confiança nos dirigentes locais, análises de questões litigiosas, exigência imperativa de uma ação de proselitismo sustentada, organização das finanças... Nada falta daquilo que um ativista de qualquer causa

⁷ Também é recorrente a tradução por Saulo. No entanto, optei por Saul, assim como o fez Alain Badiou (2009), minha principal referência na pesquisa sobre Paulo de Tarso.

organizada pode reconhecer como as preocupações e as veemências da intervenção coletiva. (...) Pensamos que, se Paulo começa a escrever sobre questões doutrinárias, se seus textos foram recopiados e circulam, é porque lhe aparece a necessidade de combater em grande escala. As circunstâncias o obrigam a se conceber como o líder de um partido ou de uma facção (Badiou, 2009: 30).

De fato, Paulo foi denominado como apóstolo das nações pela Assembléia de Jerusalém. Dentre seus principais ensinamentos apontados por Alain Badiou estão a salvação por meio da fé cuja “essência” reside na declaração, ou melhor, na confissão pública de que se é fiel e se está pronto para ser um militante da Palavra. “É a palavra da fé que pregamos. Se tu confessas por tua boca (...) tu serás salvo. Pois é crendo de coração que se alcança a justiça e é confessando pela boca que se alcança a salvação” (Rm. 10. 8 e SS. *apud* Badiou, 2009: 103); e também a lei do amor ao próximo, que representa uma ruptura com as leis mundanas ao mesmo tempo em que sintetiza todos os mandamentos, como Não matarás, Não cobiçarás, etc. No pensamento paulino fé sem amor é a antítese do pensamento cristão.

Além disso, Badiou aponta aproximações entre cristianismo e comunismo, afirmando a universalidade defendida pelos cristãos como correlato da igualdade entre os homens e precursora da igualdade de direitos. Paulo é constantemente consultado quando surgem dúvidas ou conflitos no interior das comunidades, por um lado aconselha que não julguem uns aos outros; por outro, diz ser inoportuno questionar a fé e a doutrina de Deus. Sobre as mulheres, diz que elas não têm autoridade sobre seus próprios corpos (Badiou, 2009: 121), mas sim seus maridos.

Segundo Werner Jaeger o cristianismo não teria alcançado o status de uma religião mundial se não fosse a herança deixada pela cultura grega. A argumentação

utilizada nas cartas paulinas está contagiada por uma série de categorias e conceitos, metáforas e sutis conotações cuja procedência está na filosofia grega, assim como o uso de epístolas era um recurso retórico comum da época.

Jaeger aponta a carta de São Clemente Romano⁸ aos coríntios, escrita na última década do século I, como o primeiro documento literário cristão após a época dos apóstolos. O conteúdo do texto consiste em uma tentativa de apaziguamento de conflitos internos da igreja de Coríntios devidos a interpretações excludentes acerca do cristianismo. Clemente Romano era bispo da igreja de Roma e, por isso, apresentava-se como uma autoridade maior. O autor da epístola expõe, de forma eloquente, e por meio de uma retórica comum na tradição clássica grega, os males da luta entre facções internas e da desobediência, opondo-os aos benefícios da concórdia e da obediência. Para o bispo romano, a harmonia provém da obediência, que por sua vez procede da concórdia, elemento fundamental para a constituição de uma “verdadeira comunidade”. Evoca mártires do cristianismo como modelos de obediência, utiliza como exemplo os apóstolos Pedro e Paulo e o próprio Cristo. Contudo, para exaltar um modelo exemplar de disciplina remete-se ao exército romano. A repreensão pública referente aos conflitos da comunidade de Coríntios só foi possível na medida em que a igreja de Roma já era mais do que uma referência, e sim uma autoridade no interior do cristianismo. A epístola é uma tentativa de educação, ou melhor, de ajustamento ao que Clemente Romano denomina de “paideia cristã”⁹.

Os cristãos sofriam constantes perseguições e críticas, e no intuito de combater essa difamação e de afirmar a fé cristã, surge, em meados do segundo século, uma extensa literatura, textos compostos por uma forte argumentação filosófica e em sua

⁸ São Clemente foi pontificado em 92 a 101 d.C.

⁹ A palavra *paideia* surge na Grécia e designa uma cultura desenvolvida por uma educação voltada para a formação de cidadãos de uma pólis.

maioria destinados a uma minoria letrada, governantes e homens de importantes cargos públicos. Justino (100-165), teólogo cristão, dizia sempre ter sido fascinado pela filosofia grega, no entanto, nenhum sistema das escolas antigas o satisfazia tanto quanto o cristianismo. Contudo, não eram todos que tinham o cristianismo como filosofia. Tertuliano, por exemplo, embora tenha desenvolvido uma argumentação próxima das escolas gregas, não estabelecia tal associação.

Clemente de Alexandria e seu discípulo Orígenes (185-252) exerceram uma importância fundamental para o que Werner Jaeger denomina de “helenização” do pensamento cristão. O autor de *Cristianismo primitivo e paideia grega* considera os dois como fundadores da filosofia cristã. Orígenes, considerado neoplatônico, exerceu grande influência sobre os padres capadócios como São Basílio (329-379), São Gregório de Nisa (330-395) e São Gregório Nacianceno (329-389), os quais acreditavam não bastar proclamar o cristianismo como a única *paideia* verdadeira, mas era preciso demonstrar pelas obras intelectuais e artísticas um nível elevado de erudição e persuasão. Educado em uma esfera cultural grega, Orígenes desenvolveu uma teologia carregada de elementos helenísticos, concebia o homem como um agente moral livre, capaz de distinguir o bem verdadeiro da mera aparência (*doxa*). “Assim, Platão e a filosofia se converteram nos mais poderosos aliados do cristianismo em sua presente luta” (Jaeger, 1965: 96). Clemente de Alexandria, que defendia a fraternidade e a divisão de riquezas entre os homens, acrescenta à literatura cristã formas tradicionais da erudição grega desde a época de Sócrates e Aristóteles, passando pelos estoicos e epicuristas; sua filosofia decorria de certa concepção de mundo e de natureza como guia de vida para a felicidade, e tal concepção cumpria também uma função religiosa. De acordo com Jaeger, a linguagem utilizada por Clemente era mais erudita do que a de

Orígenes, preocupa-se em estabelecer uma argumentação consistente e sua prosa se assemelha com frequência às medidas musicais gregas.

São Gregório de Nisa também compreendeu a *paideia* grega como o processo constitutivo do sujeito. Este processo é entendido por ele como uma educação espiritual que requer cuidados constantes. A *paideia* nos fornece as regras mais elementares da vida e, como geralmente essas regras eram expressas pela literatura, a *paideia* cristã não poderia ser outra senão a Bíblia. Segundo ele, o cristianismo é a vida perfeita baseada na contemplação de Deus e, portanto, é dever de todo cristão procurar a via da perfeição na medida em que for possível. São Basílio de Cesareia foi o primeiro padre a organizar a vida monástica na Ásia Menor estabelecendo um conjunto de regras. Postulou uma ética cristã baseado na “Ética Nicomaqueia”, de Aristóteles, tendo como ponto de partida o Novo Testamento.

resistência?

Após a morte de Jesus, o cristianismo se propagou por diversos lugares, sob várias vertentes. Expandiu-se para o norte da África, pela Ásia menor, Itália, Grécia e pelos arredores da Palestina. Jesus não fundou uma organização religiosa, no entanto, de sua mensagem seguiram-se vários movimentos, desde os mais proféticos e apocalípticos a outros menos místicos. Não havia um movimento homogêneo, e nem poderia existir, uma vez que os ideais cristãos foram aplicados sobre padrões de culturas diferentes, por isso é impossível generalizar todas as comunidades formadas por cristãos. Para muitos, Jesus não passava de mais um profeta fanático como tantos outros. Decerto era uma figura escandalosa que transformava água em vinho, saía em defesa de prostitutas, enfrentava as autoridades eclesiásticas e certa vez atacou os comerciantes que faziam do

templo de Jerusalém uma casa de comércio. De um lado os cristãos eram tidos como hereges pelos judeus ortodoxos e constantemente sofriam apedrejamento, espancamento, e em alguns casos eram submetidos aos tribunais das comunidades judaicas. De outro, eram tratados como um grupo político de judeus fanáticos que haviam se rebelado contra o império romano.

Os cristãos enfrentavam a acusação de canibalismo, já que na eucaristia comiam a carne e bebiam o sangue de seu deus. Eram chamados de ateus porque não veneravam os deuses do Estado. Negavam as honras divinas ao imperador, de tal modo que seu ateísmo era subversão política (Jaeger, 1965: 45)

Além disso, é comum a atribuição de um caráter socialista ao cristianismo primitivo, tendo como base os relatos bíblicos das primeiras comunidades. “Ninguém considerava seu o que possuía, mas tudo era comum entre eles. (...) Não havia entre eles indigente algum, porquanto, os que possuíam terras ou casas, vendiam-nas, traziam o dinheiro e colocavam aos pés dos apóstolos; e distribuía-se a cada um segundo a sua necessidade” (Atos dos Apóstolos, 4, 32-35). Os cristãos pregavam a humildade e repudiavam toda forma de ostentação. Tertuliano faz recomendações, sobretudo às mulheres, para que evitassem ao máximo qualquer ato de vaidade, assim como o uso descabido da riqueza e que eliminassem toda “elegância supérflua”, pois, para ele, o sujeito vaidoso habitua-se ao orgulho ao invés da humildade. Pietro Gori, em *A anarquia perante os tribunais*, fala do cristianismo como embrião do socialismo, cita São Basílio e São Clemente para fundamentar um discurso cristão contrário à propriedade e ao acúmulo de riqueza. De acordo com Celso, adversário de Orígenes, o cristianismo era uma religião que incitava à rebelião.

Os primeiros cristãos não adoravam imagens e viviam sob o preceito da ajuda mútua, da divisão do alimento e do amor, contudo, com o passar do tempo, os doze apóstolos passaram a exercer uma autoridade sobre o grupo, abstinham-se de certas tarefas, convocavam assembléias e postavam-se como juízes. Surgiu uma subdivisão dentro do grupo, um conflito envolvendo hebreus e helenistas e suas respectivas lideranças.

Todo cristão vivia como se fosse estrangeiro, pois sua verdadeira cidade era aquela projetada por Deus. Sendo “cidadãos” do Reino do Céu, os cristãos não admitiam pátria alguma sobre a terra. No documento *Pastor de Herma*¹⁰, encontra-se o conselho para os cristãos não se dedicarem tanto às cidades, porque as leis da cidade cristã deveriam prevalecer sobre as leis da cidade comum. Desse modo, o cristão agiria como forasteiro, sujeito a exílio e reprimenda e, por isso, não deveria acumular riquezas ou qualquer coisa que o prendesse à cidade. Para Clemente de Alexandria, a Igreja era uma espécie de cidade impossível de ser delimitada e tiranizada. As demais cidades apresentavam diversos perigos aos cristãos, expunham-lhes a inúmeras tentações que punham em risco sua “integridade espiritual”, desviando-lhes de seu ascetismo. Tertuliano acreditava que os cristãos deveriam abster-se da vida pública, principalmente no que dizia respeito aos espetáculos e às festividades pagãs. “Mas nós, indiferentes a qualquer tipo de ambição de poder e de glória (...) só reconhecemos um Estado, o mundo, comum a todos” (Tertuliano *apud* Filoramo & Roda, 1997: 46).

O cristianismo surge como um movimento religioso e político de cunho subversivo, uma ameaça ao Império romano. Os encontros ocorriam na clandestinidade, geralmente nas catacumbas subterrâneas, dando início à formação das primeiras

¹⁰ Cf. Filoramo, Giovanni & Roda, Sérgio. *Cristianismo e sociedade antiga*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo, Paulus, 1997, pp. 38-39.

sociedades secretas e movimentos conspiratórios. Mesmo proibido, o cristianismo tornou-se popular em Roma e foi a primeira religião a não estabelecer distinções entre homens de diferentes nacionalidades e até mesmo de condições econômicas opostas. A princípio aparece como expressão dos oprimidos, sendo admissível inclusive entre os escravos, e em seguida é acolhido por alguns políticos e intelectuais. A universalização postulada pelo cristianismo superava toda forma de nacionalismo e rompia as fronteiras do Império. Diferenciava-se das demais formas de resistência também por combater o elitismo judaico. As palavras pronunciadas por Jesus dirigiam-se diretamente ao povo e se opunham ao poder dos homens. De acordo com John-Dominic Crossan (1995), O Reino de Deus anunciado por Jesus não era uma promessa de vida após a morte, mas uma prática diária, um acontecimento que ultrapassava palavras conformistas por ações cotidianas, contrárias à continuidade romana.

O Reino de Deus não era, para Jesus, um monopólio divino exclusivamente ligado à sua própria pessoa. Começava no nível do corpo e aparecia como comunidade compartilhada de cura e alimentação (...) disponíveis para cada um e todos sem distinções, discriminações e hierarquias. Entrava-se no Reino como modo de vida, e quem quer que pudesse vivê-lo podia trazê-lo para os outros. Não eram palavras apenas, ou feitos apenas, mas ambos como estilo de vida (Crossan, 1995: 129).

Segundo Crossan, Jesus não proclamava somente uma desobediência civil, mas também social, desafiando costumes e valores de sua época. A sociabilidade realizada por ele e seus seguidores não admitia nenhuma forma de discriminação, hierarquia ou diferenciação política. Crossan lança mão de dois termos para exaltar a radicalidade do estilo de vida de Jesus: a comensalidade aberta e o igualitarismo radical. A comensalidade aberta consistia não somente na divisão do alimento, na época, pessoas

de diferentes posições sociais não se sentavam junto à mesa, entretanto, Jesus ceava com escravos, mendigos e cobradores de impostos. Propunha uma revolução interna, uma transformação de si, para despontar uma sociabilidade igualitária. “Sabeis que os governadores das nações as dominam e os grandes as tiranizam. Entre vós não deverá ser assim” (Mateus 20, 25-26). Ou ainda “quem me transformar em rei entre os humanos voltará as costas ao meu Pai e recusa-se olhar para si mesmo. Eu já sou rei de toda a eternidade, como cada um de vós” (Anne e Meurois-Givaldan, 1987: 292).

Jesus, porém, não criou uma seita. Os verdadeiros responsáveis pela criação do cristianismo foram, sem sombra de dúvida, os apóstolos. Representando uma ameaça às autoridades políticas e religiosas, Jesus foi condenado à morte pelo Estado romano, e seus seguidores foram alvo de prisões e apedrejamentos. A insubmissão ao Estado era um preceito nos primórdios do cristianismo. De acordo com Richard Sennett (2001), os cristãos não reverenciavam nenhum rei que os comandasse. A negação da pátria, a vida longe das cidades, a misantropia¹¹ permitem olhar o cristianismo primitivo por uma perspectiva libertária. Porém, a grande novidade introduzida pelo cristianismo é a emergência de uma religião fundada no amor, não só entre os homens, mas também entre homem e divindade, e é justamente esse amor que garante uma igualdade antes de tudo espiritual.

¹¹ Há muita divergência sobre a atribuição da misantropia aos primeiros cristãos. Como já havia sido ressaltado, o cristianismo não se desenvolveu de maneira uniforme, portanto, nem todas as comunidades podem ser classificadas como misantrópicas. Entretanto, entre os cristãos é muito comum a presença de alguns essênios, grupo do qual surgiu João Batista, que viviam em comunidades isoladas no deserto e instituíram uma vida longe das cidades, alheia à dominação romana.

descaminhos

O *Novo Testamento* é constituído por quatro evangelhos. O de Marcos foi escrito após sua morte, entre os anos 60 e 80, e baseia-se principalmente nos relatos de Pedro; o de Mateus também foi escrito após sua morte, em hebraico, por cristãos da Síria; Lucas, médico e seguidor de Paulo, que não conheceu Jesus e a quem também é atribuída a autoria de Atos dos Apóstolos, tem seu evangelho, que data de 80 a 98; o evangelho de João, também autor de Apocalipse, é o mais antigo, escrito entre 98 e 110 na cidade de Efésio. Os evangelhos de Marcos, Lucas e Mateus são sinópticos, já o de João é mais místico e apresenta outros detalhes, só é convergente com Marcos, pois não se referem ao nascimento de Jesus nem à virgindade de Maria.

Os textos que compõem o *Novo Testamento* foram escritos em aramaico, hebraico e grego antigo, e em 382 São Jerônimo traduziu-os para o latim dando origem à Vulgata Latina, versão original da Bíblia da Igreja de Roma. Contudo, apenas em 1546, a Vulgata foi reconhecida oficialmente, pelo Concílio de Trento, tendo sido revisada e alterada em 1590 por Sixto V. Cerca de quarenta e cinco evangelhos foram desconsiderados nessa compilação, dentre os quais o de Tomé, que segundo Armond, é o mais antigo e mais fiel às palavras de Jesus.

Ao assumir o Império ainda no século III, o general Diocleciano dividiu o território romano em quatro partes: dois imperadores do Oriente e dois no Ocidente, o que ficou conhecido como a tetrarquia. Contudo, após a morte de Diocleciano, os quatro governadores entraram em guerra, vencida por Constantino que reunificou o Império. O lado ocidental era dividido entre Licínio e Constantino, sendo a região da Itália ocupada por Mexêncio, um quinto governante. Constantino guerreou contra Mexêncio para recuperar essa parte do território romano, e na véspera da batalha sonhou com uma mensagem divina que lhe garantiria a vitória se usasse o símbolo da crisma. No dia 28

de outubro de 312, os soldados de Constantino levavam o crisma desenhado no escudo e saíram vitoriosos na batalha de Ponte Mílvio. No ano seguinte, Licínio derrotou outro co-imperador do Oriente, e somente em 324 Constantino venceu Licínio tornando-se por fim o único imperador de Roma. Segundo Armond, Constantino reinou de 313 a 337 e foi justamente em seu reinado que cessaram as perseguições aos cristãos. No mesmo ano em que assumiu o trono, 313, permitiu, com o Édito de Milão, as práticas religiosas cristãs. No entanto, a primeira vez em que o cristianismo foi considerado como religião oficial foi em Osroena por ação do rei Abgar IX. De acordo com Paul Veyne, em 312 cerca de cinco a dez por cento da população do Império eram cristãos. O cristianismo era a religião ora combatida ora tolerada; já em 324 o cristianismo não era mais alvo de perseguições e a religião tolerada passou a ser o paganismo. Ao avançar o século VI, a grande maioria dos cidadãos de Roma eram cristã.

Paul Veyne afirma que Constantino passou a exercer uma função de presidente da Igreja. No início do século IV houve forte divergência entre o sacerdote Arius e o Bispo Alexandre de Alexandria acerca da doutrina trinitária. Quase todas as religiões da antiguidade adotavam alguma forma de trindade, composta geralmente por Pai, Filho e Mãe, ou Pai, Filho e Espírito. Arius questionava a divindade de Cristo, contrariando a interpretação de Alexandre. Então, em 20 de maio de 325, Constantino convocou o Concílio de Niceia. Foram convocados 1800 bispos, contudo, de acordo com Ismael Armond, tudo leva a crer ter havido uma manobra de Constantino, primeiramente por realizar o Concílio na cidade de Niceia, província remota, para não causar alarde entre os romanos. Em segundo lugar, levou consigo 300 bispos para votar a favor de Alexandre. O Concílio foi presidido pelo próprio imperador, “sentado em seu trono de ouro que havia sido colocado no centro do salão. Quando Arius levantou-se para falar, alguém lhe bateu no rosto e muitos se retiraram tampando os ouvidos, para não ouvir

suas heresias” (Armond, 2004: 71). Esse é o instante crucial da ascensão da Igreja ao Império. Muitos acreditavam que Constantino pretendia, por meio da unidade da adoração divina, estabelecer um Império universal, utilizando o Concílio para estabelecer as novas diretrizes para o cristianismo, adequando-o a uma religião de Estado. Desse modo a Santíssima Trindade foi decretada como dogma da Igreja, e Arius e seus seguidores foram exilados e excomungados, tendo suas obras censuradas e até destruídas, e proibido o direito de se reunirem. No entanto, mesmo Arius tendo sido envenenado, o arianismo se manteve durante algum tempo na clandestinidade.

Atribui-se, recorrentemente, à conversão¹² de Constantino uma estratégia de governo, uma maneira de expandir seu Império por meio do universalismo cristão: um grande rei para um grande Deus que, ao contrário dos deuses pagãos, dedicava seu amor de forma exclusiva à humanidade, ao mesmo tempo em que exigia de seus admiradores uma moral austera, como vimos anteriormente, cuja principal virtude era a obediência. Entretanto, Paul Veyne descarta essa hipótese e acredita na conversão sincera de Constantino. De fato, é inquestionável o papel decisivo de Constantino para a consolidação do cristianismo. Pode-se até mesmo considerá-lo como o principal responsável pela cristianização do Ocidente, pois se empenhou na construção de igrejas, não cobrava impostos dos clérigos e ajudou financeiramente a Igreja, em outras palavras, preparou um ambiente favorável para o desenvolvimento dessa religião.

Nesse período há forte conflito entre o cristianismo e as religiões pagãs a partir do momento que o cristianismo se proclama como a religião verdadeira. Os pagãos não se importavam com a existência de outros deuses e outros cultos, já os cristãos eram

¹² O termo conversão não é muito preciso, pois, embora adotasse símbolos cristãos e defendesse os interesses dessa religião, Constantino só foi batizado em seu leito de morte. No entanto, Paul Veyne (2010) considera a adoção do crisma, na entrada de seu palácio, nos escudos dos soldados e no seu próprio capacete, uma exposição pública de sua “profissão de fé”.

prosélitos e não suportavam a ideia da existência de crenças divergentes, e para afirmá-la como única verdade buscavam o aniquilamento das demais. Os cristãos acreditavam que a sua fé propiciava uma vida repleta de virtudes e o paganismo um caminho repleto de vícios, um desvio na busca da via santa, da pureza e da salvação. Outrossim, o cristão tinha como premissa ampliar a boa nova e atrair o máximo de pessoas para a verdadeira fé, ampliando ao máximo a salvação. O exorcismo, por exemplo, foi um grande atrativo, pois os cristãos tinham certa notoriedade como bons exorcistas. Outra diferença, apontada por Paul Veyne, é que qualquer um poderia abrir um templo pagão, ao passo que o cristianismo exige uma autoridade não só para formar uma igreja, mas também para proferir as palavras sagradas.

O cristianismo só se tornou religião oficial de Roma em 391 com o Imperador Teodósio e ao longo do tempo absorveu alguns elementos de religiões pagãs, como a adoração de imagens, a mitra, templos e datas comemorativas. Em 525, a Igreja adotou o dia 25 de dezembro como a data do nascimento de Cristo para que seus fiéis não se envolvessem na festa pagã ao deus do Sol. Parte do Estado do Vaticano é formado por território conquistado por volta de 754 d.C, quando o rei Pepino, o Breve, derrotou os bárbaros lombardos do norte da Itália a pedido do papa Zacarias. Os imperadores nomeavam os papas, o que era conhecido como *cesaropapismo*, apoiando e legitimando o seu poder na Igreja.

Durante o feudalismo a Igreja se fortaleceu muito, e somente em 1059, com o Papa Nicolau II, esse poder de nomeação não era mais conferido ao imperador, e para isso foi criado o Colégio dos Cardeais. Em 1073, o Papa eleito foi Gregório VII que, no ano seguinte instituiu o celibato clerical.¹³ O Papa Urbano II, aliado do imperador

¹³ Uma curiosidade sobre o voto de castidade dos padres é que, no Brasil, produziu-se uma lenda folclórica para amedrontar as mulheres que se envolviam com padres. Segundo a lenda, toda mulher que

Bizantino, convocou em 1095, pelo Concílio de Clermont, a Guerra Santa ao Islã, o que ficou conhecido como a primeira cruzada, com a conquista de Constantinopla e de Jerusalém entre 1096 a 1099. Depois houve uma série de cruzadas, a última data de 1270. Surge a partir de então o tribunal da Santa Inquisição ou Santo Ofício, e pelo Concílio de Verona em 1184 alguns bispos foram intitulados ‘Inquisidores Ordinários’. A queima de hereges era denominada Autos de Fé. Eram considerados crimes a ofensa contra a fé, a feitiçaria, a bigamia, a blasfêmias e a desobediência a qualquer ordem da Igreja.

O cristianismo surgiu como sublevação ao domínio do Império romano. As primeiras comunidades emergiram com o ideal de igualdade, e foram consideradas por alguns historiadores como uma das primeiras experiências socialistas da história. Tudo era igualmente dividido, a ágape era praticamente todo o fruto do trabalho comum, e ao ser repartida entre todos se torna emblema desse igualitarismo. Outrossim, o símbolo do cristianismo primitivo era um peixe. O cristianismo pregava o amor entre todos na idealização de uma família universal constituída pelos filhos de Deus, ao mesmo tempo, que acreditavam na imortalidade da alma.

Vimos como as escolas gregas influenciaram o cristianismo, sobretudo o estoicismo, cuja filosofia era um meio para alcançar a liberdade a partir de um investimento sobre si, tendo a ascese como libertação e constituição do sujeito. O cristianismo se apropriou do cuidado de si e redimensionou a prática de exame de

transasse dentro de uma Igreja ou com um padre era amaldiçoada e transformada em uma criatura equina sem cabeça que cuspia fogo, popularmente conhecida como mula sem cabeça.

consciência na confissão. No estoicismo, o exame de consciência era uma obrigação do discípulo, tratava-se da verbalização das faltas cometidas diante do condutor, uma forma de administração de si na progressão de uma vida correta. Contudo, não estava em jogo a explicitação da verdade do sujeito ou a exposição de sua intimidade. Outrossim, a condução do guia cessava no momento em que o objetivo de uma vida íntegra era alcançado. No entanto, o monasticismo, com seu entendimento de direção espiritual, acrescentou à confissão o detalhamento da intimidade e dos pensamentos. De acordo com Foucault, a confissão foi incorporada e exerce importante função no interior do direito penal.¹⁴ Se nas escolas gregas é possível apontar os cuidados de si como práticas demolidoras de hierarquias, na engrenagem do poder pastoral a soberania torna-se ferramenta fundamental.

Nesse cenário, o cristianismo passou a existir como uma religião de salvação, um caminho para se atingir o paraíso em um além vida, no mundo das almas. A ascese cristã constituiu uma moral austera que misturava amor e temor em relação ao desconhecido e fazia da disciplina um meio de acesso à vida santa. A absorção da filosofia grega pelos cristãos, especialmente do platonismo, foi crucial para a consagração da religião. Contudo, após a morte de Jesus constrói-se um mito acerca de um mártir, e, em vez do peixe, o símbolo cristão passa a ser a cruz, um instrumento de tortura comum no Império romano. No momento em que Paulo de Tarso se converteu e inaugurou, segundo Badiou, uma filosofia universal, todo cristão passou a fazer de sua crença uma profissão de fé, propagando-a ao maior número de pessoas possível.

Na época de Constantino houve uma série de éditos e concílios que mudaram o rumo da história do cristianismo. O fim das perseguições em 313 com o Édito de Milão,

¹⁴ Cf. Foucault, Michel. “Entrevista com Michel Foucault” in *Ditos e escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006, pp. 331-344.

e em seguida, em 325, com o Concílio de Niceia consolida as novas diretrizes da religião, sobretudo com a divinização de Cristo, tornando-o um elemento da Santíssima Trindade. Desse modo o cristianismo tornou-se religião de Estado e Cristo o “senhor dos exércitos”, seus seguidores ostentaram seu nome em perseguições, guerras santas e cruzadas para elevar a “verdadeira religião” ao status máximo. E assim sendo, a fraternidade cristã aparece somente nos discursos e sermões e não nas atitudes daqueles que a professavam.

O cristianismo redimensionou a amizade em irmandade (Passetti, 2003), aproximando pessoas sem vínculos de parentesco e de origem social diferente: cristãos não se ocupavam com os problemas das cidades e se mantinham longe da ordem do Estado. No cristianismo temos o triângulo formado pela liberdade, igualdade e irmandade cuja centralidade é Deus. Essa noção de irmandade do cristianismo, por sua vez, foi recuperada pela Revolução Francesa na forma do ideal de fraternidade. Passetti denomina o lema da Revolução Francesa (Liberdade, Igualdade e Fraternidade) como um triângulo equilátero, sendo a fraternidade o vértice mais forte, que estabelece o elo entre a igualdade e a liberdade, cujo centro é ocupado pelo Estado. Da irmandade proveio a fraternidade. A igualdade cristã tinha como justificativa a irmandade: todos são igualmente filhos de Deus. No Estado moderno, a igualdade é entendida no âmbito jurídico-civil: todos são iguais perante a lei e movidos pela fraternidade. A liberdade encontra-se limitada em ambos os casos. No cristianismo, o limite faz-se na devoção e servidão a Deus, enquanto a liberdade de Estado está limitada pelas leis.

O universalismo teve sua procedência no cristianismo e repercutiu no Iluminismo enquanto formulação de uma razão universal. Com o advento do Iluminismo, ampliaram-se as possibilidades de se pensar liberdade e, juntamente com a filantropia proveniente da irmandade cristã, constituíram-se novas utopias como o

socialismo e o anarquismo. Em outras palavras, a fraternidade permaneceu impulsionando o desejo do fim das desigualdades.

O cristianismo também foi fundamental para o desenvolvimento da razão de Estado a partir do poder pastoral, articulando um poder ao mesmo tempo totalizante e individualizante. Está em jogo a relação entre produção e manifestação de verdades com exercícios de poder. A razão de Estado lança mão de *alêthourgias* como mecanismo de governo pois para governar é preciso produzir conhecimentos úteis e, sobretudo, saber o que e quem se governa, do mesmo modo como o pastor conhece as necessidades e os pecados de cada uma de suas ovelhas, sem se descuidar da totalidade do seu rebanho. Desse modo, o poder pastoral marcou a modernidade pelo governo de condutas dos indivíduos e pela proliferação do amor pela subserviência.

O cristianismo lançou mão dos cuidados de si para a constituição de uma moral austera e se transformou de religião perseguida a religião de Estado. O próximo passo é analisar como Liev Tolstoi se apropriou dos princípios cristãos para a elaboração de uma espiritualidade libertária e a repercussão de seu anarquismo em alguns militantes brasileiros interessados na produção de uma literatura carregada dos ideais libertários. E, por fim, diante das marcas do cristianismo possíveis de serem identificadas em alguns anarquismos, perguntar: quem faz do anarquismo uma profissão de fé?

Política e religião combinam-se, pois ambas produzem efeitos de poder cuja finalidade é a obediência dos súditos ou dos fiéis. Para guiar, conduzir ou governar é preciso, antes de tudo, o consentimento daqueles que se submetem e que se enfeitiçam pelo discurso legitimador. Pela religião aprendeu-se a amar o soberano. Tanto política quanto religião têm suas existências antecedida por um discurso verdadeiro. Não há poder que se manifeste sem antes haver uma produção de verdade. Antes de tudo, até mesmo de Deus e do Estado, há uma verdade.

*Escrever é também tornar-se
outra coisa que não escritor*

Gilles Deleuze

II. Liev Tolstoi e o anarquismo cristão

Liev Tolstoi (1828-1910) interpretou o cristianismo de forma libertária. Segundo o escritor russo, não é possível conciliar cristianismo e patriotismo. Foi a partir dessa leitura radical, que Tolstoi formulou um estilo de vida fundamentado no pacifismo cujos preceitos eram a negação ao Estado e rejeição à propriedade e, sobretudo, investiu na difusão do antimilitarismo. Para ele, a desobediência às leis dos homens era um dever de todo cristão, pois quem segue os ensinamentos expressos nos evangelhos não deve servir nem à Igreja e nem ao Estado.

O objetivo desse capítulo é mostrar como Tolstoi difundiu o ideal anarquista cristão por meio da literatura. Procuro realizá-lo em quatro movimentos compreendendo: como ele repensou o cristianismo de uma forma singular, atribuindo à sua crença em uma prática subversiva de negação do poder de Estado, uma resistência pacífica, por meio de uma consciência cristã direcionada ao exercício de liberdade respaldada no amor entre os homens; situar como o ideal de natureza do autor, a exaltação de um estilo de vida simples próximo à natureza em oposição à vida nas grandes cidades, ao lado da crítica à propriedade, cuja procedência encontra-se em Pierre-Joseph Proudhon: o pensamento antimilitarista, fundamentado no cristianismo de Tolstoi, pelo qual transparece a atitude subversiva atribuída por ele ao verdadeiro estilo de vida cristão: a insubmissão; por fim, como essas características evidenciam-se em sua produção literária. *Ressurreição* é a sua principal obra de referência a estes propósitos, à qual dedico uma análise mais detalhada; quanto às demais obras, restringi-me a breves resenhas e comentários restritos. Foi por meio de contos e romances que Tolstoi alcançou reconhecimento internacional e passou a ser uma referência mundial. Em seus livros, destacam-se, por meio de uma descrição precisa e minuciosa, sua crítica

à superficialidade e à falsidade na qual se sustentam as relações sociais e, em alguns momentos, deixam transparecer seu ideal místico.

O conde Liev Nicolaievitch Tolstoi nasceu em 28 de agosto de 1828¹⁵, em Iasnaia Poliana, na província de Tula, Rússia. Originário de família nobre e numerosa, foi seu irmão mais velho, Nikolai, quem mais marcou sua infância, dividida entre a cidade natal e Moscou. Aos dois anos de idade perdeu a mãe, e o pai foi assassinado durante um assalto quando Liev tinha apenas nove anos. Após esta morte, passou a viver na propriedade de uma tia. Cresceu em ambiente aristocrático, e ficou enternecido ao deparar com a miséria que compunha a vida social de Moscou. De 1843 a 1846, estudou em Kasan, primeiro línguas orientais, depois jurisprudência. No entanto, decepcionado com os procedimentos tradicionais de ensino e com dificuldades de se estabelecer em um ciclo de relações com os demais estudantes, não concluiu os estudos. De sua juventude não trazia boas recordações; inclinou-se a vícios como bebidas, mulheres e jogos. E em decorrência disso, vendeu parte de suas propriedades para saldar dívidas.

Ao perceber o mundo à sua volta, Tolstoi passou a repudiar o meio social no qual vivia e dedicou-se a desenvolver uma crítica demolidora da sociedade, reconhecendo que seu primeiro dever como escritor era pôr termo a essa injustiça. Constatou que a riqueza de uns era a causa da miséria de muitos. Convenceu-se, também, de que somente por meio de uma nova educação o povo seria capaz de lutar

¹⁵ De acordo com as informações contidas em *Ressurreição* (2010), pelo calendário atual a data seria 9 de setembro.

contra a opressão à qual estava submetido. Tolstoi lançou mão de uma literatura revolucionária.

Aos dezenove anos esteve internado em um hospital de Kasan, seu vizinho de leito era um lama, que o iniciou nos princípios essenciais do budismo, religião pela qual sempre se interessou. Alistou-se no exército junto com seu irmão Nikolai, no ano de 1851, e ingressou em um regimento de artilharia no Cáucaso, participando da guerra da Crimeia em 1853, como tenente, obtendo licença em 1855. Durante o período de guerra Tolstoi não cessou de escrever e, naquela altura, seu talento literário já era tão notável que a mulher do czar ordenou a transferência do jovem escritor para um posto mais seguro, a fim de poupar aquele talento promissor. Tolstoi passou a assumir o comando de um corpo de artilharia em Balbeck. Foi durante o período da guerra que escreveu *A incursão* e *Adolescência* (1854), *A derrubada da floresta* (1855), *Manhãs de um fidalgo* e *Narrativas de Sebastopol* (1856).

Quando saiu do exército namorou a filha de um fazendeiro vizinho, mas em uma viagem à capital para a cerimônia de coroamento do czar Alexandre II, ela foi cortejada por um professor de música; essa decepção amorosa o inspirou a escrever um de seus principais romances: *A felicidade conjugal*. Ainda em 1856, esboçou sua primeira tentativa de redistribuir suas propriedades entre seus empregados, os quais, ressabiados com a proposta, recusaram-na.

Em janeiro de 1857, fez sua primeira viagem à Europa, passando pela Alemanha, França, Itália e Suíça. Ao regressar à Rússia fundou uma escola popular destinada a filhos de camponeses em sua propriedade rural. Seus métodos de ensino contrariavam as tradições e os princípios educacionais da época, pois dispensava os castigos físicos e não admitia nenhuma forma de autoridade no processo de ensino. Sua escola foi fechada por determinação do czar. Sua experimentação com pedagogia e seu

método didático foram publicados em uma revista (1861-1862), que ele mesmo editava, chamada *Iasnaia Poliana*.

Tolstoi rejeitava a hierarquia da organização educacional. A educação deveria acontecer, na perspectiva do anarquista russo, por meio de relações horizontalizadas e da livre experimentação. Seu critério pedagógico resumia-se em duas palavras: liberdade e autonomia. A educação tradicional não trazia questionamentos e muito menos permitia que as próprias crianças os desenvolvessem. Para ele, a experimentação contínua é o verdadeiro laboratório pedagógico que conduz ao verdadeiro aprendizado. No método de ensino de Tolstoi, a arte tinha fundamental importância no processo de formação da criança. No seu calendário escolar não havia programa obrigatório e a escola não se separava da vida, não seguia nenhum método enrijecido e apenas se dedicava à curiosidade do aluno. Não havia divisão por classe ou idade, dispensava a sala de aula para ensinar ao ar livre, como no método peripatético de Aristóteles.

Tolstoi pensava que, para se atingir uma revolução isenta de violência, como a que aspirava, o único caminho era investir na educação para que o povo se conscientizasse da opressão e da violência às quais era submetido. Para isso criou um método pedagógico mais natural e livre possível, renunciando o exercício da autoridade, aproveitando ao máximo a curiosidade da criança. Pensou em uma educação livre e igualitária, para que isso se reproduzisse futuramente na sociedade. O método de ensino foi visto como um ato contra o governo, e pelo mesmo motivo, o governo determinou o fechamento da escola de *Iasnaia Poliana*.

A segunda viagem que fez à Europa mudou de vez sua vida por dois motivos: o primeiro por ter conhecido pessoalmente o anarquista Pierre-Joseph Proudhon em Bruxelas; depois, por ter assistido na França a uma execução capital em praça pública. Desde então passou a questionar a racionalidade da ordem existente e do progresso. De

1860 em diante, fixou-se em *Iasnaia Poliana* trabalhando como escritor e agricultor, dedicando-se à educação.

Casou-se com Sofia Andreivna Behrs em 1862, com quem teve treze filhos, dos quais cinco morreram ainda pequenos. Sua esposa o ajudava no trabalho, traduzindo grande parte de suas obras para o francês. Nessa época, Tolstoi dividia seu tempo entre a administração de suas propriedades, a família e uma intensa produção literária. Nesse período publicou *Os Cossacos*, *Poliknchka*, *Guerra e paz* e posteriormente *Ana Karenina*.¹⁶

Tolstoi investiu sobre a autoridade no cristianismo por volta de 1878, e no ano seguinte foi excomungado da Igreja Ortodoxa¹⁷, por escrever alguns ensaios teológicos nos quais tecia ásperas críticas à instituição, pela forma ostensiva e mentirosa pela qual pregava a fé. Durante esse período aprofundou seus estudos sobre a religião e conviveu junto a alguns monges em mosteiros. Tornou-se inimigo da Igreja Ortodoxa Russa e de toda organização política fundada na força e na obrigatoriedade. Rudolf Rocker escreveu:

[Tolstoi] vê em toda instituição do governo um monopólio do crime. (...) O patriotismo, o nacionalismo, o ódio de raças, a política, a diplomacia, o militarismo, a guerra, a lei, são apenas galhos isolados da árvore do pecado. Tolstoi rejeita toda lei humana e só admite que o desenvolvimento do foro íntimo constitui a condição real para uma sociedade fraterna (Rocker in Tolstoi, 1998: 74).

¹⁶ *Guerra e paz* foi concluído apenas em 1869 e *Ana Karenina*, escrito entre 1873 e 1877.

¹⁷ Existe uma controvérsia em relação à data da excomunhão de Tolstoi. Numa versão, a data é 1879; em outra, afirma-se que o escritor russo foi excomungado em 1901, ao apoiar os *dukhobors*, uma pequena comunidade cristã que se recusara a render homenagens ao czar e a servir ao exército. Cf. Tolstoi. *Ressurreição*. Tradução de Rubens Figueredo. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

Na concepção de Liev Tolstói, o amor cristão revela-se na ajuda mútua. Para o precursor do anarco-cristianismo, quem segue as escrituras bíblicas, inevitavelmente entrará em conflito com as regras da Igreja e do Estado. Tolstói era um inimigo do Estado. Tanto que teve diversos livros censurados pelo regime czarista; dentre essas obras estão: *Minha fé*, *O Reino de Deus está em vós* e *Minha confissão*.

