

ANARQUISTAS:
ÉTICA E ANTOLOGIA DE EXISTÊNCIAS

Este livro condensa a dissertação de mestrado de título *Antologia de existências e ética anarquista* defendida em agosto de 2002 junto ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC/SP, sob orientação do professor Dr. Edson Passetti.

Robson Achiamé, editor

Caixa Postal 50083

Rio de Janeiro – RJ – 20050-970

Telefax (0xx21) 2544-5552

letralivre@gbl.com.br

Nildo Avelino

ANARQUISTAS:
ÉTICA E ANTOLOGIA DE EXISTÊNCIAS



Rio de Janeiro

ANARQUISTAS: ÉTICA E ANTOLOGIA DE EXISTÊNCIAS

Copyright © 2004 by Nildo Avelino

É vedada a reprodução total ou parcial desta obra
sem a prévia autorização do Autor

Revisão

Edson Lopes

Capa

Andre Degenszajn

Edson Passetti

Nildo Avelino

Thiago Rodrigues

À memória dos mestres:

Antonio Martinez

e

Jaime Cubero.

Sou obra vossa pelo convívio e pelo estímulo.

SUMÁRIO

Intensidade anarquistas, por Edson Passetti / 9

Prefácio, por José Carlos Orsi Morel / 13

Introdução / 17

Capítulo 1 – *Esboços Éticos: apontamentos para construção de si* / 25

Continuidades e descontinuidades no anarquismo / 26

A emergência de Errico Malatesta / 33

A crítica ao cientificismo / 37

Pensamento e vontade, saber e querer / 43

Capítulo 2 – *Centro de Cultura Social: a conquista da verdade e da liberdade* / 49

Uma experiência de geração / 49

O Centro de Cultura Social / 61

Primeira Fase: 1933-1937 / 71

Segunda Fase: 1945-1969 / 82

Terceira Fase: 1985 / 77

Capítulo 3 – *Anarcké: estilos de existências* / 93

Sujeito ético / 93

Elementos para uma moral anárquica / 101

Estilos de liberdade / 123

José Oliva Castillo / 127

Diego Gimenez Moreno / 132

Francisco Cuberos Neto / 137

Jaime Cubero / 148

José Carlos Orsi Morel / 160

Limiares / 183

Referências Bibliográficas / 185

INTENSIDADES ANARQUISTAS

*Edson Passetti**

Os anarquistas não esperam pelo futuro. Acontecem a cada momento. Realizam experimentações e se apartam de programas. Vivem associados revirando-se e provocando reviravoltas no planeta. Compõem forças atuantes que marcam presenças, não temem ser nocivos, querem inventar uma nova sociedade. Atuam fortalecendo sua utopia. Para eles não há futuro livre e igualitário que não seja vivido aqui e agora. Por isso incomodam inventando costumes liberadores e libertadores.

Invenção para o anarquista não é uma palavra oca, um artifício científico, um sinônimo de criação. Inventar é surpreender, romper fronteiras atuando sobre as bordas, é desnudar a camuflagem, apanhar o transvestido de anarquista, fazer rodopiar o agente professoral que associa invenção a mentiras a serem desbaratadas, apartar-se dos preconceituosos e das *doxas*. Inventar é afirmar percursos, e nisto os anarquistas são imbatíveis. Enquanto os demais socialistas perseguem burocraticamente seus itinerários programáticos, filantrópicos e organizacionais, os anarquistas associados, generosos e livres aparecem e reaparecem em lugares estranhos, de terra, ar e água. Anarquista é fogo!

Anarquista é como uma criança solta e livre aporrinhando os adultos envelhecidos, os jovens entorpecidos, as mulheres prendadas, os homens chefes, senhoras e senhores, de terno, saia, uniformes e perucas. O anarquista não dá sossego nem para si, quanto mais para desigualdades, mandos e desmandos, escravagismos, o politicamente correto, a propriedade, o julgamento derradeiro. Anarquia é a invenção de associações de pessoas livres com seus costumes inovadores. Anarquia é vida apartada da verticalidade hierárquica, da fantasmagoria criada pela religião, da burocracia moderna, das amarras organizacionais. O anarquista vive anarquia provocando e desassossegando.

Nildo Avelino compôs um livro vibrante que se diferencia não pelo que pretende mostrar de inédito ou surpreendente, mas como retrato inexato de existências que inovam sem se preocupar se estão sendo originais ou criativas. São pessoas que vivem sabendo que a vida é uma experiência única.

* Edson Passetti é professor na PUC-SP, coordenador do Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária), editor de Verve - revista semestral autogestionária. Publicou entre outros livros *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida*, Imaginário, 2003; *Anarquismos e sociedade de controle*, Cortez, 2003 e organizou *Kafka-Foucault sem medos*, Atelier, 2004 e *Curso livre de abolicionismo penal*, Revan/Nu-Sol, 2004.

O livro de Nildo Avelino não se presta a louvar trajetórias ou idealizar existências. Propicia que as pessoas do Centro de Cultura Social (conhecido pelos anarquistas como CCS) apareçam com suas histórias e sonhos. Liberta o leitor da mofada concepção de história verdadeira para fazer pulsar ficções como componentes intrínsecas das experimentações de vida libertária. Desta maneira, lembra ao leitor, e principalmente ao anarquista, que a anarquia é a adesão à vida que não é abalada com o julgamento moral dos inimigos e dos adversários. Reitera que os anarquistas lidam com suas *afinidades*, por vezes com contundência, outras com paciência, e em alguns instantes com raiva. Os anarquistas são pessoas, não idealizações. E pessoas como estas, do Centro de Cultura Social de São Paulo, estão neste livro sobre existências com estilo, convivendo com anarquistas de outras regiões, países e continentes.

Ter estilo não é uma moda, nem uma arte de viver própria das comunidades ou dos *grupelhos*. Não está associado à elegância burguesa ou à seriedade dos intelectuais sentinelas da consciência verdadeira. Ter estilo para um anarquista é trazer no corpo a beleza de viver sem reduzi-la ao hedonismo. Ela expressa uma estética e uma ética. Enquanto os demais socialistas se parecem com o filantropo e o impessoal burocrata, muitas vezes vestido de *militante* libertário, os anarquistas fazem, atuam, incomodam pelo seu estilo.

O Centro de Cultura Social, fundado em 1933 por jovens amigos libertários, inventou seu estilo com ética. Com mais de 70 anos de existência, andam, avançam, tropeçam e inovam juntos, são destemidos, lembram do passado sem melancolia, situam-se na atualidade. Não dependem da aprovação de ninguém; aliás, anarquista que precisa de consentimento alheio não passa de fiel seguidor de santo, líder ou idéias passadistas. Os inventores do CCS são guerreiros da vida, são avessos aos soldados da liberdade.

O anarquista também luta com letras, sílabas, palavras e idiomas, compondo uma ética feita da sua existência, uma obra de arte em construção, que não pode ser apropriada pelos museus, a coleção de proprietários, ou arquivos de pesquisadores. A vida como obra de arte se experimenta e pode ser narrada como neste livro.

Nildo Avelino chegou para o anarquismo pelo CCS, tornando estes seus escritos mais intensos. Neles habitam a leveza de quem vive por dentro do CCS, a precisão do pesquisador que se revira, a coragem de explicitar verdades sem se preocupar se os *afins* irão sacramentá-la. Seu compromisso é com existência de pessoas libertárias.

Aqui não se encontram palavras corretas para situações objetivas, o julgamento do *cientista*. Não é um livro acadêmico, apesar de ter sido inicialmente uma dissertação de mestrado. O que tem de mais delicioso é levar o leitor pelas singularidades, os vazios entre as falas, os registros das passagens de anarquistas que não foram nem são passageiros da história. Levamos a conviver com os anarquistas do CCS, sem ser um intruso adentrando

um arquivo vivo; somos convidados a ser um deles, mas não como eles; e a penetrar na memória, compartilhar lembranças e experimentar relatos para situar nosso contra-posicionamento.

Não se passa deste livro sem a predisposição para a revolta, inclusive contra os que se querem senhores do anarquismo, sejam os dogmáticos do momento, ou os heterodoxos da ocasião. Deste livro não se sai limpinho (ou limpinha); por ele e com ele se anda pelas ruas e avenidas, tomando torós e sol a pino. É um livro de meio-dia. Ele nos leva a correr, esconder-se e se assustar, a se banhar e se sujar de novo.

Nildo Avelino não é um pesquisador acadêmico. Sabe como poucos valorizar seu autodidatismo mesmo ao atravessar a universidade. Vive a sua época, sabe ser e estar revoltado em qualquer lugar. Não se refugia em condutas do passado, por conhecê-las minuciosamente.

Avelino mostra que não foi por freqüentar a academia que o anarquista deixou de ser autodidata, um artista na vida. A universidade é a conjugação do ensino e da pesquisa humanista moderna, com suas especialidades e especificidades; é por onde passa o mundo e por onde passa a avaliação contínua da sociedade de controle. Ela é um lugar que faz crer ao pretensioso que ele será o dono do saber, do verdadeiro conhecimento, que deterá a vontade de saber, que formulará a verdadeira consciência, que é e será a elite ou a vanguarda que comandará o rebanho. Isto é simplesmente o que os anarquistas não são. Entretanto, os anarquismos passam pela universidade, marcando-a, atordoando-a, surpreendendo-a, recusando-se a serem apropriados como temas de mestrados e doutorados de burocratazinhos intelectuais. O querer que dissolve o governo da teoria e do intelectualismo atravessa esse saber acadêmico tornando mais fácil reconhecer que é preciso deixar esta sociedade morrer. Miná-la é praticar o anarquismo, inventar costumes libertários, afirmar um estilo, em qualquer lugar, contaminar a análise racional de instintos, libertar-se da prática da história positivista fundada nos fatos do passado.

O livro e a atuação de Nildo Avelino encontram-se no campo do anarquista que anarquiza por onde passa. Nildo Avelino mostra que o CCS sempre esteve em movimento alterando a paisagem, fortalecendo suas amizades, inventando anarquismos. Não é um lugar fixo, constante e imutável.

Os escritos se recusam ao *status* da autoria para fazerem vibrar instaurações discursivas. As dos anarquistas não são propriedades de um indivíduo, mas conhecimentos mútuos de pessoas que possuem corpos marcados de história, como sublinhou Michel Foucault, um parceiro nestes escritos de Nildo Avelino sobre o CCS.

Aqui no CCS, os anarquistas vivem intensidades, sabendo driblar o consumo do tempo no trabalho fora. Não se fornecem títulos, mas experimenta-se a liberdade de querer saber e fazer. Constroem-se peças de teatro, sítios, panfletos, leituras, outros lugares, mudanças, esconderijos, enfrentamentos.

Cada corpo vibra repleto de história, prazerosos ainda que cansados, cheios de energias para festejar, lisos para escapar da polícia, rijos para enfrentá-la e às milícias de bons cidadãos defensores da boa sociedade.

Na história do CCS há brasileiros e estrangeiros, homens e mulheres e jovens e crianças, inventores de risos e de heterotopias, lugares de realização das utopias no presente. Eles não temem o futuro. Atuam no presente e fazem de suas vidas uma obra de arte. É preciso éticas de anarquistas, estes abrigos precários que balizam temporariamente nossas atitudes liberadoras e libertadoras. Reinventadas e móveis elas abalam o ideal moral que o anarquismo do século XIX previa. Anarquizar os anarquismos é a grande saúde, e o livro de Nildo Avelino é um *pharmakon*.

PREFÁCIO

José Carlos Orsi Morel

A bibliografia sobre o Anarquismo no Brasil tem crescido muito em volume nas últimas décadas: teses, artigos, periódicos e livros, mais ou menos repolhudos, mais ou menos pretensiosos e de significado bastante variável, contam-se hoje provavelmente às centenas. Infelizmente a abundância nem sempre coincide com a qualidade e grande parte desta produção - por pífia - certamente não sustentará a prova do tempo; este é o destino quase que certo de todos os modismos intelectuais e não há dúvidas, como aliás já o frisamos em diversas outras oportunidades, que o estudo do Anarquismo Brasileiro, desde o início das atividades do Arquivo Edgard Leuenroth por volta de 1980 e não obstante muitos exemplos honrosos de probidade intelectual, transformou-se em seara fácil para qualquer erudito meter fouce e com isto amealhar o seu primeiro “capital intelectual” para uma carreira universitária próspera na área das humanidades. Depois de defendido o mestrado e/ou o doutorado e arrefecidos os arroubos necessários para conquistar a simpatia do seu “material de pesquisa” e para dar um mínimo de verossimilhança ao ritual acadêmico, vem a clássica “pacóvia” de Macunaíma ao tema e aos seus adeptos...