Por volta de 1883, afastou-se da literatura para se dedicar exclusivamente aos estudos filosóficos e teológicos. Sua preocupação girava em torno de como se deve viver, de qual é o sentido da vida, do que é a morte e de como se salvar dela. Desejava o fim do mundo artificial das relações sociais e políticas. Neste mesmo ano, Tolstói abriu mão dos direitos autorais, o que gerou uma disputa entre o seu principal discípulo Tchertkóv e sua esposa Sofia, que passou a controlar todos os bens do escritor.

A única forma de emancipação do homem para Tolstói era que cada um seguisse sua própria consciência, devendo obediência somente a ela. Sua literatura é repleta de críticas à sociedade de sua época e se mantêm pertinentes até os dias atuais. O romance foi um meio estratégico para denunciar o que havia de falso e fútil nas relações sociais. A notoriedade do escritor russo se estendeu por todos os cantos do mundo e seu misticismo libertário influenciou alguns militantes anarquistas brasileiros.

No dia sete de novembro de 1910, com sua saúde debilitada, Tolstói fugiu de casa. Vítima de uma pneumonia dupla morreu aos 82 anos na estação ferroviária de Astapovo. Dois anos antes, havia escrito como gostaria de ser enterrado, e de maneira estoica afirmava a total desimportância da morte, e assim como em alguns de seus escritos que tratam dessa questão, pedia que não houvesse cerimônias, bastava-lhe um simples caixão de madeira. Foi enterrado de acordo com sua vontade em Iasnaia Poliana, na floresta de Zakaz, em frente a uma ravina onde em sua infância, o irmão

Nikolai havia enterrado o “graveto verde”, no qual estava guardado o segredo da felicidade humana, de uma vida livre de doenças, miséria e guerras.

A morte de Tolstoi repercutiu no mundo todo. Sua casa em Iasnaia Poliana tornou-se um museu, destruído em 1941 pela invasão nazista na Rússia. Seus filhos diziam que ele era um homem acima de tudo simples, não impunha suas vontades a ninguém, dizia-se amante da verdade e, segundo um deles, seu segredo poderia se resumir em uma frase: Amor a todos por todos.

cristianismo

No intuito de servir a Deus e de resgatar o cristianismo em sua forma mais pura, Tolstoi renegou a civilização, o Estado e a Igreja Ortodoxa russa. Para ele, “ter consciência de Deus e viver é o mesmo. Deus é a vida” (Tolstoi, 2011: 28). O amor transformado em atos é a primeira condição da vida cristã. A doutrina de Cristo ensina a auxiliar o próximo e de forma alguma explorá-lo.

A promessa de submissão a qualquer governo — este ato é considerado a base da vida social — é a negação absoluta do cristianismo, pois prometer antecipadamente submeter-se a leis elaboradas pelos homens é trair ao cristianismo, que só reconhece, em qualquer transe da vida, a lei divina do amor (Tolstoi, 1976: 59).

Ao publicar *O Reino de Deus está em vós*, Tolstoi foi duplamente condenado. Inicialmente, o livro foi proibido de circular por determinação do regime czarista, depois o escritor russo foi excomungado pela Igreja Ortodoxa. Na obra, Tolstoi afirma que as igrejas são tão violentas quanto o Estado por esconderem os verdadeiros ensinamentos de Cristo e fazem adormecer a consciência do povo. Tolstoi recomenda

uma escolha entre o verdadeiro evangelho e o dogma, entre o sermão da montanha e o símbolo de Niceia.¹⁸

Tolstoi voltou-se, sobretudo, contra a Igreja Ortodoxa que comandava a religião oficial do Estado Imperial Russo. Seu maior inimigo político foi Konstantín Petróvich Pobedonóstsev (1827-1907), procurador chefe do Santo Sínodo, uma espécie de dirigente da Igreja. Pobedonóstsev foi preceptor do czar Alexandre e exerceu profunda influência sobre ele, tendo sido nomeado conselheiro de Estado, não só em seu reinado, como também no de Nicolau II. Acreditava que a autocracia era a única maneira de “preservar a estabilidade social” e via a democracia como “ilusões perigosas e niilistas”. No final do regime czarista, Pobedonóstsev era um expoente do conservadorismo, a Igreja Ortodoxa era aliada incondicional do regime czarista e mantinha práticas ostensiva.

O Reino de Deus está em vós, além de criticar a ostentação e o abuso de poder da Igreja, apresenta um novo cristianismo, menos místico e mais simplório, uma proposta prática de vida. Tem como subtítulo: “O cristianismo apresentado não como uma doutrina mística, mas como uma moral nova”. O maior preceito dessa nova fé é o pacifismo: não responder à violência com violência, entendendo que a bondade, a mansidão e a caridade são o que, de fato, combatem o mal. Renunciar à violência não é o mesmo que não fazer nada; trata-se do oposto do que prescreve a Lei de Talião; “Olho por olho e dente por dente”. Somente se todos aderissem ao preceito da não resistência ao mal com a violência, poderíamos pensar em uma sociedade onde reinasse a paz e a felicidade.

¹⁸ O símbolo de Niceia foi instituído no Concílio de Niceia, no ano 325 d.C. Trata-se da condenação de Ário e seus seguidores, enfatizando a fé no Espírito Santo, fortalecendo e oficializando a crença na Trindade. O objetivo do Concílio era estabelecer novas diretrizes para o cristianismo, adequando-o a uma religião de Estado. Foram convocados cerca de 300 bispos, e todos que discordaram das decisões tomadas foram perseguidos e exilados. É o instante que marca a ascensão da Igreja ao Império. Nessa época, Roma estava sobre o domínio de Constantino. Como já foi apresentado no primeiro capítulo.

Esse preceito de não violência está relacionado ao “Sermão da montanha”, passagem do evangelho de Mateus que Tolstoi considera um dos principais textos bíblicos. Nele estão proclamados os princípios fundamentais do cristianismo como o desapego material, a mansuetude, a pureza de coração e o dever de todo cristão de levar a paz para os outros.

O Estado é, sobretudo, a violência, e o sistema judiciário legitima o uso de sua força. Tolstoi desqualifica uma revolução por via da violência, tendo em vista que isso só despertaria um regime mais opressor. A crítica aos revolucionários de seu tempo é direcionada a comunistas e anarquistas que pretendiam mudar a sociedade sem mudarem primeiramente a si próprios (Tolstoi, s/d [d]). De acordo com Tolstoi, enganam-se os que pensam combater o poder com a força, e piores são os que pensam em impor uma nova ordem. Toda imposição é arbitrária e violenta, e nenhuma relação pode ter com o ideal libertário. “O homem livre e justo há de viver ignorando o governo. Não combatê-lo de frente, mas no princípio interno que o sustenta: o reconhecimento, a obediência” (Idem: 13). Tolstoi acredita que os adeptos da não violência são muito mais perigosos para o Estado do que qualquer revolucionário, pois estes agem pelo mesmo meio do Estado, isto é, pela violência, e o governo sabe como combatê-los. Entretanto, contra os adeptos da desobediência, o Estado já está de antemão derrotado.

Como se depreende, em Tolstoi está em jogo a elaboração de uma consciência, fundada em uma religiosidade, capaz de eclodir com as convenções e conveniências sociais. Tolstoi desacreditava da ação violenta revolucionária para mudar o mundo (Tolstoi s/d [d]). Esta, segundo ele, repercutiria ou em uma resposta mais virulenta por parte do Estado, ou, em caso de vitória dos revolucionários, na implementação de um

governo que reforçaria e adotaria novos mecanismos de repressão a fim de se manter e se perpetuar.

O pacifismo é a característica fundamental de seu anarquismo e o ecologismo se traduzia em uma vida harmônica com a natureza, em uma busca de um equilíbrio ecossistêmico. Visava uma revolução moral isenta de violência (Tolstoi, s/d [d]; 1994; 1998). Recusava outro juiz senão sua consciência. Afirmava que não devemos agir patrioticamente, mas sim humanamente. Todo cristão, portanto, deveria resistir ao Estado. Contudo, nunca incitou à violência para resistir, ao contrário, afirmava que os revolucionários que lançam mão desse dispositivo, além de se igualarem ao Estado, o maior produtor de violência, são mais facilmente combatidos por esse mesmo Estado. Os que abdicam da violência, apenas negando-se a contribuir com o governo, são muito mais perigosos.

Tolstoi não chamava a si mesmo de anarquista, porque aplicava esse termo àqueles que desejavam transformar a sociedade utilizando métodos violentos; preferia considerar-se um cristão literal. Mesmo assim, não ficou totalmente descontente quando, em 1900, ao escrever uma pesquisa pioneira sobre as várias correntes do pensamento anarquista, o sábio alemão Paul Eltzbacher nela incluiu suas ideias, demonstrando que, embora repudiasse a violência, sua doutrina básica e principalmente sua rejeição ao Estado e à propriedade — seguiam as linhas gerais do padrão anarquista. (...) O Estado moderno — escreveu ele ao amigo Botkin — não é senão uma conspiração para explorar e, acima de tudo, para desmoralizar seus cidadãos... Posso entender essas leis morais e religiosas, não obrigatórias para todos, mas que conduzem ao progresso e prometem um futuro mais harmonioso; reconheço as leis da arte, que sempre trazem felicidade. Mas as leis políticas parecem-me mentiras tão terríveis, que não consigo entender

como uma delas possa ser melhor ou pior do que qualquer das outras... Daqui em diante, jamais voltarei a servir qualquer governo, em nenhum lugar (Woodcock, 1983: 196-198).

Ou ainda;

Quem está submisso ao poder não age como quer e sim como é obrigado; e é somente pela violência física, pela prisão, pela tortura, pela mutilação, ou pela ameaça desses castigos, que se pode forçar uma pessoa a fazer o que ela não quer. E nisto consiste e sempre consistiu o poder. (...) [que] é para o cidadão uma corda, uma corrente à qual será magoado, o cutelo ou o machado com que lhe cortarão os braços, o nariz, as orelhas, a cabeça (...). O pagamento de impostos, o cumprimento dos deveres sociais, a submissão às punições, tudo o que parece voluntário, entremostra medo de uma violência (Tolstoi, 1976: 23).

O pacifismo tolstoiano se sustenta na desobediência civil, na recusa à servidão. Essa insubmissão pode ser remetida aos ecos do pensamento de Etienne de La Boétie (1530-1563), que inverteu a lógica da soberania. O poder não se aplica de cima para baixo, mas se sustenta pela vontade daqueles que, por medo ou consentimento, submetem-se e adoram-no. Os que insistem em obedecer se tornam cúmplices do soberano. A recusa à servidão, à obediência, é o suficiente para desestabilizar qualquer soberania.

E, no entanto, não é preciso combater esse tirano, só, nem mesmo dele defender-se: ele se anula por si mesmo, desde que o país não consinta na servidão. Não se trata de lhe arrancar nada, mas apenas de nada lhe dar. (...) São os povos, portanto, que se deixam, ou melhor, se fazem manietar, pois quebrariam

seus laços recusando-se apenas a servir. É o povo que se sujeita e se degola; que, podendo escolher entre ser súdito ou ser livre, rejeita a liberdade e aceita o jugo, que consente seu mal, ou melhor, persegue-o (La Boétie, 1999: 77).

Essa ideia também pode ser reconhecida em Sêneca: “Que importa quantos são os senhores? A servidão é uma só; se alguém a despreza, por maior que seja a dominação, é livre”; “Nenhuma escravidão é mais vergonhosa do que a voluntária”; ou ainda: “Deve-se preferir a mais imunda morte à mais limpa servidão” (Sêneca, 2009: 31, 42 e 68).

Não obstante, La Boétie encerra seu *discurso* proclamando a obediência a Deus: “Dirijamo-nos a Deus todo-poderoso, testemunha de todos os nossos atos e juiz de nossas faltas” (La Boétie, 1999: 108). Para La Boétie, a tirania é algo avesso ao poder divino. Estaria desta maneira a igualdade entre os homens vinculada à submissão de todos a uma concepção divina? La Boétie, porém, não se ocupa em explicar qual sua concepção de Deus, embora o classifique como juiz e exalte sua onipotência.

Diferentemente dessas concepções, Tolstoi, que também defende a insubmissão ao poder estabelecido entre os homens para servir a Deus, e concebe-o reconhecido em cada um. Para o anarquista russo, a servidão a Deus é um exercício de voltar-se para si: “Servos de Deus, nós não sabemos servir a Deus, nós servimos apenas a nós mesmos e nutrimos a nós mesmos” (Tolstoi, 1997, p. 121). Pois, Deus estando no interior de cada um não há porque reverenciar imagens ou estabelecer intermediários entre Deus e os homens. Em Spinoza (Anônimo, 2007), encontramos a noção de imanência de Deus em oposição a um pensamento transcendente. Deus, para ele, também é a causalidade de tudo, pois tudo existe por meio de obra divina: não acreditava em nada que se pretendesse absoluto, nem mesmo um rei ou governador.

Tolstoi não reconhece nenhuma autoridade humana e muito menos qualquer sentimento nacionalista. Para ele, é um dever do cristão recusar o serviço militar e não seguir as leis impostas pelo Estado, assim como os primeiros cristãos, como vimos no capítulo anterior, que viviam como estrangeiros. Ainda segundo Tolstoi, todos os homens são iguais, e por isso não há razão para submetermo-nos às vontades de alguns, tenham eles o título de czar, rei ou imperador. Então, para que pagar impostos? E por que arriscar nossas vidas na guerra em nome da nação? E sobre a Igreja ortodoxa afirma: “o cristianismo, unindo-se ao poder sob Constantino e continuando a desenvolver-se nessas condições, corrompeu-se por completo e deixou de ser o cristianismo” (Ibidem: 46).

Tolstoi negava todo tipo de dogma, a trindade, a redenção, o Espírito Santo, a virgindade da Santa Maria, e entendia toda forma de sacramento como um sortilégio. Desacreditava dos milagres, alegava que eles existiam somente para fazer o povo crer de forma supersticiosa, mantendo-os na ignorância. Comparava os homens das igrejas com os fariseus. Afirmava que a idolatria é contra a doutrina de Cristo. Para ele, existiam apenas cinco mandamentos: viver em paz com todos; levar uma vida pura; não jurar; nunca resistir ao mal com violência; e abandonar qualquer fronteira entre as nações.

Se se trata de compreender a vida além da morte no sentido do segundo advento, com um inferno de tormento eterno e demônios e um paraíso de permanente beatitude, então é totalmente justo dizer que eu não reconheço essa vida além da morte; mas reconheço a vida eterna e a justiça divina aqui e por toda a parte, agora e sempre, a ponto que, tendo vivido toda uma vida e estando à beira da morte, muitas vezes preciso fazer um esforço para não desejar a morte carnal, isto é, o nascimento para uma nova vida, e tenho a fé de que cada ato de

bondade intensifica o verdadeiro bem em minha vida eterna, e cada ato de maldade o diminui (Tolstoi, 2001: 117-118).

Longe de ser uma necessidade, o amor é uma faculdade essencial do homem. A essência da alma, de acordo com Tolstoi, é o amor a toda forma de vida, pois onde há vida há Deus.

Há dois erros em relação ao cristianismo segundo Tolstoi: um é pensar que a filosofia cristã se reduz a fazer da humanidade uma só família; outro é acreditar que a doutrina de Cristo impõe regras aos homens. O cristianismo não pode ser de forma alguma imposto. Os seguidores da igreja sacrificam suas vidas em nome da família, da sociedade e do Estado. Sua religião consiste na glorificação dos chefes. Os princípios cristãos são a fraternidade, a igualdade, a comunhão de bens e a não resistência ao mal com a violência. Os homens vivem o falso cristianismo porque desde criança ensinaram-lhe mentiras.

A liberdade não pode ser concedida nem roubada aos cristãos: é a sua propriedade inalienável; e ao falar em dá-la ou retomá-la, trata-se evidentemente não dos verdadeiros cristãos, mas daqueles que apenas usam este nome. O cristão não pode deixar de ser livre, porque nada e ninguém pode deter ou retardar seu caminho para o objetivo por ele preestabelecido (Tolstoi, 1994: 203).

Tolstoi encerra o livro explicando o reino de Deus não como uma promessa de vida após a morte, ou em outra dimensão, mas sim como estilo de vida, algo bem próximo do que formulou o teólogo americano Jonh-Dominc Crossan. Termina a obra com uma citação bíblica que dá nome ao livro: “A vinda do Reino de Deus não é

observável. Não se poderá dizer: Ei-lo aqui! Ei-lo ali! Pois eis que o Reino de Deus está em vós” (Lucas 17, 20-21).

No final de sua vida, Tolstoi defendeu a abstinência. Em “De o primeiro degrau”¹⁹, escrito em 1891, o escritor russo afirma que o exercício de abstinência é fundamental para “uma vida boa”. Tolstoi acreditava em uma escada de virtudes cujo primeiro degrau é o autodomínio, segundo ele, é preciso ser firme na “luta contra as paixões”. A abstinência é colocada como o primeiro degrau porque ela liberta o homem de suas paixões. Para Tolstoi existem as paixões complexas como vaidade, jogo, diversão, fofoca, e as paixões básicas, gula ociosidade e “amor carnal”. O autodomínio deve começar pelas paixões básicas e o primeiro passo a ser dado é o jejum. No decorrer do documento, alonga-se sobre as vantagens de jejuar e encerra com uma veneração ao vegetarianismo: uma prática de aperfeiçoamento moral que leva “à realização do reino de Deus na terra”.

Na perspectiva do anarquismo cristão, Jesus é compreendido como um filho de Deus, assim como qualquer homem. Jesus não foi um Deus como muitos insistem, mas um homem comum que pregou o amor e a não violência entre os homens. O verdadeiro amor está na renúncia ao bem-estar pessoal a favor do próximo. Tolstoi chega a encarar como sacrilégio tomar Cristo por Deus e dirigir-lhe orações. Somente com o fim das hierarquias o reino de Deus idealizado por Tolstoi poderá ser concebido pelos homens (Tolstoi, 1976).

Ao ser excomungado pela Igreja, Tolstoi passa a receber inúmeras cartas do mundo inteiro, algumas de admiradores, de pessoas que compartilhavam de sua

¹⁹ Cf. “De o primeiro degrau” in *Os últimos dias*. Vássina (Org.). Tradução de Anastassia Bytsenko; Belkiss J. Rabello; Denise Regina de Sales; Graziela Schneider; Natalia Quintero. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, pp. 36-53.

concepção cristã, como, por exemplo, os Quakers.²⁰ Mas também foi alvo de duras críticas chegando a receber ameaças de morte. “Se o governo não nos protege contra você, nós mesmos o forçaremos a calar-se — a carta termina com maldições — Encontrarei um meio de te aniquilar, velho embusteiro” (Tolstoi, 2001: 114). Certa vez, quando passeava em praça pública, foi chamado de diabo em forma de gente. A essas críticas, Tolstoi respondia:

O fato de eu ter renegado a Igreja que se intitula ortodoxa é totalmente exato. Mas reneguei-a não porque me insurji contra o Senhor, ao contrário, simplesmente porque desejava servi-lo com todas as forças da alma. (...) E de fato reneguei a Igreja, deixei de cumprir seus rituais e escrevi em meu testamento pessoal que, quando eu morrer, não permitam que aproxime de mim nenhum sacerdote da Igreja e que meu corpo seja enterrado o mais rápido possível, sem quaisquer sacramentos e orações, como se enterra um objeto repugnante e inútil, a fim de não incomodar os vivos (Idem: 115-116).

No cristianismo desenvolvido por Tolstoi encontramos um dos principais pontos que permeia a discussão sobre a possibilidade de uma espiritualidade libertária: a diferenciação entre religião e espiritualidade. “Quem começa por amar o cristianismo mais do que a verdade logo passa a amar a própria seita ou a própria igreja mais do que o cristianismo e termina por amar a si próprio mais do que tudo” (Coleridge *apud*

²⁰ O movimento Quaker emergiu da reforma protestante. Representa a extrema esquerda do movimento puritano inglês do século XVII. Seu fundador foi George Fox (1624-1691). As comunidades dos Quakers foram perseguidas na Inglaterra e se espalharam pela América do Norte, onde Willian Penn foi seu mais expressivo líder. Em praticamente todos os lugares sofreram perseguições uma vez que suas práticas contrariavam a ordem existente. Os Quakers tiveram grande responsabilidade na abolição da escravidão nos EUA no século XIX.

Tolstoi). Trata-se da diferença entre uma institucionalização política e uma maneira, se possível livre, de por em prática questões que envolvem homem, natureza e espírito.

Tolstoi encantou-se com a vida do camponês russo, e conheceu as seitas cristãs que se opunham à Igreja oficial e eram por ela perseguidas. Essas seitas contestavam o domínio do homem sobre o homem e se baseavam no apoio mútuo, noção emprestada do anarquismo de Kropotkin. Por meio de relações mútuas, firma-se a igualdade e estimula-se a solidariedade, propiciando o bem estar de todos. De outro modo: trata-se da associação de seres independentes na luta contra condições desfavoráveis de existência e em busca de harmonia e equilíbrio. Em uma comunidade, a ajuda mútua é a união de esforços em uma tentativa de garantir a satisfação e a felicidade de todos, com o menor dispêndio de forças possíveis. A insubmissão é o ponto principal do elo entre anarquismo e o cristianismo formulado por Tolstoi.

natureza

Tolstoi passou por diversas crises pessoais devido à tentativa de aliar sua vida ao seu ideal, e muitas vezes pensou em suicidar-se (Tolstoi, 2011: 25). Contudo, fez de sua vida uma busca incessante pelo “bem”, ao dar esse sentido a sua vida desistiu da ideia do suicídio. “A vida é a luta da alma contra o corpo. Com essa compreensão da vida, o suicídio não é possível, não é necessário, não tem sentido. O bem está somente na vida” (Idem: 408). Tolstoi passou a exercer algumas atividades antes desenvolvidas pelos seus criados, como arar o solo, acender o forno, e também trabalhou como sapateiro. Aderiu ao vegetarianismo e passou a usar roupas simples, como os camponeses. Renunciou à caça e evitava usar a estrada de ferro. Podemos relacionar essa etapa da vida de Tolstoi com o pensamento de Henry David Thoreau (1817-1862) que se proclamava a favor da

natureza e opunha selvagem e civilização; natureza e cidade. Thoreau (1984) defendia o homem como parcela da natureza e não como membro da sociedade. Admirava os andarilhos, homens da floresta e sem leis. Para ele, todas as coisas boas eram selvagens e livres. Tolstoi busca um retorno à natureza, à mãe terra. Exaltava o que era natural, primitivo e selvagem. Vislumbrava uma vida simples e humilde, com desapego material. O seu ideal econômico era o comunismo agrário com base no cooperativismo, quando todos seriam igualmente donos da terra e dela obteriam os mesmos direitos.

“O principal erro na organização das sociedades humanas, e aquele que elimina a possibilidade de alguma organização razoável de vida, é que as pessoas querem organizar a sociedade sem vida agrícola ou organizá-la de modo tal que a vida agrícola seja apenas uma e a mais insignificante das formas de vida” (Ibidem: 399).

Entre as diversas influências sofridas por Tolstoi destaca-se a figura de Pierre-Joseph Proudhon, a quem conheceu pessoalmente durante o exílio do filósofo francês em Bruxelas. As formulações do anarquista francês contra a propriedade e o Estado mudaram o modo de pensar do escritor russo. Proudhon inicia *O que é a propriedade* estabelecendo uma relação entre escravidão e propriedade, afirma que a escravidão está para o assassinato, assim como a propriedade está para o roubo. A propriedade deveria ser entendida em relação à personalidade, o que é próprio de uma pessoa, ou como característica elementar de um objeto, por exemplo, ‘o cálculo é uma propriedade do osso’. Contudo, quando propriedade é relacionada à posse e ao domínio confunde-se necessariamente com o abuso e torna-se, segundo Proudhon, uma faculdade de exclusão e invasão, tendo sua origem na violência. Pela propriedade, a sociedade se devora: “A propriedade depois de ter despojado o trabalhador pela usura, assassina-o lentamente

extenuando-o; ora, sem a espoliação e o assassinio a propriedade não é nada” (Proudhon, 1971: 159). Proudhon refuta o argumento de que a propriedade é um direito natural: “Assim, se estamos associados pela liberdade, igualdade, segurança, não o estamos em relação à propriedade; assim, se a propriedade é um direito natural, esse direito não é social, mas anti-social” (Idem: 44). Por fim, para o anarquista francês, “a propriedade é incompatível com a igualdade política e civil” (Ibidem: 181), uma vez que este princípio de igualdade anula a propriedade. A crítica à propriedade em Tolstói se desdobrará na negação do Estado, pois sua finalidade é defender e garantir a propriedade e a desigualdade.

A propriedade é hoje a raiz de todo o mal. Ela causa o sofrimento dos que a possuem e dos que não a possuem. O perigo dum conflito entre os que dispõem do supérfluo e os que vivem na pobreza é inevitável. Todo o mal começa com a propriedade. Enquanto o Estado defender este princípio, ele age, tão anticristã quanto anti-socialmente e — desde que a propriedade representa aos seus olhos uma falta em relação a outros — não só se torna cúmplice como é mesmo o principal culpado. Os Estados e os governos entram em guerra, ora para possuir as margens do Reno ou terras na África, ora na China e os Bálcãs; os banqueiros, os comerciantes, os fabricantes e os proprietários rurais não trabalham, não fazem projetos e não se atormentam, a si e aos outros, senão pelo desejo de possuir. Levados pelo mesmo desejo os empregados lutam, enganam, oprimem e sofrem. Nossos tribunais e nossa polícia sustentam a propriedade. Nossas colônias penitenciárias e prisões, todos os erros que chamamos repressão do crime, somente existem para proteger a propriedade (Tolstói, 1976: 17-18).

Contudo, há uma pequena diferença a argumentação de Proudhon e Tolstoi. Para o escritor russo, a propriedade é a origem do mal presente nas sociedades. Já Para Proudhon é o princípio do governo e do Direito moderno que, por sua vez, instaura uma nova injustiça.

Guerra e Paz foi um dos maiores sucessos literários de Tolstoi, e teve o título inspirado em obra de Proudhon, escrita em 1861. Para o anarquista francês, a guerra é essencial e inerente à condição de ser humano e se encontra, de diferentes formas, em qualquer momento na história das sociedades. Na maior parte das vezes, é utilizada como instrumento de instauração da organização social, do direito e da justiça (Rodrigues, 2008). Todas as guerras se apresentaram inicialmente como algo divino, consagradas pela religião. “A experiência intensa da guerra, entre o sublime e o terrível, tem a mesma natureza, para Proudhon, da experiência religiosa; e ambas nascem concomitantemente, moldando as sociedades humanas desde o início” (Idem: 180). Todas as religiões têm em sua origem alguma forma de derramamento de sangue. A guerra está presente na mitologia grega, no judaísmo, no islamismo e no cristianismo. De acordo com Thiago Rodrigues, para Proudhon, o direito divino se revela no direito humano que, por sua vez, é o princípio que nos governa ainda hoje. Outro ponto em comum entre Tolstoi e Proudhon diz respeito ao temor de uma revolução, pois esta tende a se desdobrar, imediatamente em nova tirania (Joll, 1964).

No entanto, é somente o título que Tolstoi empresta da obra de Proudhon. Enquanto o filósofo francês desenvolveu um estudo, dividido em cinco volumes, sobre a origem da guerra, tratando guerra e paz como elementos indissociáveis e não excludentes, Tolstoi escreveu um extenso romance baseado em sua experiência durante a guerra da Crimeia (1853-1855).

O anarquismo de Tolstoi, assim como seu cristianismo racional, foi desenvolvido através de uma série de experiências culminantes. Os anos em que viveu como oficial no Cáucaso, em contato com as tribos montanhesas e com os cossacos que viviam de acordo com suas tradições, ensinaram-lhe as virtudes das sociedades simples que viviam próximas da natureza e longe da corrupção urbana; (...) Sua presença durante o cerco de Sebastopol, durante a guerra da Crimeia, preparou-o para o pacifismo que adotaria mais tarde. Mas talvez a experiência decisiva na vida de Tolstoi tenha sido uma execução pública na guilhotina que ele assistiu em Paris, (...) a guilhotina passou a representar, para ele, o símbolo aterrorizante do governo que a utilizava. A partir desse dia passou a falar politicamente — ou antipoliticamente — com a voz de um anarquista” (Woodcock, 1983: 198).

Tomado pela concepção da igualdade de todos perante Deus, todos sendo igualmente filhos de Deus, Tolstoi elabora sua crítica ao Estado e às relações sociais. Questiona como um “irmão” pode trabalhar em um banco, tomando o dinheiro e encarecendo todos os produtos, por meio de taxas, prejudicando diretamente outros “irmãos”. E como é possível consumir tranquilamente produtos como charuto e açúcar, sabendo que outras pessoas sacrificaram sua saúde no processo de produção. Ou ainda, como alguém pode, sob o título de soldado, policial ou juiz, interrogar, prender, açoitar, bater, humilhar, julgar ou condenar outrem (Tolstoi, 1976). Liev Tolstoi questiona a cumplicidade dos cidadãos no sistema de opressão do Estado; para ele negar-se ao poder soberano implica também não assumir certos cargos ou empregos que contribuam com a perpetuação da ordem, como por exemplo, cargos ligados ao governo ou tornar-se um membro do exército, bem como não estabelecer hierarquias em suas relações cotidianas. O escritor russo opõe a vida nas cidades ao modo de vida do camponês. Para

Tolstoi, um verdadeiro cristão não poderia, sob hipótese alguma, possuir empregados ou subalternos, isso iria contra a igualdade postulada pelo cristianismo.

Tomado pela noção de naturismo, Tolstoi almejava uma relação orgânica com a natureza. Para ele, a felicidade está no contato, na vida próxima à natureza. Sua espiritualidade afasta-se dos dogmas e não dá margem à emergência do poder pastoral, na medida em que não se interessava em conduzir as pessoas e não se colocava no papel de pastor e dispensava qualquer tipo de condutor; ele acreditava na racionalidade do homem para interpretar e compreender as escrituras sagradas.²¹ Para o autor, Jesus não foi Deus em forma de homem, mas simplesmente um contestador. Tolstoi procurava o Reino de Deus não fora, mas dentro de si.

Outro ponto importante para compreender Tolstoi é sua profunda admiração pela vida simples dos camponeses, aliada a um ideal de volta à natureza: almejava comunas livres, assim como as guildas²², agrupações por meio de associações livres, onde predominava a ajuda mútua e a igualdade, de forma que todos usufríssem, na mesma medida, do fruto do trabalho comum, aliado a um estilo de vida simples aproximando homem e natureza. Desse modo, na perspectiva tolstoiana, o homem voltaria à sua “essência”, que é, por natureza, boa. Por essa concepção de natureza boa do homem, muitos comentaristas, como Paulo Bezerra (Tolstoi, 2003) e Boris Schnaiderman (1983), aproximam Tolstoi de Jean-Jacques Rousseau.

Povo e natureza representam para Tolstoi um duplo refúgio; o povo o faz sentir-se livre da presença dos seus pares nobres, a natureza, longe da realidade absurda, da mediocridade do

²¹ Tolstoi ignora a forma como foi constituído o Novo Testamento, conforme apresentamos no primeiro capítulo. Sabe-se que ele estudou muito sobre religião e, provavelmente, conhecia a Bíblia inteira. Contudo, o texto que julga mais importante é o Sermão da Montanha do Evangelho de Mateus, outrossim, lança mão recorrentemente de frases do Evangelho de Lucas, e raramente do de João. No entanto, nunca citou nenhum Evangelho apócrifo.

²² Ver: Piotr Kropotkin. *A anarquia: sua filosofia, seu ideal*. São Paulo, Imaginário, 2001, pp. 52-54.

mundo urbano (...). O binômio povo-natureza, marca fortíssima e muito recorrente em sua obra, traz ecos inequívocos da teoria de Rousseau. Como o homem natural de Rousseau, o camponês em Tolstói vive uma espécie de “estado natural” em que os indivíduos são puros, livres e iguais, daí a sua relação organicamente íntima com a natureza (Paulo Bezerra *in* Tolstói, 2003: 09-10).

Entretanto, por mais que exista a crença em uma “essência boa” nos dois autores, juntamente com a recusa aos padrões culturais, o pensamento de Tolstói segue em um vetor oposto ao de Rousseau, pois este idealiza a reformulação de um contrato social que culminará, necessariamente, na formação de um novo Estado, ao passo que Tolstói idealiza a abolição do Estado. Ao longo da pesquisa, não encontrei nenhuma citação ou referência a Rousseau nos escritos de Tolstói, apesar de Boris Schnaiderman assegurar, sem revelar a fonte ou fazer qualquer indicação, que: “sua recusa da civilização e exaltação do primitivo têm íntima ligação com as teorias de Rousseau, citado frequentemente por ele com a maior admiração” (Schnaiderman, 1983: 80). Contudo, há algo de estranho nessa aproximação. Se é irrefutável a influência de Proudhon no anarquismo de Tolstói, é igualmente impossível conciliá-lo com Rousseau. O *Contrato social* de Rousseau é uma ficção jurista para justificar, ou melhor, para legitimar a autoridade e a necessidade de um Estado soberano, ao passo que o contrato para Proudhon só existe na condição sinalagmática e comutativa: trata-se de um pacto efetivo, um comum acordo entre duas ou mais partes sobre um objeto específico.²³ Em outras palavras, no primeiro caso temos a preponderância de um princípio de

²³ Sobre contrato político ver: Edson Passetti e Paulo-Edgar Almeida Resende (Orgs.). *Proudhon*. São Paulo, Editora Ática, 1986, pp. 92-95; Proudhon, Pierre-Joseph. *Do princípio federativo*. Tradução de Francisco Trindade. São Paulo, Nu-Sol : Imaginário, 2001.

autoridade, unilateral, já no segundo, o contrato é bilateral e não se trata de uma ficção ou delegação da soberania ou privação de liberdade de cada um. Uma vez que o contrato político é regulamentado, consentido e estabelece uma relação recíproca, Proudhon o denomina de “federação”.

Assim, a concepção de sociedade de Tolstoi não pode ter nenhuma conexão com a de Rousseau, mas encontra sua base no mutualismo de Kropotkin (1842-1921) e no princípio federativo proudhoniano, isto é, no princípio de solidariedade e complementaridade na produção. Esse mutualismo encontra-se também na definição de anarquia em Proudhon: mutualismo econômico e federalismo político. Tolstoi não conheceu pessoalmente Kropotkin, contudo, de acordo com Woodcock (1983), eles trocaram breves mensagens com a ajuda de Vladimir Cherkov, exilado na Inglaterra.²⁴ Apesar de sua admiração por Kropotkin, Tolstoi não concebia sua argumentação em favor do uso da violência. Em uma dessas mensagens, Kropotkin escreveu: “Para entender o quanto eu simpatizo com as ideias de Tolstoi, basta dizer que escrevi um volume inteiro para demonstrar que a vida é criada, não pela luta pela existência, mas pela ajuda mútua” (Kropotkin *apud* Woodcock, 1983: 198).

Tolstoi reconhece a felicidade na aproximação do homem com a natureza. E a essa aproximação atribui o caminho para o que denomina de “vida verdadeira”. Ambiciona um estilo de vida simples, de relações horizontalizadas entre homens e entre homem e natureza. Sua relação com a natureza não é somente uma tentativa de proximidade com Deus, mas também uma maneira de dar forma à liberdade.

²⁴ Kropotkin vivia na Inglaterra e Cherkov era amigo de Tolstoi. Woodcock é o único que faz referência a essa troca de correspondência, mas não cita a fonte original.

antimilitarismo

O antimilitarismo de Tolstoi se fundamenta em sua concepção da vida cristã, sua crítica ao Estado e sua experiência no exército. Segundo ele, a guerra é algo inconcebível para o “verdadeiro cristão”. Soldados são homens que deixam seu bom senso e qualquer tipo de sentimento humano para matar seus semelhantes. Nada justifica a ação violenta. Para obter a paz é preciso se desfazer de todo patriotismo: o nacionalismo é o maior obstáculo ao progresso da liberdade.

Dobrar-se alguém às ordens do Estado, deixar que ponham à força, em sua mão, um instrumento para matar um homem completamente desconhecido ao comando de qualquer palavra de ordem accidental — pátria, liberdade, Estado — uma palavra de ordem que, Tolstoi não se cansa de repetir — dissimula um único fim: proteger a propriedade de outrem e elevar, pela violência, a ideia de propriedade ao grau de um direito superior e moral (Tolstoi, 1976: 18).

Segundo Tolstoi, alguns homens são a favor da paz, mas acreditam que as guerras são inevitáveis. No século XIX, realizou-se um concílio internacional a favor da paz, mas logo se mostrou ineficaz. Muitos acham que a guerra é positiva para o desenvolvimento das nações. Na lógica social, o governante deve submeter seus interesses aos interesses gerais, mas o que acontece é o inverso. Os governos lançam mão da violência para restringir a liberdade de seus cidadãos. O problema é a crença na necessidade do Estado. Em seu manuscrito “Não matarás nunca”, Tolstoi atribui aos chefes de Estado o predado de assassinos e afirma que toda organização de exército tem como fim a preparação de um morticínio. Reitera que o cristianismo aboliu a Lei de

Talião, e mesmo assim, os Estados, mesmos os que se dizem cristãos, aplicam-na em proporções absurdas ao infligirem castigos e promoverem as guerras.

Que todo imperador, rei ou presidente se dê conta que sua função de chefe de exército não é em absoluto honrável, nem importante, como fazem crer seus cortesões, mas sim ao contrário, é prejudicial e vergonhosa, e que todo homem honesto compreenda que ao pagar o imposto destinado ao exército, e mais ainda, que participar pessoalmente do exército não é um ato indiferente, mas sim imoral e vergonhoso. (Tolstoi in *Tierra y Libertad*, nº 268. novembro./2010: 16)

De acordo com Tolstoi, a primeira nação a introduzir o serviço militar obrigatório foi a Alemanha. A conscrição obrigatória busca o maior número de soldados com a menor despesa possível. E a maior parte dos que morrem nos campos de batalhas é composta por miseráveis. Quando um Estado reforça seu exército, praticamente obriga a nação vizinha a fazer o mesmo. Para Tolstoi, onde há Estado há guerra. E é impossível conciliar governo e pacifismo. “O cristianismo, em seu verdadeiro significado, destrói o Estado. Isto foi assim compreendido desde o princípio e por isso Cristo foi crucificado” (Tolstoi, 1994: 221). Dito de outra maneira, o Estado vai na contramão do amor cristão.

Em *A insubmissão*, Tolstoi afirma que, diante do horror da guerra de todos contra todos, o indivíduo é exposto ao perigo da morte e da violência, busca sua proteção transferindo seus interesses privados à comunidade social. Mas, com o serviço militar obrigatório, o indivíduo depara com o mesmo risco de destruição que o perturbava antes. A mesma argumentação aparece também em *O Reino de Deus está em vós*. Tolstoi percorre o raciocínio hobbesiano, remonta aos primórdios da humanidade, quando os homens viviam em pequenos agrupamentos e guerreavam entre si, o que Hobbes denominava de “guerra de todos contra todos”. O Estado surge como tentativa

de administrar e apaziguar esses conflitos, mas, para Tolstoi, há um grande equívoco nessa argumentação, pois o governo, para atingir este fim, introduz na vida dos homens diversas formas de violência. E é por meio dessa violência que o poder se mantém. A violência do Estado, ainda segundo Tolstoi, é menos perceptível porque se “normalizou” ao fazer parte da vida dos homens e é legitimada por um discurso que defende a necessidade do Estado.

Essa é a grande contradição do serviço militar obrigatório. Se a justificativa da submissão ao Estado é evitar um “estado de guerra”, como pode, então, esse Estado obrigar alguém a pegar em armas, tornando-se um agente da ordem, e propagar a violência em nome de uma pátria? Em outras palavras, todas as supostas vantagens alegadas na submissão a um soberano são anuladas pelo serviço militar obrigatório. O exército é a espada do aparelho estatal, e só existe pelo monopólio legítimo da violência. Servir ao exército é ser condescendente com a opressão à qual está submetido.

Para Tolstoi, na lógica do Estado, o exército existe para garantir a defesa externa, mas, na verdade, age primeiramente no seu interior, intimidando seus súditos. É revoltante retirar um jovem do convívio de sua família, de seus amigos e vizinhos para expô-lo a uma lavagem cerebral, torná-lo um assassino, para depois coagir seus conterrâneos e até mesmo sua própria família. Uma vez submetido ao poder, o homem age não como quer, mas como é obrigado. Isso ocorre mediante a ameaça de castigos como prisão e até tortura física. A violência sempre foi o pilar central no qual o poder se sustenta. Se as pessoas pagam os impostos e cumprem seus “deveres sociais” é somente pelo temor de uma violência.

Os impostos bélicos absorvem a maior parte do benefício do trabalho. O cidadão convertido em soldado torna-se suporte do sistema estatal, obediente a tudo quanto o

governo queira empreender. De acordo com Tolstoi, a maior falta do Estado é a conscrição. O soldado é, acima de tudo, cúmplice de toda essa violência.

(...) e toda pessoa que cede à conscrição militar se converte em participante voluntário de todos os atos opressores do governo contra os cidadãos. (...) A conscrição generalizada é o último passo no processo coercitivo ditado pelo governo em apoio à sua estrutura geral. Para os cidadãos, trata-se do limite extremo da obediência. É a amarração que suporta o muro, sem a qual o edifício desmorona. Chegou o momento em que cada um dos abusos acumulativos do governo e seu contexto exigem de todos os súditos não só sacrifícios materiais como também morais (Tolstoi, 1998: 52-54).

Tudo isso se constitui em nome da “felicidade do homem”, da paz, da família, da segurança e da dignidade social. A força militar age para combater todo tipo de rebelião, manifestações populares e greves, a fim de perpetuar o poder de Estado. Legitimam-se a injustiça da propriedade e a desigualdade social. De outro modo, o exército é “o último grau de violência necessária à manutenção da organização social, é o limite extremo que pode atingir a submissão de todos” (Tolstoi, 1994: 178). Se não for pelo uso da força física ou pela imposição de castigos, como as prisões, o Estado não consegue o que é mais vital para sua existência: a obediência dos súditos. Para Tolstoi, tanto faz como o poder foi constituído, se por direito divino, hereditariedade ou por eleições, os resultados são os mesmos, a vontade de quem governa se sobrepõe ao que deveria corresponder ao interesse geral.

O militar é enviado à guerra na mesma condição de escravo. Sua função é matar cidadãos de outros países que nunca lhe fizeram nenhum mal. A insubmissão para Tolstoi é, também, um ato de fé, uma questão de dignidade, que exige um raciocínio e

muita coragem, uma reflexão cuja capacidade não está ao alcance de qualquer um, pois exige certa independência. Tolstoi propõe um direcionamento a uma nova consciência, que só pode ser desenvolvida individualmente.

As vantagens comparativas de submissão e insubmissão são as seguintes: para quem tiver se submetido, as vantagens são essas: depois de haver se submetido a todas as degradações e haver cometido os atos mais cruéis sob ordens pode, no caso de ter sobrevivido, receber algumas divisas ou vistosas condecorações para decorar seu traje de palhaço. E se tiver muita sorte, centenas ou milhares de pessoas, tão rústicas quanto ele próprio, poderão ser colocadas sob seu comando, e ele poderá ser promovido a marechal, recebendo em pagamento substanciais somas de dinheiro. Recusando submeter-se terá a vantagem de preservar sua dignidade, o respeito das pessoas dignas e, sobretudo, obterá a segurança de cumprir os desígnios de Deus e, por isso, trará grande benefício ao gênero humano (Idem: 60-61).

Ao lado de sua crítica à propriedade, sua conclamação à desobediência é o ponto mais forte de seu anarquismo. Tolstoi se mostra corajoso ao demonstrar sua insubordinação não só ao Estado, mas também a todas as formas de organizações ou instituições que fazem uso da força. Assim, sua maior arma de resistência é a desobediência.

literatura

Tolstoi, ao lado de Nikolai Gógol e Fiódor Dostoievski, é um dos nomes mais expressivos da literatura russa. Autor de inúmeras novelas, contos e romances, ele

reproduz de forma crítica a sociedade de sua época. É muito comum entre comentaristas atribuir às suas obras um caráter autobiográfico. O processo de sua produção literária o levava a profundas crises pessoais e a um estado de esgotamento.

Trabalhamos com o livro *Infância, adolescência e juventude* (s/d [b]), seu primeiro sucesso, talvez a obra em que os aspectos autobiográficos fiquem mais à mostra. A trajetória da personagem principal é muito similar à de Tolstoi. Também mencionaremos algumas novelas curtas, como *Homens e escravos* (s/d [a]), *Os três anciãos* e *A Morte de Ivan Ilitch* (1997), em que o escritor russo explicita sua crítica à sociedade e apresenta seu ideal cristão que o aproximou de uma perspectiva anarquista. Do seu livro *O diabo e outras histórias*, utilizei os contos “As três mortes”, “O diabo” e “Kholstomér”. Também nos valem de outros contos, escritos no final de sua vida, carregados de forte moral cristã, reunidos nos raros exemplares localizados na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. São eles: *As palavras de Jesus* (s/d [c]) e *Onde existe amor, Deus aí está* (2001 [b]). Também faço menção a novelas de grande sucesso como *Khadji-Murát* e *Padre Sérgio*, essa última publicada postumamente, na qual Tolstoi trabalha a contradição entre a fé e a vida em sociedade. Qual é a prática de vida dos cristãos? O que é ser cristão? Contudo, o principal romance nesta análise, no qual se evidencia marcas de seu anarquismo, é *Ressurreição*.

Tolstoi começou a pensar *Ressurreição* em 1887 após uma conversa com o escritor e jurista Anatóli Fiódorovitch Kóni sobre o caso de um jovem da nobreza que, após ser convocado para ser júri, reencontrou-se com uma ex-criada da casa de sua tia incriminada por roubo. Muitos anos antes, essa ex-criada fora seduzida, engravidada e em seguida abandonada por ele, e logo depois demitida, restando-lhe a profissão de prostituta. O jovem se propôs a ajudá-la e se dispôs a casar com ela, no entanto, ela foi condenada e morreu de tifo na prisão. Tolstoi iniciou o romance em 1889, mas

interrompeu o trabalho retomando-o somente em 1898 após conflitos políticos envolvendo alguns grupos cristãos. Trata-se dos eventos envolvendo os dukhobors.²⁵

Anatóli Fiódorovitch Kóni também ajudou Fiódor Dostoievski, com relatos sobre casos criminais na elaboração do livro *Irmãos Karamazov*, mas a semelhança entre os dois escritores não vai além disso. Havia uma figura política na Rússia, Konstantin Pobedonóstsev, que dividia a opinião dos dois escritores. Enquanto Dostoievski o admirava e o considerava o único capaz de impedir uma revolução, Tolstoi o tinha como grande inimigo. Pobedonóstsev era o principal conselheiro do czar e procurador geral do Santo Sínodo, o homem mais poderoso da Igreja Ortodoxa russa, era justamente ele quem ordenava a perseguição contra essas seitas cristãs. Em *Ressurreição*, Tolstoi faz uma caricatura de Pobedonóstsev por meio de uma personagem, um político influente chamado Toporóv — derivado da palavra *tópor*, que em russo significa machado —, um homem autoritário, bruto e sem sentimentos.

Em 1894 o czar Nicolau II, ao assumir o trono, exigiu um juramento de lealdade de todos os seus súditos. Contudo, os dukhobors, “lutadores do espírito” em russo, se negaram a prestar tal juramento. Os dukhobors eram um grupo de cristãos surgidos no século XVII. Pregavam a negação do Estado, da propriedade, do dinheiro e da igreja, não tinham a Bíblia como fonte de revelação, eram adeptos do vegetarianismo e do pacifismo e viviam em um estilo de vida comunitário e igualitário; não possuíam documentos e não serviam ao exército. Antes de Nicolau II, os dukhobors haviam sido banidos duas vezes por outros czares para regiões remotas da Rússia.

Ao negar prestar o juramento de lealdade e também de se alistar no exército, alguns jovens dukhobors foram enviados para a Sibéria. Em forma de protesto, alguns

²⁵ Em “Carta a um oficial de baixa patente”, escrito em 1899, Tolstoi faz referência aos *dukhobors* e aos *molokanes*. O conteúdo do texto gira em torno da pergunta: em benefício de quem acontece as guerras? CF. Tolstoi, 2011: 135-142.

dukhobors, em junho de 1895, queimaram as armas utilizadas na defesa contra os montanheses nômades. O protesto foi interpretado como uma rebelião, e os dukhobors foram espancados durante horas pelas autoridades russas, tiveram suas terras confiscadas e suas casas saqueadas, seus líderes foram presos e cerca de sete mil dukhobors foram exilados em aldeias remotas. Neste período, aproximadamente quatrocentos dukhobors morreram de frio e de fome. Tolstoi, que já mantinha contato com os dukhobors muito antes do ocorrido, publicou um artigo anônimo no jornal *Times* de Londres, com auxílio de seu seguidor Biriukóv, denunciando a situação, e logo depois circulou um manifesto por toda a Rússia sem contar com o apoio da imprensa. A reação do governo russo foi imediata, a polícia invadiu a casa de todos os seguidores de Tolstoi²⁶, confiscando todo tipo de documento e texto. Biriukóv foi mandado para uma aldeia longínqua, e Tchertkóv, o mais próximo de Tolstoi, foi forçado a deixar a Rússia, exilando-se na Inglaterra. O próprio Tolstoi só não foi internado em um convento isolado por conta de sua popularidade e da repercussão internacional que isso poderia suscitar. Contudo, segundo Rubens Figueiredo (Tolstoi, 2010), Tolstoi era vigiado por espiões em sua fazenda e até mesmo dentro de sua casa.

Graças ao esforço de Tolstoi na Rússia, Tchertkóv em Londres, juntamente com o apoio dos quakers, o governo russo autorizou a emigração de dez mil dukhobors para terras oferecidas pelo Canadá, onde vivem até hoje. Contudo, era preciso levantar dinheiro para as despesas das passagens e das novas instalações. Houve uma campanha organizada por Tolstoi, mas o dinheiro obtido com as doações não foram o suficiente, então, o escritor russo resolveu ceder os direitos autorais de uma novela inédita. A

²⁶ Ao que tudo indica, Tolstoi era para muita gente, assim como Biriukóv e Tchertkóv, uma espécie de diretor de consciência.

princípio, Tolstoi pensou publicar a novela *Padre Sérgio*, no entanto, preferiu guardá-la e trabalhar em *Ressurreição*, cujo tema era mais condizente com a ocasião.

A partir desse episódio, Tolstoi passou a se empenhar na defesa não só dos dukhobors, mas também de outros grupos reprimidos, por sustentarem uma fé contrária àquela da Igreja Ortodoxa russa. Como, por exemplo, os molokáni, que também não reconheciam o poder do czar e por isso tiveram todas as suas crianças recolhidas pelo governo, para que a doutrina não tivesse continuadores.

Para a elaboração do livro, Tolstoi realizou uma intensa pesquisa, frequentou tribunais, visitou prisões, conheceu juízes e juristas, quis avaliar as condições de vida dos presos e entrevistou alguns prisioneiros. Estudou tratados de direito, criminologia, inteirou-se sobre o sistema penitenciário e sobre prostituição. O resultado foi uma descrição detalhada das instituições e cerimônias institucionais, além do uso de conceitos frequentemente utilizados pelos tribunais daquela época, como hereditariedade, criminalidade congênita, decadentismo, darwinismo, e nomes de autores dessa área, como Charcot, Tarde, Garofalo, Ferri, Maudsley e Lombroso. Reproduz o discurso da importância, dada no julgamento, de salvar a sociedade de individualidades patológicas, de livrar a sociedade do contágio de indivíduos perigosos. Contudo, o autor sempre traz à tona a ideia de que a justiça só serve para garantir o privilégio de poucos e de manter intacta a ordem da sociedade. No segundo capítulo da terceira parte, uma cena inteira é retirada do livro *Numa parada do transporte de prisioneiros*, de D. A. Líniev.²⁷

Em *Ressurreição*, Tolstoi apresenta a situação política da Rússia no final do século XIX. Cita ligeiramente alguns acontecimentos históricos, como o fim da

²⁷ Cf. Tolstoi. *Ressurreição*. Tradução de Rubens Figueredo. São Paulo, Cosac Naify, 2010, p. 353.

escravidão em 1861, o assassinato do imperador Alexandre II em março de 1881, a existência de movimentos revolucionários nas décadas de 1860 a 1880. Também demonstra como atuava a Igreja Ortodoxa russa, cujo conteúdo das missas consistia, sobretudo, em votos de prosperidade ao czar e a sua família.

Tolstoi descreve um trecho da missa da seguinte forma: “[Senhor] Criador dos anjos e Senhor dos exércitos. Jesus miraculosíssimo, maravilha dos anjos, Jesus poderosíssimo, redenção dos antepassados, Jesus dulcíssimo, celebrado pelos patriarcas, Jesus gloriosíssimo, fortaleza dos czares” (Tolstoi, 2010: 139). A personagem principal do romance, Nekhliúdob, perguntava-se como era possível todos aceitarem as missas e as cerimônias que antecedia todo julgamento, todas aquelas palavras pomposas contrárias aos ensinamentos de Jesus, que ensinara a não julgar, a não chamar quem quer que fosse de mestre, a dispensar os templos para encontrar Deus em si e em sua volta. Admirava-lhe ver um imenso crucifixo banhado a ouro com medalhas esmaltadas nas pontas, não somente pela ostentação para louvaminhar aquele que pregava uma vida humilde, mas também por enaltecer um instrumento de tortura pelo qual Jesus fora executado.

Por fim, o homem mais importante da Igreja Ortodoxa era o principal conselheiro do czar e comandava as perseguições contra todos que negassem a fé ortodoxa, como era o caso dos escopitas, dos molokáni e os khlísti.²⁸ Em uma passagem do romance, um grupo de sectários é preso por se reunir ao ar livre para ler o Evangelho. Foram condenados a trabalhos forçados e deportação pelo artigo 196, a pena

²⁸ Os adeptos da seita dos escopitas, existente desde o século XVIII, castravam-se após terem o primeiro filho. Já os molokáni, surgidos no século XVI, não reconheciam o Estado, e eram perseguidos também por beberem molokó (leite) durante o período de jejum, o que era proibido pela Igreja Ortodoxa. [Molokó é a bebida utilizada pela gangue de Alex no filme “Laranja Mecânica” de Stanley Kubrick de 1971]. Enfim, os khlíst, que apareceram no século XVII, não reconheciam o Estado e também os livros sagrados. Em suas seitas, os khlíst entravam em estado de êxtase e, muitas vezes, praticavam atos violentos ou orgiásticos. (Cf. Tolstoi, 2010: 402).

era aplicada caso fosse provada uma interpretação diferente daquela prescrita pela Igreja, um crime caracterizado como blasfêmia contra a fé ortodoxa.

Ressurreição conta a história de um príncipe que, ao ser convocado como júri em um tribunal, reencontra uma antiga conhecida no banco dos réus. Máslova era uma criada da propriedade de suas tias e quando jovens se amaram em uma noite de páscoa. O romance entre um homem da aristocracia e uma jovem de origem camponesa não poderia ser descoberto, porém Máslova engravida e sua sorte muda por completo. Máslova era filha de camponeses, mas fora criada pelas tias de Nekhliúdob, era tratada como uma afilhada embora trabalhasse na casa como uma espécie de governanta. Uma mulher inteligente e bem educada, que sabia ler e escrever e dominava outras línguas, como o francês. Ao engravidar, Máslova foi praticamente obrigada a deixar o trabalho e desde então experimentara os dissabores da vida. Teve uma gestação difícil, e a criança não conseguiu sobreviver ao parto. Trabalhou em uma casa de tolerância até ser acusada por um crime que não cometera. Nekhliúdob, ao se deparar no tribunal com aquela mulher que outrora amara em sua juventude, convenceu-se de que era o principal culpado pela decadência da jovem, e, ao vê-la ser condenada injustamente aos trabalhos forçados na Sibéria, dedica todo o seu tempo no intuito de inocentá-la e reparar-se diante dela, se preciso até mesmo casando. No tribunal, a presença de Máslova perturba a todos, uns ficam inquietos diante da sua beleza e outros desconcertados diante de suas respostas. Quando o presidente da seção pergunta seu nome ela responde Liubov²⁹. E ao responder onde trabalhava, numa atitude parrhesiasta, dá a entender que o mesmo presidente do tribunal era um frequentador do estabelecimento.

O romance estabelece uma crítica devastadora às instituições governamentais, sobretudo às prisões e aos tribunais, estabelece reflexões contumazes sobre a

²⁹ Amor em russo.

propriedade e o princípio de justiça do Estado. Tolstoi contrapõe os membros de sua classe aos tipos mais populares, enquanto os primeiros se cercam de superficialidades mergulhados em uma esfera de hipocrisia, os outros se mostram simples e mais “humanos”.

Quando jovem Nekhliúdob herdara de seu pai uma pequena quantidade de terras, a qual renunciou cedendo-a aos mujiques que trabalhavam nela. Durante o período em que cursou a universidade desenvolveu um trabalho no qual afirmava que a terra não poderia ser objeto de propriedade privada. Tinha como base a tese defendida por Herbert Spencer no livro *Estática social*, juntamente com obras do americano Henry George.³⁰ Entendia a propriedade como fonte de injustiça e crueldade; o ato de se sacrificar pelo bem dos outros lhe causava um “prazer espiritual supremo”. Sua atitude foi reprovada por seus familiares, e Nekhliúdob passou a ser alvo constante de motejo. Em sua juventude, Nekhliúdob se diferenciava de todas as pessoas que o cercavam em seu meio social, o que ele julgava ruim era aprovado por todos, e tudo o que ele pensava ser bom era totalmente reprovado. Nekhliúdob acabou se rendendo e incorporou as concepções e julgamentos exteriores a ele. De início essa mudança foi difícil e lhe causou muito sofrimento. Tal mudança se evidencia quando ele se torna oficial do exército e passa a fumar, beber e jogar, para o alívio de sua mãe, que preferia pagar as dívidas contraídas pelos vícios do filho, a vê-lo defender ideias absurdas como a renúncia às propriedades. Transformou-se em um homem voltado apenas para o seu prazer, um egoísta, já não se interessava por poesia, pelos mistérios de Deus e da natureza, perdera o encantamento pelas mulheres, tornando-as única e exclusivamente

³⁰ Em *Os últimos dias* (2011), encontramos duas cartas de Tolstoi sobre Henry George (1839-1897), economista estadunidense autor da teoria da resolução das contradições sociais mediante a criação de um imposto único sobre a terra, o que fez Tolstoi repensar a distribuição das terras na província de Tula.

objetos para a satisfação do seu prazer. Abandonou o que acreditava ser sua essência espiritual para se tornar “um animal saudável e bem disposto”.

Com a história de vida de Nekhliúdob, Tolstoi apresenta uma reflexão moral opondo uma personalidade animal a uma personalidade espiritual: enquanto a primeira busca somente o bem para si, sacrificando a felicidade dos outros, a última busca não só a satisfação e o bem estar de si, mas também o do resto do mundo. E, embora Nekhliúdob tenha se tornado uma “personalidade animal”, o reencontro com Máslova faz despertar novamente sua “essência espiritual”.

O livro é dividido em três partes. Na primeira, Tolstoi usa como epígrafe algumas passagens bíblicas: “Então Pedro aproximou-se e disse: Senhor! Quantas vezes devo perdoar ao irmão que pecar contra mim? Até sete vezes? Jesus lhe respondeu: Não digo até sete, mas setenta vezes sete.” (Mateus, 18:21-22); “E por que reparas no cisco no olho do teu irmão e não sentes o tronco que está no teu olho? (Mateus, 7:3); “...aquele que entre vós não tiver pecado atire a primeira pedra.” (João, 8:7); “O discípulo não está acima do seu mestre; mas todo aquele que se aprimorar será como o seu mestre.” (Lucas, 6:40).³¹ E é nessa primeira parte que Tolstoi vai firmar uma posição crítica diante do tribunal. Logo de início aparece a figura do sacerdote da Igreja Ortodoxa russa cuja função era levar as pessoas a prestarem juramento sobre o Evangelho, uma cerimônia, segundo Tolstoi, totalmente repugnante e desrespeitosa com os valores do cristianismo. O sacerdote tinha prazer em exercer tal função, para ele era um orgulho poder servir a igreja, a família e a pátria. Esse sentimento de prazer e satisfação também contagiava os jurados, convictos de estarem cumprindo uma função social séria e relevante. No entanto, quanto mais Nekhliúdob se envolve com o

³¹ Nessa última passagem do Evangelho de Lucas é possível identificarmos a *parrhesía* cristã.

juízo e toma conhecimento de outros casos, mais ele se decepciona com a justiça e logo chega à conclusão de que qualquer tribunal não é só inútil como também imoral.

Na prisão, Nekhlíúfov experimenta um sentimento ainda pior. Sente-se mal ao ver como as pessoas eram tratadas e se volta contra aqueles que as mantinham nessas circunstâncias. Repugnava-lhe a presença do carcereiro, orgulhoso de exercer sua função, julgando-a importante. Ao tomar conhecimento de alguns presos injustamente condenados, Nekhlíúfov tenta interceder por eles, obtendo sucesso em alguns casos. Em uma de suas visitas à prisão perguntava-se: “Para que isso?”.

A segunda parte continua com as reflexões sobre a propriedade, mas também apresenta um panorama da sociedade russa da época. Tolstói registra detalhadamente as condições precárias de vida dos camponeses, dos trabalhadores que abandonavam o campo para tentar a sorte na cidade, as futilidades da classe dominante, e a arrogância e a estupidez dos funcionários das instituições estatais.

Na época do julgamento de Máslova, Nekhlíúfov acabara de herdar uma grande propriedade de terras de sua mãe, uma quantidade muito maior do que aquela que recebera de seu pai e distribuía entre os mujiques. Ao receber a herança, pensou em se apropriar das terras, pois era sua única fonte de renda, mas, após o reencontro com Máslova, redescobriu aquele encantamento de sua juventude e iniciou um planejamento para dividir suas terras entre os mujiques. Os camponeses eram praticamente escravos, não segundo o protótipo da escravidão que fora abolida na Rússia em 1861, mas com relação à ausência de liberdade: eles se encontravam em uma relação de total dependência dos grandes proprietários. Nekhlíúfov sabia que a propriedade era a grande causa dessa escravidão e também da miséria de milhares de pessoas que deixavam o campo estabelecendo-se nas cidades, assim como era causa da subnutrição de crianças, as quais eram levadas à morte com muita frequência. Portanto, não poderia viver à custa

dos trabalhadores, contribuindo com tal situação, restando-lhe apenas livrar-se de suas terras de uma forma que todos os camponeses se beneficiassem com aquilo. Espantava-lhe a naturalidade com que todos conviviam com a realidade que se constituía por conta da propriedade, e a aceitavam plenamente. Como era possível consentir com tais circunstâncias? Nekhliúdob se convencia cada vez mais de que a terra não poderia ser objeto de propriedade, assim como a água, o ar e os raios de sol. Os benefícios advindos da terra deveriam ser desfrutados por todos.

Ao final da segunda parte, o escritor russo deixa claro que as atividades dos tribunais não têm relação alguma com a justiça. O que está em jogo é a manutenção dos interesses de uma classe, o tribunal serve apenas como instrumento administrativo para a conservação da ordem, ou seja, do privilégio de alguns, do domínio de poucos sobre muitos. Nekhliúdob critica as prisões e afirma ser inútil investir no aprimoramento do sistema penitenciário; além disso, o problema não é somente estrutural, pois também está em cada um ao aceitar passivamente e com certa normalidade todas as atrocidades cometidas em nome da conservação da sociedade. O descaso com as pessoas era incompreensível aos olhos de Nekhliúdob, para ele, era inconcebível tratar um ser humano sem amor, e a lei básica da vida era somente o amor recíproco entre as pessoas.

Outras personagens surgem ao longo da trama e por meio delas Tolstoi apresenta suas reflexões filosóficas. Uma delas, Simonson, um preso político condenado aos trabalhos forçados por tomar parte dos *naródnik*, movimento revolucionário populista atuante entre os anos 1860 e 1870, composto em sua maioria por jovens estudantes, conclui que os juízes, assim como qualquer pessoa, não tinham o direito de julgá-lo e se recusou a responder a quaisquer perguntas em seu julgamento. Simonson elaborou uma doutrina religiosa na qual defendia que tudo no mundo era vivo, e tudo fazia parte de um vasto corpo orgânico e o homem era somente uma partícula e sua função consistia

em conservar a vida desse organismo e de todas as suas partes vivas. Por isso, recriminava toda forma de assassinato, tanto de homens como de outros animais, criticava as prisões e, sobretudo, a pena de morte e a guerra. Para ele, as pessoas deveriam agir como os fagócitos no sangue, ajudando as partes fracas e doentes do organismo.

Durante uma viagem, Nekhliúdob conhece um ancião muito intrigante que afirmava não ter crença, pois cada crença louvava apenas a si mesma; não obstante, só existia um único espírito, e como o mesmo espírito habitava a todos, bastava que cada um cuidasse exclusivamente de si mesmo. Por tais afirmações, era constantemente preso. Sobre isso dizia:

Do jeito que perseguiram Cristo, assim também me perseguem. Pegam e me arrastam pelos tribunais, pelos popes, pelos escribas, pelos fariseus, e me prendem; chegaram a me meter num asilo de malucos. Só que não podem fazer nada comigo, porque sou livre. “Como se chama?”, me perguntam. Pensam que vou aceitar um nome para mim. Só que não aceito nenhum. Reneguei tudo: não tenho nome, nem endereço, nem pátria: não tenho nada. Eu sou eu mesmo. Como é que me chamam? Homem. “E qual é a sua idade?” Digo: Eu não conto, e é até impossível contar, porque eu sempre fui e sempre vou ser. “Quem são seu pai e sua mãe?”, perguntam. Não, eu respondo, eu não tenho pai nem mãe, a não ser Deus e a terra. Deus é o pai, a terra é a mãe. “E o czar, você reconhece?”, perguntam. Ele é o czar de si e eu sou o czar de mim. “É impossível conversar com você”, dizem. E eu digo: Não pedi para conversar com vocês. (Tolstoi, 2010: p. 403).

O ancião não tinha destino certo, era um andarilho, arranjava-se do jeito que era possível, ora conseguia algum trabalho, ora pedia esmola. Nekhliúdob, totalmente

fascinado por ele, ofereceu-lhe, ao despedir-se, algumas moedas, mas o ancião recusou dizendo que não mexia com dinheiro e somente aceitava comida. Essa personagem reaparece no final do romance em uma prisão, referindo-se aos carcereiros e aos policiais como “a tropa do anticristo”. Afirmava que inicialmente houve um primeiro roubo, no qual alguns tomaram para si todas as riquezas do mundo, depois mataram a todos que se opuseram a eles, e somente depois foram formuladas as leis para não saquear e não matar. Conclui com o despropósito das prisões e afirma: “Cuide da sua vida e deixe os outros em paz. Cada um cuida de si.” (Idem: 421).

Ressurreição foi publicado em diversos países, na Rússia foi editada em fascículos pela revista *Niva* em março de 1899. Na Alemanha houve doze traduções além da oficial, na França houve quinze edições diferentes. O texto foi acrescido ou cortado dependendo da vontade dos editores e da censura dos governos. Somente em 1936, filólogos russos reconstituíram *Ressurreição* e publicaram a versão mais fidedigna dessa obra. *Ressurreição* é uma das obras mais importantes de Tolstoi, foi a obra que mais repercutiu durante sua vida. Todavia, após sua morte, a obra foi muito criticada por estar carregada pela moral religiosa do autor e por explicitar suas intenções doutrinárias, a ponto de ser classificada como romance de tese.

Uma de suas obras mais renomadas, *Infância, adolescência e juventude*, embora não seja de fato uma autobiografia como insistem alguns estudiosos, contém algumas intimidades do escritor. O livro narra a trajetória de um menino criado em um vilarejo no interior da Rússia, filho de um rico proprietário viciado em jogo. Em sua casa havia muitos criados e um preceptor que passava o dia cuidando dele e de seu irmão mais velho. O protagonista é uma criança emotiva que chora facilmente. Aos dez anos foi obrigado a abandonar o convívio familiar para educar-se em Moscou, indo morar com

sua avó e aprendendo a conviver com as pessoas da cidade. Logo depois sua mãe faleceu, marcando, com isso, o fim de sua infância.

No início de sua adolescência, a personagem passa a ter consciência do mundo a sua volta; dá-se conta de que não existia somente sua família e que nem todos os interesses giravam em torno dele e de seus parentes. Compreendeu haver outras pessoas que nada tinham em comum com eles.

Em sua juventude, pensava que o destino do homem era o aperfeiçoamento moral, e que isso era fácil, possível e eterno. Era um garoto muito feio e inseguro em relação às mulheres. Sentia-se impelido a tomar parte ativa na vida social, só gostava das pessoas *comme il faut*, termo atribuído aos bem educados, cultos, distintos, que mantinham unhas compridas e limpas, sabiam cumprimentar, dançar, conversar, vestir-se bem e, acima de tudo, falar impecavelmente o francês. Mas a vida social que ele idealizava só lhe trouxera decepções. O final de *Infância, adolescência e juventude* coincide com o fim de sua juventude, quando foi reprovado na universidade. Lamentava ter perdido a melhor época da vida esforçando-se para ser *comme il faut*, e a partir de então, passou a viver a melhor fase de sua vida;

Em *Homens e escravos*, Tolstoi relata um episódio em que um senhor, rico proprietário, com roupas confortáveis e aquecidas, faz uma viagem acompanhado de seu servo, homem simples que quase não tinha roupas para se cobrir e usava botas furadas, desafiando em uma carroça o rigoroso inverno russo. Caía uma tempestade de neve e as condições da estrada eram péssimas. Apesar da insistência do criado em advertir seu amo sobre as dificuldades de continuarem viajando, recomendando-lhe parar e descansar em alguma aldeia, o senhor teimoso persistiu na ideia. Eles se perderam e ao anoitecer não era possível enxergar nada, restando-lhes dormir na carroça. Ao amanhecer estavam mortos. O conto articula um ensinamento moral de que todos são

iguais diante da morte, e não há motivo, portanto, para reproduzirmos desigualdade entre os homens e sermos apegados aos bens materiais.

O breve conto *Os três anciãos* narra a história de um bispo que, ao tomar conhecimento de três senhores muito sábios e devotos, os quais viviam isolados numa ilha, decide visitá-los. O momento marcante da história é quando os anciãos respondem ao questionamento sobre a forma que eles serviam a Deus: “Servo de Deus, nós não sabemos servir a Deus, nós servimos apenas a nós mesmos e nutrimos a nós mesmos” (Tolstoi, 1997: 121). Essa passagem esclarece a ideia de desobediência defendida por Tolstoi, uma vez que Deus está não em outro lugar, senão em nós mesmos; o cristão deve seguir, única e exclusivamente, sua consciência, e como consequência disso, não deve obediência a ninguém, nem mesmo ao Estado ou à Igreja.

No conto “As três mortes”, Tolstoi contrapõe o desfecho da morte de três seres vivos e suas respectivas cerimônias: narra a morte de uma senhora nobre e o enterro cercado de formalidades e hipocrisias. No entanto, pouco antes de morrer, a mulher confessa a seu marido a descrença na medicina ocidental, afirmando que, se tivessem optado por remédios naturais, rendendo-se aos saberes dos homens do campo, seu fim poderia ter sido diferente. A segunda morte é a de um cocheiro, um enterro simples que revela a solidariedade de toda gente simples. Sua religião era a natureza com que viveu, e encara a morte de modo simples. O sobrinho do cocheiro, ao perceber o estado grave de enfermidade de seu tio, pede-lhe suas botas novas e justifica-se: uma vez morto, elas não teriam mais utilidades para ele; em contrapartida, ele necessitava de um calçado novo para enfrentar o inverno. O tio, por sua vez, concedeu o pedido com a condição de o sobrinho providenciar uma campa para seu túmulo. A terceira morte é a de uma árvore, cortada para se fazer uma cruz no túmulo do cocheiro, conforme foi prometido pelo seu sobrinho. A cena da morte da árvore é descrita em minúcias, como se toda a

natureza percebesse e sentisse o acontecimento. As mortes estão todas interligadas pela estrutura da narrativa. Está em jogo, primordialmente, o desprezo por pessoas que viviam um falso cristianismo, exaltando a “verdadeira religião”, moldada a partir do ritmo da natureza.

No mesmo livro, *O diabo e outras histórias* (2003), outro conto emblemático, “Kholstomér”, narra a história sob a perspectiva de um cavalo puro sangue, desprezado pelos humanos por ser malhado. Tolstoi tinha muita intimidade com cavalos, apreciava cavalgar e sabia muito sobre o animal. O conto não só compara os cavalos aos homens, mas estabelece uma crítica incisiva à propriedade. Os cavalos, assim como alguns homens, sofriam para servir aos outros, e procuravam nisso certo prazer em sua vida. O ponto crucial da narrativa é quando o equino divaga sobre as ações dos homens e não compreende o desejo de posse. Não entende o significado da palavra “meu”, pela qual se estabelecia o vínculo entre Kholstomér, o cavalo, e os chefes de estábulo. O pronome possessivo dirigido a ele, “meu cavalo”, era tão estranho como outras expressões do mesmo tipo, como “minha terra” ou “meus empregados”. Kholstomér percebe que os pronomes “minha” e “meu” determinavam sua vida e por meio delas os homens construía suas vidas e estabeleciam suas relações. Parecia-lhe que os que dissessem mais vezes a palavra “meu” para referirem-se a diversos objetos seria, na concepção dos homens, o mais feliz dentre todos. Entretanto, Kholstomér não conseguia ver vantagem imediata nisso, e passou a compreender o significado de “direito de propriedade”. Notou, a partir de então, que as pessoas que o montavam, assim como os que cuidavam dele, não eram as mesmas que o chamavam de “meu”, e isso se aplicava a tudo. Homens diziam “minhas terras”, mas não moravam nelas e, muitas vezes, sequer as conheciam. O termo de posse também se aplicava a outras pessoas, como empregados e esposas. Mas, pensava Kholstomér, todo ser vivo pertencia somente a

Deus ou a si mesmo. O fato de as pessoas o imaginarem como propriedade de um chefe de estábulo o entristecia muito. O conto se encerra com a morte de Kholstomér e de um homem. Enquanto o primeiro vivera harmonicamente com a natureza, nunca dominara ou humilhara outros seres, o homem, ao contrário, tivera uma vida de mentiras, e por vinte anos seu corpo, já mortificado, vagava pelo mundo, sendo um estorvo para os outros. Por isso, a morte do homem não passou de um trabalho a mais para as pessoas: vestiram-no, já em fase de decomposição, com botas e uniforme novos, postaram-no em um caixão ornamentado e, por fim, esconderam seu corpo junto com outros ossos humanos. De seu corpo não se aproveitou nada. Já a morte do cavalo teve consequências totalmente diferentes. Seu corpo foi totalmente aproveitado pela natureza e pelo homem. De sua pele fizeram couro, sua carne alimentou outros animais como gralhas, falcões e lobos, e seus ossos foram transformados em objetos úteis. Não podemos afirmar enfaticamente, mas parece que a natureza para Tolstoi provém de Deus. A morte é naturalizada como o ciclo da vida e estabelece uma harmonia entre tudo o que é vivo.

Em *A Morte de Ivan Ilitch*, Tolstoi dedica-se à representação da superficialidade e da falsidade das relações sociais. A fábula começa no enterro da personagem principal. Durante o velório, a preocupação da família gira somente em torno da herança deixada por ela, enquanto seus colegas interessavam-se em saber quem iria substituí-lo em seu trabalho. Ivan Ilitch era um homem muito ambicioso e atingiu o grau mais alto na carreira de juiz. Ao adoecer seriamente, sentiu o desapego de sua família, ficou aos cuidados de um empregado, e seu tratamento, muitas vezes, era à base de ópio. Enquanto piorava, conscientizava-se das falsidades e da superficialidade das relações sociais ao mesmo tempo em que se arrependia de ter dedicado sua vida toda à burocracia e questões materiais.

Em certo momento de sua vida, Liev Tolstoi dedicou-se a produzir contos carregados da moral cristã. Nesse período, a voz do pregador se sobressaía à voz do artista; por isso, essas narrativas não são tão envolventes como suas novelas e contos anteriores. Tolstoi prende-se muito a sua doutrina sobre um novo cristianismo, prejudicando direta e visivelmente seu estilo literário. No entanto, escreveu em seu diário íntimo que tudo o que havia escrito antes não passava de bobagens, renegando sua produção anterior que lhe havia consagrado como um dos maiores nomes da literatura russa. Nesses novos contos não se encontra mais a descrição da sociedade, característica marcante de seus trabalhos anteriores; a primazia é ocupada pela moral cristã.

Um desses contos, “Três palavras divinas”, relata a história de um anjo castigado por Deus, cuja sentença era viver na Terra até ser capaz de entender três mistérios; o que há nos homens; o que não é dado aos homens; e o que faz viver os homens. Depois de muito tempo desvenda o mistério, e as respostas são, respectivamente: o amor; conhecer as necessidades do próprio corpo; e o que faz os homens viverem é justamente o amor pelos outros, viver para os outros.

Em *As palavras de Jesus*, aborda o desapego material, critica os cultos e templos. Tolstoi não só não concebe o culto de imagens, como acreditava que o mundo dos homens unidos pelo amor era o único templo verdadeiramente sagrado (Tolstoi, s/d [c]). Acreditava que o reino de Deus estava em toda a parte, e que Deus não podia ser concebido de forma tangível.

Sobre o milagre da multiplicação dos pães, diz que a repartição nada mais é do que uma atitude socialista ensinada por Jesus. O homem deve dominar seus apetites e cuidar de sua alma, sabendo que os cuidados com a casa e com a família podem ser obstáculos à vida do espírito. E quem vive a vida do espírito não pode ter nem pátria

nem lar. Sua moral era “fazer o bem”, pois acreditava que cada vez que fizemos uma boa ação para um irmão ou irmã faremos o bem para Deus.

Em “Amor e liberdade: palavras de um homem livre”, Tolstoi insiste em que devemos viver para Deus, reflete sobre a castidade, exaltando sua importância, afirmando que para ser sensato o homem deve ser o mais casto possível. O sexo é um tema muito raro nas obras de Tolstoi, e quando aparece não deixa de estar vinculado à concepção do pecado. A mulher, como no conto “O diabo”, aparece sempre na figura da “tentação carnal”. Nesse conto autobiográfico, a personagem principal se envolve sexualmente com uma camponesa. O tempo passa, ele se casa, mas a lembrança do passado o atormenta. Fica então dividido entre a fidelidade ao seu casamento e a tentação de uma velha paixão. O conto tem dois desfechos surpreendentes. Em ambos, a personagem é diagnosticada como doente mental. Em um deles, assassina a camponesa cuja presença o atormentava. E no outro, deu um fim a sua própria vida.

Sua experiência na guerra do Cáucaso (1851-1854) serviu-lhe de inspiração para escrever *Khadji-Murát*.³² A novela foi redigida quase cinquenta anos depois de sua passagem pela guerra, e sua elaboração durou cerca de dez anos, entre 1895 e 1905. Trata-se da história verídica de um lendário guerreiro tchetcheno que se aliou aos russos em um ato de deserção a seu chefe. A personagem oscila na dualidade de ser ao mesmo tempo herói e traidor, um líder guerrilheiro muçulmano obrigado a unir-se com os católicos russos para enfrentar seu inimigo íntimo: Chamil. O autor propicia ao leitor uma descrição precisa dos acontecimentos, um olhar interno de um participante. Tolstoi expõe um panorama tanto da sociedade russa como dos povos montanheses, diante do conflito nos morros caucasianos envolvendo russos e tchetchenos que persistem até os tempos atuais.

³² *Khadji* é uma palavra árabe, indicativa de um peregrino dos lugares sagrados de Meca e Medina.

A descrição do encontro entre soldados russos e guerrilheiros tchetchenos revela um pouco do sentimento de Tolstoi ao elaborar seu pensamento antimilitarista. Os soldados russos tomavam os povos montanheseiros como monstros, predominava neles um sentimento de repulsa e medo diante do desconhecido. Contudo, esse preconceito se quebra nesse encontro. O soldado russo percebe muita semelhança entre ele e o cossaco e estabelece com ele uma relação de amizade. Além disso, Tolstoi questiona como alguém pode pegar em armas em nome de uma nação e matar um desconhecido que bem poderia tornar-se seu amigo. A crítica ao serviço militar obrigatório também é abordada no romance. Um soldado fora obrigado a abandonar mulher e filhos para servir na guerra. Afastado de tudo aquilo que mais amava, o homem entrou em depressão e se entregou ao alcoolismo. Para a sua família, apenas retornou uma carta onde estava escrito que o soldado morrera “defendendo o czar, a pátria e a fé ortodoxa”.

Outro ponto de destaque da obra é a descrição do czar Nicolai, um homem arrogante que considerava inferiores os homens de outras nações, ao afirmar, por exemplo, que todos os poloneses eram canalhas. Não tinha dúvidas de sua importância para a Rússia e para o mundo, julgava-se um grande legislador. Em uma passagem, orgulha-se de a Rússia não adotar a pena de morte, no entanto, condena um estudante que havia agredido o seu professor ao castigo de doze mil bastonadas, quando se sabia que apenas cinco mil eram suficientes para matar qualquer homem. A pena era, sem dúvida, uma tortura e fora adotada para manter a fama de crueldade do czar, da qual ele tanto se orgulhava.

Surgem representadas as motivações dos dois lados da guerra: o patriotismo e o fanatismo religioso. Soldados russos devastam aldeias, não deixando pedra sobre pedra

à primeira palavra de ordem. Homens se entregam à *khazavát*,³³ defendendo o Corão, arriscando suas vidas ao se tornarem *miurides*,³⁴ na esperança de recompensa em uma vida futura. A experiência na guerra permitiu a Tolstoi trabalhar os detalhes nas relações estabelecidas no interior do campo de batalha, sem dúvida, o grande mérito deste romance.