Não que para se estudar o anarquismo seja absolutamente necessário ser anarquista ou amigo das idéias libertárias, mas um mínimo de envolvimento com o tema, um mínimo de sintonia e de compromisso intelectual, são sem dúvida necessários como bem nos mostra um breve relance à bibliografia internacional que se pretenda técnica e não polêmica, desde o clássico de Eltzbacher já velho de um século. Onde, por exemplo, estão - nesta malemolente terra de palmeiras e sabiás - os estudos e as carreiras tão modestas, corajosas e decididamente dedicadas ao tema, como as de Paul Avrich para o Anarquismo Russo e a de Jean Maitron para o Anarquismo Francês, cujo profundo e sensível *Histoire du Mouvement Anarchiste en France* a pesar de suas quatro décadas de existência ainda revela um vigor e um frescor incomparáveis? Mas por estas plagas a coisa não caminha deste modo: interesses epidérmicos ou hipócritas, a já clássica precedência das aparências sobre as essências e as “conjunturas” da vida - este hímen tão complacente da cultura brasileira - logo fazem com que o nosso jovem doutor afaste-se para temas mais amenos e, sobretudo, mais lucrativos em termos de carreira acadêmica.

Este não é, decididamente, o caso do livro que o leitor tem agora em suas mãos e disto podemos dar o testemunho pessoal de quem acompanhou a sua longa, laboriosa e fecunda gestação. Este é um livro escrito com cérebro e coração, com neurônios e vísceras, mas composto com cuidado de perfumista, ou de alquimista se quisermos, na busca do resultado correto, na realização da obra rara, na combinação adequada - sem exageros nem faltas - dos fundamentos teóricos com o material empírico e a interpretação pessoal, a tão ansiada e tão pouco presente *tese* a ser defendida. Com vistas a manter este tom ou, ousemos contra o espírito da obra dizer, este *método* correto, o autor teve que caminhar por sobre a navalha sem descair para os derrames subjetivos por um lado - que transformariam a obra em mero depoimento pessoal ou em trabalho de encômio ou polêmica, tendendo ao limite do romance - e nem para uma rigidez excessiva, uma servidão a modelos analíticos, mesmo os ditos libertários, que fariam do livro mais um Leito de Procusto onde a realidade, nele deitada à força, fosse, às marretadas e outra vez ainda, adequada ao modelo, tendendo, pois, ao limite do dogma. Neste sentido é que vemos, do ponto de vista historiográfico e guardadas as devidas diferenças e proporções, uma convergência deste trabalho com os raros outros que ousaram com felicidade e semelhante cometimento, e aí pensamos - como exemplos típicos - na obra de quatro autores que sem dúvida revolucionaram os estudos do Anarquismo Brasileiro: *Do Cabaré ao Lar* de Margareth Rago; *Mémoire et Oubli* de Jacy Seixas - cujo ineditismo em vernáculo ao nosso ver envergonha seriamente o editorialismo universitário brasileiro; *O Espírito da Revolta* de Christina Lopreatto e *Clevelândia: anarquismo, sindicalismo e repressão política no Brasil* de Alexandre Samis. Depois de um século de “grande história” preocupada com as supostas estruturas econômicas fundamentais e com os fatos gerais, que muitas vezes revelaram-se quiméricos, estamos lentamente nos apercebendo que a tarefa fundamental do historiador talvez seja a de deixar os fatos concretos falarem por si ao leitor *em uma linguagem inteligível para este ultimo*. Os recortes e a seleção de material empírico, os fundamentos, o método, os quadros gerais e a bibliografia seriam então apenas suportes, transdutores necessários a uma inteligência concreta e pessoal de um real que é sempre muito mais complexo do que parece à primeira vista e cujas dimensões são não apenas múltiplas mais multiplamente imbricadas...

As barreiras e as dificuldades enfrentadas pelo autor para atingir tais resultados foram imensas e duríssimas. Para chegar à simplicidade, à clareza e à elegância com que apresenta seus fundamentos e pressupostos, os fatos concretos habilmente coletados e expostos e as conclusões que de tudo isto com maestria extrai, foi necessário muito esforço e perseverança, uma áspera luta contra as dificuldades concretas do cotidiano, cuja existência - muito hipocritamente - a organização do nosso ensino universitário insiste em ignorar prosseguindo, como dizia o saudoso Maurício Tragtenberg, sem pru-

ridos a sua tarefa de *selecionar os já selecionados*. O autor, neste sentido nobre, é um *autodidata* que venceu um a um estes inúmeros obstáculos mesquinhos, hipócritas, danosos, lançados no caminho daqueles que não estão pré-destinados, por sua pertença de casta, a se transformar em *intellectuais*.

Saiba o leitor que o autor formou-se trabalhando, e nem sempre nos melhores empregos e que lutou modesta, discreta, brava e encarniçadamente contra as dificuldades materiais, que não graduou-se em escola de prestígio, que teve que enfrentar as deficiências de formação de modo sereno, galhardo e paciente, adquirindo um a um e dos mais comezinhos aos mais sofisticados, os instrumentos necessários à análise intelectual. Que mesmo durante a sua graduação teve que lutar não apenas por aquilo que se convencionou denominar “qualidade de ensino”, mas também contra a imbecilidade acadêmica que domina ainda as Ciências Sociais no Brasil e que tenta passar pela lebre do conhecimento científico o gato já rançoso da ideologia. O cretinismo stalinista deixou suas marcas nas Ciências Sociais brasileiras, assim como o cretinismo monetarista deixou as suas nos estudos de Economia e de Administração, de modo que o marxismo, e quase sempre na sua mais miserável vulgata, é apresentado aos neófitos como o *nec plus ultra* da análise histórica e sociológica; perde-se com isto tempo precioso na formação: um semestre de Teoria Política dedicado à leitura em classe d’*O que Fazer* de Lênin beira o estelionato intelectual, pois sequer se estuda o contexto no qual o texto foi produzido. Tais dificuldades nosso autor teve também que vencê-las, acumulando às suas próprias custas, o mínimo de informações históricas, políticas e filosóficas necessárias às suas pesquisas e que lhe eram deslavadamente songadas nos bancos escolares.

Já no seu segundo ano de graduação ele começou a preocupar-se com o tema deste livro, projetando então um trabalho de conclusão de curso que foi a semente desta obra. Para tanto, defrontou-se com problemas metodológicos, acumulou sólida informação em Antropologia Cultural e Social, atacou o problema do Mito em seus aspectos culturais e filosóficos, leu, entre outros, Cassirer, Mannheim e Paul Ricoeur, repassou quase toda a produção intelectual sobre Anarquismo no Brasil escrita nos últimos 35 anos e finalmente, com raro talento e perseverança, deu início a um trabalho de coleta da memória de velhos militantes anarquistas da cidade de S. Paulo, que se reuniam entre o pós-guerra e o AI-5 em torno do Centro de Cultura Social. Mais uma vez, nesta pesquisa de campo, pouco ficou devendo à sua escola; ao contrário ele mesmo foi buscar e quando preciso forjar, através da leitura e da discussão, os instrumentos necessários ao seu trabalho. O resultado deste trabalho de campo enriquecido e iluminado pelas pesquisas com a documentação da época é soberbo e o leitor poderá examiná-lo, ao menos parcialmente, no sumário das entrevistas em apêndice no então TCC *Mito e Utopia: a realidade do sonho em velhos militantes anarquistas*. Seus

estudos de mestrado, realizados no clima muito mais propício do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC/SP permitiram finalmente que todos estes esforços atingissem o seu meritório fim e que a obra, tão laboriosa e amorosamente meditada e preparada, por fim desabrochasse no livro que agora Robson Achiamé põe à disposição do público brasileiro.

O trabalho de Nildo Avelino, pois, além de honrar mui merecidamente o seu autor, é uma prova incontestada da vitalidade dos princípios do socialismo libertário e da autogestão pedagógica que não são apenas praticáveis como extremamente profícuos quando concretamente aplicados. Esta contribuição ao entendimento do Anarquismo no Brasil, não se destaca apenas pela sua qualidade acadêmica, mas também pode se parrear aos esforços de outros militantes que, de uma perspectiva mais clássica como Edgard Rodrigues, por exemplo, há décadas vêm se dedicando à preservação e à divulgação da memória do Movimento Anarquista no Brasil. Se não podemos sinceramente desposar – e é bom que isto seja dito com honestidade e clareza – algumas das teses que o autor defende em seu trabalho, não podemos deixar com isto de admirar o magnífico resultado de conjunto, nem de louvar o esforço empenhado no resultado e nem de admitir a importância fundamental do trabalho para o esclarecimento de um período ainda muito pouco estudado da história do Movimento Anarquista no Brasil, infelizmente envolto ainda nas brumas do debate ideológico. Que o leitor possa assim extrair de sua leitura tanto prazer e proveito quanto o que nós dela extraímos

São Paulo, agosto de 2004.

INTRODUÇÃO

“Uma pesquisa é um compromisso afetivo, um trabalho ombro a ombro com o sujeito da pesquisa”, assim Ecléa Bosi definiu sua trajetória de pesquisadora nas ciências humanas; não se trata de um ofício gélido onde vidas, transformadas em coisas inanimadas, sofrem hábeis manipulações de laboratório; não se trata de “visitas ocasionais ou estágios temporários no locus da pesquisa. Significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidades de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados” (11, p. 185).

É muito freqüente e mesmo aconselhável que entre o “objeto” de uma pesquisa e seu pesquisador exista uma relação pessoal e existencial; a mesma freqüência pode ser verificada nos primeiros passos do jovem cientista de pós-graduação que, tendo ainda que se familiarizar com os obstáculos de sua trajetória acadêmica seja levado a refletir sobre uma realidade, grupo ou acontecimento que lhe seja familiar. Essa intimidade com o tema geral da pesquisa leva muitas vezes, embora não necessariamente, a uma maior agudez na descoberta de realidades aparentes e a uma observação mais completa dos fenômenos estudados – ainda que, também, crie outras dificuldades. De fato, o tempo em que vigorava nas ciências sociais a premissa da chamada “distância mínima” que garantia ao observador uma “objetividade” de seu trabalho, esvai-se com os métodos de pesquisas quantitativas da qual é decorrente; “olhos imparciais”, “neutralidade” e “recusa de envolvimento” dão lugar a critérios de observação participante, história de vida, entrevista aberta, contato direto e pessoal com os sujeitos observados.

Tomei contato com o tema desta pesquisa por volta de 1990. Adolescente e pertencente à chamada cultura *punk*, conheci as propostas anarquistas tais como eram veiculadas dentro do grupo que integrava. Livros de autores do anarquismo, tais como Errico Malatesta e Mikhail Bakunin, circulavam entre nós e eram objeto de reprodução em nossos fanzines e manifestos. Então me foi proposto assistir a uma palestra em uma associação anarquista no bairro do Brás – o Centro de Cultura Social. Os rumores que acompanharam essa proposta pontuavam aquele grupo como sendo de homens experientes, “anarquistas de cabelos brancos”, que vinham de longa data desenvolvendo essas atividades. O entusiasmo tomou-me e fomos ao destino.

De frente ao local, uma sala situada na sobreloja da Rua Rubino de Oliveira nº 85, sentia um tremor ao subir as escadas: enfim, conheceria anarquistas

em carne e osso, fora das histórias dos livros e das fabulações do sentido comum de bagunça e terrorismo; como serão esses homens? O que eles fazem e o que pensam? Terminada a escalada, um velhinho de baixa estatura, cabelos inteiramente alvos e grossas sobrancelhas brancas – era Antonio Martinez – interpelou-me trazendo à mão dois folhetos dos quais guardo viva recordação: *Solução Anarquista para Questão Social* de Errico Malatesta e *Deus Existe? Eis a Questão* de Sabastién Faure e disse:

– Esses são para a biblioteca do seu grupo, não é para arquivo pessoal porque, quando você se for o grupo fica!

Guardei-os seguramente e sentei-me na sala onde se realizaria a conferência do dia; não me recorro sobre que tema se discutiu exatamente, mas me vem à memória como primeiro debate assistido a questão da organização autogestionária e federalista dos *kibutz* israelenses. Compunham a mesa um senhor que havia visitado pessoalmente essas comunidades e o então secretário-geral da associação, Jaime Cubero.