Cã-Makhoma não ficou como os demais no fundo da vala, mas corria desta para onde estavam os cavalos, enxotando-os para lugar mais seguro, enquanto atirava, sem usar o apoio do fuzil. Foi o primeiro a ser ferido. A bala acertou-o no pescoço, e ele se sentou para trás, cuspidando sangue e praguejando. Depois, foi ferido Khadji-Murát. A bala atravessou-lhe o ombro. Ele arrancou um punhado de algodão do *biechmiét*, tapou a ferida e continuou atirando. (Tolstoi, 2009: 217)

A novela *Padre Sérgio* talvez tenha sido seu último grande sucesso e deu origem a um filme homônimo dirigido por Iacov Protazonov. O protagonista da história, Stiepán Kassátski, filho de um coronel, perdera seu pai aos doze anos de idade, quando ingressava na academia militar. Destacava-se bastante na academia, mas tinha um gênio muito forte e, rapidamente, perdia a paciência tornando-se agressivo. Na academia ensinaram-lhe que sua obrigação era servir fielmente ao imperador e à pátria. Tinha muita admiração e respeito pelo czar, e prometeu servi-lo com todas as suas forças. Almejava alcançar uma posição junto a mais alta sociedade. Para tanto, envolveu-se com a condessa Korotkôva e descobriu que ela fora amante de seu amado czar. A decepção foi enorme, Stiepán largou tudo que tinha, seguiu para um monastério onde se tornou monge.

³³ Uma espécie de guerra santa.

³⁴ Participantes da guerra santa da seita mulçumana do miuridismo, contra o domínio russo no Cáucaso.

No monastério experimentou o sentimento de superioridade. Reconfortava-se com sua obediência e devoção. Encontrou a felicidade na busca da perfeição máxima, tanto exterior como interior. Viveu sete anos nesse monastério; No terceiro ano de sua estadia, ordenou-se padre sob o nome de Sérgio. No último ano foi “promovido” e encaminhado a um monastério mais próximo da capital. Sentia antipatia pelo seu novo superior, e o convívio com as pessoas da cidade despertou-lhe desejos sexuais. Abandonou o monastério e tornou-se eremita.

Ganhou, então, fama de santidade. Realizava curas e conversões, dava bênção, mas não acreditava muito em seus feitos. Pensava executá-los por pura vaidade, e não tinha mais tempo para cuidar de sua devoção. O momento crucial da novela é quando uma mulher insinua-se para padre Sérgio e ele decepa seu próprio dedo na ânsia de dominar seus impulsos sexuais. Passa, então, a ter crises e muitas dúvidas o atormentam. Sabia não ser santo e chegou a admitir, em seu pensamento, a não existência de Deus. Mais uma vez, abandonou tudo, encontrando na figura de sua irmã, mulher muito pobre, a resposta que precisava encontrar.

Então era isso que meu sonho queria dizer. Páchenka [sua irmã] é o que eu deveria ser e não fui. Vivi para os homens a pretexto de viver para Deus, ela vive para Deus achando que vive para as pessoas. Sim, uma boa ação, um copo d'água oferecido sem pensar em recompensa vale mais que tudo que fiz às pessoas. Mas não havia um quinhão de sinceridade no desejo de servir a Deus? — perguntava-se a si mesmo, e a resposta era: Sim, mas tudo isso era maculado e encoberto pela vaidade humana. Não há Deus para aqueles que, como eu, vivem para a vaidade humana (Tolstoi, 2001: 100).

A reflexão colocada em *Padre Sérgio* é o impasse da mentira diante da devoção. Como pode a busca por aperfeiçoamento, respaldado em moralidade, ser alcançada por meio da mentira? Como distinguir a “verdadeira devoção” de um desejo de parecer mais puro do que se é realmente? Existe uma linha tênue entre a vaidade e a virtude. Será possível enganar a si mesmo em nome de uma moral? E até que ponto essa moralidade é forte o suficiente para orientar a vida de uma pessoa? A busca pela beatitude é uma relação de si para consigo mesmo, ou apenas uma imagem construída aos olhos da sociedade?

Liev Tolstoi formulou uma concepção cristã impossível de ser separada da vida, um cristianismo realizado em ações cotidianas. Esse estilo de vida resultará em práticas subversivas de negação ao Estado. Tolstoi questionou a falsidade de um cristianismo vivido por muitos, que levam vidas normais, cercadas por desigualdade e hierarquias. O culto cristão não pode se restringir às pregações de um padre ou pastor. O que está em jogo é a diferença de viver de palavras ou de ações.

A partir do momento em que todos são iguais diante de Deus, não há motivo para estabelecer hierarquias entre os homens. O mesmo raciocínio segue para pensar a relação do Homem com a natureza, onde há vida, há Deus. Tudo o que é vivo é sagrado e precisa ser igualmente respeitado. Essa concepção divina aproxima Tolstoi do panteísmo e também de um novo ecologismo, pois ao assumir uma postura destrutiva em relação à natureza, o homem, segundo o pensamento de Tolstoi, volta-se contra Deus. A crença em uma “essência boa” humana, juntamente com o ideal de volta à

natureza, não podem ser confundidos com o pensamento rousseauiano, pois este resultará na formulação de um novo contrato, tendo por fim a constituição de um novo Estado, enquanto o anarquista russo dirige-se à abolição deste. A negação do aparelho estatal está relacionada com a idealização de pequenas comunidades, como as guildas, nas quais prevaleceriam a solidariedade e a igualdade.

Desse modo, o amor divino se manifesta no amor à natureza e a todos os homens. E é justamente esse amor que resultará na recusa à violência, mesmo que o “inimigo” faça uso da força. A resistência pacífica distancia Tolstoi dos demais revolucionários, aliás, ele desqualifica as ações revolucionárias que usam o dispositivo da força para combater o Estado.

O estilo de vida cristão, segundo Tolstoi, é incompatível com as leis dos homens e com as convenções sociais. Em sua produção literária, Tolstoi estabeleceu uma crítica milimétrica das relações sociais, expondo suas fragilidades, superficialidades e falsidades. Essa aversão às leis dos homens também pode ser compreendida como um redimensionamento de uma das principais características das primeiras comunidades cristãs: a misantropia.

Negar-se ao Estado era, a partir de então, um dever de todo o cristão. Essa resistência ao poder soberano pode ser aproximada ao pensamento de Etienne de La Boétie. Quando o indivíduo opta por não servir, ele se torna livre. O combate ao Estado, no interior do pensamento de Tolstoi, tem dois pontos imprescindíveis: a propriedade e o exército. A propriedade é tida como a origem da desigualdade e das injustiças. É o privilégio de alguns, resultante da submissão e da exploração de muitos. O Estado existe para assegurar a propriedade. Eliminando o primeiro, o direito de propriedade também se extinguiria. O Estado se mantém pela força física, pela imposição do medo, e seu principal instrumento de coerção é o exército e a polícia. Por isso a importância do

pensamento antimilitarista. Para desestabilizar o Estado basta ignorá-lo. Por fim, ser cristão, segundo Tolstoi, é fazer da insubmissão uma arma de resistência ao poder político, um estilo de vida.

Quando me encontrava em minha causa primeira, não tinha Deus...; apenas gostava de mim mesmo e nada mais; era o que eu amava, e amava o que era, e estava livre de Deus e de todas as coisas... Por isso, suplicamos a Deus que nos livre de Deus, e que alcancemos a verdade e a gozemos eternamente, ali onde os anjos supremos, a mosca e a alma são semelhantes, ali onde eu estava e onde amava aquilo que era e era isso que amava...

Meister Eckhard *apud* **Julio Cortázar**

III. Ressonâncias imediatas do tolstoísmo na produção literária de anarquistas brasileiros no início do século XX

A maior parte dos estudos sobre o movimento anarquista no Brasil se restringe à análise da produção de jornais e revistas libertários e se lê muito pouco sobre a literatura feita pelos militantes anarquistas. O primeiro nome que surge ao se falar de escritores anarquistas é o de Lima Barreto, contudo, a maioria dos críticos literários ignora ou finge não saber do envolvimento do escritor com os ideais libertários. Entretanto, Lima Barreto não figura entre os escritores presentes nessa pesquisa, pois os escritores que compuseram a pesquisa foram aqueles tomados pelo anarquismo cristão de Tolstoi e se dedicaram, por meio da literatura, expandir esses ideais.

Pretende-se tratar neste capítulo de alguns anarquistas que se lançaram na produção literária, fazendo dela um instrumento de propaganda de ideais anarquistas, e foram tocados pela literatura social de Liev Tolstoi. Avelino Fóscolo, Manuel Curvelo de Mendonça, Domingos Ribeiro Filho, Rocha Pombo e Fábio Luz deram contorno a esta prática anarquista relacionada a eventos cotidianos e de mobilização social. Colaboraram na fundação da Universidade Popular de Ensino Livre³⁵ e contribuíram com o Almanaque Brasileiro Garnier.

Avelino Fóscolo foi o primeiro a publicar um romance, no ano de 1890, e estava fora do círculo literário do Rio de Janeiro. Morava em Minas Gerais, e isso provocou a reduzida repercussão de suas obras. Manuel Curvelo de Mendonça tem apenas um livro

³⁵ Dentre os fundadores da Universidade Popular de Ensino Livre estavam: Araújo Viana, Carvalho e Behring, Manuel Curvelo de Mendonça, Deodato Maia, Érico Coelho, Evaristo de Moraes, Fábio Luz, Felisbello Freire, Joaquim Murtinho, José Veríssimo, Martins Fontes, Morales de los Rios, Pedro do Couto, Sinésio de Faria, Pereira da Silva, Rocha Pombo, Platão de Albuquerque, Rodolfo Bernadelli, Silva Marques, Elysio de Carvalho, Rodrigues de Sousa e Eduardo de Sá (Lopes, 2006).

de grande destaque, mas sempre aparece relacionado como expoente da corrente tolstoiana. Mais discreto, Domingos Ribeiro Filho utilizava pseudônimos e se dedicava mais ao jornalismo. Há pouco material sobre ele, e Edgar Rodrigues (1972) contesta que ele pertencesse a uma corrente mística. O paranaense José Francisco da Rocha Pombo se destaca nessa vertente pelo romance *No Hospício*. E, por fim, Fábio Luz, o mais talentoso e interessante dentre esses escritores ao lado de Avelino Fóscolo, tem seu último romance publicado em 1938.

A grande dificuldade ao longo da pesquisa foi localizar esses livros. Os únicos romances com os quais trabalhei diretamente foram: *No Hospício*, de Rocha Pombo; *Novellas* e *Manuscrito de Helena* de Fábio Luz. Além dos romances, utilizei dois livros de crítica literária escritos por Fábio Luz: *A paisagem no conto, na novella e no romance* e *Dioramas*. De Avelino Fóscolo acompanhei a peça de teatro *O Semeador*; os contos “Conto de Natal” de Curvelo de Mendonça; “O espantalho da loucura” de Domingos Ribeiro Filho. A grande parte do conteúdo exposto foi encontrada em obras de críticos literários e alguns comentaristas como Brito Broca (1975), Wilson Martins (1978), Eduardo Frieiro (1983), Francisco Foot Hardman (1983), Flávio Luizetto (1984), Regina Horta Duarte (1991) e Milton Lopes (2006). Constatei que todos esses autores tinham fontes em comum, de forma que ao tratar de determinado autor, os comentários eram muito similares, e muitas vezes, recorriam às mesmas citações. Os autores dessas fontes primárias eram: João do Rio (s/d), José Veríssimo (1907), Lúcia Miguel-Pereira (1957) e Edgar Rodrigues (1972). Outra fonte recorrente era o Almanaque Brasileiro Garnier, material também muito raro de se encontrar. Uma publicação anual cujo primeiro exemplar localizado foi o de 1904, na biblioteca BCCL da UNICAMP, os exemplares publicados entre 1907 e 1911 encontram-se na Biblioteca da Faculdade de Direito da USP.

No início do século XX houve uma propagação de anarquistas literatos, em sua maioria da corrente tolstoiana. Tolstoi era quase um modismo, um paradigma para essa nova geração de escritores. Para muitos pesquisadores e historiadores da literatura brasileira, o romance social brasileiro inicia-se com *Canaã* de Graça Aranha³⁶, assumidamente influenciado por Tolstoi. O Brasil vivia um momento de grande inquietação social quando surge um grupo formado preponderantemente por anarquistas acreditando que a literatura deveria estar a serviço de uma causa. Esse grupo, dissidente no interior da Livraria Garnier, opunha-se a Machado de Assis e não era seguidor de Graça Aranha; apenas propunha o novo estilo de literatura social, uma novidade entre escritores brasileiros, sob a influência de escritores europeus como Flaubert, Tolstoi e Victor Hugo (Miguel-Pereira, 1957). Alguns pensadores anarquistas também figuravam na lista de influência desses autores libertários como Pierre-Joseph Proudhon, Piotr Kropotkin e Elisée Reclus.

Manuel Curvelo de Mendonça escrevia que a literatura começava a se apropriar dos problemas sociais, como tema de suas ficções, possibilitando a exposição de um pensamento insurreto. Mas esses escritores anarquistas não tinham a mesma habilidade e a mesma genialidade de Graça Aranha ou Machado de Assis, salvo algumas exceções como Lima Barreto e Fábio Luz. Segundo Lucia Miguel-Pereira, eles tratavam os problemas sociais sob uma perspectiva idealista e não se impunham nem como obra

³⁶ Apesar de ser influenciado por Tolstoi e até de frequentar os mesmos cafés que os escritores anarquistas, Graça Aranha não fazia parte do movimento libertário.

revolucionária e nem como obra literária. Brito Broca (1975) também não a considerava literatura de qualidade.

Fábio Luz e Manuel Curvelo de Mendonça tornaram-se figuras de destaque na história do anarquismo no Brasil. Ao lado de Elysio de Carvalho, fundaram a Universidade Popular de Ensino Livre, em 1904, a primeira na América do Sul. O grupo formado em oposição à Machado de Assis, segundo Fábio Luz, denominava-se “os rebeldes”. Manuel Curvelo de Mendonça, por sua vez, intitulava esse novo gênero literário de literatura útil.

O Ideólogo, de Fábio Luz, talvez tenha sido o romance com melhor aceitação, não só em relação à imprensa anarquista que fazia questão de noticiar todos esses livros, mas também pela crítica especializada, sendo muito elogiado por José Veríssimo. A “literatura útil” tinha como finalidade despertar sentimentos nos leitores e estimular o pensamento ácrata.

(...) [Kropotkin] argumenta, de modo inequívoco, que, para o êxito da revolução social, era importante “atrair os melhores elementos e as forças intelectuais mais capazes, na classe possuidora de privilégios acumulados no passado”; e reconhece também, “que não se produziria nenhuma revolução, pacífica ou violenta, enquanto as novas ideias e o novo ideal não tivessem penetrado profundamente na própria classe cujos privilégios econômicos e políticos estavam ameaçados”. (...) Em resumo, para a corrente kropotkiniana colocava-se a questão da integração do público burguês nos planos da propaganda (Luizetto, *in* Antonio Arnoni Prado, 1986: 141).

Flavio Luizetto também ressalta a importância equivalente entre a sociologia e às artes, sobretudo a literatura, para compreender e/ou transformar a sociedade.

Argumenta que os artistas se fazem mais acessíveis às massas do que os sociólogos ou os cientistas políticos. No entanto, as massas não liam essa produção denominada literatura útil por três motivos: primeiramente porque eram poucos números de exemplares disponíveis; o preço do livro era muito alto; e, por fim, porque a maior parte da população brasileira daquela época era analfabeta. O analfabetismo local se encontra com uma porção de imigrantes letrados que produzem jornais em suas línguas originais que ampliou o número de alfabetizados, levado a escolas e a exercícios de leitura e dramaturgia nos centros de cultura espalhados pelo Brasil. Segundo Lucia Silva Parra (2003), na década de 1930, 79,70% dos anarquistas fichados eram alfabetizados, em uma sociedade em que a taxa de analfabetismo era de 70%.

Esses escritores viveram no período do Império e se envolveram com a luta abolicionista. Todos nasceram por volta de 1871, quando foi sancionada a lei do Ventre Livre, ano da Comuna de Paris. Acompanharam, quando jovens, o processo do fim da escravidão e a emergência da República. Em 1885 foi promulgada a lei dos Sexagenários, e três anos depois, no dia 13 de maio de 1888, foi proclamado o fim da escravidão no Brasil pela Lei Áurea.

A possibilidade do fim da monarquia entusiasmou muitos intelectuais, e com os escritores ácratas não foi diferente. Alguns se envolveram com o ideal republicano, mas assim que o novo regime entrou em vigor, externaram suas decepções e dedicaram-se exclusivamente à militância anarquista.

Na mesma época em que esses literatos anarquistas produziam suas obras, o Brasil passava por um processo de reforma urbana, principalmente a capital federal, o Rio de Janeiro. Foram construídas as primeiras indústrias e as primeiras linhas de trem, juntamente com a chegada da luz elétrica e a formação das primeiras Universidades. Formaram-se os primeiros sindicatos, e com eles uma nova militância. A produção

desses escritores, do primeiro ao último romance publicado, corresponde ao período entre 1890 a 1938, quando o Estado Novo já havia sido instalado.

avelino fóscolo

Nascido no distrito de Sabará, Belo Horizonte em 1864, Avelino Fóscolo aderiu ao chamado “comunismo libertário” ao aprofundar a leitura nas obras de Elisée Reclus, Jean Grave³⁷ e Piotr Kropotkin. Como escritor, foi influenciado pelo naturalismo de Émile Zola e, principalmente, pelo misticismo libertário de Liev Tolstói. Fora esses, dentre seus escritores favoritos estavam Victor Hugo, Flaubert, Dumas Pais, Camilo Castelo Branco e Júlio Verne. Seu entendimento de anarquia passava por uma concepção de um espiritualismo profundamente cristão marcado pelo humanitarismo difundido por Tolstói e pela solidariedade e pelo apoio mútuo presentes no pensamento de Kropotkin.

Órfão aos onze anos de idade, Avelino Fóscolo trabalhou junto de escravos nas minas de Morro Velho. Para fugir do trabalho árduo, saiu em caravana com uma companhia de circo liderada por um estadunidense; com ela viajou por boa parte do Brasil e alguns países da América do Sul, apresentando quadros vivos, — representação de quadros célebres por figuras vivas. Depois entrou para uma companhia portuguesa de teatro e, desde então, o teatro passou a fazer parte de sua trajetória até os últimos dias de sua vida. Autodidata, aprendeu sozinho o inglês e outros idiomas; interessava-se por geografia, política e farmacologia, profissão que exerceu em grande parte de sua vida. Escreveu alguns romances como *A Mulher* (1890), em parceria com Luís Cassiano Martins Pereira, *O cabloco* (1902), *O mestiço* e *A Capital* (1903), *No Circo* (1914),

³⁷ Jean Grave (1854-1939), sapateiro anarquista, grande propagador do pensamento de Piotr Kropotkin. Ao lado de Elisée Reclus, Grave participou do periódico francês “Le Révolté”.

Vulcões e *O Jubileu* (1920), e *A Vida* (1921). Também se dedicou a peças teatrais, sendo *O Semeador* a mais conhecida. Em 1906, fundou o periódico anarquista chamado *A nova era*.

Nenhumas dessas datas são precisas, pois alguns desses romances foram publicados em folhetins, como por exemplo, *No Circo*. No apêndice do livro *A imagem rebelde: a trajetória libertária de Avelino Fóscolo* de Regina Horta Duarte (1991) encontra-se alguns artigos de Fóscolo publicados em diversos jornais. Um deles leva o título de um de seus romances, *A Mulher*, mas não fica claro se ela está referindo-se a um capítulo de seu livro ou apenas um artigo com o mesmo nome. O artigo publicado em 16 de outubro de 1887 pelo jornal *A Folha Sabarense*, realiza uma ode à mulher e questiona as condições impostas ao gênero feminino; mostra como os homens as tratavam quase como escrava, e defende a liberdade política e o direito à educação, antes negado às mulheres. Ainda no mesmo artigo, Fóscolo faz um elogio ao pacifismo, afirmando que a força é um meio estúpido de luta, e ao invés de espadas e canhões devemos usar a inteligência e a imprensa como meio para disseminar o pensamento livre. O grande obstáculo interposto a essa estratégia de ação era resistir ao desprezo e a indiferença pelas letras no Brasil, e a dificuldade de manter um periódico sem fins lucrativos. Depois de publicado, os autores de *A Mulher*, reconheceram que o livro, o primeiro de ambos, era muito fraco como obra literária. Enfim, em outro artigo publicado no mesmo jornal, em 20 de dezembro de 1891, intitulado *Coisas D'arte*, Fóscolo expressa sua admiração pela escritora francesa George Sand, novamente defendendo a liberdade da mulher e enaltecendo a capacidade e a grandeza de mulheres artistas.

Fóscolo defendeu os ideais abolicionistas e republicanos, e se desencantou com o novo regime quando este entrou em vigor. Suas peças e romances tinham uma

unidade comum: defendiam, mesmo de forma indireta, os ideais de paz, amor e anarquia. Preocupava-se em “semear”, termo que gostava de empregar, a solidariedade humana. Tinha uma grande preocupação com a natureza e as descrições de paisagens em seus romances eram minuciosas. Denunciava os males da monocultura, os grandes desmatamentos para obtenção de grandes plantações, atacando a constituição de latifúndios e alertando para a importância da distribuição de terras. Descrevia de forma negativa as figuras de policiais, juízes, grandes proprietários e seus capatazes. Em suas obras encontramos apontamentos sobre a desigualdade social, a pobreza e a exploração, sempre situados em sua época, na realidade em que vivia. Para ele, o romance deveria atender a uma função social: a literatura era o “alimento indispensável do espírito, diversão educativa e fonte de civilização”.

Entretanto, há uma grande coerência entre as concepções desses literatos acerca da obra literária e os romances que escreviam. Acreditando na função social dos livros, retratam com minúcias a realidade da época, levando ao leitor imagens bem familiares. Ao mesmo tempo, as situações e personagens trazem críticas e propostas, os preconceitos e as instituições são questionados, as diretrizes e táticas revolucionárias são colocadas nos mesmos ambientes em que vivia o leitor da época. No caso de Fóscolo, é bem claro como ele se dirige aos mineiros, situando o enredo de seus romances em paisagens características das Gerais (Duarte, 1991: 75-76).

Mudou-se para Taboleiro Grande, hoje cidade de Paraopeba, onde se casou com Maria Gonçalves Ribeiro, com quem teve dez filhos. Lá viveu grande parte de sua vida, firmando-se como farmacêutico após herdar a farmácia de seu sogro. Sempre preocupado com a falta de instrução e a pobreza em que vivia o povo da cidadezinha

mineira, Fóscolo tentou, de diversas formas, transformar aquela realidade, primeiramente construindo uma biblioteca pública em sua casa, cuja maior parte do material era composta por escritos anarquistas, incluindo, alguns jornais libertários que assinava como *A Lanterna*, jornal anticlerical, e *O Livre Pensador*, este último fundado por Everardo Dias. Em sua casa também construiu em mutirão um pequeno ateneu, no qual montava suas próprias peças de teatro. Fóscolo dirigia os espetáculos e atuava ao mesmo tempo. Contava com a participação e o apoio dos moradores das redondezas, que se revezavam como atores e espectadores. O teatro era para Fóscolo não somente um meio de propagar os ideais anarquistas, mas também um meio de instrução para os não letrados que, por sua vez, não poderiam tirar proveito de sua pequena biblioteca. Como farmacêutico, atendia gratuitamente todos os que não tinham condições de pagar pelos seus serviços. Segundo Regina Horta Duarte, as pessoas o chamavam de ateu e o achavam esquisito, mas em caso de enfermidades, prisões ou abusos policiais o convocavam para prestar auxílio, e ele o fazia com grande empenho, sem exigir nada em troca. Em Taboleiro Grande, tinha a fama de ser o único com coragem de enfrentar o delegado da região. No Club Dramático e Literário, fundado por ele em 1903, montou peças de Martins Pena, *O inglês maquinista*, e *Gaspar o Serralheiro* de Baptista Machado e alguns textos de sua autoria.

Fóscolo é uma das personagens mais curiosas do movimento anarquista no Brasil. Para fugir das minas de Morro Velho, engajou-se numa companhia teatral dirigida pelo americano Keller, cuja função era viajar apresentando quadros vivos. Encantou-se pelo teatro e pouco depois foi contratado por uma companhia portuguesa dirigida por um certo Antônio Fernal. Mambembou por Minas Gerais, representando textos alheios e seus próprios, e escreveu sua primeira peça, a opereta *Os estrangeiros*. Mais tarde, já casado, estabeleceu-se na farmácia

do sogro, em Taboleiro Grande (Vila Paraopeba, a partir de 1912), e fez dessa farmácia um local *sui generis*: entre consultas e remédios, dedicava-se à instrução do povo. Ali mesmo editou o jornal *A Nova Era*, pregando o anarquismo, a partir de textos de Mikhail Bakunin e Pedro Kropotkin. Formou uma biblioteca e convidou a população a ler os jornais que assinava, bem como seus autores preferidos: Émile Zola, Victor Hugo, Eça de Queirós e Júlio Verne. Em regime de mutirão, ergueu junto àquela residência-farmácia-casa de cultura um palco, onde abrigou o ‘Club Dramático e Literário’. No teatrinho, o público de operários da fábrica instalada nos arredores vibrava com as frases da peça portuguesa, *Gaspar, o serralheiro*: ‘... tu és operário, não és um vadio’ ou ‘o operário é um escravo... somente os patrões são homens livres’ (Maria Thereza Vargas in *Antologia do teatro anarquista*, 2009: XIII).³⁸

Em 1º de abril de 1892, quando Fóscolo retornava de uma viagem à Europa, circulou uma falsa nota de seu falecimento. A notícia, segundo a imprensa local, fora plantada por ele mesmo a fim de chamar a atenção para um romance que pretendia lançar. No entanto, Fóscolo negou ter arquitetado tal plano e atribuiu o feito “à perfídia de desafetos”. Sua família já vestia luto e providenciava uma missa. Eduardo Frieiro conta que Abel das Barcas, viajando com destino à Sabará, encontrou Fóscolo na estrada e caiu de cima da mula com tamanho susto, pois pensava que era a alma penada do escritor mineiro. Mas tudo não passou de uma brincadeira de primeiro de abril.

De suas peças de teatro, *O semeador* é a mais destacada por seus comentaristas. De acordo com Maria Thereza Vargas, *O semeador* foi escrito entre 1905 e 1906 e

³⁸ Nesta passagem, a autora se refere a duas companhias de teatro; no entanto, sabe-se que a primeira era um saltinbanco, com a qual Avelino Fóscolo viajou por boa parte da América Latina.

apresentada em seu pequeno teatro improvisado. No entanto, a peça só ganhou grande repercussão em uma segunda edição, revisada e aprimorada pelo próprio autor, publicada pela Tipografia Renascença, de Belo Horizonte, em 1921; recentemente, em 2009, foi novamente publicada no livro *Antologia do Teatro Anarquista* pela editora Martins Fontes. Foi encenada em Santos e São Paulo, respectivamente, pela Sociedade Lira de Apolo, em outubro de 1920, e no Salão Celso Garcia, no Festival dos Sapateiros em novembro de 1922.

O drama é dividido em três atos e estabelece uma crítica à propriedade. A história se passa em uma fazenda onde se experimenta a tentativa de diluir a propriedade, com base no ideal de cada um obter apenas o necessário para si. Júlio, o personagem principal, se aproxima do pensamento anarquista após uma viagem à Europa. Ao regressar procura modificar os hábitos instituídos na fazenda de seu pai, começando por não se reconhecer, mesmo herdeiro das terras, como superior diante dos trabalhadores. Tratava todos como iguais, inclusive os ex-escravos. Propôs o fim do salário, visto por ele como uma nova forma de escravidão, e propiciou o usufruto do trabalho comum; reduziu as horas de trabalho para que os trabalhadores gozassem mais de seu tempo livre. Para isso, implantou o uso de máquinas na produção, lançando mão do uso das novas técnicas e saberes desenvolvidos para o benefício de todos.

A peça não critica somente a propriedade, mas também denuncia a injustiça contra os trabalhadores braçais e a sua falta de instrução, a opressão sofrida pelas mulheres, a devastação do solo e o mau uso da terra. Idealiza a construção de comunidades autossuficientes onde prevalecesse a igualdade e a liberdade, o amor mútuo e a solidariedade. Júlio tenta dividir suas terras entre os trabalhadores, assim como o anarquista Liev Tolstoi pretendeu fazer com sua propriedade.

Podem-se reconhecer na peça vários princípios cristãos, começando pelo título “o semeador”, o homem que traz a “boa nova”, que semeia a igualdade e o amor fraternal. Júlio idealiza transformar a humanidade em uma imensa família universal por meio da solidariedade. Contudo, Fóscolo se distancia do pensamento de Tolstoi, quando o herói de seu drama decide pegar em armas para defender os trabalhadores contra a repressão de seu pai e de seu cunhado, contrários às inovações implantadas. Ao decidir pela ação violenta, o autor se afasta do pacifismo próprio do pensamento tolstoiano e se aproxima de Kropotkin. A comunidade livre fundada por Júlio seria a primeira célula, e na medida em que outras fossem surgindo o mundo se tornaria uma “pátria comum”³⁹.

Também em 1921, Avelino Fóscolo conseguiu a aprovação de outra peça de teatro, *O Demônio Moderno*, em um projeto que visava montar novas peças no Teatro Municipal de Belo Horizonte a preços populares. No entanto, *O Demônio Moderno* foi censurada por conta de seu conteúdo libertário. Os jornais não comentaram nada a respeito do corte, e restringiram-se a divulgar a lista das peças aprovadas. Nessa época o presidente do Brasil era Artur Bernardes, que em seu governo intensificou a caça e prisão dos anarquistas.⁴⁰

Francisco Foot Hardman, em *Nem pátria, nem patrão*, aponta o romance *O cabloco* como um dos primeiros romances anarquistas, tomado pela tendência da época do “regionalismo sertanejo”, que pretendia recuperar as tradições populares. É o melhor livro de Fóscolo, na opinião de Eduardo Frieiro (1983). Wilson Martins (1977), ao contrário, classifica o romance de má literatura, com diálogos artificiais e narrativa laboriosa e pesada. O cenário de *O cabloco* é uma fazenda de Minas Gerais; o protagonista é filho de uma índia feanchã que fora estuprada por um homem branco,

³⁹ Termo utilizado pelo autor.

⁴⁰ Artur Bernardes construiu o presídio de Clevelândia em Oiapoque, conhecido como a Sibéria brasileira, em uma alusão ao Gulag soviético.

mas o jovem nunca soubera quem eram seus pais. O cabloco, por sua vez, violentou e engravidou Lená, a filha do fazendeiro que estava de casamento marcado com um médico por quem se apaixonara. O noivo, desiludido, suicida-se ao saber do ocorrido. Cunha, o administrador da fazenda aceita se casar com Lená, e junto com seu sogro aplica um castigo no cabloco. Levaram-no ao mesmo local onde cometera o estupro, amarraram-no, caparam-no e o deixaram no meio do mato para que as feras dessem fim nele. A índia, ao saber de tudo, correu para socorrer-lhe, tratou de seu ferimento e o ajudou a fugir, revelando, enfim, que era a sua mãe.

As personagens Lená e Cunha reaparecem no livro *A capital*, publicado no ano seguinte de *O cabloco*. O cenário é Belo Horizonte e o enredo aborda a fundação da capital mineira. No mesmo ano publicou *O mestiço*, o livro preferido do autor, parcialmente publicado no jornal *Comércio de Minas*. A história se passa novamente em uma fazenda de Minas Gerais, no Vale do Rio das Velhas, próximo à Sabará, entre os anos 1886 e 1888, depois da lei do ventre livre e pouco antes da abolição da escravidão. Questiona o escravagismo, assim como as péssimas condições de trabalhos dos homens livres, e o atraso que preponderava no campo. Em uma das cenas uma jovem negra é torturada com um instrumento chamado roda de açoutes, conhecido também como campanha. O romance finda em um ato de vingança, com a fazenda totalmente destruída por um incêndio provocado pelos escravos.

Fóscolo foi um dos raros escritores anarquistas que publicava fora do eixo Rio-São Paulo, e por conta disso, tinha uma divulgação menor em relação aos demais autores dessa corrente. Contribuiu com o jornal *A Lanterna*, no qual publicou um romance em folhetins chamado *No circo*, de outubro de 1913 a abril de 1914. O seu último capítulo encontra-se no livro *Contos Anarquistas*, encerrando-se da seguinte forma:

Libertei-me de todas as taras da educação atual, das sânes que me amarguravam a existência e de criaturas que eram uma trava à minha ascensão de ser livre: a minha fantasia veleja hoje no oceano imenso da universal agonia em busca do sonhado porto da liberdade, da solidariedade humana (Fóscolo in *Contos Anarquistas*, 1985: 83-84).

Desapontado ao presenciar os constantes abusos sofridos pelos operários das fábricas daqueles confins, Fóscolo acreditava que a passividade com que se aceitavam tais violências e o fracasso de sua propaganda anarquista no meio operário eram reflexos da falta de instrução. Com o intuito de fundar mais escolas na região, Fóscolo tomou uma atitude contraditória a seu pensamento e se elegeu vereador em março de 1912, renunciando em setembro do mesmo ano. Em 1915 foi eleito novamente, mas não iniciou seu mandato convencido de que nada mudaria por vias legais, aumentando sua crença na revolução anarquista.⁴¹

Em suas leituras bíblicas, considerava Jesus como um homem que lutava por justiça, um combatente do autoritarismo. Acreditava que os mesmo ideais que movia Jesus também acionavam os anarquistas. Em entrevista concedida ao jornal *Folha de Minas*, no dia 22 de fevereiro de 1942, quando questionado sobre seus princípios filosóficos, religiosos e políticos, respondeu: “Minha religião consiste em fazer o maior bem possível. Quanto aos meus princípios de filosofia social, sou ácrata, como foram Tolstoi, Elisée Reclus, Jean Grave...” (Duarte, 1991: 122). Apesar de sua concepção tolstoiana sobre o anarquismo, foi Elisée Reclus quem mais o influenciou.

⁴¹ Contudo, não foi o primeiro anarquista a se eleger. Proudhon foi eleito deputado na França após as revoltas de 1848. Ck. PASSETTI, Edson e RESENDE, Paulo-Edgar Almeida (Orgs.). *Proudhon*. São Paulo: Editora Ática, 1986, pp. 07-30.

Reclus (1830-1905) era filho de um pastor calvinista. Defendia ideias republicanas e por isso foi expulso de um curso de teologia protestante. Lutou para impedir o golpe de Estado de Luís Napoleão, em 1851. Após a vitória de Napoleão fugiu da França e se exilou na Inglaterra, retornando seis anos depois. Em 1864, ano em que Avelino Fóscolo nascera, Elisée Reclus conheceu Bakunin, em Paris, e juntamente com seu irmão, entrou na Fraternidade Internacional Revolucionária fundada por Bakunin. As ideias do anarquista russo, da revolta como necessidade histórica, do desejo de destruição ser também uma força criativa, juntamente com seus conhecimentos de geógrafo, levaram Reclus a escrever alguns artigos comparando as forças telúricas com a evolução das sociedades.

Para o anarquista francês, as revoluções seriam como o despertar de um vulcão, que explodiria as forças sociais adormecidas, provocando intensas transformações. Sob uma leitura atenta de Reclus, Fóscolo escreveu, na mesma época em que ocorria a Revolução Russa, seu último livro: *Vulcões*. A trama desse romance era exatamente a transposição da concepção elaborada pelo geólogo francês: uma revolução libertária despertada por “forças de origens subterrâneas”. Conta por meio de seus personagens, a sua decepção em se eleger por duas vezes, mostrando algumas formas de corrupção praticadas pelos deputados como a compra de votos. Fábio Lucas, em artigo publicado no livro *Libertários no Brasil*, destaca um trecho do romance na qual a personagem principal, Samuel, discorre contra a política eleitoral e a representatividade ao ser indagado se iria votar:

— Fosse eu eleitor; votar por quê e para quê? — interrogou avançando a frente. Constituir um senhor para me botar a canga ao pescoço.

— Não! — retrucou o outro —; é um delegado para representá-lo.

— Somente o indivíduo conhece as próprias necessidades, o foro íntimo, e pode agir de acordo com eles.

— E o Estado, então?

— Está a cair de podre! Você não vê, não sente, senhor Gordinho?

— Lênin!

— Kropotkin antes (Lucas in *Libertários do Brasil*, 1986: 122).

Como de costume, o romance destaca os decadentes valores burgueses presentes nas relações de trabalho e na família, enquanto o narrador emite juízos políticos e éticos. Além das farsas eleitorais, o enredo do romance passa pela história de duas mulheres apaixonadas por um advogado. Elas não sabem que são irmãs. O advogado pretende fazer de Clara, a filha legítima, sua esposa e manter um casamento de interesse bem sucedido aos olhos da sociedade. E fazer de Carmen, filha ilegítima, sua amante. Clara, decepcionada com a vida de casada vicia-se em cocaína e, envolvida na loucura na qual mergulhara, tenta assassinar sua irmã que, por sua vez, se iniciara na prostituição. Cabe então a Samuel, o tio, com suas ideias libertárias, equacionar o problema, ao mesmo tempo em que se depara com a exploração do trabalhador do campo.

De acordo com Regina Horta Duarte, a imagem da revolução vulcânica avassaladora presente nas obras de Fóscolo possui certa proximidade do Apocalipse do Evangelho de João (Duarte, 1991: 95). Mostra o homem no início de sua história em um “paraíso” sem propriedade privada e dinheiro, seguido do surgimento de instituições que inverteram esse quadro. O desfecho é apoteótico e anuncia uma nova era, com a idealização de uma sociedade futura sem escravidão e miséria, na qual o comunismo seria a base, o trabalho comum o motor do progresso, a solidariedade o vínculo entre os

povos, fazendo do amor um meio e da felicidade um fim. Finalmente, a revolução reconduziria o homem ao seu paraíso primordial.

A força do vulcão destroça as cidades, os falsos templos, toda perversidade, anunciando o progresso da humanidade. Fóscolo questiona o sentimento de posse, efeito do contrato matrimonial, o casamento por interesse, as hipocrisias em que se sustentavam as convenções sociais e a propriedade privada. *Vulcões* foi muito bem aceito pela crítica literária e teve grande repercussão na imprensa mineira, apesar de Eduardo Frieiro considerá-lo o romance menos expressivo de Fóscolo.

Avelino Fóscolo ocupou a cadeira número sete da Academia Mineira de Letras, a qual ajudou a fundar. Durante a década de 30, pouco se ouviu falar sobre o anarquista mineiro. A perseguição aos anarquistas era constante e só piorou após a emergência do Estado Novo em 1937, ano em que Fóscolo foi à falência por se comprometer como avalista de um parente próximo. Aos 80 anos e com a visão bastante debilitada devido à cataratas, Antônio Avelino Fóscolo morreu de câncer no ano de 1944 na capital mineira.

manuel curvelo de mendonça

Manuel Curvelo de Mendonça (1870-1914), sergipano do Engenho de Quintas, foi criado na roça em uma pequena fazenda de açúcar. Autor de três livros, escreveu poucos artigos em jornais e revistas e também alguns contos. O mais famoso é *O conto de Natal*, publicado em 1904, no Almanaque Brasileiro Garnier. Seus primeiros aprendizados foram em sua casa ao lado dos irmãos. Os preceptores os educavam com livros didáticos, revistas e romances, dentre os quais Curvelo destacava *Os miseráveis* de Victor Hugo, e *Mistérios do povo* de Eugène Sue. Iniciava, assim, desde cedo, sua paixão pela literatura e o fascínio por uma filosofia de vida expressa pelo amor aos

homens, aos animais e à natureza. Formou-se na Faculdade de Direito do Recife e exerceu o cargo de chefe de seção na Intendência Municipal do Rio de Janeiro, onde se tornou membro do Conselho de Instrução Pública, além de diretor e professor do Instituto Comercial do Distrito Federal. Ao falar de sua formação literária ressaltou que cada pessoa, cada livro, cada acontecimento pelo qual passara serviram-lhe de inspiração.

O escritor sergipano aderiu ao anarquismo atraído pelo cristianismo libertário de Liev Tolstoi. Em *Os movimentos socialistas no Brasil*, publicado no Almanaque Brasileiro Garnier, em 1905, cita desde Jesus de Nazaré a Kropotkin, passando por Fourier, Proudhon, Ruskin e Tolstoi (Barbosa, 1952, p. 151). No mesmo Almanaque ainda publicou nos anos 1903, 1906 e 1907, neste último ano sobre o título *Academias* e também em 1909 e 1911. Manuel Curvelo de Mendonça idealizava uma vida regulada pelo amor, pela dedicação sem interesse, pela solidariedade e pelo princípio da ajuda mútua. Seu principal romance foi *Regeneração*, publicado pela editora Garnier em 1904. Segundo Edgar Rodrigues, o romance também foi editado em Paris pelos irmãos Garnier. Campio Carpio, no jornal “Epoir”⁴² refere-se à Curvelo de Mendonça como o primeiro autor a inserir temas sociais na literatura brasileira. O livro foi bem recebido no meio anarquista, mas não obteve o mesmo sucesso na crítica literária. José Veríssimo qualificou a obra como livro de escola e propaganda, longe de se tratar de uma obra de arte, asseverando o menor gosto para esse tipo literário, que, segundo ele, se encaixava na classe dos romances ideais e proféticos, fora do tempo e do espaço. Apesar de compartilhar das mesmas tendências e intenções de *Canaã*, não poderia ser comparado

⁴² Jornal francês dirigido por Federica Montseni, 25-4-70. Citado em: Edgar Rodrigues. *Nacionalismo e Cultura Social*. Rio de Janeiro, Laemmert, 1972, p. 09.

com a qualidade e competência de Graça Aranha, que soube, com raro poder de criação, trazer para as letras as preocupações sociais daquele tempo.

Havia apenas neles, com o gosto imponderado das novidades e a imitação literária, os instintos revolucionários, tão nossos, e tão fracos, que jamais saíam da vã palavra e do verso mais ou menos retumbante. (...) Pertence a mesma tendência de espírito e intenções de *Canaã* a *Regeneração* do Sr. Curvelo de Mendonça. Tem, para uma estreia, qualidades, senão já distintas, apreciáveis. Parece um livro sincero, de literatura agradável, muitas vezes com o delicioso encanto da simplicidade. É duvidoso, porém, para mim ao menos, que tenha o da verdade, como encontro por exemplo em outros livros da mesma corrente, como nos de Tolstoi, ainda quando ele idealiza. Direi que é demasiadamente um livro de escola e de propaganda, o que o prejudica, a meu ver, como obra d'arte. (...) Antonio, herói do livro, é, no nosso meio, uma pura criação sem realidade, um tipo de imaginação em que o autor encarna as suas concepções de socialismo libertário ou de anarquista. Esse 'homem rude, amante da natureza e do campo, inimigo das vaidades pomposas das grandes cidades', era leitor de Kropotkin, de Tolstoi, de Ruskin e até de Carlyle, que aliás não tinha nada de socialista, antes pelo contrário. Grande número de páginas do romance são cheias das pregações de Antonio, num estilo que busca imitar o das pregações evangélicas, e que acabam por fatigar pela sua abundância e pelo o que tem de postiço. (...) Não impede isso, porém, que lhe sintamos a intenção demasiado manifesta de proselitismo, o erro, digamos a palavra, de transformar doutrinas sociais, aspirações humanas, utopias filosóficas em realidade. Mais racional e estético seria, pela representação da realidade, mostrar-nos a necessidade da regeneração social, segundo a preconizam os autores do anarquismo (Veríssimo, 1907: 225-229).

A essa crítica, Curvelo respondeu:

O Sr. José Veríssimo disse uma vez que o cristianismo puro, o cristianismo sem padres nem dogmas, o cristianismo sublime a maneira de Tolstoi, não tem cabimento em nosso meio, é uma coisa que ‘ofende ao sentimento do real’. Não é ele só que assim pensa, bem o sei eu. Alguns outros, não em grande número, subscreverão o seu juízo; mas eu acredito que estão redondamente enganados. O seu talento e a sua observação estão voltados para coisas diversas. Não reparam bem os fatos e as correntes sociais que trabalham a nossa civilização.

A doutrina de Tolstoi não é privilégio dele nem da Rússia. Se no Brasil, assim como na França e em todo o mundo civilizado, toda a gente lê e aprecia Tolstoi, é porque ele soube traduzir em boa linguagem moderna a ansiedade universal dos povos. As mesmas forças sociais atuam em toda a parte. Renova-se o mundo inteiro em busca da solidariedade e do amor puro nas relações humanas (Curvelo de Mendonça apud João do Rio, s/d: 154-155).

Regeneração tem como cenário uma fazenda no interior do Rio de Janeiro chamada “Engenho Jerusalém”, na qual o administrador Antônio, inspirado em pensadores como Fourier, Kropotkin, Tolstoi, Ruskin e Carlyle, pretende realizar uma reforma social. Constrói novas habitações para as famílias dos trabalhadores, fornece novos vestuários e propicia um bom ambiente de trabalho, ao contrário do que todos os trabalhadores estavam acostumados. Antônio tinha grande admiração pelo modo de vida, pela simplicidade, pureza e sabedoria do homem do campo. O encontro do homem com a natureza é o que determina a tão desejada “regeneração social”, uma vida nova, solidária, de paz e amor, na qual o trabalho e a educação são livres. Nesse projeto social,

a escola, denominada Edifício da Luz, exerce uma função importantíssima, e nela é possível reconhecer semelhanças com a Escola *La Ruche* de Sébastien Faure e com a escola destinada aos filhos de camponeses, Iasnaia Poliana, fundada por Tolstoi; “A missão do professor era, pois, despertar, guiar, encaminhar as energias; mas não contê-las, reprimi-las com os velhos processos que encheram de ódio as escolas” (Curvelo de Mendonça *apud* Hardman, 1983: 123).

Milton Lopes aponta outra data e outro nome para o livro de Curvelo de Mendonça; segundo ele, o romance fora publicado em 1903 com o título de *A Regeneração da Humanidade*. Entretanto, é o único que apresenta tais dados. Sobre o livro, afirma se tratar de um retorno ao cristianismo primitivo, lançando mão do uso de novas tecnologias para o trabalho no campo. O autor, ainda segundo Lopes, concilia o progresso técnico e a racionalidade da organização solidária no trabalho. Assinala a preocupação com a educação um dos pontos fortes do pensamento do autor.

Segundo seus comentaristas, o livro é demasiado propagandista. De acordo com Wilson Martins, Antonio lê para a sua família *A conquista do pão* de Kropotkin e discorre sobre os anarquistas: homens que compreendem a liberdade no seu mais largo sentido, e que esta é incompatível com qualquer forma de poder. A personagem principal é chamada de “o padre” e ao final do romance sua semelhança física com Jesus é evidenciada. Nos diálogos nota-se a exaltação do pacifismo próprio do pensamento tolstoiano de não resistência ao mal, assim como o desapego material. Na medida em que sua fama ia se propagando, ganhava novos inimigos, com pessoas ligadas ao clero e também políticos. O livro estabelece uma crítica aos casamentos convencionais para afirmar o amor livre. Curvelo de Mendonça explica, quase didaticamente, a ideia de amor livre, mostrando não se tratar de promiscuidade, mas sim de um exercício de liberdade na formação de associações livres. E é exatamente por

conta desse didatismo que o romance não teve grande repercussão e boas críticas. Segundo Brito Broca, o livro socialista e espiritualista baseado no Evangelho não tinha a qualidade de romance, sua escrita era convencional, ingênua e declamatória, e o autor se perdia em extensas divagações doutrinárias.

Em *A paisagem no conto, na novella e no romance*, Fábio Luz comenta sobre *Regeneração*, e afirma se tratar de uma reformulação da crença cristã, próxima “do primitivo comunismo dos Apóstolos” e distante do Vaticano. Tal reformulação teria por fim a construção de uma nova sociedade assegurada pela fraternidade, solidariedade e pelo amor. E, além dos ideais advindos da Revolução Francesa, têm-se, também, alguns princípios tolstoianos como o desprendimento de si, livrar-se das preocupações materiais, propiciar o bem ao próximo e não usar da violência para resistir ao mal. Essa nova sociedade surgiria em oposição aquela em que viviam esses escritores. Seria marcada pela paz e pela igualdade econômica. A transição ocorreria por meio de uma greve pacífica do trabalhador do campo, com a construção de novas escolas e bibliotecas, concomitante com fim do salário e o advento do trabalho comum. O culto cristão passava por alterações no romance, práticas católicas como a confissão, a obrigatoriedade da audição de missas e as contribuições financeiras foram postas de lado. Felismino, personagem que influenciou Antônio, dispensou o templo de pedra e passou a pregar um cristianismo longe dos moldes católicos, foi considerado louco, nocivo à ordem, e consecutivamente desapareceu após ser levado pela polícia.

Para Fábio Luz, *Regeneração* é um forte livro de amor, escrito com simplicidade e sinceridade, e traduz a ideia de justiça como a combinação entre o amor e o auxílio mútuo. Em 1922, Luz elogia e enaltece Manuel Curvelo de Mendonça. Contudo, em seu

testamento libertário⁴³ escrito alguns anos depois, em 1938, faz críticas à Curvelo afirmando que este se transformou em escritor da burguesia ao aceitar trabalho no jornal *O Paiz*.

Manuel Curvelo de Mendonça denominava de “literatura útil”, a prática intelectual voltada para as necessidades sociais, romances escritos por ele e por seus companheiros anarquistas. Dono da cadeira número sete da Academia de Letras do Sergipe, Curvelo dizia que a literatura em si não era o seu fim, interessava-lhe mais o “instrumento de ação social”. Deste modo, não acreditava que as letras no Brasil passava por um período estacionário, mas ao contrário, tinha muita vida como jamais houvera anteriormente, um movimento de renovação e progresso. Também atribuía aos jornais a importância de instrumento de ação e sua maior preocupação era expandir os meios pelos quais seria possível divulgar o anarquismo.

domingos ribeiro filho

Sobre o jornalista Domingos Ribeiro Filho (1875-1942), também incluso no grupo de literatos seguidores de Tolstoi, resta muito pouco material. Nenhuma obra de sua autoria foi localizada. A dificuldade de encontrar material relacionado à sua produção se deve a dois fatores: primeiramente, Ribeiro Filho publicou poucas coisas e era um nome menos expressivo em relação aos demais autores; segundo, costumava usar pseudônimos. Seu nome sempre aparece em breves comentários entre os autores de estudos literários.

⁴³ O testamento libertário de Fábio Luz está publicado em: Edgar Rodrigues. *Os Libertários*. Rio de Janeiro: VJR, 1993, pp. 208-214.

Astrogildo Pereira⁴⁴ descreve Domingos Ribeiro Filho como funcionário de repartição pública, amante da boemia, homem feio de baixa estatura, um dos mais ativos “propagandistas do anarquismo, um sarcástico demolidor” (Barbosa, 1952). Antes de se juntar aos anarquistas era republicano adepto do florianismo. Domingos Ribeiro Filho, primo distante de Oswald de Andrade, foi autor de *O Cravo Vermelho* (1907), e segundo Brito Broca, elaborou um “estudo de uma moral” que questionava a condição da mulher na sociedade brasileira. Foi secretário da revista *A Avenida* e colaborador em alguns jornais libertários. Lima Barreto faz referências à Domingos Ribeiro Filho, com quem costumava se encontrar no Café Papagaio; primeiro, em um artigo de jornal “Os Galeões do México”, publicado na Gazeta da Tarde em 1911, e depois em um capítulo de seu romance *Gonzaga de Sá*. Lima Barreto fundou a revista *Floreal*, que entre seus contribuidores estavam: Domingos Ribeiro Filho, Manuel Curvelo de Mendonça e Fábio Luz. Ribeiro Filho estreou em 1903 com o livro *Sê Feliz* (Wilson Martins, 1978: 355). Outrossim, escreveu os livros *Vãs torturas* em 1911, *Miserere* em 1919, *Uma paixão de mulher*, este com o pseudônimo de Cecília Mariz, (Idem: 469) no qual também defende mais liberdade para as mulheres, se posiciona contra o casamento monogâmico, em prol da formação de uniões livres.

Lucia Miguel-Pereira (1957), o classifica como ‘anarquista visionário’, próximo dos ‘socialistas místicos’⁴⁵. Segundo Edgar Rodrigues (1972), Ribeiro Filho dirigiu a revista “A Careta”, destacada por combater o presídio da Ilha das Cobras e por denunciar os maus tratos aplicados aos marinheiros presos. Para Rodrigues, Domingos Ribeiro filho era um talentoso jornalista, colaborador da imprensa libertária e operária.

⁴⁴ Um dos fundadores do Partido Comunista do Brasil em 1922. Após a fundação do partido passou a perseguir os anarquistas, mesmo aqueles com quem tinha relações pessoais.

⁴⁵ Curvelo de Mendonça, Fábio Luz e Rocha Pombo.

Afirma que ele não poderia ser classificado como um anarquista místico, entretanto, não justifica tal afirmação.

Em uma carta escrita para o senador Lauro Muller, que pretendia o apoio dos anarquistas nas eleições presidenciais, Domingos Ribeiro Filho escreveu:

Respodei — prosseguiu — contestando que, embora dedicado à questão social, e realmente um dos mais velhos militantes das ideias anarquistas, não era absolutamente um chefe ou um sucessor de quem quer que fosse, por isso que nós, anarquistas, não tínhamos chefe. Que antes de tudo e acima de tudo, como anarquista e conhecedor dos princípios que são comuns a todos nós, declarava ser impossível qualquer acordo ou co-participação individual ou coletiva no pleito presidencial, tanto mais quanto a nossa luta tinha como objetivo preliminar, a eliminação do Estado e de todas as autoridades, a começar pela principal, que é o presidente. Que, em face disso, todas as negociações ficariam por esta declaração de princípios (Rodrigues, 1972: 284-285).

Domingos Ribeiro Filho publicou o conto “O espantinho da loucura” no jornal *A Plebe*.⁴⁶ Neste texto, conta como seus amigos burgueses o chamavam de louco por defender as ideias anarquistas. A loucura anarquista, afirmava ele, conduziria “à conquista da verdade”, embora acreditasse que a verdade era algo inatingível para os homens. Segundo Ribeiro Filho, a ciência e os intelectuais se submeteram à burguesia, e, desde então, passaram a existir a serviço do poder. Repudiava as ciências como química, economia política, direito, psiquiatria, entre outras. Para os anarquistas,

⁴⁶ *A Plebe* (SP), ano II, nº 9 (19-4-1919). Publicado em: *Contos anarquistas: antologia da prosa libertária no Brasil (1901-1935)*. Antonio Arnoni Prado & Francisco Foot Hardman (Orgs.). São Paulo, Editora Brasiliense, 1985, pp. 87-90.

taxados de loucos, eram destinados os hospícios e as prisões. Dizia, por fim, que era preciso atingir a loucura para perturbar a paz social.

rocha pombo

José Francisco da Rocha Pombo nasceu na cidade de Morretes, Paraná, em 4 de dezembro de 1859. Aos 18 anos já era professor de primeiras letras. Em 1879, envolveu-se com os ideais republicanos e abolicionistas, propagando-os em um hebdomadário chamado *O Povo*. No ano seguinte, mudou-se para Curitiba. Publicou seu primeiro livro *A honra do Barão*, em 1881. Dois anos depois se casou com uma moça da família Madureira, da cidade de Castro, onde morou por três anos. Retornou à Curitiba e trabalhou como jornalista até 1897, ano em que mudou para o Rio de Janeiro, quando conheceu o grupo de anarquistas formado por Manuel Curvelo de Mendonça, Elísio de Carvalho, Domingos Ribeiro Filho e Fábio Luz, homens com quem estabeleceu um ciclo de amizade, passando a simpatizar das ideias libertárias. Mas o contato de Rocha Pombo com o anarquismo é anterior, vem exatamente de 1892, quando conheceu pessoalmente Giovani Rossi, uma das principais figuras da Colônia Cecília. No mesmo ano escreveu alguns artigos no *Diário do Comércio*, defendendo os colonos daquela comunidade libertária. Ao falar sobre os livros e autores que mais contribuíram para a sua formação literária, cita os Evangelhos, Homero, Dante, Goethe, Carlyle, Victor Hugo, Klopstock, Vieira e Herculano.

Sua publicação mais notável foi o romance *No Hospício*, datado de 1905, alvo de muitas críticas:

Temístocles Linhares, em seu *História Crítica do Romance Brasileiro*, considera *No Hospício* como mais um fracassado romance simbolista, mas ressalta o caráter social ‘inocultável’

do mesmo, o que seria reflexo da participação de Rocha Pombo no movimento socialista de cunho tolstoiano, no início do século. Para Linhares, a curta, porém bem sucedida experiência da Universidade Popular, fundada pelo grupo, não impediu que seus ‘animadores prosseguissem alentados pela própria luta e usassem de outras armas, como o livro e o romance social’, atitude da qual seria exemplar Rocha Pombo e a sua utópica cidade futura, contida no romance *No Hospício* (Queluz, 1998: 07).

Para Francisco Foot Hardman (1983: 132-133) e Wilson Martins (1978: 283), o livro é o exemplo mais elaborado, quase único no Brasil, do simbolismo. Ainda que Hardman, em seguida, teça duras críticas a Rocha Pombo, que segundo ele, enveredou nos rumos mais tradicionalistas em seus trabalhos como historiador e considerando sua adesão ao anarquismo inferior à do médico baiano Fábio Luz. De acordo com Gilson Queluz, Rocha Pombo desempenhou uma função importante no desenvolvimento do simbolismo no Brasil, tornando-se uma referência para a nova geração de escritores que se seguia.

Fábio Luz comenta duas vezes sobre Rocha Pombo em seus escritos. Em uma delas, no artigo “A Bahia renovada”, conferência da série “Problemas culturais, econômicos e sociais do Norte”⁴⁷, abre o artigo dizendo que não discorreria sobre a história do Nordeste brasileiro para “não entrar em competição com Rocha Pombo”, pois este já o tinha feito divinamente em seu *História do Brasil*. No seu livro de crítica literária, *Dioramas: aspectos literários*, Luz dedica um capítulo exclusivo para o escritor paranaense. Deixa escapar ao leitor um sentimento de amizade em relação a Pombo, e o descreve como um homem de vida pura, bom e virtuoso. Adepto da

⁴⁷ O artigo é um anexo do livro “Manuscrito de Helena” e não contém o ano que foi escrito, p. 141.

doutrina humana do cristianismo, Pombo desenvolveu um misticismo baseado no panteísmo, na crença da alma, na dualidade do homem-matéria e do corpo astral. Entendia Deus como alma e substância do Universo. Segundo Luz, as características de poeta, romancista e historiador se encontravam na mesma pessoa. Mais uma vez Fábio Luz exalta *História do Brasil* e faz referências indiretas, embora não as especifique, a pequenos detalhes do romance *No Hospício*. E ao final desse curto capítulo escreve:

Quando leio trabalhos do escritor paranaense, vejo sempre entre as páginas e minha retina, muito esbatida mas muito nítida, sua figura serena, irradiante de simpatia, macilenta e pensativa, tal qual sempre conheci, na inalterabilidade superior de quem achou o sentido da vida no desprendimento de si, no amor do próximo, na transitoriedade da existência terrena e na tendência para um mundo melhor de paz e carinhos, de solidariedade, verdade, felicidade. Era tal a transparência astral daquela fisionomia que através do corpo parece que se lhe via a alma agitada por nobres comoções ou esmagada por contundentes pesares (Luz, 1934:110).

Gilson Queluz comenta sobre o conto *Em Torno da Terra*, publicado em 1897 na revista “O Cenáculo”, que Rocha Pombo combina “a volta à comunidade humana primordial” com uma consagração às novas tecnologias, na espera de uma sociedade solidária vindoura. No final do século XIX, o Brasil passava por um extenso processo de urbanização e o governo republicano acabara de ser instalado. O conto faz uma “exaltação do moderno”, enaltecendo o progresso técnico e científico, e é também comemorativo ao advento do novo século. O enredo trata da construção de um trem que daria a volta na Terra em 24 horas. As divisões do trem foram estabelecidas de forma hierárquica. Nesta época Pombo ainda não entrara em contato com o grupo anarquista, e o conto não estabelece nenhuma reflexão libertária, ao contrário, parte de uma visão

milenarista, vislumbrando no novo século o início da Idade do Ouro, do controle da natureza por meio das novas tecnologias, ao contrário dos romances *Petrucello*, escrito em 1891, e o posteriormente *No Hospício*.

Romantismo, ainda segundo o comentarista Gilson Queluz, é o espetáculo de si próprio que mescla imaginação e criatividade imersas na subjetividade, uma forma de reação contra a sociedade de sua época. O escritor paranaense se identifica em um tipo de romancistas que se encontra com uma motivação revolucionária, uma missão social e humana, que denuncia a mediocridade burguesa e exalta uma idealização da natureza em oposição a uma sociedade urbana, industrial e capitalista. A volta ao passado é a abertura de um olhar para o futuro, para a construção de um projeto de sociedade utópica. O Estado centralizado também é refutado nessa nova concepção romântica, e em seu lugar é projetada uma federação formada por pequenas comunidades.

Petrucello foi publicado em 1892, um ano depois de sua conclusão. Neste romance Rocha Pombo se mostra contrário ao regime Republicano recém instaurado, escreve que “a política é o grande mal da América” e que o exército é o espantalho da liberdade e da paz. De acordo com Gilson Queluz, o autor tem certo fascínio pelo oriente e busca uma espiritualidade oriunda de uma vida contemplativa em oposição ao materialismo. Lança mão de personagens para expor a superficialidade da sociedade burguesa. A personagem principal, Petrucello, defende que a sociedade está em um caminho errado, pois sua liberdade é debilitada pela lei, quando na verdade ela somente existe pela consciência de cada um. A partir dessa ideia respaldada em uma religiosidade cristã, Petrucello idealiza a “Cidade dos Homens”, na qual o sistema penal seria abolido. No entanto, ainda que não houvesse o temor a uma lei imposta, havia um temor em relação à consciência. O princípio era que somente se os homens fossem bons seria possível constituir uma sociedade boa, um lugar no qual a moralidade prevalecesse

no coração de todos. Queluz situa a sociedade utópica de Rocha Pombo próxima a *Utopia* de Thomas Morus e *As prisões* de Piotr Kropotkin e cita o anarquista russo:

O anarquista imagina uma sociedade na qual as relações mútuas seriam regidas não por leis ou por autoridades auto impostas ou eleitas por mútua concordância de todos os seus interesses pela soma de usos e costumes sociais — não imobilizado por leis, pela rotina ou por superstições, mas em contínuo desenvolvimento, sofrendo constantes reajustes para que pudessem satisfazer as exigências sempre crescentes de uma vida livre (Kropotkin *apud* Queluz, 1998: 101).

No Hospício foi escrito entre 1901 e 1904, e publicado em 1905, no Rio de Janeiro. Naquela época a capital brasileira passava por um processo de modernização liderado pelo presidente Rodrigues Alves, pelo prefeito Pereira Passos e pelo médico Osvaldo Cruz. Essa modernização contava com o controle social da classe proletária vista como perigosa, pois os trabalhadores passavam por um processo de “degenerescência” devido às péssimas condições de trabalho e de vida. Emergia, então, um discurso psiquiátrico de profilaxia social, de combate à loucura. O autor critica de forma indireta esse novo “padrão de normalidade”, e defende a ideia de que a loucura, na verdade, está presente nas convenções sociais, na falsidade das relações. Inverte o discurso sobre a loucura e escolhe o hospício como cenário. Pombo se refere à cidade como o “inferno descrito por Dante”.

A história é contada por um narrador que não se identifica em nenhum momento. Em uma visita ao hospício a personagem se encanta profundamente pela figura de Fileto, um interno que despertava-lhe a atenção entre os demais. A partir de então, fica obcecado em estabelecer uma relação com ele. Entretanto, o interno era muito reservado, de forma que o único jeito foi internar-se para tentar uma

aproximação. Os primeiros capítulos contam a facilidade com que enganou os médicos, dos quais não gostava, e como o “exercício da franqueza” foi o suficiente para poder passar por louco, assim como uma série de tentativas para estabelecer contato e adquirir a confiança de Fileto. Chamou um dos médicos de “assassino do meu semelhante”, pois esses regem o destino dos pacientes, dispondo de suas vidas como “árbitros supremos”. Conseguiu a internação com a ajuda de um amigo e da madre Teresa que trabalhava como enfermeira na casa. No seu registro constava caso de loucura de *monomania literária*. Depois de adquirir a confiança de Fileto, passaram a trocar alguns manuscritos.

O livro foi o meio que Pombo encontrou para expor suas divagações filosóficas a respeito da alma, da espiritualidade, da política e, sobretudo, do cristianismo. Em uma delas afirma que em dezenove séculos ninguém foi capaz de compreender a palavra de Jesus. Atribui o erro a visão limitada do Homem diante da grandeza trazida pelo Evangelho. A perspectiva do autor é de quem “prefere a soberania espiritual ao império dos reis” (Pombo, 1970: 59). O nome de Jesus é o mais recorrente ao longo da história sem o qual, na visão do narrador, não existiria universo, pois ele é vida. Já o nome de Tolstoi, o precursor do anarquismo cristão, aparece não mais que duas vezes, em uma delas, seu nome é seguido do apostrofo “o humano”.

Ambos os personagens, o narrador e Fileto, identificam-se um com outro, por trazerem uma revolta contra a injustiça e a iniquidade. Fileto escreve contra os campos de batalha e os heróis de guerra; aponta o atraso da sociedade que perde seu tempo erguendo estátuas a políticos e generais, e exclama: “Guerra ao Estado!” Para ele, os males da sociedade se assentam em três paixões: pela riqueza, pelo poder e a sensual. É sobre esses três pilares que a organização das grandes cidades se sustentava. Contra

esses males, acredita somente na paixão espiritual. O Estado é símbolo da iniquidade organizada e do domínio da injustiça.

Compreende, portanto, como é preciso não esquecer nunca que há de ser este o fundamento da sociedade futura. Não dissimulo mesmo que não era outro o REINO DOS CÉUS de que Jesus falava. (...) A quase universalidade dos corações ficaram fora do REINO instituído. Mesmo o pequeno número dos que julgavam estar nele, andam quase todos muito longe. (...) O sr. me fala ainda em regime político, em *governo*... como quem me falasse, em presença de enfermos, da necessidade de terapêutica que os doentes logo sugerem... Esquece, portanto, que na sociedade que vem estaremos em presença de homens sadios e que por consequência estarão, por desnecessários, eliminados os remédios. (...) Mas compreende, meu amigo: *governo* é uma desgraça inerente à ordem atual. O REINO DE DEUS vai suceder ao império do homem. No século XXX, em vez de governo, em vez de autoridade política teremos a autoridade da Lei (divina) (Idem: 188-189).

É interessante notar que a todo o momento as idealizações são projetadas para um futuro, talvez por influência do determinismo de Kropotkin que vislumbrava as comunidades libertárias como um traço evolutivo da espécie humana. No entanto, por mais distante que seja esse futuro, século XXX, como vimos, a consumação desse reino divino não está em uma vida futura, não se trata de um além-vida, ou de uma vida após a morte, mas um plano a ser realizado aqui na Terra. O autor vislumbrava-se com o “despertar da consciência humana para um novo dia”. Tanto Fileto quanto o narrador se ocupavam com escritos que visavam esse futuro. Enquanto o primeiro se dedicava ao seu livro *Era Nova*, reflexões sobre o Evangelho e elucubrações sobre o espírito, o narrador, por sua vez, trabalhava na sua idealização cujo título era *A cidade futura*.

Essa cidade idealizada era composta de uma federação de pequenas vilas, onde as famílias seriam associadas em uma grande cooperativa. A nova cidade estaria mais próxima à natureza, não só em oposição aos infernos em que as grandes cidades vinham se transformando, mas também se constituiriam afastada dos centros populosos. O trabalho seria uma obrigatoriedade, as profissões se equivaleriam, de forma que uma hora de trabalho de um sapateiro teria o mesmo valor que uma hora de trabalho de um médico, professor, engenheiro, pintor ou jornalista. Isso porque todos trabalhariam para o coletivo, impossibilitando qualquer forma de hierarquia. Todos trabalhariam menos, cerca de duas horas por dia, podendo desfrutar de tempo livre para estudos, esportes e outras atividades prazerosas, seguindo o preceito dado por Jesus: “Filho, ganha o teu pão, mas cuida da tua vida”. A produção total seria abundante e excederia as necessidades de todos. Essas vilas seriam auto-suficientes, não havendo necessidade para o acúmulo de riquezas. Segundo o idealizador, o laço que uniria todos seria uma comunhão moral baseada na filosofia de Jesus, somente pela fé que poderia se constituir a “cidade cristã”, na qual prevaleceria a paz, a fraternidade e a justiça. No entanto, o narrador não encarava a cidade futura como uma utopia, não acreditava que se realizaria exatamente daquele jeito que ele traçara; dizia que apenas apontava um rumo a ser seguido, uma “possibilidade de reforma”.

Em seu livro, Fileto acreditava que a era nova seria inaugurada por Jesus, por meio de uma moral divina instaurada na consciência humana. Segundo ele, Jesus era sabedoria e amor, e guiaria as almas no novo caminho que se abria. Transcreve, sem revelar exatamente de onde foram extraídas, algumas passagens bíblicas como: “O REINO DE DEUS não vem com aparato. Nem se dirá: Aqui está ele, ou ali; porque o REINO DE DEUS está dentro de vós”; “E conheceis a verdade e esta vos fará LIVRES — Eu vim trazer o FOGO à terra”; ou, então, “Não julgueis e não sereis julgados; não

condeneis, e não sereis condenados. Perdoai, e sereis perdoados. Dai, e ser-vos-á dado, lançando-se no vosso regaço uma boa medida, calcada, acumulada e superabundante. Pois com a mesma medida com que medirdes a outrem, sereis vós outros medidos”.

A influência de Tolstoi sobre o escritor paranaense é notável a todo instante no decorrer do romance, não apenas pela religiosidade e pela proeminência na vida comunitária, mas também pelo que havia de mais radical no pensamento do anarquista russo: a insubmissão ao Estado. Tal insubmissão se dava por meio da emancipação de consciência, como é explicitada no diálogo a seguir:

— De que modo acredita então que se possa ou se deva matar o Estado?

— Deixando-o morrer...

— Mas não compreendo: o Estado é uma doença e uma doença não se elimina assim: abandonada, cada vez se tornará mais grave. É preciso condenar, perder o Estado na consciência coletiva.

Ele atalhou solícito:

— Isso é que eu não compreendo... Isso é que é platônico. Seria o mesmo que pregar a temperança no meio de uma orgia em que todos estão ébrios... O que é real e seguro é o que eu faço: eu cancelo da minha consciência o Estado. E basta que comecemos numa proporção quase imperceptível: um que tenha a consciência emancipada do Estado no meio de um milhão de vencidos, já é alguma coisa.

— Mas julga que esse um será capaz de resistir, de viver no meio desse milhão?

— Perfeitamente. E, além disso, à medida que a emancipação se for fazendo, há de ir isso se tornando cada vez mais fácil. Dois — mas veja bem — dois redimidos criarão na terra um paraíso.

(...)

— Eu só entendo o ser livre como Jesus entendia. Para mim, ser emancipado é estar no caso de obedecer sempre, exclusivamente, a minha consciência. Não há deveres fora da minha moral (Ibidem: 265-266).

É muito curiosa, nesse romance, a insistência encontrada nos fragmentos escritos por Fileto contra Friedrich Nietzsche. O filósofo alemão criticava arduamente o cristianismo, afirmava que a mentira da imortalidade da alma era contrária ao instinto e a razão. Sua concepção dionisíaca da vida, segundo Fileto, é totalmente anticristã, pois tem Jesus como negação da vida. Para ele, Nietzsche foi o gênio mais perigoso do século, um homem preso à “gênese animal”, sua filosofia era abominável, e o seu super-homem parecia-lhe um monstro. Não concebia de forma alguma a ideia posta por Nietzsche de que os fracos acabam tornando-se senhores dos fortes. O autor de *No Hospício* pode não ter compreendido plenamente alguns escritos de Nietzsche, como *A genealogia da moral* e *O Anticristo*, mas acertou ao alegar que Nietzsche era nocivo a esse tipo de moralismo do qual lançara mão. Parece, por vezes, que ele não conseguia apreender nada que escapasse de sua perspectiva mística e puritana. Do mesmo modo que seus companheiros anarquistas, não escapou da crítica especializada. José Veríssimo afirma, em um breve comentário, que *No Hospício* é um romance monótono, prolixo e descolorido (Veríssimo, 1907: 231).

Em 1905, Rocha Pombo começou a escrever a *História do Brasil*, publicado em 10 volumes, e concluída somente em 1917. Durante esse período foi deputado estadual no Paraná, entre os anos 1916-1918, mas se desencantou com a política. Foi eleito para a cadeira nº 39 da Academia Brasileira de Letras em março de 1933, contudo, com a

saúde debilitada, assumiu de forma informal e faleceu três meses depois aos 76 anos, em 26 de junho de 1933.

fábio luz

Fábio Lopes dos Santos Luz nasceu no dia 31 de julho de 1864 em Valença, pequena cidade situada às margens do rio Una, próxima à ilha de Boipeba, Bahia, conhecida como “a cidade industrial”, por conta de duas fábricas de tecidos, chamadas de “Fábrica de Cima” e “Fábrica de Baixo”. Luz era negro, filho da professora Adelaide Josefina Lopes Luz e do escrivão Manuel dos Santos Luz, mais tarde funcionário da Receita da Fazenda de Valença. Na repartição em que seu pai trabalhava, Fábio Luz presenciou comércio de escravos “mediante a cobrança do imposto de transmissão do direito e propriedade”. O anarquismo, segundo ele mesmo, foi instintivo, diante de tanta injustiça e rebelar-se contra o Estado era a única alternativa. Engajou-se na luta abolicionista e na propaganda republicana, porém, desse último arrependera-se amargamente, pois presenciou apenas uma alternância de poder.

No ano de 1883, matriculou-se na Faculdade de Medicina da Bahia e obteve distinção com a tese “Hipnotismo e Livre Arbítrio”. Mudou para o Rio de Janeiro, no ano de 1888, onde foi delegado de higiene na Freguesia de Santa Rita. Prestava auxílio à população suburbana, principalmente durante uma epidemia de febre amarela, e por seu empenho e dedicação, os moradores do bairro exigiram que a prefeitura desse o nome dele a uma das ruas. Foi na capital federal que conheceu Rita Tourinho Furtado, com quem se casou e teve cinco filhos e quatorze netos. Ao lado de seu filho, Fábio Luz Filho, criou um estabelecimento de ensino chamado de “Ateneu” e, posteriormente, o “Liceu Popular de Inhaúma”.

Além de médico, exerceu as atividades de escritor, jornalista e professor. Segundo Edgar Rodrigues, ensinava em sua casa, português e francês para os operários que pretendiam ler os jornais anarquistas europeus, em sua maioria vindos da Itália, França e Espanha, e também lecionava em colégios particulares. Publicou inúmeros livros, entre romances e crítica literária: *Novellas* (1901), editado pela livraria Garnier; *O Ideólogo* (1903), que marcou o início da chamada literatura útil; *Os Emancipados* (1906), publicado também em Lisboa, pela Livraria Clássica Editora; *Virgem Mãe* (1908), novamente pela Garnier; pela Livraria Francisco Alves *Elias Barrão* e *Xica Maria* (1915), *A Paisagem no conto, na novela e no romance* (1922), *Nunca* (1924); pela livraria Freitas Bastos; *Estudos de literatura* (1927), *Salamandra* (1931); *Pretidão de amor* (1932), *Dioramas* (1934); pela Ravaro Editora; *Manuscrito de Helena* (1938), assim como algumas peças de teatro, *A paz do Senhor* — representada no “Club Ginástico Português” e traduzida para o espanhol pelo escritor argentino Campio Carpio, seguida de montagem em Buenos Aires — *Para tão grande amor tão curta vida*, *Antheros*, e *Graças a Deus*, também traduzida para o castelhano, e mais dois livros escolares e um estudo teórico sobre a educação.

Contribuiu com vários periódicos, em sua maioria anarquistas, dentre os quais: *Brasil Moderno*; *Rio Chic*; *Revistas das Revistas*; *Brasiliiana*; *Brasiléia*; *Tico-Tico*; *Ordem e Progresso*; *O Malho*; *O País*; *Jornal do Comércio*; *Aurora*; *O Dia*; *A Época*; *Jornal do Brasil*; *Correio do Brasil*; *A Folha*; *Voz do Povo*; *A Plebe*; *O Amigo do Povo*; *Correio da Tarde*; *Manhã*; *Correio do Comércio*; *Gazeta de Notícias*; *A Vanguarda*; *Internacional*; *A Lanterna*; *Guerra Social*; *A Voz da União*; *Kultur*; *A Vida*; *Na Barricada*; *Revolução* entre outros (Rodrigues, 1993). E foi redator dos jornais *Revolução Social* e *A Luta Social*.

Sobre o novo movimento literário iniciado no início do século XX, dizia-se tratar de uma renovação, de uma atitude que empregava à arte características sociais e humanas. Para ele, a literatura deveria dar conta de uma utopia libertária, abandonar os requintes que antes lhe eram próprias, deixar de ser um passatempo inútil, despertar a revolta contra a organização social e promover a aspiração por um futuro melhor e mais equitativo. Os autores que mais influenciaram na sua formação literária foram Émile Zola, Elisée Reclus, Jean Grave, Liev Tolstói e principalmente Kropotkin.

Segundo Mário Linhares (Luz, 1951), os livros de Fábio Luz revelavam um legítimo estudo do homem, sua relação com o meio e todos os conflitos sociais. Um laboratório sociológico em forma de obra de arte. Com a capacidade de escrever, embora sem a preocupação de formar frases eloquentes, de forma elegante exercendo um grande poder de atração.

Fábio Luz considerava-se livre de qualquer dominação espiritual. Era um homem revoltado, contrário a toda forma de opressão. Em seu pequeno texto, *Dedicatória aos Baianos*, datado de junho de 1923, publicado posteriormente em *Estudos de Literatura*, criticava seus conterrâneos que se achavam livres pela emancipação da colônia portuguesa, mas que, no entanto, sucedeu um novo domínio por “mãos mais hábeis”. Sinalizava para a independência nacional como uma falsa libertação. Para Wilson Martins, Fábio Luz foi um escritor injustamente tratado, esquecido ainda em vida. Sua obra de estreia, *Novellas*, reúne duas novelas: *Na província* e *Todos por um*. A primeira é dedicada à sua cidade natal. Descreve com minúcias os cantos, os costumes e as relações dos moradores. A cidade, cujos primeiros habitantes foram os índios tupis, aimorés, guerens e tapuias, constituiu-se a partir do porto por conta do comércio e do fácil acesso dos portugueses. Uma história de amores, brigas e mortes. Carlos, estudante de direito retorna a sua cidade natal e para surpresa e

estupefação de muitos defendia as ideias republicanas e a liberdade dos negros. O romance, publicado em 1902, deixa claro a difícil aceitação de tais ideias, como a indignação de sua tia em imaginar a possibilidade de viver sem rei e, principalmente, de conceber a ideia de igualdade entre brancos e negros. A segunda, *Todos por Um*, por sua vez, é dedicada à esposa do autor. É a história de uma mulher filha de um rico fazendeiro. Josephina apaixonou-se por Marcos, funcionário de seu pai, mas a união não foi aceita, pois ele pretendia para a filha um casamento arranjado com um político mineiro. O casal apaixonado foge para o Rio de Janeiro e tem dois filhos, porém o segundo nasce com algumas complicações de saúde e morre. Juntamente com a morte do filho, Marcos perde o emprego. A narrativa passa pelas dificuldades da família e a rejeição do pai de Josephina, e como esta suporta todas as adversidades, apoiando o marido. Ambas histórias já anunciavam uma nova corrente literária comprometida com o lado social, mas ainda não apresentavam traços ideológicos e nem transparecia as influências dos anarquistas russos Piotr Kropotkin e Liev Tolstoi:

(...) não foi outro o meu intento, escrevendo essas linhas a respeito da obra de Pedro Kropotkin, senão o de prestar pobre e insignificante homenagem ao único espírito pelo qual me tomei, a princípio, de simpatia, depois de admiração e de veneração. Espírito libérrimo, um tanto ou quanto iconoclasta, rebelde e revolucionário, jamais tive ou aceitei ídolos ou mestres; nunca me preendi aos grandes nomes das letras e das ciências senão as suas ideias.

A vida romântica de Kropotkin, seus estudos da natureza, seus livros de economia política libertária, seus livros de ciência sempre me atraíram e se não fosse presunção de pobre era desconhecida, eu diria que fui seu discípulo e com ele aprendi a coordenar e dirigir, bem divulgadas, minhas

tendências anarquistas, minhas revoltas de libertário (Fábio Luz *apud* Luizetto, 1984: 168).