Passei a freqüentar todos os sábados a associação e esforçava-me em convencer meus amigos *punks* a fazerem o mesmo. Minhas atividades então consistiam em protestos realizados nas manhãs de sábado, geralmente na Praça Ramos de Azevedo, e minha ida ao Centro de Cultura Social durante a tarde. A convivência com aquele círculo de velhos anarquistas abriu para mim um mundo de possibilidades: os debates – que de início eu pouco entendia – foram com o tempo alargando meu horizonte; ouvi palestras e debates de variados temas numa pluralidade de palestrantes; iniciei cursos de esperanto, de anarquismo e filosofia; adquiri livros e exemplares preciosos de jornais operários do início do século. Nesta época ouviam-se palestrantes como o próprio Jaime Cubero, homem de uma oratória esplêndida e de um carisma exuberante, e José Carlos Orsi Morel, físico e filósofo, cuja erudição surpreendia a platéia, ambos integrantes da associação; diversos professores de universidades brasileiras eram também costumeiramente convidados a apresentar suas pesquisas.

O relacionamento com estes homens afastou-me da cultura *punk* e no ano de 1993 foi lida na Assembléia Geral do CCS uma carta de Jaime Cubero que, ausente por motivos de saúde, me indicava para compor a comissão de gestão na qualidade de 1º tesoureiro em companhia de Antonio Martinez como 2º tesoureiro¹.

O fato de ser o membro mais jovem colocava-me frente a uma questão existencial: sentia na militância “dos velhos” uma energia gigantesca que mobilizava aquelas pessoas. O fato de terem chegado ao fim de uma vida e terem dedicado toda sua existência em prol de um ideal cujos resultados prometidos ficaram aquém das aspirações, deveria trazer-lhes um certo

1. Cf. “Ata da Assembléia Geral dos Sócios do Centro de Cultura Social”, 1993, arquivo do CCS.

sentimento de amargura. Todavia, era o contrário que se dava com aqueles homens: a esperança de ver continuada sua obra e viver até o último sopro da vida segundo suas concepções parecia ser o coroamento de uma vitória conseguida. “Morreu como as árvores, de pé!!”, disse o militante Pedro Catallo ao escrever o necrológio de Edgard Leuenroth, que teve o leito de sua morte tomado de documentos que lhe serviriam para escrever sua última obra. Há na militância anarquista um desprendimento de vantagens pessoais exigido pela construção da pessoa; o indivíduo é medido pelo valor de sua obra e nela se deposita o sentido de sua existência, uma arte de viver segundo critérios de uma verdade que é pessoal e que se torna coletiva pela experiência compartilhada. Numa curiosa passagem da existência de Leuenroth, ao ser entrevistado pela *A Gazeta*, em 05/11/1962, ele afirma:

“Não é a primeira vez que me fazem a pergunta por que não escrevo minhas memórias. E a minha resposta tem sido sempre a mesma: que evidência de minha pessoa tem sido conseqüente de circunstâncias inteiramente *alheias à minha vontade*, com a ausência absoluta de qualquer propósito meu nesse sentido. O que importa é o movimento ideológico a que me entreguei desde a mocidade e, no geral, *a minha pessoa se perde na multidão de seus combates*” [grifos meus] (63, p. 14).

Diante dessa mobilização de sentimentos e emoções canalizados para uma luta e conduta difícil, frente a uma realidade irresistivelmente contraditória e absorvente, eu sentia uma verdadeira inquietação: como pensar e explicar o sacrifício, a abnegação, o altruísmo e o desprendimento em prol de algo impessoal no sentido material da vida? Como entender, identificar e explicar essa força que reclamou e reclama o tempo, o trabalho e as energias de gerações de homens e mulheres comuns que não são nem lideranças nem celebridades, nem pessoas obscuras perdidas na multidão, mas pessoas que possuem uma ação organizada, sem vantagens materiais ou poder?

Para responder a essas questões foi necessário perceber o anarquismo não apenas como uma teoria ou um sistema de conceitos, mas como um modo de existir, quer dizer, uma visão de mundo que corresponde a uma maneira de viver, a uma opção existencial que exige do indivíduo uma mudança total ou parcial de vida, uma conversão de seu ser e a um desejo de ser e viver de uma certa maneira; neste sentido, o indivíduo é levado a problematizar-se, a modificar seu ser e a colocar-se em constante vigília de si mesmo. Veremos no anarquismo não um “despertar da razão”, no sentido iluminista do termo, mas uma revolta íntima e profunda contra um estado de coisas, a negação de uma realidade histórica que dá origem a um sistema conceitual onde a mola é a rebelião do indivíduo. Minha hipótese é da existência de uma ética entre os militantes do Centro de Cultura Social que, sem levar o indivíduo a uma renúncia de si, direciona suas energias vitais para um projeto coletivo mais amplo.

Essa pesquisa iniciou-se em fins de 1997 quando então cursava o 3º ano de Sociologia e Ciência Política da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Naquela altura queria explicar através de pressupostos antropológicos a existência de uma certa cultura anarquista na militância dos velhos membros do Centro de Cultura Social. Desta primeira reflexão esbocei uma monografia intitulada “Mito e Utopia: a realidade do sonho em velhos militantes anarquistas” que foi apresentada como trabalho de conclusão para o curso de graduação. Nesse trajeto ligou-se também uma preocupação sustentada pelos próprios membros do Centro de Cultura Social na preservação e sistematização de sua memória e história nos anos pós-1930. Essa preocupação veio à tona quando no ano de 1998 faleceram os militantes Jaime Cubero e Antonio Martinez. Daí surgiu um projeto coletivo que chamamos “História de Vidas Anarquistas”, que pretende realizar esse resgate através do depoimento pessoal dos militantes e da sistematização dos materiais de sua época. Sabe-se quanto a memória é frágil e como ela se esvai frente à força destrutiva de um presente muitas vezes imposto.

Os anarquistas constroem sua realidade através de uma visão de mundo da qual se associa um *ethos* (estilo de vida). No Capítulo 1 tento seguir os passos constitutivos desta visão de mundo através dos escritos clássicos de Errico Malatesta. A influência deste autor do anarquismo entre os militantes do Centro de Cultura Social é historicamente localizável; talvez seja permitido afirmar no contexto da sua fundação, que serão suas idéias as orientadoras do projeto e da ação dos libertários, um referencial de suma importância aos personagens².

O esforço de se esboçar “no âmbito” do movimento a possibilidade e a necessidade de uma moral anárquica é visível em seus escritos. Selecionei alguns dos temas caros ao anarquismo, tentando corroborá-los com os relatos das personagens; uma obra curiosamente análoga – descoberta por mim quando a pesquisa já estava em andamento – é a de Augustín Hamon, *Psicologia do Anarquista-Socialista*. Nela seu autor reúne o resultado de um questionário vastamente aplicado e divulgado pela imprensa anarquista nos idos de 1893; através das respostas, Hamon estabeleceu “os caracteres psíquicos especiais aos discípulos de Réclus, Malatesta, Kropotkin, Spies, Parson” (56, p. 9). O relevante para mim é que o autor extraiu dos depoimentos conseguidos de simples militantes temas matizados pelos teóricos do anarquismo: o espírito da revolta, o amor à liberdade, o individualismo, o altruísmo e a sensibilidade, o sentimento de justiça etc.

2. São conhecidas as diversas formas do pensar anarquista: os proudhonianos se diziam mutualistas, os bakunistas se diziam coletivistas, Kropotkin e Malatesta diziam-se francamente anarquistas comunistas. A esse propósito, Flávio Luizetto destacou que o comunismo libertário encontrou “especial ressonância entre os protagonistas envolvidos com os episódios literário e educacional” no Brasil (72).

No Capítulo 2 faço um breve histórico do anarquismo paulista de 1890 a 1970. Acusações de pretensioso não me faltarão, mas quero explicitar minhas intenções. Tomo este período histórico em duas metades: a primeira vai de 1890 a 1930, e a segunda de 1940 a 1970. Maior atenção será dada a esta segunda metade pelos motivos óbvios de nossos companheiros nela se encontrarem. Procuro fornecer um contexto que, longe de ser rígido, ajude a explicar certas ações e comportamentos; um quadro em que se retrate a época, pintado com os sentimentos e ações de seus participantes. As fontes privilegiadas foram os jornais militantes, a imprensa cotidiana, livros e outros documentos sobre a memória da cidade e de seu cotidiano; servi-me igualmente de registros do movimento (atas e cartas). Sobre este período quase nada foi dito e escrito, o que dificultou o trabalho e ao mesmo tempo o faz contribuir para preencher uma lacuna. Espero conseguir mostrá-la ao leitor.

Com relação à primeira metade, estabeleço um recorte por meio de trabalhos publicados sobre o período. Ao contrário da segunda metade, é farta a literatura existente sobre o tema e se a retomo não é para parecer exaustivo e sim para justificar a concepção adotada de “categoria geracional” anarquista. Nossos companheiros são herdeiros de uma tradição do início do século passado e neste sentido, suas idéias e condutas vivenciadas são “experiências de geração” transmitidas ao longo do tempo e vivenciadas por eles. Não há novidades em tais práticas, pois estão incorporadas em valores de grande permanência e estabilidade sociais, constituintes das suas subjetividades.

Entretanto, uma outra questão se impõe: fora do âmbito do anarquismo, é possível uma filosofia da ética que ultrapasse o Imperialismo do Eu? Após a crítica avassaladora à metafísica e de seu abandono pela filosofia ocidental dos modelos por ela inspirados, os critérios de validação do ser, do pensar e do agir foram norteados por uma subjetividade que impõe o poder de uma vontade individual tornada inquestionável e que transpõe os limites do bem e do mal – coloca ao mesmo tempo o drama da solidão do homem.

Um empreendimento temerário seria, talvez, apontar uma reaproximação do Eu com o Outro sem renunciar ao indivíduo enquanto “ente”. É um postulado do pensamento anarquista que a liberdade individual, confirmada pela liberdade do outro, se amplia, se estende e potencializa ao infinito; subjacentes a este postulado foram pensados mecanismos, como o federalismo, que pudessem garantir a não-violação da liberdade do indivíduo.

Longe de querer fazer coincidir pensamentos, penso ser possível sustentar, através de elementos do pensamento de Michel Foucault, no projeto associativo anarquista, a possibilidade de se constituir uma forma de construção de si que passe pelo outro, numa inter-subjetividade libertária.

Aqui, compartilho das análises que apontam mudanças na trajetória do pensamento foucaultiano no intervalo entre a publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade*, em 1976, e os dois volumes seguintes, em

1984, e que criam a impressão de uma ruptura em sua filosofia, mas que na verdade representam a contribuição mais original de Foucault e uma nova direção dada a seus trabalhos: o sujeito, que ocupava a posição de objeto de um domínio de saberes, será retomado num processo de autoformação como indivíduo ético. É o que dá origem ao tema da “estética da existência” como subjetividade ética e ao cuidado de si como alternativa às estratégias de subjetivação do poder disciplinar e do biopoder. Ao falar do volume II da *História da Sexualidade*, “O uso dos prazeres”, Foucault comenta que:

“Uma das várias razões pelas quais eu tive tanta dificuldade com este livro foi que primeiro eu escrevi um livro sobre sexo [volume I “A vontade de saber”], que abandonei. Então eu escrevi um livro sobre a noção e as técnicas de si, o sexo desapareceu, e pela terceira vez fui obrigado a rescrever um livro em que tentei manter o equilíbrio entre um e outro” (*apud* 42, p. 254).

A relação com o outro na obra de Foucault é centrada sob o tema do cuidado de si no qual a antigüidade clássica fornece o modelo; nela se dá uma relação de poder ausente de reciprocidade: é preciso governar a si mesmo para governar o outro. O outro na sociedade greco-romana eram os escravos, as mulheres e os rapazes; desta forma o mundo social era compartilhado por uma pequena aristocracia: a ágora grega, onde apenas falavam cidadãos, revela um mundo pautado pela dissimetria e pela exclusão do outro. Foucault afirmará que “tudo isso é muito desagradável”. Ele se recusa a ver nisso um valor exemplar como algo a que se possa retornar; é assim que o sistema ético inicial entre os gregos não pode, segundo Foucault, constituir uma solução para a atualidade; se de um lado a sua genealogia do sujeito moderno aponta para o perigo atual de termos fundamentado nossas normas e desejos na religião, na lei e na ciência, de outro sua análise histórica da antigüidade abre perspectivas ao demonstrar que os gregos possuíam uma ética livre da religião, da lei e da ciência; livre, portanto, dos nossos perigos atuais, mas tendo seus próprios perigos. O problema da atualidade é para Foucault a maneira de construir uma ética diferente:

“Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Eles necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc. [...] O que eu gostaria de perguntar é: somos capazes de ter uma ética dos atos e seus prazeres que possa levar em consideração o prazer do outro? O prazer do outro é algo que pode ser integrado ao nosso prazer, sem referência nem à lei, ao casamento, ou a qualquer outra coisa?” (42, p. 255-8).

Foucault é um crítico das “adesões” abusivas ao indivíduo, apontando, como uma forma de desencorajá-las, o tornar-se mestre de si mesmo, a

recusa ao reconforto de uma identidade a preservar. Esse procedimento coloca o indivíduo como sendo capaz de acesso à verdade que apenas é possibilitado por um exercício ascético, pelo treinamento de si, por si, caracterizado na antiguidade e cujo rompimento se daria pela filosofia cristã ao substituir a ascese pela evidência exterior ao indivíduo. Foucault pensará a ética como conhecimento que se exerce como comportamento, esse conhecimento pertence a uma individualidade singular a despeito dos discursos institucionais; isso é apenas possível através de um acontecimento inédito, uma “experiência fundamental” que leva o indivíduo a problematizar a si mesmo.

O desafio de uma ética diferente a que Foucault coloca para a atualidade encontraria paralelo nas invenções de sociabilidade de tipo anarquistas? Seria possível inscrever as práticas anarquistas em torno do Centro de Cultura Social dentro de uma ampla problemática a respeito de uma ética de si e do governo que o indivíduo deve exercer sobre si mesmo? Constituiriam essas práticas uma resposta às formas de sujeição do indivíduo em determinada época, uma resistência que tentou neutralizar os efeitos de um poder que pretendeu manter o indivíduo preso a uma individualidade sujeitada? No Brasil há uma referência fundamental para a leitura da anarquia como arte de viver e dos anarquistas como inventores de uma ética libertária: *Éticas dos Amigos: invenções libertárias da vida* (2003), de Edson Passetti, inspirou-nos no desenvolvimento dessa discussão da qual se ocupará o Capítulo 3.

Ao ouvir as histórias de vida, o passado é mais que uma questão a ser compreendida: ele foi vida vivida sem glórias ou reconhecimentos. São pessoas que vieram do mundo do trabalho e que mantiveram uma militância anônima; seus relatos contextualizam opções e preferências e dão vida ao tema do anarquismo. Para além das derrotas no campo mais geral, as experiências delineiam uma ética do comportamento anarquista onde se reconhecem. Meu interesse foi reunir relatos extraídos de suas histórias que sintetizassem as concepções dessa ética difusa na conduta tomada. É preciso dizer que as histórias de vida não se pretendem longas e totalizadoras, mas depoimentos que mostram as experiências no campo da ética anarquista. Não se trata de uma história do anarquismo paulista, mas de discursos sobre essa história sob o ponto de vista de seus atores, articulados na perspectiva desta pesquisa. Meu desejo e prazer foi reunir as passagens que evidenciam, nas pessoas que entrevistei, a intensidade de suas vidas, sem outro objetivo que o de uma espécie de “antologia de existências anarquistas”. Verdades individuais, práticas singulares, lições de vida: a ligação de uma existência pessoal e sua experiência coletiva.

O Centro de Cultura Social foi fundado em 14 de janeiro de 1933, ainda sob os efeitos do golpe de 1930 e das reformas varguistas. Com a criação do Ministério do Trabalho e da Lei de Sindicalização, esta última em 19 de março de 1931, a atuação do anarquismo nos moldes sindicais sofre um refluxo; os sindicatos perdem sua autonomia e tornam-se parte do

corporativismo estatal. Uma nova orientação foi dada na atuação anarquista que passa pelo viés cultural, pela intensificação das práticas culturais tidas nas primeiras décadas do século passado, onde o Centro de Cultura Social era o pólo aglutinador e irradiador até até o final dos anos 60. Nele se reunirão alguns dos militantes mais destacados da primeira metade do século 20, como Edgar Leuenroth, Florentino de Carvalho e Pedro Catallo; no fim da década de 30, em pleno Estado Novo, passa a ser freqüentado pelos irmãos Jaime e Francisco Cuberos, Maria e Maruja Cuberos, José Oliva Castillo, Antonio Martinez e Lourdes Gabriel; Diego Gimenez, fugindo da Espanha franquista, o conhece no início da década de 50 e José Carlos Morel, o mais jovem do grupo de entrevistados, integra o grupo no início da década de 70.

São vestígios arrancados do movimento de uma História que joga no esquecimento aquilo que ela decide por não mais existir; são nestes lugares que encontramos esses indivíduos com “vontade de memória” – aonde a transmissão de valores – não a descrição de um passado – ainda fixa um estado de coisas que, no dizer de Pierre Nora, imortaliza a morte e bloqueia o trabalho do esquecimento:

“Há tantas memórias quantos grupos existem: que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. [...] a memória pendura-se em lugares, como a história em acontecimentos” (89, p. 9).

Capítulo I

ESBOÇOS ÉTICOS: APONTAMENTOS PARA CONSTRUÇÃO DE SI

“O anarquismo em sua gênese, em suas aspirações, em seus métodos de luta não está necessariamente vinculado a nenhum sistema filosófico. O anarquismo nasceu da rebelião moral contra as injustiças sociais. A partir do momento em que aqueles homens que se sentiram como sufocados pelo ambiente social em que estavam obrigados a viver e cuja sensibilidade caiu ferida diante da dor alheia, e ante a sua própria, e em que estes homens se convenceram de que grande parte da dor humana não se deve fatalmente a inexoráveis leis naturais ou sobrenaturais, se não que provém de fatos sociais que dependem da vontade humana – então se abriu o caminho que devia levar ao anarquismo”.

Errico Malatesta, *Pensiero e Volontà*, 01/09/1925.

A tradição anarquista esteve muito presente e vigorosa durante um largo período da história do socialismo mundial. Ao contrário do que se costuma pensar, foi com muito custo que o marxismo ou o comunismo ganharam projeção social a partir da segunda metade do século 19; não obstante, o leitor, com algum esforço poderá constatar que essa tradição, às vezes chamada de libertarismo, travou sua primeira batalha há mais de 150 anos na Primeira Internacional contra a corrente autoritária representada por Marx e que, durante a Guerra Civil Espanhola, foram as práticas anarquistas que predominaram; verá igualmente que a famosa Comuna de Paris foi obra de homens que se diziam mutualistas e federalistas; que na Suíça, na Itália e no Brasil foi corrente hegemônica entre o movimento operário dos anos de 1900-1920, assim como a Revolução Russa de 1917 foi obra de organizações autogestionárias chamadas soviets.

Se tais fatos não aparecem tão evidentes, isso se explica porque, vencida a batalha entre autoritários e libertários pelos primeiros, durante o clímax doutrinário do último quartel do século 19, a história do socialismo internacional, tal como sugere Jackson, passou a ser a história das várias correntes do marxismo (60, p. 8-9).

Neste capítulo procuro situar as concepções anarquistas no pensamento daquele que foi a principal referência dos militantes do Centro de Cultura Social: Errico Malatesta.

Uma discussão nos serve de guia. O historiador Flávio Luizetto salientou algumas das notas distintivas entre as concepções anarquistas que pertencem aos meados do século 19, representada por Proudhon (1809-1865) e, sobretudo, Bakunin (1814-1876), daquelas esboçadas pelos teóricos do final deste século e início do século 20 que ficou conhecida por “anarco-comunismo”, representada por Kropotkin (1842-1921), E. Reclus (1830-1905) e Malatesta (1853-1932). Há, entre as duas, dessemelhanças e descontinuidades que constituem avanços e desdobramentos do anarquismo³.

Por que, então, reportar-se apenas a Malatesta?

De um lado, devido às limitações deste trabalho. Kropotkin possui uma vasta obra que exigiria um tempo e um espaço do qual não dispomos; em todo caso, sua vida e pensamento foram minuciosamente estudados por Fortunato (40), enquanto Malatesta é praticamente inédito dentro da Universidade.

Por outro lado, pelas descontinuidades que seu pensamento possui em relação a seu “velho amigo” que o diferencia do conjunto das concepções anarquistas; ele não será apenas crítico de Kropotkin, como também será o inventor daquilo que ficou conhecido por “voluntarismo anarquista”, uma concepção que tem muita importância dentro do movimento e grande relevância para este trabalho.

Continuidades e Descontinuidades no Anarquismo

A ação incandescente de Bakunin no seio da Internacional provocou não apenas o distanciamento da corrente proudhoniana, mas um certo apagamento de algumas idéias centrais daquele pensador.

A história da AIT (Associação Internacional de Trabalhadores), fundada em 1864, mostra que seus principais elementos constitutivos serão formados, de um lado, pelos sindicalistas britânicos, e, de outro, pelos mutualistas franceses, ambos unidos pelo desejo de “melhorar” as condições da classe operária no seio da sociedade existente e pelo desprezo, sobretudo entre os franceses, pela luta política. Para os franceses, as razões dessa “melhoria das condições” podem ser buscadas naquela “prudência” própria a Proudhon e que, numa leitura cuidadosa de sua obra, deve ser atribuída à sua concepção de progresso. Sabe-se que da correspondência que jogaria Proudhon e Marx

3. Veremos mais adiante o quanto foram influentes as idéias de Malatesta sobre os militantes e suas organizações; Malatesta e Kropotkin serão, igualmente, os autores mais citados nas seções “Nossa Biblioteca” dos periódicos anarquistas, bem como suas obras encontram-se muito disseminadas na biblioteca do Centro de Cultura Social.

em campos inimigos ressalta não apenas a diferença de caráter entre os dois socialistas como também, e mais agudamente, a posição de ambos em relação ao socialismo. Marx, em sua carta, manifestava a necessidade do que chamou de um “*coup de main*”, o “momento de ação” ou choque revolucionário; Proudhon lhe responderia que

“nossos proletários têm tal sede de compreensão que seríamos por eles muito mal recebidos se nada lhes dêssemos a beber senão sangue” (*apud* 60, p. 51-52).

É importante deter-nos neste aspecto.

É que para o francês “quem diz revolução diz necessariamente progresso” e isso não apenas retira o valor de qualquer revolução como ruptura brusca, mas ainda a coloca num campo negativo como apelação à força e como arbitrariedade e, por conseguinte, como contradição e contra-revolução. Em 1848, escrevia Proudhon no *Voix du Peuple*:

“A revolução marcha – gritava faz pouco tempo, a propósito da mensagem de Luís Bonaparte, uma folha absolutista. Essas pessoas não vêm a revolução mais que em catástrofes e nos golpes de Estado. Nós dizemos por nossa vez: “Sim, a revolução marcha, por que encontrou intérpretes. Nossas forças podem falhar na tarefa, nossa abnegação, jamais!” (99, p. 18).

O progresso nunca se apresenta como repentina metamorfose, como querem os utopistas, mas como prolongamento e conseqüência das etapas do desenvolvimento que a precede; o golpe não é mais que um movimento sucessor da velha ordem pela nova ordem que se descobre pelo corte e pela descontinuidade. É por isso que a “pregação” revolucionária se lhe apresenta como arrogância desmedida:

“Acumular os ressentimentos e, se é possível fazer essa comparação, armazenar, por compreensão, a potência revolucionária, é condenar-se a franquear de um salto todo o espaço que a prudência ordena recorrer no detalhe e pôr, no lugar do progresso contínuo, o progresso em saltos e sacudidas” (*apud* 58, p.54).

É, em outras palavras, provocar a reação.

Tais noções animaram a ala mutualista francesa e suíça da Internacional, e será muito significativo o fato dessas noções serem reativadas pela escola comunista do anarquismo, sobretudo com a obra de E. Reclus *Evolução e Revolução*.

Contudo, essa tendência “prática e moderada” aos poucos iria perder expressão no seio da Internacional devido às transformações imprimidas pela ação diária e pelas lutas operárias que atrairá sobre ela uma forte perseguição

e repressão policial. Já em 1867, no congresso de Lausanne, as tendências de melhoria das condições abrandariam sensivelmente; o humanitarismo de 1848 e o proudhonismo dariam lugar a expressões socialistas e comunistas e a Internacional se veria empurrada pela força dos acontecimentos em direção ao coletivismo inspirado por Bakunin. Já não se tratará de melhorar as condições e reformar a sociedade existente, mas de destruí-la para construir outra nova, e assim o coletivismo se desgarrar e se impõe progressivamente, onde os “progressistas”, para cada greve declarada, perdiam terreno em proveito dos partidários da ruptura revolucionária.