A leitura de *Palavras de um revoltado* de Kropotkin despertou Fábio Luz para o anarquismo. Assimilou as ideias do anarquista russo à sua formação cristã com seus sentimentos e anseios por justiça. Antes disso havia publicado *Novellas*, já identificado com as questões sociais. Somente depois se aproximou do pensamento de Tolstoi, ao conhecer Elísio de Carvalho, na Livraria Garnier. Carvalho era casado com uma mulher rica, e acusado de plágio por assinar obras compradas de outros escritores. Por meio de Elísio de Carvalho, Luz conheceu Manuel Curvelo de Mendonça, na época professor de economia, Domingos Ribeiro Filho e Rocha Pombo, a quem chamou de “Jesus Cristo”. Formaram, segundo ele, um grupo de “rebeldes”. Luz realizava conferências nas portas das fábricas na expectativa de divulgar o anarquismo no meio operário, algumas foram editadas na forma de panfletos como “A Internacional negra”; “Nós e os outros...”, lidas no festival de *A Plebe*, agosto de 1922, editada pela Biblioteca Social ‘A Inovadora’, de Rodolpho Felipe (Hardman, 1983: 133). A mais notada entre os comentaristas é “A luta contra a tuberculose do ponto de vista social”:

O alcoolismo, o ar confinado das oficinas, das miseráveis habitações sem luz e sem conforto, impregnadas de poeiras, de resíduos químicos, de filamentos de algodão, de cânhamo, de metais e carvão pulverizados, o ar agitado e rodopiante em colunas, em lufadas girando pela força dos ventiladores elétricos; o trabalho exaustivo na tarefa diária, nos serões, nas noites brancas; a exígua remuneração nos plantões esmagadores e noites mal dormidas; as esfalfantes caminhadas das oficinas para longínquas habitações de aluguéis módicos e pelo frio intenso ou pelos aniquilantes calores estivais, sem agasalhos suficientes para bem resistir ao primeiro, sem roupas

apropriadas à atenuação dos outros; as privações de alimentação bastantes à nutrição e de boa qualidade; a miséria, enfim, e a fome são os principais fatores dependentes uns dos outros, da pior das endemias reinantes, a tuberculose. (...) Sem que desapareça o regime industrial capitalista, explorador, absorvente, desumano e cruel; sem que o capital passe a ter destino social não se poderá dar combate eficaz ao terrível inimigo da humanidade. A tuberculose (Fábio Luz *apud* Edgar Rodrigues, 1972: 23)

As investidas nas fábricas era também uma estratégia para atrair os operários para a Universidade Popular Livre, mas essa iniciativa se encerrou após o afastamento do reitor Elísio de Carvalho, que deixou o cargo para tornar-se polícia, chegando a exercer o cargo de diretor do Instituto de Identificação Criminal. De todo o grupo dos rebeldes, segundo Fábio Luz, apenas Rocha Pombo não se afastou dos ideais que outrora os unira (Rodrigues, 1993). Ele nada diz a respeito de Domingos Ribeiro Filho, mas sobre Curvelo de Mendonça, afirma que este “converteu-se em escritor da burguesia” ao aceitar um emprego do jornal *O Paiz*, no qual escrevia sobre economia na primeira página.

Fábio Luz também era burguês de origem e nunca omitiu que veio de uma realidade privilegiada em relação aos operários. Por conta disso enfrentava diversas críticas, muitos achavam que para ser anarquista era preciso ser proletário ou fazer voto de pobreza, e por isso duvidavam da sinceridade de suas ideias. (Lima, 1995) Diante de tal questão, Luz se revoltava e dizia que para perceber a desigualdade e as injustiças não era preciso pertencer a uma determinada classe social, bastava a sensibilidade: a revolta é uma questão de caráter. Luz rebatia o pensamento equivocado, que persiste ainda hoje, de que o anarquismo almeja o nivelamento por baixo da sociedade. Segundo Josely

Lima (1995), ele se dirigia sempre a dois grupos distintos: suas participações em periódicos anarquistas e suas conferências nas fábricas eram totalmente voltadas aos trabalhadores de baixa renda; já como escritor, o público era outro. O Brasil na época contava com mais de 80% de analfabetos, e entre os alfabetizados era pouco expressivo o número dos que se dedicavam à literatura nacional. Com o número de leitores muito reduzido, os romances sociais eram voltados, com raras exceções, para um seletivo grupo de intelectuais.

Dentre seus inimigos estava Astrogildo Pereira, antes seu admirador. Mas desde a fundação do Partido Comunista em 1922, no qual foi fundador e exerceu cargos importantes, Pereira mudou completamente seu juízo, passando a atacar Fábio Luz. Às críticas de Astrogildo Pereira, Fábio Luz respondeu:

Se não ingressei nas associações que recomenda o mestre do marxismo [Astrogildo Pereira], principalmente na Sociedade protetora dos Animais, foi para não amparar certa raça de animais de dois pés tão conhecidos de todos, e que tanto mal fazem ao progresso da humanidade.

(...) Se o Sr. Astrogildo não me conheceu nas lutas libertárias, queixe-se de sua ignorância ou de sua má fé, pois bem sabe que o primeiro romance publicado no Brasil com francas tendências anarquistas, em 1903, foi *O Ideólogo* de minha autoria, numa época em que se fundava a “Universidade Popular Livre” e anarquista. Em que se editavam, *O Amigo do Povo*, *Kultur*, etc., já com a minha colaboração (Idem: 150-151).

O *Ideólogo*⁴⁸, publicado em agosto de 1903, conta a história de uma comuna socialista, que, assim como Canudos, foi destruída pelo governo. A história se passa no início da República e é marcada pelo desencanto de Anselmo com a constituição positivista do novo regime, longe de suas aspirações humanitárias de liberdade e igualdade. Anselmo admirava a comunidade que se formou em Canudos. Comparava Antônio Conselheiro à figura de Tolstoi, porque extraiu do catolicismo uma nova religião, aplicando o comunismo cristão ao povo sertanejo e formou uma comunidade exemplar, sem governo, autoridades, acúmulo de riqueza e exploração. A mulher de Anselmo tinha ataques histéricos, atribuídos à educação severa de um internato de irmãs de caridade. O autor opõe, assim, a educação tradicional a uma educação livre próxima da natureza. O discurso anticlerical ganhava força no decorrer das páginas (Wilson Martins, 1978: 320-325). Para Milton Lopes, *Ideólogo* é um romance quase autobiográfico, e segundo Joseley Tostes de Lima, Anselmo é o alter-ego de Fábio Luz. A personagem principal era de origem burguesa e lutara contra a escravidão além de ex-republicano. Militava nas portas das fábricas e participou na formação de grupos preocupados com a propaganda anarquista.

Após três anos publicou *Os Emancipados*, romance muito semelhante à peça de teatro de Avelino Fóscolo *O Semeador*. Uma das personagens principais, Alípio, fora, a mando de seu pai, complementar seus estudos na Europa e ao regressar estava empolgado com ideias anarquistas. Alípio pretendia tomar a parte que lhe cabia da herança de seu pai para por em prática seus novos princípios. A história se passa, inicialmente, no Rio de Janeiro, e se transfere para o interior de Minas Gerais, onde Alípio se junta com outras pessoas para fundar uma comunidade anarquista chamada

⁴⁸ O romance foi anunciado, entre outros periódicos, no jornal anarquista *O Amigo do Povo*, São Paulo no dia 26/09/1903.

“Cidade Feliz”. Mas se enganam os que pensam que ao constituir tal comunidade, seus participantes lançavam mão de um estilo de vida primitivista; ao contrário, o autor não nega os avanços da ciência e deixa claro no romance a importância do uso da imprensa, livros e meios de comunicação em geral para propagar o pensamento ácrata. Na “Cidade feliz”, máquinas de ótima qualidade vindas da Europa eram utilizadas para o trabalho no campo; aplicavam o conhecimento de química industrial para preparar melhor a terra; a eletricidade vinha da força das cachoeiras; os membros da comunidade preocupavam-se com a higiene e a salubridade do local de trabalho. O título do romance também deu nome a um grupo formado, por volta de 1923, que contava com a participação de Fábio Luz. Lançou os jornais *A Luta Social* e *Revolução Social*. Na época, os bolchevistas ganhavam espaço no meio operário, sobretudo com o advento do Partido Comunista em 1922. O objetivo do grupo *Os Emancipados* era divulgar o comunismo libertário e combater textualmente o advento dos comunistas (Lima, 1995).

De acordo com Edgar Rodrigues (1972), Fábio Luz, assim como Tolstói, se ocupou da luta antimilitarista. Seus escritos contra a guerra e o serviço militar podem ser encontrados no livro *Leituras de Ilka e Alba* (s/d), escrito durante a primeira guerra mundial.⁴⁹ Para o médico baiano, as guerras atendiam a interesses específicos de um determinado grupo e precisavam ser evitadas. Colocava em risco a vida de pessoas inocentes em nome do nacionalismo. A guerra é uma perversão moral, de interesse puramente comercial, que visa o extermínio de civilizações não ocidentalizadas. Luz exalta a greve feita por operários europeus com o objetivo de impedir guerras, na recusa de participar na fabricação de artefatos bélicos. Tal medida, adotada no Brasil, seria mais eficaz do que qualquer tratado de paz.

⁴⁹ Cf. Edgar Rodrigues. *Nacionalismo e Cultura Social*. Rio de Janeiro, Laemmert, 1972, pp. 52-54.

Foi no ano de 1924, que Fábio Luz publicou o romance *Nunca*. A história parte de um fato histórico, um acontecimento social vivenciado pelo autor: a revolta da vacina. O enredo do romance é composto por uma série de encontros e desencontros de Rafaela e Lucas, militante anarquista. Na parte final eles se reencontram em meio à revolta da vacina. O livro é também um registro da revolta popular contra a obrigatoriedade da vacinação antivaríola. Fábio Luz, como médico, concebia a importância da vacina, mas discordava da forma de como foi feita a campanha, que utilizava de meios violentos tendo agentes sanitários invadindo residências fazendo uso da força física. Para Luz, a forma como sucedeu a campanha era reflexo da organização social, da qual era inimigo, e também não poderia concordar, de forma alguma, com qualquer forma de obrigatoriedade. O desfecho do romance é dramático. Rafaela e Lucas são presos e deportados para o Acre, e ambos morrem durante a viagem sem poderem vivenciar sua história de amor.

Fábio Luz abre o primeiro capítulo de seu livro, *Dioramas: aspectos literários*, com uma epígrafe de Mr. Bonald: “A literatura é a expressão da sociedade” (Luz, 1934: 15). Neste volume de crítica literária sobressai a importância que Fábio Luz atribui à literatura e a inovação que espera dessa arte e da nova geração de artistas:

A arte é função social, como tal acompanha os movimentos da sociedade, registra-os e quase sempre prepara-os, precedendo e estimulando as grandes revoluções (...) o espelho dos grandes acontecimentos (...) Uma arte nova substituirá, em seus processos, toda esta arte comercial da organização social burguesa, quando a revolução social e mundial estabelecer os princípios irrecorríveis da igualdade econômica e da verdadeira liberdade. Mas essa arte nova nunca será produto de regras e de escolas, decretadas por panelinhas de artistas, que pretendem construir os pedestais das próprias estátuas (Idem).

A arte, na concepção do escritor baiano, tem a potência de criar novos valores; a literatura deveria ser projetada para os ideais humanos de solidariedade e amor, buscando a felicidade na vida e a “verdade na arte”. O olhar do artista voltar-se-ia para a pobreza, a miséria e todas as injustiças sociais para despertar “o sopro ardente e devorador da revolta”. A “arte nova” idealizada pelo médico anarquista seria uma arte regeneradora, repleta de sentimentos e vontade de justiça, voltada para as aspirações do povo.

Por muito tempo, naquela época, o comércio de livros esteve restrito, quase totalmente, a duas livrarias na capital federal: a Livraria Garnier e a Francisco Alves. No livro *Dioramas*, Fábio Luz dedica um capítulo inteiro para criticá-las, principalmente a Garnier. Indignava-se por essas editoras só reeditarem livros consagrados, esquecendo-se dos novos escritores, suas novas edições apresentavam os mesmos erros das primeiras. Questionava além da divulgação e a venda dos livros, os repasses irrisórios para os autores e o avolumado lucro da editora. Para poder publicar era exigido uma indicação de um medalhão ou acadêmico, ou ser muito querido de alguém que fizesse parte da administração. Mesmo assim, Luz publicou dois livros pela Garnier e um pela Francisco Alves.

No capítulo seguinte “A propósito das palestras de epíteto”, Luz revela sua fascinação pela natureza e sua proximidade com o ser humano. Citando Lamartine, exalta a ideia de que somos filhos da terra, e por isso deveríamos viver de acordo com a natureza. Admira os estóicos, capazes de grandes abnegações e aspirações morais, cujo ideal religioso é buscar na natureza a solução do enigma da vida, pois “a alma parece fazer parte da natureza e a natureza fazer parte da alma” (Ibidem: 83). Lançar mão dessa “religião da natureza”, o panteísmo, é dizer não para as religiões que prometem

recompensas futuras, após a morte. O “sagrado” pode ser encontrado em toda manifestação de vida, pois está imanente na própria vida. Porém, ao falar da independência espiritual do homem, afirma ter confiança na bondade inata do ser humano, de uma moral compensadora e um futuro melhor para a humanidade. Expõe um pensamento próximo ao de Tolstoi. Se para o anarquista russo o Reino de Deus está em cada um, Fábio Luz expressa admiração pela concepção de que cada um é um fragmento divino e nutre em si um deus, de tal forma, que as ações humanas só poderiam caminhar para a solidariedade e o amor. O homem deve buscar, de acordo com o autor, a felicidade e a harmonia presentes na natureza. Dor é sinônimo de desordem, mas pode também ser um grande ensinamento na medida em que se transforma em luta e inspiração, não um mero sentimento contemplativo. “Elevar o sofrimento sem revolta, a resignação covarde, à altura de uma virtude, é humilhar e rebaixar o homem, inutilizá-lo para a luta e ter do mundo uma concepção pessimista e inferior” (Ibidem: 87). Nas páginas seguintes, critica o epicurismo como vício egoísta e sórdido e, mais uma vez, lança mão de uma moral regeneradora para guiar as ações humanas diante dos horrores mundanos.

Em outro capítulo, destinado ao seu amigo íntimo, o escritor paranaense José Francisco Rocha Pombo, Fábio Luz divaga elogios ao historiador, poeta e romancista adepto da filosofia panteísta. O autor de *História do Brasil*, de acordo com a descrição de Luz, era um homem virtuoso e bom, figura serena de vida pura, irradiante de simpatia. Tinha o

(...) sentido da vida no desprendimento de si, no amor do próximo, na transitoriedade da existência terrena e na tendência para um mundo melhor de paz e carinhos, de solidariedade, verdade, felicidade. Era tal a transparência astral daquela fisionomia que através do corpo parece que se lhe via a alma

agitada por nobres comoções ou esmagada por contundentes pesares (Ibidem: 110).

Ainda no mesmo livro, outro anarquista aparece como tópico, por ser uma das maiores influências na formação de Fábio Luz: Piotr Kropotkin. O anarquista russo era, para Luz, mais que um literato ou um sábio, um homem exemplar. Seu pensamento intensificou a “aptidão de revoltado” do médico baiano. A autobiografia do anarquista russo, com suas histórias de fugas de prisões, a vida agitada de propagandista do ideal ácrata, o empolgou. Para Kropotkin, a ajuda mútua está presente na natureza, é o que garante a conservação e o desenvolvimento de cada espécie. Assim a vida em sociedade passa necessariamente pela solidariedade, de forma que nenhum indivíduo esteja, de qualquer modo, acima do coletivo. Dessa sociabilidade, originou um pensamento moral, não transcendente, que tem como fundamento a felicidade e o bem estar da sociedade. Essa é a base da ética formulada por Kropotkin. Fábio Luz entende por moral um conjunto de normas e princípios que promovam o bem de todos sem contrariar as leis da natureza, sem a exploração do homem sobre o seu semelhante.

Pouco antes de morrer, Fábio Luz entregou o manuscrito original de sua última novela a uma editora do Rio de Janeiro, mas a empresa faliu e fechou as portas sem prévio aviso. As inúmeras tentativas de Luz e seu filho para recuperar o manuscrito foram mal sucedidas e o documento original nunca mais foi encontrado. Com sua saúde bastante debilitada devido às crises urêmicas, Fábio Luz reconstituiu a novela, mas faleceu antes mesmo das primeiras provas estarem prontas. O livro foi lançado em 1938 sob o título de *Holofernes*. No entanto, Fábio Luz Filho, aconselhado por parentes e amigos, mudou o título para algo menos erudito, para beneficiar a divulgação do

mesmo. A segunda edição foi publicada com o título do primeiro capítulo: *Manuscrito de Helena*.

A história deste livro ressoa autobiográfica devido a semelhança entre o autor e o personagem principal Máximo, porém, os fatos da narrativa não condizem com a vida de Fábio Luz. A narrativa é bem desenvolvida e proporciona uma leitura agradável. Othon Costa, no prefácio da primeira edição, classifica o romance como uma

(...) curiosa novela, hábil, sedutora e verossimilmente enfiada em forma de memórias de uma mulher singularmente complexa, tive de reconsiderar, muitas vezes, a sua extraordinária sagacidade, o seu profundo senso psicológico, a sutileza e a acuidade de sua observação (Luz, 1951: 14).

O romance inicia com uma carta assinada por Epifânia X, fazendo um pedido ao autor para publicar em forma de novela o diário de sua tia Helena, no qual é descrito a história de sua infeliz paixão. Contudo, isso não passa de recurso literário.

Máximo⁵⁰ é um médico baiano, declaradamente abolicionista e admirador de Castro Alves, gostava de declamar os poemas “Navio Negreiro” e “Vozes da África”. Enamorou-se de Helena, que, por sua vez, apaixonou-se pela luta da abolição da escravatura. Porém, Máximo mudou-se para a cidade grande para completar seus estudos de medicina, e passaram a se ver raras vezes. Ao se formar na faculdade, Máximo não retornou a sua cidade natal como era esperado por Helena, casou-se com a filha de um amigo de seu pai e se mudou para o Rio de Janeiro. Exerceu a profissão de clínico e jornalista, e também foi um crítico literário de repercussão nacional. Helena

⁵⁰ Máximo também é o nome do filho de Agnêse Trinei Murri com o poeta Castro Alves, por quem Fábio Luz tinha grande admiração.

mergulhou em uma depressão profunda e adoeceu. Passara todos os anos de sua vida indiferente aos acontecimentos do Brasil e do mundo, como a abolição da escravidão, a proclamação da República, as lutas federalistas, a guerra de Canudos, a Primeira Guerra Mundial... Criara um mundo só para ela e era incapaz de discernir se era feliz ou não. Enlouquecera de amor e a diagnosticaram como caso de histeria e desequilíbrio mental. Um dia, ao ouvir pela rádio que a esposa do renomado crítico literário Dr. Máximo havia morrido, foi ao Rio de Janeiro reencontrar seu amor do passado. O livro não traz questionamentos a cerca da organização social ou estabelece algum tipo de crítica. Apesar de Tolstoi ser rapidamente citado na página cinquenta e seis, creio que não podemos classificar esta obra de romance social, pois a descrição crítica da sociedade e dos acontecimentos históricos não é muito relevante na narrativa.

Em 1934, aos 70 anos, entrou para a Academia Carioca de Letras. Ao ingressar, Fábio Luz preocupara-se com o juízo que ele havia abandonado os ideais anarquistas. No seu primeiro discurso, fez questão de esclarecer que jamais seria um membro como os outros, pois sua literatura e sua vida estavam totalmente ligadas a concepções libertárias. “Refratário que sou a regulamentos, códigos, constituições, serei um mau companheiro, insubordinado, não consentindo que minha individualidade seja absorvida pela função coletiva da academia” (Fábio Luz *apud* Lima, 1995: 77).

Manuscrito de Helena traz alguns documentos escritos por Fábio Luz, entre conferências feitas no meio operário e na Academia Carioca de Letras, artigos publicados, além de breves textos sobre o anarquista baiano escritos por Leôncio Corrêa, Fábio Luz Filho, Othon Costa e Mário Linhares, que o substituiu na Academia Carioca de Letras. Nos três primeiros textos, Fábio Luz comenta sobre a criação do diabo, e tudo o que envolve seu mito desde uma lenda do “Diabo de Porto Seguro” até o “Mefistófeles” de Goethe. Remonta aos primórdios da colonização brasileira, quando os

contos sobre o diabo dos primeiros povoadores se mesclaram com as lendas indígenas, a apropriação e adaptação do cristianismo como estratégia de dominação.

O diabo se tem adaptado a todos os climas e, a exemplo do cristianismo, adotando dogmas, usos e ritos de outras religiões, para dominar e conquistar povos, paralelamente se metamorfoseia para cumprir seu programa e seu fadário de irreduzível opositor. Estátuas antigas de antigos deuses se transformaram em ícones e a Iconografia Cristã nos apresenta tipos de santos, a Virgem Mãe, o Menino Deus, trajados e adornados de acordo com épocas, e modas muito recentes, em Bizâncio ou na Bretanha, na Rússia ou em Florência (Luz, 1951: 107).

Algumas páginas adiante um pequeno trecho do livro *Nunca* com o título de “A Cruz”. Esse pequeno fragmento conta como os hebreus tomaram o símbolo da cruz, após quarenta anos de peregrinação pelo deserto, perseguições e cativeiros, o desencantamento com a terra prometida fez com que eles transferissem para um plano metafísico a felicidade que sempre lhes fugira, esperando encontrá-la em uma suposta vida após a morte. A vida para eles era um fardo pesado, e só o fim dela poderia acabar com o sofrimento. Por isso adotaram a cruz como símbolo, para demonstrar que a dor é o apanágio da vida e que cada um deveria levar consigo esse símbolo, antes instrumento de tortura, agora sublimação do calvário. Para Fábio Luz, essa é a origem da submissão, a principal herança da Igreja.

Outro texto sem autoria descreve Fábio Luz como um estóico, sempre pronto ao sacrifício e à renúncia, idealista de coração, trabalhador e esclarecido educador, trabalhou até os últimos dias de sua vida e morreu aos 74 anos, no dia 9 de maio de 1938, vítima de esclerose renal. Sua morte foi noticiada em alguns jornais como: A

Tarde (19/5/1938); *Jornal do Brasil* (10/5/1938); *Gazeta de Notícias* (29/5/1938); *A Nação* (21/5/1938); além de outros cujas datas não foram especificadas: *O Globo*; *Correio da Manhã*; *Jornal do Brasil*. Dentre essas homenagens destaca-se uma proferida pelo anarquista Souza Passos no jornal antifacista português *Liberdade*.⁵¹ Othon Costa prestou-lhe uma homenagem na Academia Carioca de Letras no dia 24 do mesmo mês em que faleceu o anarquista baiano Fábio Luz.

universidade popular de ensino livre

O Brasil vivia seus primeiros anos de República e a capital federal passava por um processo de modernização; o Rio de Janeiro era o maior centro industrial do país na época. Emergia uma nova classe trabalhadora, e com ela novas preocupações sociais. Em maio do ano de 1903 foi lançado o jornal *A Greve*. O periódico teve curta duração. As duas primeiras edições foram publicadas sob a direção de Elysio de Carvalho, que mais tarde, em outubro, também como diretor, colaborou na publicação de outro periódico anarquista de pouca periodicidade, *O Trabalhador*. Segundo Milton Lopes (2006), foi com a publicação desses dois jornais que começou a surgir a ideia de criar uma Universidade Livre destinada a qualquer tipo de interessado, mas principalmente à classe operária. Esses militantes preocupavam-se em politizar o proletariado, propiciar aos trabalhadores e suas famílias uma instrução digna, da qual não tinham acesso. E mais do que uma instrução superior, a Universidade Popular de Ensino Livre era voltada a uma educação social. A desejada transformação da sociedade se daria por meio da educação e da ciência. No entendimento de alguns militantes anarquistas, a desigualdade social tinha sua origem, também, na desigualdade na educação, no acesso

⁵¹ *Liberdade*, Paris, ano 2, n°. 18 – de 1º de janeiro de 1939. Este artigo foi publicado no livro: Edgar Rodrigues. *Os Libertários*. Rio de Janeiro: VJR, 1993, pp. 214-217.

à informação e ao saber. A horizontalização do ensino seria o início da emancipação do proletariado.

Diversos intelectuais, em sua maioria identificados à classe média, se juntaram para fundar a primeira Universidade Popular de Ensino Livre da América Latina no dia vinte e quatro de julho de 1904. A grande parte dos envolvidos participou das lutas abolicionista e republicana, mas, apesar disso, desaprovaram o novo regime. No entanto, nem todos eram adeptos ou simpatizantes do anarquismo. Pedro do Couto, por exemplo, se dizia positivista e Joaquim Murtinho, oligarca de Mato Grosso, exercia o cargo de ministro da Fazenda do governo Campos Sales. Milton Lopes classificou José Francisco da Rocha Pombo no grupo dos não anarquistas.

Dentre os participantes estavam: Araújo Viana, Carvalho e Behring, Manuel Curvelo de Mendonça, Deodato Maia, Érico Coelho, Evaristo de Moraes, Fábio Luz, Felisbello Freire, Joaquim Murtinho, José Veríssimo, Martins Fontes, Morales de los Rios, Pedro do Couto, Sinésio de Faria, Pereira da Silva, poeta simbolista e tolstoiano entusiasta, Rocha Pombo, Platão de Albuquerque, Rodolfo Bernadelli, Silva Marques, Elysio de Carvalho, Rodrigues de Sousa e Eduardo de Sá, entre outros (Lopes, 2006).

Na primeira edição da revista *Kultur*⁵², em março de 1904, havia um anúncio da inauguração da Universidade Popular de Ensino Livre com o objetivo de criar uma consciência popular. Os idealistas do projeto acreditavam que o operariado europeu era mais ativo politicamente e que tal iniciativa teria maior repercussão e melhor aceitação na Europa. Além do curso de ensino superior, a Universidade Popular oferecia outras atividades como conferências públicas, concertos, festas, festivais literários e exposições artísticas. Isso fazia parte da concepção do projeto: propiciar a “difusão do

⁵² A revista *Kultur* era de conteúdo libertário. Chegou somente ao quinto número. Foi publicada sob a direção de Elysio de Carvalho nos meses de março, abril, maio, setembro e outubro do ano de 1904.

saber sob todas as suas formas”. A Universidade não seria, então, um espaço voltado somente para o ensino, mas, ao mesmo tempo, para o lazer. A associação formaria, por fim, um centro popular que também contaria com um museu, uma livraria e uma biblioteca. Outro projeto era a criação de uma revista da própria Universidade.

Prestar auxílio para a classe trabalhadora era mais uma preocupação da Universidade Popular de Ensino Livre, nela havia um escritório jurídico cujo responsável era Manuel Curvelo de Mendonça e um consultório médico comandado por Fábio Luz. A primeira sede da Universidade localizava-se no Centro Internacional dos Pintores, na Rua da Constituição, 47. Por muito tempo, a secretaria da Universidade funcionou na casa de Elysio de Carvalho, um dos principais idealizadores do projeto. Carvalho era reitor da Universidade e membro do Conselho de Administração. O comitê administrativo era encarregado pela propaganda e por angariar fundos, muitas vezes promoviam bingos ou vendiam peças de arte.

Não se pode ocultar de forma alguma a importância de Elysio de Carvalho no processo da formação da Universidade Livre. Carvalho se denominava um anarquista individualista, convicto no uso da força para derrotar o Estado, e não simpatizava com as teorias anarquistas pacifistas. Entretanto, já na revista *Kultur*, escreveu em cinco capítulos “As ruínas de Içaria”, no qual discorria sobre a decadência do anarquismo (Sant`ana, 1982). Como já foi dito anteriormente, Elysio de Carvalho passou a trabalhar no Instituto de Identificação Criminal. Em 1909, publicou pela editora Garnier um volume intitulado *Five o`clock*, no qual negava seu passado anarquista.

O anarquismo (...) é uma atitude absurda. Foi o meu profundo sentimento do belo, o meu culto apaixonado pela arte, a minha intransigente admiração por todas as formas da grandeza e o meu conceito individualista da história, que me levaram a renunciar meu passado político. O anarquismo, como ideia, é

uma expressão filosófica saída do cristianismo — o maior flagelo da humanidade — e, como fato, é o maior obstáculo à floração da intelectualidade, da beleza e da arte: é uma doutrina em decadência. Hoje, não vacilo em afirmar, que o anarquismo é um acervo de falsas ideias filosóficas e morais, é a negação da realidade tangível e superior, é a aglomeração de todos os instintos mórbidos, é um princípio de dissolução da personalidade humana. Na sua ânsia desesperada de melhorar o mundo, toma partido por tudo que é falso, mesquinho, vil e plebeu, enaltecendo o sentimento de abnegação de si próprio e o princípio nocivo da piedade, nutrindo um ódio desesperado aos criadores de valores e um rancor de danados contra as leis supremas da Vida. não ignoro o lado verdadeiramente trágico da existência dos pobres nem aprovo a iniquidade sem nome que é o regime imperante, mas não vai a minha simpatia pelo sofrimento desses desgraçados ao ponto de, negando a história do passado e as leis da natureza humana, desconhecer que o mundo pertence ao indivíduo na medida em que esta pode fazer dele senhor. Há mister que uma transformação radical se produza em nosso regime social, para que de novo as fontes da Vida corram e venham purificar nossa falsa existência, cheias de misérias e decepções, mas essa transformação será obra de uma aristocracia esclarecida, prudente e criadora que tenha seus decretos respeitados por um povo que saiba obedecer (Elysio de Carvalho *apud* Sant`ana, 1982: 41-42).

A mudança de gênio de Elysio de Carvalho não é muito surpreendente. Ao que tudo indica, sempre houve muita desconfiança quanto à sua personalidade. Como vimos no texto sobre Fábio Luz, Carvalho era malgrado, acusavam-no de plagiador e de comprar obras de escritores desconhecidos passando a assiná-las. Brito Broca inclui Elysio de Carvalho no grupo dos tolstoianos, o que a princípio parece um equívoco é

justificado da seguinte forma: “homem que parecia disposto a adotar todos os figurinos do momento. Requite? Esnobismo?” (Broca, 1975: 119).

As atividades realizadas na Universidade Popular eram noticiadas não só pela imprensa libertária, como o jornal *O amigo do povo*, mas também pelos meios de comunicação comuns, como os jornais *Correio da manhã* e *Jornal do Brasil*. Na Universidade eram lecionados os seguintes cursos: História do Brasil por Felisbello Freire, Higiene Social por Fábio Luz, História Geral por Rocha Pombo, Filosofia por Pedro Couto, História Natural por Platão de Albuquerque, Matemática superior por Sinésio de Faria, Aritmética por José Oliveira, Geografia por Pereira da Silva, Português por Geonísio de Carvalho, Economia Social por Curvelo de Mendonça, História Universal e Francês por Rodrigues de Sousa, e Desenho e Modelagem por Francisoco Sá.

No dia 12 de outubro, foi convocada uma reunião de todos os participantes na Travessa das Torres, 17, para a verificação de contas da Universidade. Ao término da reunião, constataram-se algumas faltas graves de administração de alguns participantes (Rodrigues, 1993), e Elysio de Carvalho, o reitor, foi responsabilizado pelo fracasso administrativo. Era o fim da Universidade Popular de Ensino Livre. Curvelo de Mendonça explica o fim da Universidade da seguinte forma:

Houve a inveja (...) houve o ciúme, houve a guerra, as más paixões, do homem que danificam a delicada flor da boa vontade. Crestou-se a jovem instituição formosa, voaram os sonhos, as esperanças todas. Como pode viver um puro ideal em meio a uma explosão? (Curvelo de Mendonça *apud* Broca, 1975: 119-120).

A última campanha da Universidade foi contra a obrigatoriedade da vacina, não se sabe ao certo, mas parece que foi um dos primeiros focos da famosa revolta. Apesar da grande e empolgante iniciativa, a Universidade Popular de Ensino Livre não teve muita duração.

almanaque brasileiro garnier

Parte do grupo que formou a Universidade Popular Livre também contribuía com Almanaque Garnier organizado por João Ribeiro. O almanaque era composto de pequenos textos de diversos intelectuais. O conteúdo variava, compreendendo desde reflexões sobre movimentos sociais, crítica literária e contos. Cada edição contava em média com quinhentas páginas. O índice dos anos de 1904 e 1907 era dividido em partes: a primeira voltada para datas importantes no calendário brasileiro e algumas personalidades históricas como, por exemplo, Dr. Ramiz Galvão; a segunda era dedicada à geografia, a maioria dos subtítulos levavam o nome dos estados brasileiros; a terceira tratava de literatura; a quarta política; a quinta era variedades, por exemplo, “O congresso da tuberculose” ou “Biografia — Visconde de S. Leopoldo”, e a última trazia tabelas relacionada à administração pública do país. A partir do ano de 1908 o índice já não apresentava divisões. Em 1911 muda a capa do almanaque que, além de ganhar cor, ao invés de um homem hasteando uma bandeira flutuando sob uma nuvem, aparece uma mulher recostada em uma árvore, mas o cenário de fundo continua sendo a Baía de Guanabara.

O conteúdo dos textos não era libertário, e além do grupo de anarquista, outros grandes nomes da literatura também contribuía com o almanaque, entre eles estavam José Veríssimo, Graça Aranha e Arthur Azevedo.

No exemplar do ano de 1904, Fábio Luz escreveu sua primeira publicação no almanaque com o título *Alarido*. O conto se passa em um quilombo liderado por Zumbi prestes a sofrer um ataque da tribo tapuia. Múcio Texeira, que também andava junto ao grupo da Universidade Popular, escreveu um pequeno texto intitulado *Natal*, exaltando o cristianismo e a mulher. Quem também exalta a mulher nesse volume é João do Rio, mas longe do cristianismo, em uma breve reflexão sobre Nietzsche. Já Manuel Curvelo de Mendonça publicou o *Conto de natal*, enredado por um misticismo exacerbado e fadigoso, inicia com o nascimento do menino deus e passa pelas palavras do Pai, que os homens deixaram de lado os ensinamentos de paz e amor proferidos pelos profetas, os quais a humanidade virou as costas, e agora só fazem sacrifícios em sinais de adoração, enquanto Deus não deseja sacrifícios, mas somente a misericórdia.

Na terra nascia um homem meigo e forte, tão grande e extraordinário em sua sabedoria, suas virtudes e em sua maravilhosa previsão dos destinos sociais, que os homens cegos, não querendo trilhar o caminho por ele indicado, transformaram em um deus inimitável e inacessível (ABG, 1904: 252).

No almanaque de 1907, um pequeno texto sem assinatura de título “Academias”, mas provavelmente de autoria de Manuel Curvelo de Mendonça faz menção aos contribuidores do almanaque que não pertencem à Academia de Letras e brigavam por outros espaços. O autor menciona, sem identificar a qual corrente política pertenciam, o nome de Fábio Luz, Curvelo de Mendonça, Pedro do Couto, Elysio de Carvalho e Maximínio Maciel, médico sergipano e bacharel em direito.

Seguido dessa pequena introdução, formava uma espécie de apresentação de alguns desses intelectuais. Fábio Luz escreveu sobre Elysio de Carvalho, que se

considerava um homem de “natureza impulsiva e espontânea, um rebelde nato, que não é um escritor brasileiro e sim supranacional e pertence ao movimento intelectual europeu” (ABG, 1907: 295). É interessante notar que o texto foi escrito depois do fechamento da Universidade Popular Livre, o que justifica a aspereza de Fábio Luz ao malogrado Elysio Carvalho. Segundo Luz, Carvalho dedicava-se às leituras de Nietzsche e Stirner “mais como coisas exóticas, como novidades literárias do que como convicções filosóficas pois ele lê mais para satisfazer a vaidade de homem lido do que para encontrar alimento necessário para o cérebro” (Idem). No entanto, deixa clara a tentativa de Carvalho de difundir os dois pensadores alemães. Sobre Stirner, Luz afirma que as investidas de introduzi-lo entre os leitores brasileiros foram infrutíferas, e denomina seu anarquismo individualista de “anarquismo transviado”. Já Nietzsche, tornou-se comum no meio intelectual, articulador de muitas polêmicas. O próprio Fábio Luz criticava a filosofia dionisíaca que, segundo ele, gerava um pensamento nebuloso e egoísta.

Assinado por K., um texto que segue sobre Fábio Luz, faz referência à Bahia, sua cidade natal, seu trabalho de médico na campanha contra a tuberculose. Não menciona seu envolvimento com o anarquismo, somente ao seu misticismo: “Meditando ao mesmo tempo nos trabalhos de Tolstoi — o talento altruístico que sonha erradamente modificar as condições miseráveis da massa sofredora com os farrapos de um cristianismo incompatível com a era presente” (Idem: 297).

Pedro do Couto era da linha positivista, seguidor de Comte. Insistia no ideal de fraternidade, aspirava por uma república mundial sem fronteiras e exércitos permanentes. Apesar de sua participação na Universidade Popular Livre, não era adepto da luta libertária, acreditava na necessidade e no aprimoramento do Estado.

“Sobre educação popular” levava a assinatura de Elysio de Carvalho. O texto afirmava que a necessidade de instruir as massas já era um consenso. A questão que ele colocava era que tipo de instrução era mais conveniente. Para o ex-reitor da Universidade Popular Livre, a educação deveria estar contra as religiões e todas as formas de especulações metafísicas, com o objetivo de eliminar todos os dogmas. Contra a superstição: a ciência. De acordo com o escritor, a ideia de Deus era criminosa e absurda, tinha sua origem no terror e no medo dos homens primitivos.

“Rédeas soltas ao pensamento”. É dessa forma que Manuel Curvelo de Mendonça abre o conto “A cidade do interior”. O conto descreve o fim de uma madrugada e o alvorecer de um novo dia em uma cidade modernizada. Nos primeiros movimentos da cidade, se percebem os trabalhadores caminhando cabisbaixos rumo aos buracos insalubres das fábricas. Os corpos surrados e cansados da exploração do trabalho exaustivo não têm tempo para admirar a beleza do amanhecer. Juntamente com a tristeza dos operários, pessoas desempregadas sendo despejadas, e ricos gananciosos perdendo sua humanidade, ávidos por lucros. A cidade tinha um só deus: o dinheiro. O asco prepondera na descrição da cidade moderna e da ordem social. Entretanto, o autor deixa sua esperança, novamente trazendo a ideia da regeneração da sociedade. “Por ventura a regeneração se fará... E o que não fez a prisão, o que não conseguiram os processos cruéis da sociedade na repressão do crime, obterá o amor santo e puro” (Idem: 307).

Nos demais anos, entre 1908 e 1911, diminui a contribuição desses autores anarquistas. No ano de 1908, aparecem os textos “Pereira da Silva” escrito por Elysio de Carvalho, “Os novos poetas” por Pedro do Couto e “Nossa Senhora da Luz”, autoria de Fábio Luz, esse último sobre a construção de Morro de São Paulo, Bahia, e as crenças na padroeira da ilha. Fábio Luz voltou a escrever no almanaque em 1910, com o conto

“Rapto”, história de um rapaz rico, criado por um comerciante bem sucedido que, apaixonado, pede sua amada em casamento, mas a família nega alegando “mulatice”. Indignados diante da proibição o casal foge a cavalo em um rapto surpreendente.

Já Manuel Curvelo de Mendonça, escreve somente em 1909, “Os turcos e os sírios no Brasil”, um texto sobre a imigração turca e síria e a consequente alta nas atividades comerciais brasileiras. Parece que Curvelo de Mendonça abandonara seu misticismo e suas investidas literárias. Volta a publicar novamente no Almanaque em 1911, sobre o título “Pernambuco”, mas o tema girava em torno da economia do estado. Neste ano, uma página do almanaque é dedicada a Manuel Luz, irmão de Fábio Luz também contribuidor do almanaque.

A propaganda anarquista sempre esteve voltada para a produção de jornais e periódicos destinados ao operariado. Com a emergência da literatura social, os anarquistas se apropriaram de mais um instrumento de divulgação das ideias libertárias: o romance. No entanto, essa produção literária não obteve grande repercussão por uma série de motivos, dentre os quais estavam o alto índice de analfabetismo do Brasil na época; o custo elevado para se adquirir um livro; a dificuldade dos autores de publicá-los. Dentre esses anarquistas influenciados pelo cristianismo de Liev Tolstói, os nomes de mais destaque são: Avelino Fóscolo e Fábio Luz. Quanto aos demais, muitos desses romances pecam por um didatismo exacerbado e, por vezes, são demasiadamente propagandísticos, e até mesmo dogmáticos.

Os anarquistas brasileiros não criticavam o nacionalismo como Tolstoi; pelo contrário, Curvelo até escreve que a nova literatura útil nos tornava mais brasileiros. Também não insistem, salvo Fábio Luz, na crítica ao serviço militar obrigatório, talvez porque o Brasil nunca foi um país com tradição em guerras externas. Todavia, isso não significava que eles ignoravam esses temas; apenas passavam por eles de forma superficial, para dar maior ênfase no amor cristão e na exaltação de comunidades rurais autogestionárias.