Bakunin terá um papel eminente nesse processo de radicalização da Internacional e com ele o anarquismo viverá sua “época das revoluções”. Não será por menos que se dizia dele “possuir o diabo no corpo”; de fato o tinha e sua figura se tornaria um mito revolucionário. Após ter-se entregue sucessivamente à revolução de 1848, em Paris, e ao levante de Dresden e ter sido confinado pelo governo russo na Sibéria, evadido da prisão adere em seguida à “Liga pela paz e Liberdade” criada por ocasião da declaração de guerra entre França e Alemanha. Exerce uma gigantesca influência na Liga. É eleito membro do comitê de organização e redige o seu famoso *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*, um dos principais escritos sistemáticos que deixou. A Liga divide-se e Bakunin e seus adeptos retiram-se aderindo à Internacional em 1868. Em muito contribuirá para a expansão da Associação na Itália, na Espanha, no sul da França e na Suíça Romanda. Toda essa atividade fez dele uma lenda e um mito: tornou-se o mais temido revolucionário da Europa, o incendiário apaixonado da revolução, o conspirador incansável da ordem pública. Será nestas características que um dos personagens de Zola a ele se refere:

“– Besteiras! Mas que seja.... Aliás, essa tal de Internacional vai funcionar mesmo, dentro em breve. Ele está tratando disso.

– Ele quem?

– Ele!

Esta última palavra fora pronunciada a meia-voz, com fervor religioso, em direção ao Oriente. Falava do mestre, de Bakunin, o exterminador.

– Só ele pode, tem força para isso – continuou. Esses teus sábios são uns idiotas com suas teorias da evolução. Dentro de três anos a Internacional, sob as ordens de Bakunin, vai esmagar o velho mundo” (127, p. 251).

Toda essa ação não poderia deixar de causar efeitos teóricos; ela o levaria a pensar as bem conhecidas e bastantes polêmicas sociedades secretas. Tudo indica que Bakunin tenha sido influenciado pela tradição francesa; na França de 1835 a censura joga na clandestinidade as associações operárias e de intelectuais, que são obrigadas a reunir-se em clubes e sociedades secretas como a Federação dos Proscritos (1834-36), Federação dos Justos (1836-39), Falanges Democráticas (1837) e a Sociedade Comunista (1840). Sua

tradição está em Babeuf, porém nesta época seu fundamental precursor é Blanqui⁴. Contudo, a diferença é inconfundível: enquanto nesta tradição o pequeno grupo objetivava dirigir, através da ditadura, a educação do povo para a introdução do novo sistema comunista, em Bakunin não se encontrará nenhum elemento “diretivo” das massas, mas de ação *com* elas:

“Os nossos inimigos organizam as suas forças com a força do dinheiro e com a autoridade do Estado. Nós só podemos organizar as nossas com a convicção, com a paixão. [...] Só há um único meio; é assegurar-se da participação de todos os chefes populares. Eu chamo chefe popular a indivíduos saídos do povo, vivendo com ele, da sua vida, e que, graças à sua superioridade intelectual e moral, exercem nele uma grande influência. [...] É evidente que não pode ser um trabalho de um só homem; que só muitos homens associados podem empreender e conduzir a bom termo uma empresa tão difícil. Mas para isso, é necessário primeiro que se entendam entre eles e que dêem as mãos para esta obra comum. Mas tendo esta obra um objetivo prático, revolucionário, o entendimento mútuo que é a condição necessária não se pode fazer publicamente; se fizesse em público, atrairia contra os iniciadores as perseguições de todo o mundo oficial e oficioso e ver-se-iam esmagadas antes de terem podido fazer a mínima coisa. [...] Quer dizer que é preciso estabelecer uma conspiração, uma sociedade secreta a sério. [...] Naturalmente, esta aliança secreta só aceitaria no seu seio um pequeníssimo número de indivíduos...; pois neste tipo de organizações, não é quantidade, mas a qualidade que é preciso procurar...” (3, p. 53; 154-5).

“Viver com o povo a sua vida e exercer nele uma grande influência”. É preciso colocar estas palavras no contexto das vicissitudes do movimento operário europeu que compreende o período de 1830-1870, onde o ápice pode ser visto na aparição da Primeira Internacional e seu declínio na repressão à Comuna de Paris.

É sem dúvida um dos períodos mais turbulentos da história do movimento operário. Nesta época a Europa é constantemente convulsionada por revoltas e insurreições populares que são em si a demonstração da força de sua organização; desde o cartismo inglês, que operou grandes reformas e lançou a semente para a Internacional, até o destrono de Carlos X nos “três gloriosos dias” de Paris em 1827, foram os indícios do grande tremor que iria ocorrer por toda Europa em 1848. A revolução de fevereiro havia destronado o reinado e implantado o governo provisório; Bakunin lá estava:

“Me levantava às quatro, às cinco horas da madrugada e me deitava às duas, permanecendo todo o dia em pé, assistindo às assembléias, reuniões, clubes,

4. “A vida deste homem é impressionante. Vive 76 anos e passa 33 nos presídios” (18, p. 36)

manifestações, passeios ou demonstrações; em uma palavra, absorvia por todos os meus sentidos e por todos os meus poros a embriaguez da atmosfera revolucionária” (4, p. 69).

Mas será na Internacional que Bakunin irá despontar por sua personalidade e por seu encanto através da Aliança da Democracia Socialista, sociedade secreta que funda e que será admitida pela Associação.

É desta forma que até 1870 o efervescente clima revolucionário europeu com o crescimento espantoso da AIT e de sua radicalização sem precedentes sob a influência de Bakunin, acalentava nos militantes a certeza da greve geral que seria o estopim para a Revolução Social. As crescentes greves a partir de 1866 serão seguidas de uma adesão em massa à Internacional; em Lyon dizia-se, após um episódio grevista, que

“Não foi a Internacional quem empurrou os operários para a greve, e sim a greve que os lançou na Internacional” (46, p. 16).

Durante o congresso de Genebra, em 1866, na França, o número de aderentes não ultrapassava 500; em 1868, apenas 2.000; mas em 1869 e nos primeiros meses de 1870, os inscritos somavam 245.000 membros (18, p. 66). Nesta ocasião o proudhonismo havia “esfriado” e dominava o coletivismo inspirado por Bakunin⁵; Toalin afastou-se e em seu lugar surge aquele que seria um dos maiores expoentes do anarco-sindicalismo francês: Eugène Varlin – considerado o

“antecedente vivo de Pelloutier, Griffulhes, Merrheim, Monate etc.” (18, p. 71).

Em 15 de julho de 1870 é anunciada a guerra franco-prussiana. Paris é encerrada num círculo de fogo e Napoleão III rende-se em 2 de setembro; ao receber a notícia, o Império se desintegra e proclama-se a República. Em 28 de março de 1871 é proclamada a Comuna com 229.000 votos; em maio, Thiers reúne 130.000 soldados que afogarão em sangue as barricadas dos comunardistas. Varlin combate em todas elas e, quando já não restava nenhuma, abandonou-se ao azar; reconhecido por um padre na *place Cadet* é denunciado e detido pelo tenente Sicre que o conduz de mãos atadas às costas. O jovem membro da Internacional foi, segundo Lissagaray, o nervo das associações operárias do final do império. Incansável, modesto, um dos primeiros que em 18 de março trabalhou durante toda a Comuna e esteve em suas barricadas até o fim:

“Toda a vida de Varlin é um exemplo. Ele se fizera sozinho pela força de vontade, dedicando ao estudo, à noite, as magras horas que lhe deixava livre a

5. Os proudhonistas eram adeptos do mutualismo como forma de organização econômica, Bakunin defenderá o coletivismo que, por sua vez, será recusado pela corrente comunista de Kropotkin, Reclus e Malatesta.

oficina, aprendendo, não para angariar honorarias como os Corbons, os Tolains, mas para instruir e libertar o povo” (70, p. 285).

Sua morte é terrível e marcará profundamente a geração anarquista seguinte⁶:

“Aquele Varlin que arriscara a vida para salvar os reféns da *rue Haxo* foi arrastado mais de uma hora pelas ruas escarpas de Montmartre. Sob uma chuva de golpes, sua jovem cabeça meditativa, que só tivera pensamentos fraternos, converteu-se em montão de carne informe, com um olho pendendo da órbita. Quando Chegou à *rue des Rosiers*, ao estado maior, já não caminhava, era carregado. Sentaram-no, para o fuzilamento. Os soldados destroçaram o cadáver a coronhadas. Sicre roubou seu relógio e se enfeitou com ele” (70, p. 56).

Eugène Varlin arriscou sua vida para salvar reféns e agora se grita em sua volta:

“À Montmartre, à Montmartre: que seja fuzilado no mesmo lugar que Clément Thomas!” (18, p. 79).

Cem mil pessoas caíram vítimas da repressão à Comuna. Thiers, defendendo o “máximo rigor”, proferia a frase que se tornaria célebre:

“O socialismo estaria acabado por muito tempo” (70, p. 284).

De fato, o afogamento em sangue da Comuna foi igualmente o extermínio do movimento revolucionário francês; com ela, a seção da Internacional francesa, a mais expressiva, desapareceu deixando-a à disposição das manobras de Marx e Engels⁷ que culminará na expulsão, em setembro de

6. Luizetto destacou as seguintes palavras de E. Reclus, referindo-se às “oscilações da multidão”: “Os que, dentre os nossos, combateram pela Comuna conhecem essas terríveis ressacas da vaga humana. À partida para os postos avançados, seguiam-nos com tocantes saudações [...] Mas que acolhimento se fez aos heróis da véspera que, tendo escapado à matança, voltaram como prisioneiros entre duas filas de soldados! [...] Que ferocidade nas palavras de ódio! Morra! Morra! À metralhadora!” (72, p. 37).

7. É conhecida a posição de Marx-Engels diante da guerra franco-prussiana; Marx, que chamava a seção internacionalista franco-suíça de “asnos proudhonianos”, escrevia a Engels em 20/07/1870: “Os franceses precisam de umas chicotadas. Se os prussianos saem vitoriosos, a centralização do poder do Estado será útil à concentração da classe operária alemã. A preponderância alemã, ademais, transportará o centro de gravidade do movimento operário europeu da França para a Alemanha; e basta comparar somente o movimento em ambos os países desde 1866 até agora para ver que a classe operária alemã é superior à francesa, tanto do ponto de vista teórico como na organização. A preponderância, no teatro do mundo, do proletariado alemão sobre o proletariado francês, seria ao mesmo tempo a preponderância de nossa teoria sobre a de Proudhon” (*apud* 18, p. 74).

1872 durante o congresso de Haya, da ala antiautoritária e federalista representada por Bakunin.

A feroz repressão que se abateu sobre o movimento operário nesta década de 1870 deixaria marcas profundas nos corações dos militantes. A efervescência revolucionária foi contida e com isso veio um desalento questionador das possibilidades da Revolução pela greve geral expropriadora. Em 1873, Bakunin apresenta sua demissão à Federação do Jura e à Internacional, retirando-se da vida pública doente, esgotado e cético quanto às possibilidades reais do proletariado:

“Temos que enxergar a realidade e reconhecer que no momento as massas populares não querem nada saber do socialismo” (18, p. 93).

Ao despedir-se dos amigos, escreve as seguintes palavras publicadas no *Bulletin* da Federação Jurassiana:

“Nos últimos nove anos desenvolveram-se no seio da Internacional mais idéias do que as precisas para salvar o mundo [...] O tempo já não está para as idéias [...] O que importa hoje primeiro que tudo é a organização das forças do proletariado [...] Se eu fosse jovem ter-me-ia passado para um meio operário, e compartilhado a vida laboriosa dos meus irmãos, teria igualmente tomado parte com eles no grande trabalho desta organização necessária” (*apud* 121, p. 88).

Daqui em diante os métodos de ação anarquistas sofreriam uma sensível mudança, sobretudo com a atuação da conhecida corrente anarco-comunista representada por Kropotkin, Reclus e Malatesta. Os chamados “à Revolução”, a ação de sublevar as massas descontentes e incita-las ao motim foram, certamente não abandonados, mas relativizados pela geração seguinte de anarquistas⁸. Um certo ingrediente pedagógico seria intensificado nos métodos anarquistas com objetivo de fomentar não apenas a revolta, mas “forças conscientes”:

“É nas cabeças e nos corações que as transformações têm que se realizar antes de tenderem os músculos e de se mudarem em fenômenos históricos [...] a condição primeira do triunfo é estarmos desembaraçados da nossa ignorância. Queremos saber” (E. Reclus *apud* 72, p. 44-5).

Lembrando as duras lições da Comuna, Kropotkin escreverá o seu admirável artigo “O Governo Revolucionário” onde questiona de maneira

8. É conhecido o papel “incendiário” de Bakunin nos acontecimentos revolucionários europeus; em 1848, o ministro de guerra durante a revolução, Flocon, declarava que “Se houvesse na França trezentos homens como Miguel Bakunin, todo governo seria impossível” (*apud* 109, p. 65).

eloqüente o fato de se confiar o trabalho, que todos e cada um deveria fazer, a uma assembléia eleita:

“Nunca houve eleições mais livres que as de março de 1871. Os próprios adversários da Comuna assim o reconheceram. Nunca o corpo eleitoral se sentiu mais inspirado pelo ânimo de colocar os melhores homens no poder, os homens do futuro, os verdadeiros revolucionários. E assim se fez. Todos os revolucionários conhecidos foram eleitos por formidável maioria: jacobinos, blanquistas, internacionalistas, as três facções revolucionárias estiveram representadas no conselho comunal. Impossível que eleição alguma tenha por resultado um governo melhor. E já sabemos as conseqüências. Encerrada na Câmara Municipal [...] nem sequer foram capazes de organizar a defesa de Paris. [...] Ah, se a maioria da nação ou do município fosse capaz de compreender antes do movimento o que se deve fazer tão logo o governo seja derrubado!” (67, p. 113).

“Fazer compreender a maioria o que se deve fazer antes da revolução”, penso que isso explica o amplo envolvimento de Kropotkin nos grandes movimentos educacionais dos anos de 1900-1920 que culminariam nas diversas experiências de escolas modernas e centros de cultura. Se, como dissera Kropotkin, “nada de bom e duradouro se pode fazer que não seja pela livre iniciativa do povo”, trata-se então de persuadi-lo a fazê-lo, trata-se de incitar neles a vontade, uma vez que:

“Nem as sociedades secretas, nem as organizações revolucionárias poderão assestar o golpe mortal nos governos. Sua função, sua missão histórica, é *preparar a mentalidade* das pessoas para a revolução, e quando isto estiver feito e as circunstâncias externas forem favoráveis, haverá um movimento decisivo impulsionado não pelo grupo iniciador, mas pela massa do povo” [grifos meus] (67, p. 118).

Um outro impulso seria dado ao anarquismo numa direção distinta daquela que inspirava Bakunin. Essa jovem geração de anarquistas que se declarará comunista, acolherá não apenas o encanto incendiário de Bakunin, como também a amarga lição dos tempos.

A Emergência de Errico Malatesta

Malatesta no cenário dessa geração de anarquistas comunistas é uma pessoa singular. Vernon Richards (108) e Max Nettlau (86) apontam nele a ponte entre o anarquismo da segunda metade do século 19 e a primeira do século 20.

Nasceu a 14 de dezembro de 1853 em Santa Maria Capua a Vetere (Caserta), próximo a Nápoles, de uma família abastada. Conhece Saverio Merlino quando se dedica aos estudos clássicos em uma escola religiosa.

Aos 14 anos escreve uma carta insolente ao rei Victor Manuel II que o leva à prisão onde fica detido um dia. De volta à família, o pai, de formação liberal, tentou dar-lhe lições de moderação. Não pretendia segui-lo e ouviu as seguintes palavras:

“Pobre filho meu, sinto em dizer-lhe, porém acabarás na forca!” (39, p. 62).

Aos 16 anos torna-se republicano e mantém vivas simpatias por Giuseppe Mazzini. Todavia, teve seu pedido de adesão à Alleanza Republicana Universale negado por Mazzini, o que o lançou às fileiras da Internacional em 1871 aonde veio a conhecer, entre outros, Giuseppe Fanelli.

Dedicou-se de corpo e alma à seção italiana, interrompeu seus estudos superiores de medicina e atirou seu patrimônio na propaganda e na organização anarquistas. Dirigiu-se ao congresso de Saint-Imier, em 1872, porém antes encontrou-se, pela primeira vez, com Bakunin, em Zurique, onde permaneceu 16 dias. A relação entre os dois passou a ser estreita e freqüente o que fez do jovem italiano um secretário ocasional de Bakunin. Com efeito, observará Nettlau que:

“Bakunin viveu conosco por que sobreviveu durante mais de meio século na modesta figura de Malatesta” (86, p. 52).

Algumas distinções marcarão os métodos de ação entre os dois militantes. Ao contrário de Bakunin, Malatesta não será o “incendiário”, o propagandista poderoso, ardente e irresistível ao qual se atribui a personalidade de Bakunin. Certamente, tal como o russo, tinha o “diabo no corpo”, traço que os aproximara e que dele fará um homem de ação para a qual subordinou o teórico. Somente escreverá sob o imperativo da hora.

A fascinação e o entusiasmo que exercia Malatesta era de outra natureza. Não lançava mão de grandes palavras, nem tampouco utilizava uma literatura rebuscada e eloqüente. Neste sentido, segundo Fabbri, “seu melhor livro Malatesta o escreveu com sua própria vida”. De fato, essa observação coloca uma dimensão do anarquismo que é muito valorizada e que trata do “exemplo como sendo a melhor das propagandas”, seja ela oral ou escrita. Trata-se da “vida vivida” do anarquista como sendo a mais eficaz expressão em detrimento do mais completo sistema ou programa de idéias. É a “atitude anarquista” que transpõe o que é meramente *eidético*, aquilo que diz respeito às essências, inaugura sua existência, seu uso e disposição ética. A esse respeito foi Reclus igualmente quem chamou a atenção ao dizer que:

“É pelo caráter pessoal que se faz a verdadeira propaganda” (*apud* 25, p. 7).

Em Malatesta isso é enfático. Fabbri recorda o dia que conheceu Malatesta como sendo “o da impressão mais forte de sua longínqua

juventude”. Neste primeiro encontro, iniciou com ele uma discussão num sábado que durou até às três da manhã do dia seguinte, interrompida para descansar e despertar às sete da manhã para continuar a conversa que somente terminaria ao anoitecer. Depois disso, a anarquia que lhe era a fé mais radiante de sua primeira juventude, torna-se convicção profunda:

“Porém aquele primeiro encontro que tenho narrado foi o que decidiu toda minha orientação mental e espiritual, e posso dizer também toda minha vida. Recordo, como se fosse ontem, que, sobre muitos argumentos de que antes me parecia estar muito seguro, discutia, discutia, discutia.... Porém, ao fim meus argumentos convenciam menos e não falava mais que para replicar; já os de Malatesta me afetavam amplamente por sua lógica, uma lógica tão sensível que me parecia que uma criança saberia compreendê-la e que ninguém poderia negar sua evidência” (*apud* 39, p. 15).

Malatesta convenciu mais pela sua pessoa do que por uma lógica aparente. Ao falar às multidões o elemento que fazia penetrar na mente e no coração de quem lhe ouvia era precisamente a firmeza que se difundiam em suas palavras. O interlocutor era atraído não por um palavreado rebuscado, mas por um sentimento que despertava as “melhores qualidades da alma” e que provocava a confiança em si mesmo e nos homens. Esse “fundo” de sensibilidade política a tudo que é intolerável e inaceitável, uma espécie de racionalidade estética, contido nas palavras de Malatesta é de onde resulta sua eficácia persuasiva e provoca sua enorme influência nos lugares mais díspares e antagônicos, lá onde sempre sobra sensibilidade e falta arrogância. É assim que a ex-rainha de Nápoles, Maria Sofia, nutria profunda impressão por Malatesta; é também como Malatesta, durante um processo, fez correr as lágrimas de alguns juizes e policiais ao falar das famílias operárias. Fabbri menciona como o juiz Alípio Alippi, católico e reacionário, comentara-lhe sobre Malatesta que tinha conhecido por razões de ofício, declarando que “se todos os anarquistas tivessem sido como Malatesta, a anarquia teria podido ser uma realização da palavra de Cristo”. E quando, em 1913-14, os guardas encarregados de vigiar dia e noite a porta de sua casa, se lhes perguntavam se ele não escaparia durante seu revezamento, eles respondiam: “Um homem tão bom como ele não pode fazer nenhum mau”.

Do mesmo modo aconteceu durante um *meeting* em Persieto no ano de 1920. O pequeno coreto da praça onde iria falar Malatesta estava cercado de uma numerosa patrulha de *carabinieri* muito bem armados. “Parecia uma provocação!”. Perguntou-se a Malatesta se não seria necessário exigir a saída da força pública: “Não – respondeu –, deixem-os tranqüilos; também falarei para eles”. E passou a falar da miséria das famílias camponesas da Itália dentro das quais o Estado recruta, aproveitando-se do impulso da fome de que padecem, a maioria dos *carabinieri* e agentes de polícia; falou das mães cujos filhos muitas vezes não voltavam a verem novamente:

“No silêncio os ouvintes empalideciam sem ódio algum já; os mais pálidos pareciam os *carabinieri*, nos olhos dos quais se lia claramente um sentimento por completo novo, talvez, para aquelas almas. De repente se viu o tenente fazer um breve gesto a sua tropa; e esta, alinhada, volta à espada ao palco do orador, desfilou um instante até sair. O tenente havia se assustado da impressão que as palavras de Malatesta causavam em sua gente e que acreditou mais prudente fazê-la sair e deixar o *meeting* se desenvolver sem vigilância alguma (39, p. 24).

Insistamos um pouco mais nisso.

Pesando sobre Malatesta o *ammonizione*, espécie de liberdade vigiada, encontrou em 1876 num bairro da periferia de Nápoles, um antigo diretor de um cárcere de Trani, que o recebeu com grande alegria. Malatesta contou-lhe que era perseguido pela polícia e não sabia mais onde se esconder e passar a noite:

“Vem à minha casa – lhe disse Battistelli –; te esconderei. Onde? No Cárcere! [exclamou Malatesta] Malatesta aceitou. Assim foi que, por alguns dias, para não ser encarcerado, o temido internacionalista se refugiou... no cárcere!” (39, p. 73).

Fabbri recorda como Malatesta se tinha levantado contra um companheiro, fazendo-o corar e calar-se, porque tinha falado com pouca consideração a respeito de uma prostituta. E quando passou seus últimos anos na Itália fascista, vivia em estreita humildade devido à ajuda de companheiros do exterior. Porém foi ainda essa ajuda que também lhe permitia auxiliar, uma vez e outra, em socorro de algum desventurado além da fronteira, anarquista ou não.

Certa vez num momento de crise quando se encontrava em Londres, os amigos o aconselharam a vender coisas na cidade. Adquiriu, então, um carrinho de mão e alguns doces e saiu. Já no primeiro dia aproximou-se um menino mal vestido e pediu um doce de graça. Malatesta deu-lhe de imediato, seguido de carícia afetuosa. Aos poucos chegaram mais e mais crianças até que Malatesta se viu cercado delas que ganharam todos os doces que venderia. Ao ser perguntado por Kropotkin como andava o novo ofício, respondeu sorridente: “Clientela não me faltaria, porém me faltam os meios de adquirir as mercadorias”.

É preciso insistir que essa disposição para bondade, que não deve ser confundida com fraqueza, trata-se de uma bondade viril. Trata-se de uma capacidade de julgamento e de diferenciação, que repousa sobre a sensibilidade. Era para ele nada mais que anarquia, era arma de luta e fermento de rebeldia. Para Malatesta a existência anarquista não se limitava à persuasão lógica e teórica acerca da injusta organização social capitalista; não bastava a simples manifestação do convencimento de uma melhor organização. Para fazer um anarquista isso era insuficiente se, antes de tudo, o anarquista não sente a dor dos males sociais alheios:

“Anarquista é, por definição, aquele que não quer ser oprimido e *não quer ser opressor*; aquele que quer o máximo de bem-estar, a máxima liberdade, o máximo desenvolvimento possíveis de *todos* os seres humanos. Suas idéias, sua vontade tem origem no sentimento de simpatia, de amor, de respeito frente a todos os homens: sentimento que deve ser bastante forte para induzi-lo a desejar o bem dos demais como o seu próprio e a renunciar aquelas vantagens pessoais que exigem, para serem obtidas, o sacrifício dos demais. Se não fosse assim, por que deveria ser inimigo da opressão e não procurar, ao contrário, converter-se em opressor?” (*Volontà*, 15/06/1913. *apud* 108, p. 28).

Para Malatesta o valor anarquista reside num sentimento que se pode ter pela vontade. Esse sentimento é a generosidade voluntária e deliberada pelo próximo, pelo desejo do bem-estar alheio e pela sua liberdade:

“Que não nos venha com ‘filosofias’ a nos falar de egoísmo, altruísmo e outros quebra-cabeças. Estamos de acordo: somos todos egoístas, todos buscamos nossa satisfação. Porém é anarquista aquele cuja máxima satisfação é a de lutar para o bem de todos” (*apud* 108, p. 29).