É importante ressaltar, que esses anarquistas brasileiros, em nenhum momento se referem a Jesus como mártir, como o homem que morreu para salvar a humanidade. Somente exaltavam seus ensinamentos e os relacionavam com práticas libertárias ou socialistas. O maior exemplo, talvez seja o referido milagre da multiplicação dos pães, que na verdade, não se trata de uma multiplicação, mas sim de uma divisão igualitária. Também por isso, o símbolo do cristianismo primitivo era o peixe, uma referência à ágape. A nutrição do corpo, o momento da refeição, mais precisamente a socialização do banquete, era quase que um ritual de consagração. Compartilhar a refeição era uma prática social que evidenciava o igualitarismo no modo de vida dos primeiros cristãos. Porquanto, a nutrição é tida como fonte de vida, o alimento passa a ser tido como benção, e como sua origem é a natureza, logo, esta passa a ser sagrada. A partir desse predicado, podemos concluir que a natureza é sinônimo de vida, não só por ser composta de seres vivos, mas também por fornecer o necessário para a sobrevivência; a natureza é sagrada, ao ponto, de alguns casos, ser identificada como Deus, ou parte Dele, uma vez que Deus é tido como Universo e todo fenômeno natural é entendido como manifestação divina.

A idealização de comunidades voltadas a um estilo de vida mais próximo à natureza tem como referência as primeiras comunidades cristãs. Entretanto, não se trata

de um retrocesso histórico, uma ode ao primitivismo e o desejo de retornar no tempo. Até mesmo no momento em que são idealizadas as sociedades utópicas, a ciência e a tecnologia estão presentes. Em todos os romances que formulavam tais agrupamentos aparece o uso de maquinaria moderna e o emprego da ciência no trabalho no campo para utilizar às terras de forma mais inteligente e menos devastadora. Tudo isso como possibilidade para o trabalhador gozar de mais tempo livre, dedicando-se às atividades prazerosas, e, principalmente, à instrução. Esses escritores escreveram em uma época em que a empolgação com o advento da modernidade contagiava todo o Brasil.

A educação sempre foi uma das principais preocupações dos anarquistas. A Universidade Popular de Ensino Livre foi precursora do que hoje se entende por transversalidade. O objetivo da Universidade era politizar o proletariado para que cada um se insurgisse contra a opressão. Não era um lugar destinado unicamente ao ensino, mas funcionava como um espaço de cultura, frequentado, também, pelos filhos dos operários. Havia apresentações, exposições, bibliotecas, e até consultório médico e um escritório jurídico. Uma tentativa de fortalecer as relações entre os membros da classe operária propiciando aproximações, ao mesmo tempo em que instruía e politizava o proletariado.

*O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito,
do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre
iguais, ainda não foram terminadas — mas que
elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam.
Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso
que me alegra, montão. E, outra coisa: o diabo, é
às brutas; mas Deus é traiçoeiro!*

João Guimarães Rosa

IV. Política e liberdade

Se é possível aproximar o cristianismo de uma perspectiva anarquista o inverso também será possível? Como alguns anarquismos podem tomar forma de seitas religiosas? Pretende-se aqui questionar toda forma de pensamento que se julga verdadeira e produz subjetividades cominando na formatação de um sujeito. Como é possível dar forma à liberdade sem cair no âmbito do direito e do dever? O percurso que traço aqui pretende possibilitar pensar a liberdade como produto da força do indivíduo, resultado das batalhas diárias dos jogos de forças aos quais ele é submetido, e não de um pressuposto externo a ele. Por fim, o objetivo desse capítulo é problematizar o cristianismo e alguns anarquismos como formas de pensamentos provenientes de uma determinada moral que produzem condutas que tangenciam a religiosidade e a espiritualidade.

A figura do soberano pode ter a forma de Deus para os cristãos ou de liberdade para os anarquistas. A soberania pode tomar muitas formas: na sociedade de soberania, a encontramos na figura do rei; na sociedade disciplinar, ela pode proceder do povo, sob uma perspectiva liberal, do proletariado, do ponto de vista comunista, ou de sociedade para os anarquistas.

Esse capítulo está dividido em três movimentos. No primeiro, retomo a questão colocada ao final do primeiro capítulo: quem faz do anarquismo uma profissão de fé? Para isso analiso dois documentos homônimos, “O catecismo revolucionário”, escritos por Mikhail Bakunin e Sergei Nietcháiev⁵³ em meados do século XIX. Encerro essa

⁵³ Contudo, o documento escrito por Nietcháiev também é atribuído à co-autoria de Bakunin.

discussão a partir das sugestões indicadas por Michel Foucault em “O que é um autor?” problematizando a autoria como uma forma de autenticidade para certos discursos.

O segundo movimento traz à tona o libertarismo de Max Stirner para problematizar o amor como forma de assujeitamento e o universalismo como forma de anulação de singularidades. Tomo emprestada a noção de Giorgio Agamben de profanação para direcioná-la aos processos de subjetivação que nos interpelam na tentativa de produzir condutas a partir de códigos morais.

A última parte detém-se no o cristianismo por uma perspectiva nietzscheana. O que pensa Nietzsche sobre o cristianismo e sobre Jesus? E, sobretudo, esse movimento traz a reflexão a propósito dos sacerdotes e apresenta, de acordo com a formulação de Nietzsche, a diferença entre o cristianismo vivido por Jesus e o propagado pelo apóstolo Paulo.

igreja anarquista?

Entende-se por Igreja a institucionalização de uma ordem religiosa que pressupõe uma rede de hierarquia, a formalização de autoridades eclesiásticas, a qual detém a verdade e impõe aos seus devotos uma determinada fé e se encarrega da administração de templos e de seus seguidores. Contudo, a palavra Igreja deriva do grego *ekklesia* cujo significado é “chamado para fora”, mas também pode ser entendida como “assembléia”. Em sua origem a igreja não se referia a uma instituição ou a uma autoridade suprema. Por fé, compreende-se um conjunto de dogmas e doutrinas que constituem um culto. Cabe, ao devoto, ser fiel a essa doutrina, sacrificando-se para a vontade de seu Deus ou de sua Verdade. Trata-se, de um compromisso de total dedicação e aceitação do que lhe é imposto como verdadeiro.

Mikhail Bakunin escreveu “Catecismo revolucionário” em março de 1866 na cidade de Nápoles, Itália. Nesse documento, o anarquista russo expressa seu desejo de substituir o amor a Deus pelo amor à humanidade, assim como desfazer-se de todos os dogmas da Igreja, estabelecendo um único dogma: a liberdade. Enumera uma série de condições para chegar ao seu fim último que é a “dissolução de todas as organizações e instituições religiosas, políticas, econômicas e sociais atualmente existentes, e a reconstituição da sociedade europeia de início, em seguida mundial, sobre as bases da liberdade, da razão, da justiça e do trabalho” (Bakunin, 2009: 17). Em *Deus e o Estado*, Bakunin aponta como principal “erro” do homem a formulação de uma ideia divina. Segundo o anarquista russo, as religiões, principalmente a cristã, escravizam, pois obrigam os homens a abdicarem da razão.

O cristianismo é precisamente a religião por excelência, porque ele expõe e manifesta, em sua plenitude, a natureza, a própria essência de todo o sistema religioso, que é empobrecimento, escravidão e aniquilamento da humanidade em proveito da divindade.

Deus sendo tudo, o mundo real e o homem não são nada. Deus sendo a verdade, a justiça, o bem, o belo, a força e a vida, o homem é a mentira, a iniquidade, o mal, a feiúra, a impotência e a morte. Deus sendo o senhor, o homem é o escravo. Incapaz de encontrar por si só a justiça, a verdade e a vida eterna, ele só pode alcançar isso por meio de uma revelação divina. Mas quem diz revelação diz reveladores, messias, profetas, padres e legisladores inspirados pelo próprio Deus; a estes uma vez reconhecidos como os representantes da divindade sobre a terra, como os santos instituidores da humanidade, eleitos pelo próprio Deus para dirigi-la em direção da via da salvação, exercem necessariamente um poder absoluto. Todos os homens devem-lhes uma obediência passiva e ilimitada, pois contra a

razão divina não a razão humana, e contra a justiça de Deus não há justiça terrestre que se mantenha. Escravos de Deus, os homens devem sê-lo também da Igreja e do Estado, enquanto este último for consagrado pela Igreja (Bakunin, 2000: 28).

Em “O princípio do Estado”, Bakunin define Estado como organização do poder, um “objeto absoluto” que nega a humanidade, cuja prosperidade se garante pelo sentimento patriótico. Contudo, o autor sugere que reconheçamos uma “moral humana e um direito humano absolutos” (Bakunin, 2007: 53). Trata-se da substituição de um transcendental absoluto por outro. Para Bakunin, humanidade e divindade se excluem e o cristianismo, ao oferecer a salvação individual, nega todo princípio de humanidade. Portanto, a adoração do Deus cristão só é possível devido ao interesse individualista de garantir a sua própria salvação. Ainda segundo Bakunin, a sabedoria para os cristãos encontra-se no temor diante de Deus.

Bakunin abre *Deus e o Estado* elencando os princípios fundamentais do desenvolvimento da história da humanidade:

Três elementos ou três princípios fundamentais constituem, na história, as condições essenciais de todo desenvolvimento humano, coletivo ou individual: 1º *a animalidade humana*; 2º *o pensamento*; 3º *a revolta*. À primeira corresponde propriamente *a economia social e privada*; à segunda, *a ciência*; à terceira, *AA liberdade* (Bakunin, 2000: 13).

A série de prescrições enumeradas no catecismo inicia-se com a negação de Deus e abdicação de toda forma de culto a qualquer tipo de divindade, seguida pela imposição da razão como único critério para se chegar à verdade. A justiça deve, portanto, ter sua base na consciência, ao passo que a ordem da humanidade seria criada

pela liberdade, a qual se tornaria um direito absoluto⁵⁴. De acordo com Bakunin, a liberdade só é possível se fundada na igualdade, e somente ela poderá ser o alicerce da justiça. “O homem só é verdadeiramente livre ente homens igualmente livres. (...) Respeitar a liberdade de seu próximo é o dever; amá-lo, ajudá-lo, servi-lo, é a virtude” (Bakunin, 2009: 19).

Contudo, apesar de vislumbrar a aniquilação de instituições e postular uma sociedade “verdadeiramente livre”, Bakunin afirma que um crime cometido nessas circunstâncias deveria ser tratado como doença e ser sujeito à punição, essa por sua vez, entendida não como reivindicação da sociedade, mas como um tratamento. As províncias deveriam ser autônomas e para resolver problemas envolvendo elas, o anarquista russo projeta, caso necessário, a constituição de um “tribunal Internacional”. “Nas causas entre as províncias e o Estado, que serão igualmente submetidas a seu julgamento, as províncias poderão apelar ao *tribunal Internacional*, se um dia ele for estabelecido” (Idem: 36). Em caso de guerra o autor do catecismo afirma que:

Nenhum país federado poderá conservar exército permanente, nem instituição que separaria o soldado do cidadão. (...) Cada cidadão válido deve, se necessário, tornar-se soldado pela defesa de seus lares ou da liberdade. O armamento nacional deve ser organizado em cada país por comunas e províncias, aproximadamente como nos EUA e na Suíça. (Ibidem: 39)

⁵⁴ É importante sublinhar aqui a diferença entre direito soberano e direito sinalagmático e comutativo de Pierre-Joseph Proudhon. O direito soberano pressupõe uma obrigação unilateral que implica em sujeição ao príncipe, uma relação na qual a autoridade prepondera, ao passo que o direito comutativo sinalagmático se refere a uma relação dois a dois, um acordo específico sobre um objeto comum. Cf. Proudhon, Pierre-Joseph. “Do contrato político” in PASSETTI, Edson e RESENDE, Paulo-Edgar Almeida (Orgs.). *Proudhon*. São Paulo: Editora Ática, 1986, pp. 92-95.

Para mediar as relações entre os países, Bakunin sugere a constituição de um Parlamento internacional formado por representantes⁵⁵ de todas as nações, uma representação diplomática federal cuja função seria estabelecer uma legislação federal, uma espécie de pacto, ao qual todas as nações deveriam se submeter. O autor declara a abolição do direito de herança, e afirma que o cristianismo, denominado por ele de religião dos escravos, pôs fim a uma desigualdade para fundar uma nova. Bakunin se mostra interessado em uma igualdade política, mas acredita que essa só será possível mediante a igualdade econômica e social. Sobre a educação afirma que “as crianças não pertencem nem a seus pais, nem à sociedade, elas pertencem a elas próprias e a sua futura liberdade” (Ibidem: 56). No entanto, atribui a tutela e a instrução das crianças à responsabilidade da sociedade e de um condutor moral. Afirma, por fim, que a escola tem o dever de substituir a Igreja.

A escola deve substituir a Igreja com a imensa diferença que esta, ao distribuir sua educação religiosa, não tem outro objetivo senão eternizar o regime da menoridade humana e da autoridade pretensamente divina, enquanto a educação e a instrução da escola, não tendo, ao contrário, outro fim senão a emancipação real das crianças quando chegarem à maioridade (Ibidem: 57).

Para a Bakunin, o problema da educação girava em torno da produção de uma “nova consciência capaz de formar futuros revolucionários” (Passetti & Augusto, 2008: 38).

⁵⁵ Embora o termo “representação” seja criticado e descartado pelos anarquistas, neste momento ele é utilizado pelo autor, provavelmente como tática em uma linguagem estratégica. Cf. BAKUNIN, Mikhail. *Catecismo revolucionário: programa da sociedade da revolução internacional*. Tradução de Plínio Coelho, São Paulo, Editora Imaginário & Faísca publicações libertárias, 2009, p. 39.

Bakunin se insere em uma corrente dos anarquismos tomada pelo humanismo. Abomina a ideia da autoridade divina e a substitui pelo amor à humanidade, sem se dar conta, no entanto, que o humanismo é uma procedência do cristianismo.

Sergei Nietcháiev escreveu “O catecismo revolucionário”, também conhecido sob o título de “O anarquista profissional”, na década de 1860. Esse texto foi publicado no décimo primeiro exemplar da revista *Verve*, em 2007. No texto de apresentação, assinado pelo Nu-Sol, consta que:

Sergei Nietcháiev não expressa somente a existência do anarquista profissional, aquele que combate restrições à liberdade e não obstante admite os padrões austeros dos cientistas. Ele é a constatação do risco da tirania, da permanência do fanatismo e da hipotética seriedade dos intelectuais que falam *em nome de*, que se dizem portadores de uma consciência verdadeira e que pretendem conduzir pessoas, grupos, classes ou massas à liberdade. (Nu-Sol *in Verve*, vol. 11, 2007: 78)

Nietcháiev enumera os deveres do revolucionário consigo mesmo: o revolucionário não pode ter emoções e nenhum tipo de interesse pessoal, pois somente a “paixão pela revolução” predomina em seu caráter. Embora formule um catecismo, o autor afirma ser dever de todo revolucionário o desprezo por todo tipo de doutrina, e também pela ciência, fazendo uso dela apenas para servir-se de meios para atingir seu principal objetivo: a destruição. Nietcháiev impõe uma nova moral a partir de uma inversão de valores; para ele “moralidade é tudo aquilo que contribui para o triunfo da revolução. Imoral e criminoso é tudo aquilo que se coloca em seu caminho.” (Nietcháiev, 2007: 83). Segundo consta no catecismo, o revolucionário deve ser dedicado, tirânico, frio e obstinado. “Tirânico consigo mesmo, ele deve também se

tirânico com os demais (...) Dia e noite ele deve ter apenas um pensamento , um objetivo – a destruição implacável” (Idem). Seu único prazer é o advento da revolução. Por fim, o revolucionário deve obediência irrestrita aos princípios que servem à sua causa final.

Em seguida, Nietcháiev discorre acerca das “relações do revolucionário com seus companheiros”. O revolucionário não deve estabelecer vínculos de amizade a não ser com companheiros que compartilhem da mesma causa, mesmo assim, essa amizade é graduada conforme sua utilidade no processo revolucionário. O ódio é um dever para o revolucionário, que deve evitar relações inclusive familiares. Nietcháiev ressalta que o revolucionário pode até deliberar conjuntamente para se chegar a um plano, no entanto, deve agir sempre sozinho, nunca dependendo de ninguém. Nietcháiev considera a possibilidade de hierarquia entre companheiros. “Todos os revolucionários devem ter abaixo de si companheiros de segundo e terceiro grau. Ou seja, companheiros que não são completamente iniciados, que devem ser considerados parte de um capital comum colocado à sua disposição.” (Ibidem: 85) Para tornar-se um membro de um grupo revolucionário, é preciso demonstrar sua lealdade por meio de ações. Compreende-se que no interior da causa revolucionária o indivíduo é apenas um instrumento, ele deve ser útil à “grande causa”. Para os revolucionários é preciso criar uma espécie de exército, ou diversas células, para atacar o poder soberano. E é a partir desse ponto que se constitui a massa como uma ferramenta à serviço da organização revolucionária. A maioria destas organizações revolucionárias estruturam-se de forma hierarquia, quando não são comandadas por uma vanguarda. Desse modo, os “chefes” das organizações revolucionárias dispõem da vida dos militantes. Outrossim, os revolucionários anseiam por aplicarem a justiça e, segundo Nietcháiev, ambicionam uma série de punições.

A abjeta sociedade pode ser dividida em diversas categorias. A primeira compreende aqueles que devem ser condenados à morte imediatamente. Os companheiros devem compartilhar uma lista com os que devem ser condenados de acordo com a gravidade relativa de seus crimes. As execuções devem ser conduzidas de acordo com a ordem definida (Ibidem: 87).

Contudo, Sergei Nietcháiev assevera que não é desejo dos revolucionários “impor qualquer nova organização pelo alto”. A organização que sucederá, segundo ele, será por conta do povo e das gerações futuras, a única preocupação dos revolucionários é a “implacável destruição”.

O que chama atenção nesses escritos é a maneira determinista a qual se dirigem ao leitor. Ambos os catecismos apresentam-se como cartilhas cuja função é gerar um código de conduta. Partem do pressuposto de que possuem uma verdade incontestável e pretendem transmiti-la, tornando-se, por fim, porta vozes da consciência, não de qualquer consciência, mas daquela que traz um comprometimento com a justiça. Outrossim, esses revolucionários se colocam no papel de salvadores. Seriam eles os emissários de uma recente “boa nova”? Respondendo afirmativamente essa questão, podemos, a partir desse ponto, atribuir a certos militantes o caráter de apóstolos dos escritos sagrados seja do anarquismo ou do comunismo. Para quem se deseja livre é insuportável o discurso enfadonho daqueles que falam “em nome de”, ou reduzem a sua vida a uma causa, luta ou bandeira. Esses documentos apresentados claramente direcionam o leitor a como se deve agir, no entanto, “o que fazer?” não é uma questão para quem ama a liberdade.

O que faz Mikhail Bakunin com a palavra liberdade? O anarquista russo pretende substituir todos os dogmas instituídos pela igreja por um único, a liberdade

como dogma. Ora, por dogma entende-se um ponto de sustentação de uma doutrina ou sistema, sendo assim, é impossível lançar mão de uma perspectiva anarquista valendo-se de tal conceito. Bakunin projeta uma sociedade “verdadeiramente livre”, o que implica problemas: primeiro, o autor ignora o embate entre as “verdades” e que a existência se dá a partir de diferentes perspectivas, e desse modo, sua verdade transforma-se no extermínio do outro; depois, ao utilizar o termo “verdadeiramente livre”, o autor refere-se a um estado de liberdade total, o que parece um grande equívoco contraposto a dialética serial⁵⁶ proudhoniana, pela qual se compreende a impossibilidade de atingir um estado absoluto para um anarquista. Portanto, não é possível conquistar um estado de liberdade ou de autoridade absoluto, pois sempre haverá um jogo de força incessante. E em terceiro lugar, o anarquista russo reduz a liberdade no campo do direito e do dever, sendo que a liberdade não pode ser concedida ou garantida, ela é uma conquista de cada indivíduo. Tratando-se de liberdade, não podemos reduzi-la ao campo da legalidade ou da ilegalidade ou do direito e do dever. Em *Deus e o Estado*, Bakunin atribui a liberdade à razão, contudo, alerta para o governo da ciência, afirma que ela deveria estar a serviço do homem, ou seja, da liberdade, e não a serviço dos governos. Bakunin afirma que o diabo foi o primeiro livre pensador, um emancipador dos mundos, pois foi ele quem mostrou para Eva o fruto da ciência. Por fim, o anarquista escreve:

Sim, nossos primeiros ancestrais nossos Adão e Eva foram, senão gorilas, pelo menos primos muito próximos dos gorilas, dos onívoros, dos animais inteligentes e ferozes, dotados, em

⁵⁶ A dialética serial é um método de conhecimento que considera a transformação das coisas; parte da constatação que tudo está em movimento, e que é impossível o entendimento estático ou por meio de uma ideia de causalidade. A análise serial considera a tensão decorrente das docas sociais em luta que não podem ser apreendidas por um artifício teórico; elas acontecem do ponto de vista político num percurso analítico em que se trafega da autoridade à liberdade, sem destino antecipado, linearidade ou determinação, substância ou causa. Cf. PASSETTI, Edson e RESENDE, Paulo-Edgar Almeida (Orgs.). *Proudhon*. São Paulo, Editora Ática, 1986, pp. 14-16; 41-51.

grau maior do que o dos animais de todas as outras espécies, de duas faculdades preciosas: a faculdade de pensar e necessidade de revoltar-se (Bakunin, 2000: 15).

Bakunin aponta as diretrizes de um novo modelo de sociedade reproduzindo alguns pontos alvos de críticas dos anarquismos em relação ao Estado. Como fazer equacionar o funcionamento de um órgão mediador, o Parlamento internacional? Ou como é possível declarar o fim do exército permanente ao mesmo tempo em que submete o cidadão, caso necessário, à condição de soldado? Em caso de guerra, o cidadão seria obrigado a dispor de sua vida para defender a sociedade. E por último, ao prever punições, mesmo que a título de tratamento, para um eventual infrator da “nova ordem”, coloca sob suspeita as melhores intenções de uma futura sociedade sem Estado e federada, pois toda forma de punição é uma forma de vingança: “o sentimento da vingança e do direito são idênticos” (Stirner, 2003: 27).

Sergei Nietcháiev estabelece imposições acerca do comportamento ideal para um revolucionário. Utiliza-se diversas vezes de imperativos. Em cada um dos vinte e seis pontos enumerados por ele em seu catecismo, aparece a palavra “deve”. Como pode um anarquista suportar se submeter a tantas prescrições? O que mais salta aos olhos nesse documento é como Nietcháiev, mesmo pretendendo-se um revolucionário, se revela autoritário; pois se é um anarquista entre os seus parceiros, para a massa é o condutor.

Assim como o discurso religioso, alguns discursos, seja de ordem científica ou política, são capazes de produzir condutas, moldando o comportamento dos indivíduos. Quero chamar atenção ao fato de que um militante pode fazer um uso similar de um livro de Marx ou Bakunin do mesmo modo como um crente utiliza a Bíblia, por

exemplo, ao usar uma citação para fundamentar seu discurso na ordem do verdadeiro. Michel Foucault em “O que é um autor?” discorre sobre a emergência do autor, partindo da formulação da questão, a qual tomou emprestada de Beckett, “o que importa quem fala?”

Enfim, o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome de autor, o fato de que se possa dizer “isso foi escrito por tal pessoa” ou “tal pessoa é o autor disso”, indica que esse discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente (...) uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo *status* (Foucault, 2006b: 273-274).

Está em jogo a afirmação de uma “verdade” respaldada em uma autoridade. Em outras palavras, trata-se claramente de uma maneira de buscar legitimidade. Contudo, é preciso enfatizar a importante diferença: uma coisa é citar um autor para fazer uma espécie de demonstração, comprovar seu pensamento, e até mesmo por uma questão ética de pesquisador apontar os caminhos da formulação de uma proposição; outra coisa é evocar um pensador como se fosse uma entidade.

Foucault demonstra que “a crítica moderna utiliza esquemas bastante próximos da exegese cristã, quando ela queria provar o valor de um texto pela santidade do autor” (Idem: 277). Não obstante, Foucault aponta a autoria como ponto de partida para o que denomina de “instauradores de discursividade”, e utiliza Freud, Nietzsche e Marx como exemplos. Os “instauradores de discursividade” operam por duas vias, ou como profetas, ou como promotores de cientificidade. Em ambos os casos acabam operando como dispositivos, articulando processos de subjetivação.

Em busca de autenticidade para seu discurso, os militantes proferem frases de nomes clássicos do movimento revolucionário, muitas vezes, fazendo deles ídolos. Seria uma grande contradição para quem busca uma autonomia, uma liberdade individual, tomar para si exemplos, ídolos, santificar alguns pensadores e, sobretudo, martirizar a figura de alguns revolucionários. O que pretendo afirmar é a utilização de alguns pensadores como recurso retórico. Vimos anteriormente como a retórica se opõe à *parrhesía* nos pensadores clássicos, e como é utilizada no poder pastoral. Essa forma de militância não se aproxima em nada com o falar de forma destemida e franca, mas da *parrhesía* cristã, voltada para designar os mártires. Existe uma diferença enorme entre revolução e revolta⁵⁷: uma diz respeito a totalidade e a outra a unidade. O revolucionário, assim como o mártir, submete a sua vida a uma causa maior, o que é impossível para um revoltado. A revolução acaba em uma forma de consentimento, ao passo que a revolta é um movimento de insurreição. Toda revolução é determinista e tem como objetivo o “bem da sociedade”. Segundo Albert Camus, a revolução volta-se contra a revolta da qual se originou, e reinstala um juízo de valor.

O revolucionário é ao mesmo tempo revoltado ou então não é mais revolucionário, mas sim policial e funcionário que se volta contra a revolta. Mas, se ele é revoltado, acaba por se insurgir contra a revolução. De tal modo que não há progresso de uma atitude a outra, mas simultaneidade e contradição sempre crescente. Todo revolucionário acaba como opressor ou herege (Camus, 2010: 285).

É preciso não cair na armadilha de produzir novos juízos de valor. “O juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência” (Deleuze, 1997:153). A

⁵⁷ CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. São Paulo, Editora Record, 2010.

repulsa contra posturas autoritárias deve ser iniciada em uma relação de si para consigo. “Não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (Foucault, 2006: 306). O ponto de partida para uma crítica demolidora não pode ser outro senão nós mesmos. As relações de força não cessam, e é por meio delas que encontramos a liberdade, pela afirmação da vontade própria de um ser único, e portanto, singular. Experimentar a liberdade em si e nas associações e relações cotidianas parece o único modo de anarquizar nossas vidas.

profanação

O anarquismo cristão fundamenta a insubmissão a toda forma de governo na igualdade de todos diante da figura divina, do soberano. Essa pretensão, no entanto, não significa o fim da servidão, pois se deve, em primeiro lugar, obedecer a Deus, e é somente por fidelidade ao Senhor que se negam as relações de dominação na vida terrena. Tal exclusividade é expressa no evangelho de Mateus: “Ninguém pode servir a dois senhores. Com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo. Não podeis servir a Deus e ao dinheiro” (MT, 6, 24). Embora essa passagem seja utilizada para afirmar a insubmissão diante de um soberano, a igreja fez dela uma forma de exclusividade de submissão dos seus seguidores.

Essa problemática aparece na crítica que Max Stirner estabelece ao “Memorandum” do Barão de Stein em “Algumas observações provisórias a respeito do estado fundado no amor”. Stirner aponta duas finalidades em comum entre o “Memorandum” e a Revolução Francesa: a igualdade e a liberdade. Por igualdade, o Barão Stein entende a eliminação de toda forma de privilégio. Dito de outra forma, trata-se da universalização de uma forma única de vassalagem, tendo na figura do rei o

ponto único no qual se centralizaria o interesse de cada um. Uma vez submetido ao rei, o indivíduo estaria livre de outras relações de submissão. Portanto, a igualdade postulada, tanto com Stein quanto no cristianismo, é, na verdade, um nivelamento pela subserviência.

Já a liberdade subjacente no “Memorandum” se refere a uma moral localizada no âmbito do dever. Para Stirner, moral está necessariamente ligada a uma ideia de obrigação. Em outras palavras, só se é livre após o cumprimento do dever. No caso do “Memorandum” o dever em questão é “o amor a Deus, ao rei e à pátria”, e é somente por esse amor que se é livre.

Sendo assim, a diferença entre o “Memorandum” e a Revolução Francesa está igualmente colocada. Enquanto o primeiro refere-se à igualdade dos súditos respaldada na ideia de submissão e a liberdade mediante ao amor a Deus, ao rei e à pátria, o segundo reivindica uma igualdade entre cidadãos cabendo a liberdade somente ao cidadão soberano de um povo soberano. Em suma, Stirner explicita a diferença entre uma liberdade civil e uma liberdade moral, e nessa última, como vimos, está intrínseco o amor ao dever.

É exatamente essa liberdade moral que encontramos no cristianismo, uma vez reconhecida como a religião do amor. “Aquele que só tem amor atinge o supremo, o verdadeiramente livre, tal é a proclamação do evangelho da liberdade moral” (Stirner, 2002a: 18). Depreende-se em Stirner que o amor cristão pode tanto tornar o poder do déspota diminuto, ínfimo, reduzido a quase nada, como também servir “contra o espírito da Revolução”. Segundo Stirner, o amor é contra a liberdade, pois anula a vontade livre do indivíduo e “proclama a soberania da privação da vontade” (Idem: 21). O pensador alemão está interessado na figura do egoísta, o oposto do amante. Enquanto para o primeiro as pessoas e os objetos estão em função dele, para o segundo é ele que está em

função de tudo. Dito de outro modo, o egoísta não quer realizar outra vontade que não seja a sua, ao passo que o amante regozija-se em realizar a vontade de um outro. “Todo ser mais elevado acima de mim, seja Deus, seja homem, enfraquece o sentimento de minha singularidade” (Stirner, 2002b: 273).

Em “Mistérios de Paris”, Stirner questiona se o “bem” formulado pela moral do próximo não seria uma ilusão, um produto da imaginação dos homens, ou até mesmo uma construção abstrata. Até que ponto a elevação ao extremo do amor não se redimensiona em um dos principais pilares da sujeição? De acordo com Stirner, esse amor pode ser entendido como uma doutrina piedosa, a qual exige uma vida de penitência. Dedicar-se ao amor a humanidade é fazer da vida um fardo. E quando a devoção se confunde com a virtude e a vaidade leva o indivíduo ao desejo de ser mais puro do que se realmente é? É possível a mentira na devoção em busca de um reconhecimento ou status? Stirner escreve: “a mentira piedosa não deixa de ser uma mentira.” E continua da seguinte forma: “Nenhum professor de moral poderá justificar a mentira e se apesar de tudo os virtuosos mentem tanto, isso prova somente que o princípio da moralidade, ou do bem, é demasiado fraco para orientar a vida real” (Stirner, 2003: 18). A busca incessante por uma vida virtuosa de dedicação a Deus é para Stirner uma limitação, pois ele entende que a moral aprisiona o homem.

E é por esse entrave que a moral nos impõe, que Saul Newman caminha entre Foucault e Stirner para problematizar a liberdade kantiana. Immanuel Kant elaborou um conceito de liberdade fundado no essencialismo e no universalismo que pressupõe uma lei moral e um entendimento absoluto. A universalidade da lei moral em Kant parte de um imperativo categórico. De outra forma, a liberdade existe a partir de uma moral proveniente de uma lei universal. Newman demonstra como essas categorias universais “sancionam diversas formas de dominação e exclusão e negam a diferença no

indivíduo” (Newman, 2005: 105). Essa universalização tem como consequência a produção de códigos morais capazes de justificar, por exemplo, mecanismos de repressão como as prisões. Toda prática de poder se justifica em um tipo de moralidade e toda ideia universal e absoluta anula toda forma de singularidade. O maior exemplo dessa anulação é o surgimento do humanismo iluminista.

O humanismo desloca a “centralidade do mundo” de Deus para a espécie humana ao passo que Kant busca outro deslocamento, o da moral, que deixa de se fundamentar somente na religião, mas encontrará seu principal ponto de partida na razão. O humanismo rompeu com as religiões, mas, no entanto, não deu fim ao absoluto e permaneceu aprisionado a um superior transcendental. Ao mesmo tempo em que, segundo Kant, o homem é livre e racional, ele é coagido pelos códigos da moral absoluta. Segundo Newman, a liberdade kantiana tem seu lado autoritário e obscuro. Ele debruça-se na tentativa de negar a noção abstrata e transcendente de liberdade, tal como é formulada em Kant, para afirmar uma liberdade a partir de uma perspectiva foucaultiana, existente em “situações mútuas e recíprocas de poder” (Idem: 114). Liberdade como prática de si, livre de imperativos categóricos e não produzida por “uma moral fixa e por leis racionais”.

Para Stirner, liberdade só é possível mediante a ação do poder do sujeito sobre si mesmo, nunca por coerção de uma moral. O autor de *O único e a sua propriedade* nos sinaliza para um querer livre, pessoal e intransferível. Trata-se da espontaneidade, ou melhor, a soberania da vontade, dos próprios desejos, ao invés do dever imposto por uma moral. Ao afirmar a diferença, Stirner se contrapõe à dialética hegeliana, pois essa não possibilita o diferente, ao contrário só apresenta a diferença mediante as capturas e recapturas. Para Foucault, “a contradição trabalha para a preservação do idêntico”

(Foucault, 2000: 245), portanto, para pensar a diferença é preciso, antes de tudo, livrar o pensamento da contradição, da dialética e da identidade. Segundo Passetti:

“Demolidor das heranças hegelianas, e por conseguinte do Estado e das *iluminações* da vida social maior derivada do contratualismo de Kant, Max Stirner afirma o contrapositionamento diante de transcendentalidades, chamem-se religiões, homem, sociedade, Estado” (Passetti, 2004a: 231).

Todo pensamento universal busca ou embarca algum tipo de homogeneização, e é contra toda forma de uniformidade que se deve enfrentar, pois a afirmação de singularidades é uma potência para a experimentação da liberdade. Stirner afirma o único diante da massificação, não procura responder o que é ou qual a essência do homem, ao contrário, ele afirma diferenças. Não obstante, é insuportável para pastores revolucionários e para aqueles que buscam alívio e se escondem atrás de utopias. Diante do único não há hierarquia que se sustente. Segundo Passetti, “Stirner é também um anarquista no anarquismo” (Idem: 237). O único não é apreendido por nenhum conceito, e pelo mesmo motivo, não pode ser confundido como tal. Acima do único não há nada, nem mesmo uma ideia e muito menos uma forma de pensamento transcendente. Dito de outra forma, não há abstração que se sustente, e sem abstrações não há como formular novas verdades. O Estado se sustenta pela abstração do bem social, ele nos pretende comuns, portanto, afirmar sua singularidade não é apenas se mostrar diferente, mas principalmente o enfrentamento contra tudo o que se pretende soberano. Em *Éticas dos amigos*, Passetti sinaliza o único como um perigo para a sociedade. Para o único, ninguém, nenhum governo, chefe ou pastor, pode falar em seu nome. Ele se recusa ser propriedade do Estado e não permite que sua vontade seja sequestrada.

A ausência de um pensamento formatado não implica, no entanto, na ausência de pensamentos. Stirner formula um “pensar criança”, livre de valores superiores, trata-se de uma busca instintiva por um objeto que pode, a qualquer instante, ser substituído por outro. Está em jogo a ausência de ideias fixas ou, como denomina Passetti, é “a brincadeira de guerra pela vida”, o contrário da “guerra justa para dominar a vida” (Passetti, 2004b: 301) como pretendem os adultos. “Para as crianças inexiste a sociedade, apenas a associação livre de pessoas únicas e guerreiras” (Idem: 306). Os únicos se dispensam do mando dos esclarecidos e não admitem as vanguardas que conduzem ao igualitarismo. Não obedecem a nenhuma razão superior e não se deixam conduzir por nenhuma moral.

A moral habita o funcionamento de um dispositivo na forma que Giorgio Agamben emprega o termo: “os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito” (Agamben, 2010: 38). Agamben lança mão de uma nova categoria: a profanação. Profanar, segundo o autor, é “restituir ao livre uso dos homens”. É preciso ampliar essa ideia de profanação para romper com o sagrado, o absoluto e o universal. O sagrado já não se encontra somente no campo das religiões, mas também se faz presente na política. Por sagrado podemos compreender, enfim, o Estado, a moralidade e todas as formas de pensamentos que se pretendem verdadeiros universais.

perspectiva

O que é a “verdade” senão uma mentira do Homem para si mesmo? O Homem inventa o conhecimento para conduzir e dar um sentido à vida. O entendimento que temos do mundo, sobre a natureza nada mais é que uma fantasia, um engano leviano no

qual a humanidade insiste em acreditar. O que sabe o Homem sobre si mesmo e sobre as forças da Natureza? Segundo Friedrich Nietzsche, o que denominamos intelecto é um meio para a conservação do que entendemos por indivíduo, e por ele são criadas convenções e regras sociais que os interpelam. Para Nietzsche, o pensamento é uma ficção e a verdade um produto dela. Prendemo-nos em uma esfera lógica que delimitam nossas ações e diminuem nossas potências. O conhecimento é arquitetado como uma grande teia de conceitos derivado de uma taxonomia arbitrária, de onde derivam as “verdades” agradáveis aos grandes ouvidos, que proporcionam conforto e legitimam o estado das coisas pelo o que chamamos de *ciência*. Mas o que é, e de onde vem o conceito? Nietzsche escreve:

Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação (Nietzsche, 1996: 56).

Para poder falar de valor e desvalor, é necessário estabelecer convicções. Essas, por sua vez, são verdadeiras prisões, um empecilho para um “olhar livre”. Ter fé é ter convicções. O crente é a expressão da alienação de si, uma vez que não pertence a si mesmo e necessita de alguém que o conduza, que o use como um meio. O pressuposto para a obediência é um código de leis derivado da moralidade. Daí nasce o direito, ou melhor, o privilégio e também os meios de proporcionar autoridade.

Para conduzir um rebanho é preciso tomar para si certas verdades, universalizantes, capazes de sustentar um discurso moral que delimite certo e errado, e bom e mau: uma força que determina condutas, capaz de criar convenções e obrigações.

A consciência cria abstrações como o “espírito”, a “alma”, o “eu” e o “sujeito”. É pela construção do “sujeito” que se chega ao juízo, por sua vez, carregado de valores morais. A moral estabelece o valor de juízo universal para garantir o uniforme, a massificação, uma tentativa de corrigir essa raridade incorrigível chamada *vida*. Condescender com os valores morais é ser escravo. Fracos são aqueles incapazes de criar seus próprios valores, esses defendem a igualdade e somente afirmam negando o que lhes é diferente. E é desse modo que os fracos estabelecem o seu domínio. A “comunidade” é um grande exemplo de como os fracos estabelecem a igualdade numa tentativa de autodefesa; a “comunidade” é, portanto, “a reação do medo diante da diferença” (Tótora, 2008: 136). Ao contrário dos fortes que buscam associações abertas e tem estima pela diferença. “Nietzsche se opõe à supressão das diferenças, à padronização de valores que, sob o pretexto de universalidade, encobre a imposição totalitária de interesses particulares; por isso, ele é também um opositor da igualdade entendida como uniformidade” (Giacioia Junior, 2000: 11). Segundo Giacioia, Nietzsche se opõe, sobretudo, à metafísica platônica.

A busca incessante da verdade, essa infrutífera tentativa de “autoconservação”, afasta o homem de seus instintos negando sua animalidade. Assim, a espécie humana se vangloria pelo seu conhecimento, mas nada sabe sobre si mesma. Nietzsche se interroga sob quais condições foram inventados os juízos de valores e, sobretudo, qual é o valor desses valores. Em *Humano Demasiado Humano*, escreve que nas tribos de casta dominante, os bons’ eram aqueles gratos e vingativos que conseguiam retribuir o bem com o bem e o mau com o mau, e formavam a ‘comunidade dos bons’. ‘Os maus’ eram os submissos, os execráveis. Nota-se que o mau não é necessariamente o inimigo, pois esse pode retribuir e ser igualmente bom, como os gregos e os troianos. Enfim, ‘mau’, para as tribos dominantes, não é quem nos causa danos, mas quem nos é desprezível.

Ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição a muito estabelecida. (...) Nisso não importa saber como surgiu a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma comunidade, um povo (Nietzsche, 2005: 67-68).

De tal forma, que se afastar da moral é negar a tradição, uma atitude perigosa para o indivíduo e para sua comunidade. Ser bom é ser moral, e ser mau é ser imoral a ponto de ofender a tradição: toda tradição desperta veneração e medo. A perspicácia de Nietzsche é por em questão o valor dos valores morais.

A moralidade é antecédida pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer — e se chama virtude (Idem: 71).

O juízo de bom não provém daqueles que praticam o bem. Foram os nobres que denominaram a si e os seus atos como ‘bons’. Segundo o filósofo alemão, ‘bons’ são os superiores em posição e pensamento, os poderosos. E por outro lado, ‘maus’ são aqueles tidos com pensamentos baixos, pessoas vulgares, a plebe. Essa é a origem do juízo de valor aristocrático. Mas, segundo Nietzsche, os judeus inverteram a equação desses valores, e com eles surge a moral do escravo. O ódio judeu criou novas ideias e valores, o desejo de reparação e de vingança. Na moral escrava, o ressentimento torna-se instituidor de valores. Enquanto a moral nobre emerge de um *sim* a si mesma, a moral escrava, por sua vez, nasce de um *não* a um outro, a um “não eu”, ao que está

fora. A moral do escravo dirige-se para fora ao invés de voltar-se para si. É resultado de uma reação, uma inversão do olhar.

O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo (...) ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria. Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior (Nietzsche, 1998: 30).

A maior diferença entre eles é que o nobre venera seu inimigo, ao passo que o escravo tem seu inimigo como ‘mau’, na mesma medida em que elabora para si a imagem do ‘bom’. A moral escrava deseja o poder, sua maior força é um “querer-dominar”, vencer e subjugar. Ela é precursora da moral do rebanho, que tem o sacerdote como uma figura imprescindível para a sua perpetuação.

Essa vontade dominante diminui o homem a uma medida uniforme. Este instinto de dominação se tornou o que o homem entende por *consciência*. Ser igual entre os iguais é aderir ao rebanho e à moralidade do costume. É dessa forma que autonomia e moral tornam-se termos excludentes. Os costumes estão carregados de sentimentos de culpa e castigo. A primeira tem origem no conceito material de dívida, e a segunda na reparação, um “convite ao direito a crueldade” (Idem: 54). “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!” (Ibidem: 52). Desse modo a moral fixa um dever e adentra as forças contidas no interior do homem. Nietzsche cunhou o termo

moralina, moral acrescentada do sufixo *ina*, como uma substância química nociva ao organismo.⁵⁸ Para ele, bom é o que eleva a vontade de poder a partir de forças ativas, e mal é tudo o que provém da fraqueza. Felicidade, para Nietzsche, não é a virtude, mas a capacidade, à guerra ao invés da paz, novamente a vontade de poder. É preferível todos os vícios às virtudes impostas pela moral escrava, sobretudo se essa for a compaixão pelos fracos, *pathos* originário do cristianismo.

Em *O Anticristo*, Nietzsche denomina o cristão como o homem doente, o animal doméstico, de rebanho. O cristianismo tomou partido de tudo o que era fraco e malogro e condenou os instintos do tipo *mais elevado de homem*, declarando guerra contra esse. Tudo o que é contra os “instintos de conservação da vida forte” torna-se ideal no cristianismo. Os valores desejados pela humanidade são valores de *décadence*. O declínio está onde há falta de vontade de poder. Nietzsche entende a vida como acumulação de forças apontando para a expansão, o crescimento. O cristianismo deu à humanidade a falta de vontade de poder, a negação da vida: o niilismo. Por isso encerra o prólogo deste livro declarando o desprezo pela humanidade e a necessidade de superá-la pela força.

Essa negação da vida é a *apatheia*, o princípio articulador do poder pastoral. Em *O tratado dos três impostores*, Spinoza escreve sobre o uso político da religião, o que denomina de impostura religiosa. Refere-se aos fundadores das três principais religiões monoteístas, Moisés, Jesus Cristo e Maomé, como falsários. Segundo Spinoza, Jesus fundou seu poder na mesma base que Moisés, sobre a ignorância do povo, contudo, fez questão de se distanciar do fundador do judaísmo, deixando de se referir a um Deus exclusivo de um povo eleito, ao contrário, o cristianismo era uma religião possível para qualquer um. Para Baruch de Spinoza, Jesus era uma figura política muito hábil no seu

⁵⁸ O termo *moralina* pode ser encontrado em *O Anticristo* § 2.

discurso. O autor do tratado aborda a religião como estratégia de dominação, um falso discurso que aprisiona o povo, e este por sua vez, é contaminado pela ignorância que leva à credulidade e à servidão. Por meio da superstição e do temor do desconhecido legitima-se o poder do soberano, o que Foucault designa como *alêthourgia*. Todo supersticioso revela-se, em certa medida, um bajulador de entidades e sempre estará propenso à submissão.

Spinoza não concebe a imaterialidade de Deus e se aproxima de uma concepção panteísta. Para ele, tudo o que existe é corpóreo, toda substância é um corpo, e Deus está em tudo o que criou. Essa idéia simples de Deus arruína a imagem de Deus semelhante aos governantes. A questão que ele coloca é: até que ponto a construção de um Deus semelhante a um governador, justo e vingador, recompensador e punidor, não é um desejo que parte do povo? Sendo assim, a religião torna-se o laço sagrado originado pelo temor que tem como consequência a obediência, o que nos remete novamente ao poder pastoral. Para Spinoza a crença é uma forma de governar os homens, de mantê-los no cumprimento do dever. As três religiões monoteístas enganam ao passar a ideia de que Deus fez o mundo para os homens, colocando-o acima da natureza. A religião é uma das formas de o homem provar sua superioridade em relação às outras espécies.

A negação da vida pelo cristianismo se dá pela compaixão, pois esta possui um efeito depressivo. É a prática do niilismo. Nietzsche aponta Schopenhauer como um homem hostil à vida, e por isso tinha a compaixão como uma virtude. Ataca também a literatura de Wagner e Tolstoi, ambas impregnadas pela compaixão cristã. É necessário sermos médicos para lançarmos um purgativo contra esse grande mal à saúde, esse sentimento doentio e perigoso.

No discurso religioso, a *verdade* se encontra na boca do sacerdote. Este ser oportunista que envenena as vidas, “porta-voz de imperativos do além”, grande falsário e caluniador. É ele quem determina o verdadeiro e o falso. Enquanto esse for o representante da verdade, jamais se chegará à resposta sobre o que é a verdade. Com a inversão da moral escrava, tudo o que é pernicioso à vida ganha o status de “verdadeiro” e tudo que a eleva e a fortifica denomina-se “falso”. O instinto de teólogo está por toda parte. Com as palavras “eternidade”, “salvação” e “Deus” falseiam-se tudo, tornando sua ótica a única e verdadeira, e conseqüentemente, desqualificando qualquer outra que se oponha a ela. Os dois maiores erros que já existiram, segundo Nietzsche, são os conceitos de “mundo verdadeiro” e da “moral como essência do mundo”, assim como toda forma de abstração. A partir disso se cria a virtude e o dever como um imperativo generalizante.

As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada um invente sua virtude, seu imperativo categórico. Um povo perece, quando confunde seu dever com o conceito de dever em geral. Nada arruína mais profundamente, mais intimamente do que todo dever “impessoal”, todo sacrifício ante o Moloch⁵⁹ da abstração (Nietzsche, 2007: 17).

É preciso contrariar os imperativos universais de “verdadeiro” e de “não verdadeiro”, de declarar guerra a todos “tu deves” que nos são impostos. Unicamente estes são fortes o bastante para lançar mão da tresvaloração de todos os valores. Reconhecem o homem entre os animais, e não um derivado do espírito ou da divindade. Estão em contato com a realidade, ao contrário da religião e da moral que criam seres

⁵⁹ Divindade solar do antigo Oriente Próximo, à qual eram sacrificadas crianças.

fantasmagóricos e um mundo de ficção. Suas causas imaginárias são: Deus, alma, Eu, espírito, livre arbítrio; e seus efeitos são: o pecado, a salvação, a graça, o castigo e o perdão.

O arrependimento é obtido por meio da imposição das noções de pecado e culpa. Obtém-se o bom comportamento do fiel, uma vez que a obediência se dá pelo medo de uma punição ou por uma espera de uma recompensa futura. Na divindade, estão intrínsecas as ideias de punição e severidade.

Que significa um deus que não soubesse o que é ira, vingança, inveja, escárnio, astúcia, violência? Que talvez não conhecesse os arrebatadores ardores da vitória e da destruição? As pessoas não entenderiam um deus assim: para que o teriam? (Ibidem: 21).

Para Nietzsche, o conceito de Deus cristão é o pior de toda a história da humanidade. Apodera-se dos animais de rapina e torna-os doentes, é a vontade de nada sacramentada. Ainda segundo Nietzsche, o cristianismo debilita, limita, avilta para poder domesticar. A castidade fortifica a crença, nega o corpo para consagrar-se a um grande abstrato: a alma. Na filosofia cristã, fé, amor (caridade)⁶⁰ e esperança são as três grandes virtudes, que Nietzsche denomina como as três espertezas cristãs.

Todo povo que está no poder tem seu deus como o legítimo deus da justiça, como consciência de poder, como expressão de vitória, alegria e confiança. Uma autoafirmação que desperta a gratidão dos súditos. No discurso sacerdotal, a felicidade do povo passa a ser uma recompensa concedida pela bondade de Deus, e a infelicidade um castigo por desobediência ao poder divino. Assim o sacerdote faz do povo um rebanho,

⁶⁰ Em algumas traduções encontra-se a palavra amor, e em outras, caridade.

objeto maleável por uma “ordem moral do mundo”, valendo-se de conceitos como pecado, redenção e tentação. Inventava para seu rebanho a “vontade de Deus”, um grande imperativo, uma força dominante, punitiva e recompensadora. A “vontade de Deus” é um meio pelo qual se alcança ou se perpetua uma determinada situação, em outras palavras, é a maior condição para a preservação do poder do sacerdote. Tal verdade é legitimada pela existência, ou melhor, pela proclamação de uma escritura sagrada, que uma vez tornada pública passa ser a expressão suprema da verdade. O sacerdote faz da “vontade de Deus” a sua própria vontade, sendo assim, não se obedece ou desobedece a Deus, mas ao sacerdote, esse ardiloso falsário é a expressão pura da “Lei”, e como somente ele tem o poder de redimir, de reconciliar o homem com Deus, a sujeição do homem ao sacerdote está intrínseca nessa relação. O sacerdote vive dos pecados, pois vende o perdão e impõe penitências.

No entanto, Nietzsche não despreza a figura histórica de Jesus como faz com o cristianismo. Atribui a este uma revolta contra a soberba judaica, contra o elitismo do povo eleito, do “povo sagrado”, desafiando o poder dos sacerdotes e conseqüentemente da Igreja. Baseado no livro de Tolstói *Minha Religião*,⁶¹ Nietzsche afirma que de início o cristianismo negou a Igreja.⁶²

Não vejo contra o que se dirigia a rebelião da qual Jesus Cristo foi entendido — ou *mal-entendido* — como sendo o causador, senão foi uma rebelião contra a Igreja judia, “Igreja” no exato sentido em que hoje tomamos a palavra. Foi uma revolta contra “os justos e bons”, contra “os santos de Israel”, contra a hierarquia da sociedade (...) o não pronunciado contra tudo que era sacerdote e teólogo. (...) Este santo anarquista, que conclamou o povo baixo, os excluídos e “pecadores”, a

⁶¹ Ver *O Anticristo*, p. 34, nota 33.

⁶² Em seu diário, após ler *Assim falou Zaratustra*, Tolstói se refere a Nietzsche como louco nocivo. Cf. Tolstói, 2011: 393.

chandala no interior do judaísmo, a contrariar a ordem dominante (...) foi um criminoso político, na medida em que criminosos políticos eram possíveis numa comunidade *absurdamente apolítica* (Ibidem: 34).

O problema segundo Nietzsche é que historiadores, como Ernest Renan,⁶³ atribuem a Jesus conceitos inadequados, como gênio e herói. Esses conceitos são opostos ao evangelho, pois tomá-lo por herói é negar a igualdade de todos como filhos de Deus. Nesse sentido o melhor termo a ser aplicado a Jesus é *idiota*, mas não no sentido pejorativo da palavra como a entendemos comumente, mas no sentido originário grego, cujo significado é “homem privado”, o antônimo de “homem de Estado”, um homem sem educação, uma vez que se sabe que Jesus contrariava as convenções sociais de seu tempo.⁶⁴ A boa nova não é uma vida prometida, mas sim uma vida possível, dentro daquilo que pode ser realizável, uma maneira nova de se viver. O evangelho está dentro de cada um.⁶⁵ Seria essa ideia capaz de anular o poder pastoral? Se o Reino de Deus se encontra no interior de cada um e o evangelho se traduz, sobretudo, em práticas, qual é a pertinência ou a necessidade de um intermediário entre Deus e o homem?

Jesus não deixou nenhum tipo de registro. Tudo o que se sabe sobre ele está no Novo Testamento, uma sucessão de textos que foram escritos setenta anos após sua morte. E nos evangelhos é possível encontrar uma série de maus entendidos, de forma que um oportunista como Paulo de Tarso pode facilmente inverter a boa nova de Jesus e

⁶³ Ernest Renan (1823-92), historiador francês, autor de *Vida de Jesus (História das origens do cristianismo)*.

⁶⁴ Ver *O Anticristo*, nota 13.

⁶⁵ Nietzsche encerra o aforismo 29 do *O Anticristo* com: “O reino de Deus está em vós” (p. 36). Justamente com o título de um livro de Liev Tolstói, que lhe custou sua excomunhão da Igreja Ortodoxa russa.

redimensioná-la novamente em uma nova e mais eficaz moral escrava. Paulo, segundo Nietzsche, caracteriza-se pela sua insolência rabínica. Criou uma doutrina sob a imagem do ‘Jesus ressuscitado’, pregava o evangelho como recompensa, lançando mão dos princípios do sacrifício, da ressurreição, da redenção, com as quais se escamoteia a beatitude e a servidão cega. Segundo Nietzsche, o cristianismo depois de Paulo tornou-se a revolta de tudo o que é baixo contra o que habita as alturas, a religião que ensina o desprezo pelo corpo, faz da nutrição insuficiente, da castidade e da falta um mérito. Paulo foi o apóstolo da vingança, compreendeu a fé como meio de dominação. Os evangelhos foram usados como livros de sedução pela moral: não se conduz um rebanho sem moral e mendacidade. O sacerdote é inimigo da sabedoria e precisa manter seus súditos infelizes.

Jesus tornou-se popular devido ao carisma próprio das autoridades religiosas. Contudo, essa autoridade carismática foi redimensionada em uma instituição política. Nada obstante, Paulo de Tarso, que segundo Alain Badiou foi o fundador do universalismo e responsável pela emergência do “sujeito cristão”, fundou a Igreja de Pedro em nome da imagem do Jesus crucificado e passou a ser uma espécie de recrutador de almas.

Os milagres encontrados nos relatos bíblicos não passam de invencionice propositada para movimentar com o imaginário popular, uma forma que a fé encontrou para poder provar a si mesma. Não se encontra nos evangelhos qualquer menção aos conceitos de culpa e castigo, que tornam os homens reféns dos pastores e articulam a insubmissão diante da figura divina por meio do medo, pelo contrário, a boa nova traz exatamente o fim da distância entre Deus e o homem, dispensando qualquer tipo de intermediação entre eles.

[Jesus] não tinha mais necessidade de nenhuma fórmula, de nenhum rito para o trato com Deus — nem mesmo oração. Acertou contas com toda doutrina judaica de penitência e reconciliação; sabe que apenas com a *prática* da vida alguém pode sentir-se “divino”, “bem-aventurado”, “evangélico”, a qualquer momento um “filho de Deus”. Não a “penitência”, não a “oração pelo perdão” é um caminho para Deus: *somente a prática evangélica* conduz a Deus, ela justamente é Deus (Ibidem: 40).

A doutrina eclesiástica judaica é negada pelo evangelho, que, por sua vez, não afirma uma nova fé, mas uma maneira de se viver. Ser cristão era, em seus primórdios, agir de modo diferenciado. A transformação do cristianismo retomou o Reino de Deus em vida após à morte. O que era antes uma experiência pessoal, independente de espaço e tempo, passou a ser uma promessa de um “além vida”. Nietzsche denomina como um “murro no olho” essa ideia anti-evangélica, assim como a imagem de um deus como pessoa, de um “filho de Deus” que compõe a segunda pessoa da santíssima trindade. A Igreja ergueu-se com base em tudo o que era oposto ao evangelho, incorporou diferentes ritos pagãos para poder expandir seu domínio. O verdadeiro cristianismo se encerra na cruz. Jesus morreu por conta de suas atitudes, por sua postura desafiadora diante dos juízes e das demais autoridades. Tomá-lo como mártir é retribuir mal aquele que deixou sua prática, não como exemplo, mas como um estilo de vida. Acreditar que ele se sacrificou na cruz para salvar a humanidade é de uma tolice tão grande que só pode resultar numa dívida eterna pela gratidão. Salvar do que? Ser grato a quem? É a partir da crucificação que começa a história da má compreensão do cristianismo. Nietzsche afirma que isso se dá a tal ponto que é indecente e vergonhoso ser cristão. O “Juízo Final” e a “imortalidade da alma” tornaram-se instrumentos de tortura com os quais o

sacerdote obtém seu poder. O cristianismo virou religião dos chefes de Estado. Está à frente dos campos de batalha, por de trás do sentimento nacionalista e do discurso patriótico. Exatamente o oposto do que era antes, quando negava o elitismo judaico e se insurgia contra o Império Romano.

Já a palavra ‘cristianismo’ é um mal-entendido — no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O ‘evangelho’ morreu na cruz. O que desde então se chamou ‘evangelho’ já era o oposto daquilo que ele viveu: uma ‘*má* nova’, um *disangelho* (...) apenas a prática cristã, uma vida tal como a viveu aquele que morreu na cruz é cristã (Ibidem: 45).

Pensar que o reino de Deus irá julgar seus inimigos (aqueles que pregaram seu Filho na cruz) é total incoerência, levar a julgamento é negar o evangelho. O anseio por um salvador, por um messias redimensionado em mártir, tirou o reino de Deus do plano do realizável, do que poderia ser vivido e o direcionou para uma abstração capaz de mobilizar o pensamento livre e criar uma ideia de Deus derivada do ressentimento. A verdadeira boa nova era a experiência de si como unidade de Deus e homem, acabando com o abismo entre eles e abolindo o conceito de culpa.

Giacioia Junior chama a atenção para o “processo de laicização da moral cristã, que se transfigura em substância espiritual da ordem social e legitimação da autoridade política no mundo moderno” (Giacioia Junior, 2002: 48). Dito de outra forma, a moral cristã possibilitou a constituição da base sobre a qual se firma a democracia. Em outras palavras, a democracia só é possível pelo que Nietzsche denomina de moral de animal de rebanho cuja uniformização da humanidade só é possível pela tirânica imposição de valores absolutos.

“Para Nietzsche, o liberalismo burguês, com suas aspirações universais à igualdade, no plano político leva, primeiramente, à tentativa de universalização das instituições democráticas e, a partir delas, ao nivelamento e igualização da humanidade, transformada em ‘rebanho autônomo’. (...) O desenvolvimento do movimento democrático em direção a formas de igualitarismo cada vez mais radicais, como o socialismo e o anarquismo, é interpretado por Nietzsche como sintoma de que eles são ‘unânicos na fundamental e instintiva hostilidade contra toda e qualquer outra forma de sociedade que não a do ‘rebanho autônomo’” (Idem: 48-49).

Segundo Nietzsche, o cristianismo é um produto de um corpo enfraquecido pela compaixão, pelo amor que tem como fim a conservação. Maneiras de regular a vida, esta força inesgotável, mutável e selvagem. A vida é feita para criar e não para conservar. A figura do pastor aparece de diversas formas em nossas vidas: policiais, médicos, professores, inspetores, políticos, uma série de “entendidos” que pronunciam verdades sobre nós. Por um fim ao poder pastoral e afirmar novas práticas que desestabilizem autoridades, capazes de pronunciar um *Não* a moral e um *Sim* a vida. É preciso ultrapassar o cristianismo deixado por Paulo, e superar essa forma de pensamento paralisante.

O cristianismo marcou alguns anarquismos pela herança humanista. A igualdade postulada no cristianismo, dada pelo nivelamento e pela submissão a uma ideia de Deus ressurgem em alguns anarquismos pela submissão a uma idealização da natureza humana.

Em outras palavras, a igualdade defendida por alguns anarquistas tem sua procedência na irmandade cristã. Esse amor à humanidade se desdobra em um desejo de promover o bem da sociedade, que por sua vez, termina no desejo revolucionário. Se a revolução tem suas raízes na ideia de natureza humana, significa que ela parte de uma abstração e não consegue evitar a violência da generalização e da anulação das singularidades e não abrange a diferença.

Mesmo negando a igreja e toda forma de cristianismo, alguns anarquismos operam de forma similar às religiões. Em sua moral encontra-se certo e errado, justo e injusto e até mesmo as noções de culpa e pecado a partir de uma consciência superior. Outrossim, existe um modo de agir em certos movimentos revolucionários que se aproximam do messianismo que tomam a figura de alguns revolucionários como mito, assim como as religiões exaltam seus mitos sagrados, ou produzem uma retórica, quando os próprios militantes não submetem suas vidas pela “grande causa”, que por sua vez, revela-se como ideia fixa. Dessa forma, a *apatheia* também se faz presente na vida do revolucionário.

O absoluto transcendental obstaculiza a expressão da vontade do único e violenta sua potência de liberdade. No combate a esse absoluto é preciso cuidado para não substituí-lo por outro. A liberdade do único, como sugere Stirner, só é possível se acima dele não houver nada, nem mesmo uma ideia. Somente desse modo é possível evitar os entraves dos imperativos universais.

O que não tem nome

Liev Tolstoi potencializou a liberdade no interior de um universo cristão. Elaborou um pensamento próximo de Spinoza, no qual Deus e natureza convergem, desfazendo-se da figura divina como soberano ao mesmo tempo em que dispensa intermediários entre Deus e os homens, procurando desvencilhar-se da transcendentalidade. Contudo, Tolstoi não se desprende do cristianismo, e reformula-o em práticas, por meio das quais se encontra o reino de Deus e não em uma promessa de vida após a morte. Realizando o reino dos céus no campo do possível, Tolstoi emprega ao cristianismo um caráter heterotópico: o comunalismo em sua própria propriedade. As práticas que envolvem essa singular interpretação do cristianismo revelam-se em insubmissão a toda forma de autoridade, pacifismo e desobediência civil.

Tolstoi alcançou um reconhecimento mundial pelo seu talento literário. Revelava-se por meio de suas obras, expressando seu desprezo pela aristocracia russa e as convenções sociais de sua época. Parodiando Barthes para quem “toda biografia é um romance que não ousa confessar-se”, pode-se dizer que em Tolstoi, todo romance é uma biografia que não ousa revelar-se.

A admiração pelo escritor russo resvalou na produção da chamada literatura social de alguns militantes anarquistas brasileiros. Esse seleto grupo de literatos lançou mão da produção de romances como meio de difundir os ideais anarquistas. O grupo denominado “tolstoístas” combinava princípios cristãos e libertários, contudo, não tinham o mesmo talento do escritor russo, e na maior parte desses romances idealizavam um tipo de sociedade igualitária. No entanto, o anarquismo não pode ser tomado como modelo e nem pode constituir-se a partir de ídolos e herois. É um equívoco pensar anarquismo a partir de um projeto societário, é preciso experimentá-lo, antes, como

estilo de vida. Ao acreditarem nas necessidades fundamentais do homem, alguns anarquismos propõem até mesmo uma direção para suprir essa “carência” — em Nietzcháiév e Bakunin, nas respectivas medidas — e terminam pretendendo realizar o que há de mais terrível e abominável na anarquia: falar em nome de outros.

Vimos ao longo desse trabalho como os pensadores clássicos direcionaram suas filosofias no processo de constituição do sujeito. Entretanto, a pergunta que interessa ao final dessa pesquisa é: Como constituir um sujeito provido de liberdade? Os pensadores clássicos investiam em práticas de si, mas a questão a ser colocada é: o que direciona essas práticas? Se o objetivo é potencializar a liberdade, devemos livrá-la de uma formulação transcendente e redimensioná-la no campo do possível, da experimentação. Praticar a liberdade, estabelecer relações a partir dela e, com isso, dar-lhe uma forma. Portanto, se a liberdade está diretamente relacionada com as singularidades de cada indivíduo, é inútil o esforço para apontá-la ou direcioná-la, pois ela só pode ser experimentada por cada um, não cabendo de forma alguma uma definição universal, pelo contrário, liberdade é o oposto da uniformidade. Se para escritores clássicos filosofar é um meio para se atingir a liberdade, penso que se deve acrescentar a leitura de Giacoia Junior a respeito das obras de Nietzsche, na qual aponta a filosofia como “experimento do pensamento”.

Eis o grande impasse do anarquismo cristão. O cristianismo, mesmo aproximado de uma perspectiva libertária, está inserido e/ou articula uma moral específica, que implica obediência, seja ela a espera de uma recompensa, ou por medo de uma punição. O pensamento que busca a afirmação da liberdade, seguindo os vestígios de Stirner e Nietzsche, não pode oferecer recompensas e nem se firmar sobre ameaças de castigos. Outra grande contradição — o trabalho para preservação do idêntico — é que o cristianismo decorre da crença da existência de Cristo-mártir. Cristo é sinônimo de

messias e também é a adaptação da palavra *christos* para o português que significa ungido, que por sua vez designa alguém investido de autoridade por meio de uma sacração, um termo comum usado para o cerimonial de nomeação de algum sacerdote. Portanto, é impossível vincular anarquismo com tal designação. Outrossim, se Deus está em tudo, o diabo também, contudo, bem e mal é uma mera questão de perspectiva.

É possível reconhecer muitas procedências do cristianismo em alguns anarquismos, e a principal delas está no amor pela humanidade. O amor cristão parte do universalismo que nivela todos os homens promovendo uma homogeneização. Entretanto, o amor não é só o principal atributo do cristianismo, é também um princípio de sujeição, pois se aprende a amar Deus o soberano, e esse amor ao soberano se estende para outras formas de soberania como reis e outros governantes. No limite, segundo La Boétie, todos são tiranos e perpetuam a condição dos *servos voluntários* que preferem abrir mão de suas liberdades a não contradizê-lo: encarnam a existência do UM.

A leitura de Nietzsche, que o cristianismo morreu na cruz se faz pertinente, contudo, penso ser possível inverter essa afirmação, na medida em que Jesus não se proclamava Cristo e não se referia a si e a seus seguidores como cristão. Foi com a Igreja fundada por Paulo anos depois da sua morte que o cristianismo nasceu a partir da cruz. A cultura judaico-cristã incrustou-se na sociedade, no comportamento dos indivíduos, produziu subjetividades que podem vir átona até mesmo em um revoltado e que se perpetuam na figura do revolucionário. Cabe, a quem se interessa, transvalorar desses valores.

Não pretendo me aproximar da soberba dos ateus, pois estes não acreditam em nada que não seja comprovado por uma onipotente racionalidade. O sobrenatural pode até existir, mas dar nome a ele de religião é uma tentativa de apreendê-lo e de

domesticá-lo. Por isso não pretendo nomear o desconhecido. Será que o desconhecido deve ser nominado? E até que ponto lançar mão do ceticismo para negar a um dogma não é uma nova maneira de criar novos valores e constituir novas “verdades inquestionáveis”? Giacoia Junior estabelece uma leitura de Nietzsche que nos remete à superação do ceticismo, que segundo ele, muitas vezes se apresenta na forma de um “dogmatismo desencorajado”.

É preciso ter claro para si a distinção entre religião e espiritualidade. Não tomar como verdadeiro a soberania divina pretendida pelas religiões, pois essa só replica em autoridade, hierarquia e submissão. Nesse sentido é preferível pensar em um misticismo como sugere o poeta Alberto Caeiro: “Meu misticismo é não querer saber. É viver e não pensar nisso”. Há um “mundo estranho” que a ciência, por mais que se estenda em esforços, jamais conseguirá obter alguma informação ou definição. É necessário encarar esse mundo sem redimensioná-lo em dogmas, mandamentos ou no discernimento do que é certo ou errado.

Se concordarmos com a afirmação de Nietzsche que “todo conceito nasce da igualação do não igual” é extremamente pertinente concluirmos que nenhum conceito, nenhuma abstração é capaz de nos expressar. Na perspectiva de quem pretende afirmar diferenças é preciso produzir um pensamento livre de categorias. A igualdade, portanto, não é mais aquela que produz homogeneidade, ela deve ser pensada por outro viés: somos igualmente diferentes; somos igualmente livres para estabelecer nossos próprios valores e podemos estar livres da propriedade. Por essa perspectiva nada se constitui como absoluto ou permanente, nem mesmo a liberdade, tudo flui, tudo se transforma, o que é uma prática de liberdade hoje, amanhã já pode não ser mais. Por isso é inútil prescrever ou diagnosticar possíveis meios de se praticar liberdade. Uma coisa é certa, é preciso estar livre de abstrações e ideias fixas e sempre disposto a profanar o que é tido

como sagrado pelos valores sociais. Contudo, pensar resistências não pode ser um exercício em relação a um tempo passado ou vindouro. Resistir é estar vivo no presente.

Bibliografia

Cristianismo:

- ANNE e MEUROIS-GIVAUDAN, Daniel. *O caminho dos essênios: a vida oculta de Cristo*. Tradução de Julieta Leite. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1987.
- ARMOND, Ismael. *O cristianismo primitivo*. São Paulo: Editora Aliança, 2004.
- BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BÍBLIA. *O Novo Testamento*. Direção editorial: Pe. Tiago Giraudo. São Paulo: Editora Paulinas, 1980.
- BORNKAMM, Günther. *Bíblia; Novo Testamento: introdução aos escritos no quadro da história do cristianismo primitivo*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.
- CROSSAN, John-Dominic. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1995.
- _____. *Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo, Edições Paulinas, 2007.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- FILORAMO, Giovanni & RODA, Sérgio. *Cristianismo e sociedade antiga*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Traducción de Elsa Cecília Frost. México: Fondo Cultura Económico, 1965.
- LEMINSKI, Paulo. *Jesus a.C.* São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LORENA, Antônio. *O alvorecer do cristianismo*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1971.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiencia religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Editora Paulinas, 2003.
- SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Tradução de Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Tradução de marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Anarquismo:

- BAKUNIN, Mikhail. *Catecismo revolucionário: programa da sociedade da revolução internacional*. Tradução de Plínio Coelho. São Paulo: Editora Imaginário & Faísca publicações libertárias, 2009.
- _____. *Deus e o Estado*. Tradução de Plínio Coelho. São Paulo: Imaginário/Nu-sol, 2010.

- _____. “O princípio do Estado” In revista *Verve*. São Paulo: NU-SOL/PUC-SP, nº. 11, 2007, pp. 50-77.
- BAY, Hakim. *Caos: terrorismo poético e outros crimes exemplares*. Tradução de Patrícia Decia e Renato Resende. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2003.
- CODELLO, Francesco. *La Buona Educazione*. Milano: Ed. Franco Angeli, 2005.
- FERREIRA, José Maria Carvalho. *Élise Reclus: vida e obra de um apaixonado pela natureza e a anarquia*. In revista *Verve*. São Paulo: NU-SOL/PUC-SP, nº. 10, 2006.
- GORI, Pietro. *A anarquia perante os tribunais*. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.
- JOLL, James. *Anarquistas e anarquismo*. Tradução de Fernando Felgueiras. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1964.
- KROPOTIKN, Piotr. *A Anarquia: sua filosofia, seu ideal*. São Paulo: Imaginário, 2001.
- NETTLAU, Max. *La Anarquia através de los tiempos*. Madrid, Ediciones Júcar, 1977.
- NIETCHÁIEV, Sergei. “O catecismo revolucionário”. Tradução de André Degenszajn. In revista *Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 11, 2007, pp. 81-94.
- PARRA, Lucia Silva. *O movimento anarquista sob a vigilância do DEOPS/SP (1924-1945)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- PASSETTI, Edson e RESENDE, Paulo-Edgar Almeida (Orgs.). *Proudhon*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- PASSETTI, Edson & AUGUSTO, Acácio. *Anarquismos e educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* Tradução de Marília Caeiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1971.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *Do princípio federativo*. Tradução de Francisco Trindade. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário, 2001.
- STIRNER, Max. “Algumas observações provisórias a respeito do Estado fundado no amor”. Tradução de J. Bragança de Miranda. In revista *Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 01, 2002a, pp. 13-21.
- _____. “O único”. Tradução de Maria Brant. In revista *Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 02, 2002b, pp. 268-274.
- _____. “Arte e religião” Tradução de J. Bragança de Miranda. In revista *Verve*, São Paulo, Nu-Sol/PUC-SP, n. 01, 2002c, pp. 67-78.
- _____. “Mistérios de Paris” Tradução de J. Bragança de Miranda. In revista *Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 04, 2003, pp. 11-29.
- _____. *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- WOODCOCK, George. *Anarquismo: uma história da ideias e movimentos libertários*. Tradução de Júlia Tettamanzy, Vol. I. Porto Alegre: L&PM, 1983.

Autores brasileiros:

- BARBOSA, Francisco de Assis. *A vida de Lima Barreto*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.
- BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil: 1900*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1975.
- CUBERO, Jaime. *Três discursos libertários*. Organizado por: Marcolina Geremias; Liana Ferreira da Silva; Leandro Marcio Ramos. Rio de Janeiro: Ed. Achiamé, s/d.
- DUARTE, Regina Horta. *A imagem rebelde: a trajetória libertária de Avelino Fóscolo*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1991.
- FÓSCOLO, Avelino; SPAGNOLO, Marino; CATALLO, Pedro. *Antologia do teatro anarquista*. Maria Thereza Vargas (Org.). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.
- FRIEIRO, Eduardo. *Encontro com escritores*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1983.
- HARDMAN, Francisco Foot. *Nem pátria, nem patrão!* São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- LIMA, Josely Tostes de. *A Palavra e a Pena: Dimensões da Militância Anarquista de Fábio Luz (Rio, 1903/1938)*. Dissertação de Mestrado pela PUC-SP, 1995.
- LOPES, Milton. *A Universidade Popular: experiência educacional anarquista no Rio de Janeiro*. In *História do Anarquismo no Brasil*, vol. I, organizado por Rafael Borges Deminicis; Daniel Aarão Reis. Niterói: EdUFF, 2006.
- MIGUEL-PEREIRA, Lucia. *História da Literatura Brasileira: Prosa de Ficção (de 1870 a 1920)*. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, 1957.
- LUIZETTO, Flavio Venâncio. *Presença do anarquismo no Brasil: um estudo dos episódios literário e educacional - 1900/1920*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. “O recurso da ficção: um capítulo da história do anarquismo no Brasil” in *Libertários no Brasil*. Antonio Arnoni Prado (Org.) São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, pp. 131-149.
- LUZ, Fábio. *Dioramas: aspectos literários*. Volume I. Rio de Janeiro: Editora Ravaro, 1934.
- LUZ, Fábio. *Manuscrito de Helena: diagramas de uma paixão*. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 2ª Edição, 1951.
- _____. *Novellas*. Rio de Janeiro: Livraria H. Garnier, 1902.
- _____. *A paisagem no conto, na novella e no romance*. São Paulo: Monteiro Lobato & C., 1922.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, vol. V, 1978.
- POMBO, José Francisco Rocha. *No Hospício*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1970.
- PRADO, Antonio Arnoni (Org.). *Libertários no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

- QUELUZ, Gilson Leandro. *Rocha Pombo: romantismo e utopias (1880-1905)*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1998.
- RIO, João do. *O momento literário*. Rio de Janeiro: Editora Garnier, s/d.
- RODRIGUES, Edgar. *Os Libertários*. Rio de Janeiro: VJR, 1993.
- _____. “A ordem do Estado, as peculiaridades humanas e anarquia!” In revista *Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 09, 2006, pp. 170-188.
- _____. *Nacionalismo e Cultura Social*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1972.
- SANT’ANA, Moacir Medeiros de. *Elysio de Carvalho, um militante do anarquismo*. Maceió: Arquivo Público de Alagoas, 1982.
- Vários autores. *Contos Anarquistas: antologia da prosa libertária no Brasil (1901-1935)*. Antonio Arnoni Prado & Francisco Foot Hardman (Orgs.). São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- VERÍSSIMO, José. *Estudos de literatura brasileira*. Rio de Janeiro: H. Garnier, vol. VI, 1907.

Liev Tolstoi:

- MOMIGLIANO, F. *Tolstoi*. São Paulo: Editora Athena, vol. 5, s/d.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *Leão Tolstoi: antiarte e rebeldia*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- TOLSTOI, Liev. *A morte de Ivan Ilitch e Os três Anciãos*. Tradução de Boris Schnaiderman, Aurélio Buarque de Holanda e Paulo Rónai, Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- _____. *Homens e Escravos*. Tradução de Cira Neri, Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d [a].
- _____. *Infância, Adolescência e Juventude*. Tradução de Ouvar Davet, Rio de Janeiro: Editora Lux, s/d [b].
- _____. *A Insubmissão*. Tradução de Plínio Augusto Coelho, São Paulo: Imaginário, 1998.
- _____. *Padre Sérgio*. Tradução de Beatriz Morabito, São Paulo: Cosac & Naify, 2001.
- _____. *O Diabo e Outras Histórias*. Tradução de Beatriz Morabito, Beatriz Ricci, Maria Pinto, André Pinto Pacheco; São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. *O pensamento vivo de Tolstoi*. Tradução de Ligia Autran Rodrigues Pereira, São Paulo: Martins, 1976.
- _____. *O reino de Deus está em vós*. Tradução de Celina Portocarrero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994.
- _____. *As palavras de Jesus*. Versão de Paulo Silveira. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d [c].
- _____. *Onde existe amor, Deus aí está*. Campinas, Ed. Verus, 2001 [b].

- _____. *Cristianismo e anarquismo*. Tradução de Railton S. Guedes. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d [d].
- _____. *Khadji-Murát*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- _____. *Os últimos dias*. Elena Vássina (Org.). Tradução de Anastassia Bytsenko; Belkiss J. Rabello; Denise Regina de Sales; Graziela Schneider; Natalia Quintero. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Ressurreição*. Tradução de Rubens Figueredo. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Referencial Teórico:

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2010.
- ANÔNIMO clandestino do século XVIII. *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa: tratado dos três impostores*. Tradução de Éclair Antonio Almeida Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. São Paulo: Editora Record, 2010.
- CANDIOTTO, Cesar. “Foucault e a crítica do sujeito e da história” In *Revista Aulas – Dossiê Foucault* nº 3. Margareth Rago & Adilton L. Martins (Orgs.). Campinas: dezembro 2006/março 2007.
- _____. “Subjetividade e verdade no último Foucault” In *Revista Trans/Form/Ação*. São Paulo: 2008, pp. 87-103.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- FOUCAULT, Michel. “Omnes et Singulatim: uma Crítica da Razão Política”. In *Ditos e Escritos: Estratégia poder-saber, vol. 4*. Organização e seleção de textos; Manoel Barros da Mota. Tradução de Vera Lucia Avellos Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2003.
- _____. “A cultura de si”. In *História da Sexualidade III: Uso dos Prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- _____. “Do governo dos vivos”. In revista *Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, nº. 12, 2007a.
- _____. “Soberania e disciplina”. In *Microfísica do poder*. Roberto Machado (org.) Rio de Janeiro: Graal, 2007b.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. “O que um autor?” In *Ditos e Escritos: Estética: Literatura e pintura, música e cinema, vol. 3*. Organização e seleção de textos; Manoel Barros da Mota. Tradução de Inês Autran Dourado Motta. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006b.

- _____. *Ditos e Escritos I: Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Manoel Barros da Motta (Org.). Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2006c.
- _____. “Theatrum philosophicum” In *In Ditos e Escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*, vol. 2. Organização e seleção de textos; Manoel Barros da Mota. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2000, pp. 230-254.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- _____. *Nietzsche & Para além do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2002.
- LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LÖWY, Michael & SAYRE, Robert. *Romantismo e Política*. Tradução de Eloísa de Araújo Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- NEWMAN, Saul. “Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana”. In revista *Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 07, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral” in *Os Pensadores: Friedrich Nietzsche, obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.
- PASSETTI, Edson. *Ética dos Amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário/CAPES, 2003.
- _____. “A arte da amizade”. In *Revista Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 01, 2002, pp. 22-60.
- _____. “Stirner, o único, em língua portuguesa”. In *Revista Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 05, 2004a, pp. 231-238.
- _____. “Uniformidades e anarquia”. In *Revista Verve*, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP, n. 06, 2004b, pp. 229-318.
- RODRIGUES, Thiago. *Guerra e política nas relações internacionais*. São Paulo: EDUC, 2010.
- SÊNECA, Lúcio Anneo. *Aprendendo a viver*. Tradução de Lúcia Sá Rabello. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo, Atena Editora, 1957.
- THOREAU, Henry David. *Desobedecendo: a desobediência civil e outros ensaios*. Tradução de José Augusto Drummond. Rio de Janeiro, Rocco, 1984.

TÓTORA, Silvana. “Vontade de potência: a *grande* política. Arte e política em Nietzsche — apontamentos de um estudo inicial.” in revista *Aurora*, São Paulo: NEAMP/PUC-SP, n. 2, 2008, pp. 134-155.

Jornais consultados

A Nova Era, nº1. 05.julho./1906.

A Nova Era, nº 2. 06.agosto./1906.

A Nova Era, nº3. 27.setembro./1906.

A Nova Era, nº4. 30.novembro./1906.

A Nova Era, nº6. janeiro./1907.

A Nova Era, nº7. setembro./1907.

A Nova Era, nº8. dezembro./1907.

A Lanterna, nº 214. 25.outubro./1913.

A Lanterna, nº243. 16.maio./1914.

A Lanterna, nº 289. 01.maio./1916.

Tierra y Libertad, nº 268. novembro./2010.