É que para Malatesta o ódio à opressão e o desejo de poder expressar a própria personalidade não bastam para fazer de alguém anarquista; essas aspirações devem ser acompanhadas pelo desejo de que *todos* desfrutem de igual liberdade, e desta junção se funda um *estilo* sem o qual não se pode obter mais que rebeldes, rebeldes que, quando possuem os meios, se convertem em opressores:

“Há indivíduos fortes, inteligentes, apaixonados, com grandes necessidades materiais ou intelectuais, que, ao ter pertencido à classe dos oprimidos, querem a todo custo emancipar-se e não rechaçam a idéia de converter-se a sua vez um dia em opressores: indivíduos que, ao encontrar-se coagidos pela sociedade atual, desprezam e odeiam todo tipo de sociedade, e que, ao ver que é absurdo querer viver fora da coletividade humana, desejariam submeter a sua vontade, a satisfação de suas paixões, toda a sociedade, a todos os homens. A estes, quando conhecem literatura, chamam-lhe *super-homens*. Estes não têm escrúpulos; eles querem “viver sua vida”; riem da revolução e de toda aspiração futura, querem desfrutar hoje a todo custo do que seja; estes sacrificariam toda humanidade por uma hora (há quem o diga assim textualmente) de “vida intensa”. Estes são rebeldes, porém não são anarquistas (*apud* 108, p. 31).

A Crítica ao Cientificismo

O que é o *bem de todos*? Querer lutar por algo tão abstrato e geral não seria cair na mesma presunção teológica/científica de fazermos *reveladores de verdades universais*, de *portadores do bem humano*? Não deveria,

portanto, cada um acercar-se de *seu próprio bem* como único imediatamente tangível e concreto?

A objeção faz sentido quando dirigida aos *fazedores de sistemas* aonde se pode encontrar essa e aquela verdade. Contudo, ela não serve para um homem que, no contexto dos anos 1920, escrevia as seguintes palavras:

“Nós, pelo contrário, não pretendemos possuir a verdade absoluta, acreditamos quando possível na *verdade social*; a melhor forma de convivência social não é algo fixo, válido para todos os tempos e para todos os lugares, algo que possa determinar-se por antecipação, se não algo que, uma vez assegurada a liberdade, se vai descobrindo e levando gradualmente à prática com os menores esforços e a menor violência possíveis. Por isso nossas soluções deixam sempre a porta aberta a várias soluções que podem ser melhores” (*Umanità Nova*, 16/09/1921. *apud* 108, p. 26).

De fato, Malatesta declara como sendo seu objetivo o “bem de todos”, mas diz ao mesmo tempo que o “bem de todos” não se pode alcançar realmente se não através da consciente colaboração de *todos*, e neste caso:

“[...] não há doutrinas universais e infalíveis aplicadas a todos os homens e a todos os casos; que não há homens e partidos providenciais que podem substituir utilmente a vontade dos demais pela sua própria e fazer o bem à força; acreditamos que a vida social adquire sempre as formas que resultam do contraste dos interesses ideais dos que *pensam e querem*. Por isso convocamos a *todos* a pensar e a querer” [grifos meus] (*Pensiero e Volontà*, 01/01/1924. *apud* 108, p. 27-8).

“Convocar a todos a pensar e a querer”, é algo de certa forma original no anarquismo, sobretudo tendo em vista os pares de Malatesta e o contexto em que escreve.

Nas primeiras décadas do século 20 estará consumado o projeto durkhiemiano de elevar o estatuto da sociologia em ciência; Kropotkin será o grande anarquista entusiasta desse período e pode-se dizer que sua obra *A Conquista do Pão* visa buscar as raízes científicas das questões propostas pelo *slogan* do “bem-estar a todos”, bem como “A ciência moderna e a anarquia” tentará fundamentar os ideais do socialismo com os resultados da investigação científica (40).

Quanto a Malatesta, ele não apenas será o crítico das concepções de Kropotkin, como também seguirá outros caminhos. Não tinha ambição de ser “teórico” e não deixou nenhum sistema. Ao contrário, dizia que se pode ser anárquico qualquer que seja o sistema filosófico preferido,

“Há anarquistas materialistas como há outros, como eu, que [...] preferem declarar-se simplesmente ignorantes” (*Pensiero e Volontà*, 01/07/1925. *apud* 108, p. 37).

E dizia que era anarquista não porque a ciência indica sê-lo, mas porque quer sê-lo.

Para Malatesta, as ciências e as teorias, sempre hipotéticas e provisórias, são um meio cômodo de reunir e relacionar fatos conhecidos e um instrumento útil para a investigação, o descobrimento e a interpretação de novos fatos, mas nunca são a verdade; isso porque a ciência, sobretudo a “ciência social”, é quase sempre um verniz com o qual alguns cobrem seus desejos e vontades:

“O cientificismo (não a ciência), que prevalece na segunda metade do século passado, deu lugar à tendência em considerar como verdades científicas, ou seja, leis naturais, e portanto necessárias e fatais, o que não era mais que o conceito, correspondente aos distintos interesses e as diferentes aspirações, que cada um formava da justiça, do progresso etc., do que nasceu o ‘socialismo científico’ e também o ‘anarquismo científico’ que, ainda que professados por nossos antepassados, a mim me pareceu sempre idéias barrocas, que confundem coisas e conceitos que, por sua própria natureza, são distintos (*Volontà*, 27/12/1913. *apud* 108, p. 51-2).

Aqueles que pensaram o “anarquismo científico” não conseguiram, segundo Malatesta, escapar à moda de sua época.

Malatesta não crê na infalibilidade do Papa, da Moral e da Sagrada Escritura, mais do que da ciência e neste sentido a *dúvida* deve ser sempre a posição mental de quem aspira acercar-se da verdade, pois ela se coloca no campo infinito da investigação e do descobrimento, e apenas admite verdades *provisoriamente* e *relativamente* na espera de novas verdades: “Nenhuma fé, pois, no sentido religioso da palavra”; à vontade de *crer* Malatesta opõe a vontade de *saber*.

Sobretudo, para ele, deve-se separar ciência de moral, e pergunta:

“como conciliar esta incredulidade na religião e esta dúvida, diria sistemática, nos resultados definitivos da ciência com uma norma moral e com a firme vontade e a forte esperança de realizar meu ideal de liberdade, de justiça, de fraternidade?” (*Pensiero e Volontà*, 15/09/1924. *apud* 108, p. 53).

Malatesta não coloca a ciência onde ela não deve estar e neste sentido a ciência apenas diz o que “é”, ao menos provisoriamente, e não o que deveria ser ou o que um ou mais homens querem que seja; e para isso, a ciência deve dizer “inclusive as condições nas quais o fato necessariamente se produz e se repete”. Agora, toda ciência se detém lá onde termina o fatalismo e começa a liberdade, e é nesta capacidade de *querer*, que distingue os homens dos animais, onde se deve buscar as fontes da moral e as regras de conduta. Os homens, firmes e decididos naquilo que *querem*, duvidam sempre daquilo que sabem ou pensam saber como verdade. Desta forma Malatesta rechaça aquele cientificismo, segundo ele provocado e fomentado pelo entusiasmo

frente aos descobrimentos da segunda metade do século 19, que consiste em crer que a ciência é tudo e pode tudo, que consiste em aceitar como verdade aquilo que é apenas um descobrimento parcial, que confunde a ciência com a moral, a força mecânica dos processos físico-químicos com as forças morais, que confunde a Natureza com o Pensamento, a lei natural com a vontade, e que conduz por isso ao fatalismo e ao determinismo, ou seja, à negação da vontade e da liberdade.

Malatesta não poderia deixar de polemizar com seu velho amigo Kropotkin. O curioso é que o faça, pelo menos abertamente, sobretudo após sua morte. Malatesta nunca esteve em acordo com as idéias de seu velho amigo, apesar de ter vivido em sua companhia em Londres durante os anos de 1900-1914. O “rompimento” entre os dois se daria apenas por ocasião da atitude de Kropotkin diante da guerra. Sobre isso, Richards se pergunta por que Malatesta permanece inativo durante todos esses anos no exílio em Londres:

“Até que ponto Malatesta não pôde trabalhar com o movimento inglês e colaborar no *Freedom* devido suas divergências com Kropotkin (com quem evitou cuidadosamente sustentar uma polêmica pública)?”. (108, p. 317)

Foi Nettlau quem assinalará em artigos publicados após a morte de Malatesta que sua resistência em sustentar uma polêmica aberta com Kropotkin:

“[...] não se deveu a razões de amizade por Kropotkin, se não porque acreditava que a posição que ocupava Kropotkin, devido sua personalidade, seu engenho e seu prestígio diante da opinião pública dos grandes países, favorecia consideravelmente o anarquismo” (*apud* 108, p. 318).

Foi no estalido da Primeira Guerra que a amizade entre os dois seria rompida. Kropotkin havia publicado no *Freedom* sua famosa declaração aderindo à causa dos exércitos aliados anglo-franco-russos; imediatamente Malatesta envia ao mesmo jornal e também para o *Il Risveglio* de Genebra e *Volontà* de Ancona, seu artigo “Os Anarquistas Esqueceram seus Princípios?”. Em 1916, tendo se difundido algumas esperanças de paz, Kropotkin tornou a firmar um manifesto, juntamente com outros 15 anarquistas, entre eles J. Grave e C. Malato, intitulado o “Manifesto dos Dezesseis”, onde postulava o prolongamento da guerra até a derrocada completa da potência militar alemã. Malatesta tornou a manifestar seu desacordo no *Freedom* no artigo “Anarquistas Pró-Governo”. A amizade de 50 anos entre os dois militantes se rompia:

“foi um dos momentos mais dolorosos, mais trágicos de minha vida (e me atrevo a dizer também da sua) aquele em que, depois de uma discussão das

mais penosas, nos separamos como adversários, quase como inimigos” (*Studi Sociali*, 15/04/1931. *apud* 108, p. 371).

Retorna à Itália em 1919 e por ocasião de seu 70º aniversário um grupo de amigos ofereceu a Malatesta os meios de continuar trabalhando pela causa. Por iniciativa do periódico *Fede!*, dirigido por Luigi Damiani, foram recolhidos alguns milhares de liras para que o já velho militante pudesse iniciar uma nova publicação regular. Em 1º de janeiro de 1924 surge em Roma *Pensiero e Volontà*. Será nele que Malatesta discutirá mais abertamente suas divergências com Kropotkin e um ano antes de sua morte, em seu último escrito de 15/04/1931, ele escreverá uma memória sobre o russo: “Pietro Kropotkin – Ricordi e Critiche di un Vechio Amico”, colocando pontualmente suas discordâncias com ele.

Kropotkin, na sua tentativa em fixar o lugar da anarquia na ciência moderna, dizia que a anarquia é uma teoria do universo baseada na interpretação mecânica dos fenômenos e que alcançava toda natureza incluindo a vida social.

Malatesta dirá que “isso é filosofia, aceitável ou não, porém certamente não é nem ciência nem anarquia” (*Pensiero e Volontà*, 01/07/1925. *apud*, 108, p. 56) e pontua, no seu entendimento, o que é por sua vez ciência, filosofia e anarquia.

Como já foi dito, ciência é para ele a síntese e a sistematização daquilo que já se sabe ou do que se acredita saber; é, por sua vez, um instrumento válido porque indica as leis naturais e o limite do arbítrio humano.

A filosofia pode ser uma explicação hipotética do que se sabe ou a tentativa de sugerir o que não se sabe; coloca os problemas que escapam à ciência e imagina soluções. Quando não se converte em um jogo de palavras, pode servir à ciência como guia.

A anarquia é, por sua vez, uma aspiração humana que não parte de nenhuma verdade, ou suposta verdade, ou necessidade natural, e cuja realização depende unicamente da vontade dos homens. Ela aproveita os meios que a ciência põe ao seu alcance, tanto quanto aproveita igualmente os progressos filosóficos:

“porém não pode ser confundida, sem cair no absurdo, nem com a ciência, nem com qualquer sistema filosófico” (*apud* 108, p. 56):

“Kropotkin diz: ‘Posto que o homem é uma parte da natureza, já sua vida pessoal e social é também um fenômeno da natureza – igual ao desenvolvimento das flores ou a evolução da vida nas sociedades das formigas ou abelhas –, não há razão alguma para que, passando da flor ao homem, e de uma colônia de castores a uma cidade humana, devamos abandonar o método que tão bem nos tem até agora, para buscar outro no arsenal da metafísica’. Esta é pura concepção mecânica; tudo o que tem sido devia ser, tudo o que é deve ser, tudo

o que será deverá ser necessariamente, fatalmente, em todos os mínimos detalhes de posição e movimento, de intensidade e velocidade. Dentro desta concepção das coisas, o que pode significar palavras como ‘vontade’, ‘liberdade’, ‘responsabilidade’? E de que serve a educação, a propaganda, a rebelião? Acaso não se pode modificar o curso predestinado dos acontecimentos humanos como não se pode modificar o curso dos astros ou o ‘desenvolvimento de uma flor?’ Então?” (*apud* 108, p. 59).

Em seu último escrito assinalado, Malatesta não apenas critica seu velho amigo, mas chama atenção para seu valor enquanto cientista e anarquista, vendo nele um “poeta da ciência”. Contudo, é preciso dizer, segundo Malatesta, que a obra de Kropotkin não tem sido total e exclusivamente benéfica, e que dado sua grande influência e celebridade, a maioria dos anarquistas foram perdendo seu sentido de crítica até se produzir uma paralisação da idéia:

“Por muitos anos, pese o espírito iconoclasta dos anarquistas, estes, em sua maioria, não fizeram mais que estudar e repetir Kropotkin. Falar de outro modo que ele foi para muitos companheiros quase uma heresia” (*Studi Sociali*, 15/04/1931. *apud* 108, p. 368).

Malatesta insiste em dois erros de Kropotkin: o fatalismo e o otimismo. O primeiro se deve à filiação de Kropotkin com a filosofia materialista que predominou entre os cientistas da segunda metade do século 19, de Moleschott, Buchner, Vogt, que tinham uma concepção do Universo rigorosamente mecanicista. Com isso se perdia algo que é caro a Malatesta: a vontade. No encadeamento mecânico das coisas, a vontade nada pode determinar a conduta dos indivíduos, tornando-se uma ilusão:

“Desde a passagem de um astro até o nascimento e a decadência de uma civilização, desde o perfume de uma rosa até o sorriso de uma mãe, desde um terremoto até o pensamento de Newton, desde a crueldade de um tirano até a bondade de um santo, tudo devia, deve e deverá ocorrer graças a uma seqüência fatal de causas e efeitos de natureza mecânica, que não deixa possibilidade alguma de variação” (*Studi Sociali*, 15/04/1931. *apud* 108, p. 371).

Se de um lado, dirá Malatesta, Kropotkin se mostrava muito severo em relação ao fatalismo marxista, de outro caía num fatalismo mecanicista ainda mais paralisante. Assim é que sua filosofia não poderia deixar de influir na sua visão de futuro. Tendo o comunismo anárquico que ocorrer necessariamente, as dificuldades eram suprimidas ou ocultadas na forma de um otimismo exagerado. Malatesta crê derivar mesmo a grande influência de Kropotkin como propagandista, sem com isso menosprezar seu grande talento, do fato dele colocar as idéias de maneira simples e fácil, gerando

entusiasmo ao transmitir imediatamente aos ouvidos e olhos de seus interlocutores:

“As dificuldades morais desapareciam por que atribuía ao ‘povo’, a massa de trabalhadores, todas as virtudes e todas as capacidades. Exaltava, com razão, a influência moralizadora do trabalho, porém não via com suficiente perspicácia os efeitos deprimentes e corruptores da miséria. Acreditava que bastaria abolir os privilégios dos capitalistas e o poder dos governantes para que todos os homens se empenhassem imediatamente a amar-se como irmãos e a ocupar-se dos interesses alheios como de seus próprios” (*Studi Sociali*, 15/04/1931. *apud* 108, p. 378).

A grande influência de Kropotkin, por isso, não deixava de causar efeitos paralisantes ao movimento; e alguns, que tendo tomado a visão fatalista e otimista das coisas, acabaram por perder o espírito revolucionário, diziam:

“A revolução não se faz; ela surge, e é inútil, anticientífico e até ridículo empenhar-se em fazê-la” (*apud* 108, 381).

Malatesta termina seu artigo dizendo acreditar que suas críticas não possam diminuir a grande figura de Kropotkin, “pese tudo, uma das glórias mais puras de nosso movimento”:

“Servirão, se são justas, para demonstrar que nenhum homem está isento de erros, nem sequer quando tem a grande inteligência e o heróico coração de Kropotkin” (*apud* 108, p. 382).

Pensamento e Vontade, Saber e Querer

Pode-se dizer que as divergências entre os dois militantes se encontram no âmbito do que se poderia chamar de o “projeto” de Malatesta. Esse projeto o tornará o “teórico” mais realista da anarquia, e dará ao anarquismo uma dimensão claramente ética.

É preciso insistir nisso. Fabbri mencionou que as palavras de Malatesta eram mais bem acolhidas nas conferências expositivas do que nos *meeting*, onde as “multidões exigem muitas palavras excitantes e menos substância”; e que muitas vezes, o público “das multidões” e aqueles que apreciam a retórica “à base de fogos de artifício”, encontravam uma certa desilusão ao ouvirem Malatesta. Assinalou que um dos graves erros de tantos anarquistas italianos foi o de não ter impedido a tempo a série de *meeting* que arrastava Malatesta aqui e ali,

“forçando-o a um gênero de atividade para o que era menos apto e ao que parecia menos eficaz que muitos construtores de frases” (39, p. 33).

Malatesta tinha sempre que ceder algo ao ambiente dos grandes comícios; ele tinha que tentar uniformizar-se ao gênero em voga e não o fazia com sucesso. Dizia-se depois de ouvi-lo: “Nós esperávamos muito mais!”. Porque ele se dirigia aos interlocutores com tranqüilidade e sem estridência, possuía um método dialógico, direto e claro. Seus textos e discursos se dirigiam ao coração e, sobretudo, à razão de seu interlocutor e objetivava uma eficácia persuasiva; há neles um substrato espiritual de vasto alcance onde abundam bondade e revolta, e forçam a reflexão. Assinala Fabbri que nas discussões Malatesta apresentava seus argumentos visando confundir seu interlocutor, provocando-lhe auto-exame

“tocando as fibras mais íntimas da alma e ao mesmo tempo conquistando as mentes com a lógica mais firme do raciocínio”;

é assim que seus escritos elevavam o ambiente onde eram publicados, faziam multiplicar o número de militantes e determinavam movimentos coletivos importantes (39, p. 34).

Exceto os seus numerosos artigos, os quais sempre foram escritos tendo como mira debater e orientar o público anarquista, serão seus cinco ensaios considerados os mais representativos de seu pensamento: ‘Entre Camponeses’, ‘No Café’, ‘Em Tempo de Eleições’, ‘A Anarquia’ e ‘Nosso Programa’; destes cinco ensaios, os três primeiros são escritos na forma de diálogos dirigidos ao público geral, onde questões cotidianas levam a exposições muito completas das concepções anarquistas; o mais célebre deles, “Entre Camponeses” (*Fra Contadini*, 1884) leva seu interlocutor a absorver as idéias sem disso aperceber-se; trata-se, em suma, de uma técnica que, levando o interlocutor a contradizer-se, o faz problematizar-se a si mesmo e onde, ao invés de “informar”, “forma” nele valores que, ao contrário do discurso impessoal, recobre uma dimensão ética da adesão voluntária de seu interlocutor:

“Malatesta conduzia a discussão e o raciocínio com o método que os pedagogos chamam ‘socrático’, a tal grau de fineza que não me parece que tenha sido alcançado por outros, ao menos entre os escritores modernos e de temas políticos e sociais” (39, p. 36).

Essa técnica foi um dos pilares da filosofia socrática e dela nos fala Hadot:

“[...] os diálogos não foram escritos para informar, mas para “formar”. Tal é, desse modo, a intenção profunda da filosofia de Platão. Sua filosofia não consiste em construir um sistema teórico da realidade e em “informar” imediatamente seus leitores escrevendo um conjunto de diálogos que expõe metodicamente esse sistema, mas consiste em “formar”, isto é, em transformar os indivíduos, fazendo-os experimentar, no exemplo do diálogo ao qual o leitor tem a ilusão de assistir, as exigências da razão e, finalmente, a norma do bem (55, p. 113).

Estamos inclinados a reconhecer que essa também seja a intenção de Malatesta, pois se encontra no âmbito de seu projeto voluntarista; mesmo em um texto supostamente “informativo” como “A Anarquia” depara-se com alocações como:

“Imaginem, pois, que ao homem de pernas atadas, do qual falamos, o médico expõe toda uma teoria e dá mil exemplos habilmente inventados para persuadi-lo de que, com suas pernas livres ele não poderia caminhar nem viver, este homem defenderia enraivecidamente suas correntes e consideraria como inimigos aqueles que quisessem arreventá-las” (74, p. 10).

Os diálogos de Malatesta não visam construir uma teoria, nem uma norma ou demonstrar o bem; sua concepção anarquista é avessa a isso, ele não subordinou o anarquismo a nenhuma teoria filosófica ou científica; para ele o anarquismo é uma *atitude* antiautoritária e de solidariedade social, um objetivo a se realizar por uma *vontade* criadora e para a qual a finalidade da propaganda é a persuasão; aqui o sujeito ético é peça fundamental, pois de sua vontade depende a atitude anarquista. Vê-se relativizada uma certa idealização das massas própria a Bakunin, no voluntarismo malatestiano o apelo é do “indivíduo” ao “indivíduo”; vê-se igualmente um caminho oposto trilhado por seu velho amigo Kropotkin, para quem

“toda sociedade que romper com a propriedade particular, ver-se-á forçada, no nosso entender, a organizar-se em comunismo anarquista” (65, p. 45).

Para Malatesta, a anarquia, fundada no respeito à personalidade e na generosidade às pessoas, a luta contra a opressão e exploração apenas pode ser fruto da vontade daqueles que não *querem* esse estado de coisas:

“Nosso dever é o de demonstrar a inutilidade e a nocividade do governo, provocando e fomentando, mediante a palavra e a ação, todas as iniciativas válidas, individuais e coletivas. Trata-se, ao fim das contas, de educar para a liberdade, de tornar conscientes da sua própria força e da sua própria capacidade os homens, acostumados à obediência e à passividade. Há de se procurar que o povo atue por si só, ou pelo menos acredite atuar por si só, por instinto e própria inspiração, inclusive quando, na realidade, sua ação lhe seja sugerida. Quando um bom mestre de escola coloca um problema a um aluno, se este não é capaz de resolvê-lo já de início, o mestre lhe ajuda, lhe sugere a solução, porém o faz de modo que o aluno pense que chegou por si só ao resultado e adquira, portanto, valor e confiança em suas próprias faculdades. É o que fazemos, ou deveríamos fazer, com a propaganda” (*L'Adunata dei Refrattari*, 26/12/1931. *apud* 108, p. 253-4).

Para produzir efeitos anarquistas é necessário uma vontade anarquista, e para formar essa vontade há a propaganda que, através da educação, difunde

os valores e os sentimentos anárquicos o mais amplamente possível. Para Malatesta, ainda que destruído o Estado e a propriedade, a anarquia não nascerá por obra da natureza nem por força dos fatos, é preciso querê-la; e neste sentido, discorda tanto de Bakunin⁹ como de Kropotkin. Nele, o único fato inegável é que queremos viver a anarquia por que *queremos* tirar da vida a máxima satisfação possível, e quando se nega a vontade e a faz parecer risível frente a todo esforço para um objetivo qualquer, é por que esse objetivo repugna nossos sentimentos fazendo a ação impossível.

O que é vontade? Perguntava-se. “Não sabemos, assim como não sabemos o que são, em sua essência, a matéria e a energia”. O fato é que queremos viver uma vida consciente e ativa e essa vida exige certas disposições necessárias que podem ser inconscientes, mas que estão sempre nos ânimos de todos:

“Ide persuadir de que os anarquistas têm razão a alguém que seja insensível aos males alheios, que se apraz em viver do trabalho dos demais, que se satisfaz circundado de escravos obedientes! Um sentimento não se comunica se não despertando um sentimento análogo no ânimo alheio. E a anarquia radica completamente em um sentimento: o respeito à personalidade humana e o amor a todos” (*apud* 39, p. 196).

É por isso que a palavra *vontade* sintetizava bem a concepção de sociedade anarquista para Malatesta, uma vez que não pode ser mais que uma sociedade de homens que cooperam *voluntariamente* para o bem de todos. Ademais, a *vontade* lhe aparece como única força criadora tangível, única força que, operando por minorias e núcleos diversos de anarquistas, é capaz de ir subtraindo às “multidões volúveis” sua adaptação ao ambiente e seu estado de apatia. É preciso liberar das “massas” sua vontade para que ela perca o hábito de se deixar governar e para isso é preciso um longo e paciente trabalho de preparação e organização popular, sem cair na ilusão da revolução “a curto prazo”, que apenas é factível pela iniciativa de poucos e por curto período:

“A anarquia não pode vir se não gradualmente, na medida em que a massa chegue a concebê-la e desejá-la”.

Pensamento e Vontade, saber e querer são os núcleos das concepções de Malatesta e correspondem também às propostas dos militantes do

9. É famosa a concepção bakuninista de que a idéia de destruição é também uma idéia criadora: “Ninguém pode querer destruir sem ter pelo menos uma imaginação distante, verdadeira ou falsa, da ordem das coisas que deveria, segundo ele, suceder à que existe presentemente: e quanto mais viva é a imaginação nele, mais forte se torna a sua força destrutiva e mais ela se aproxima da verdade, isto é, mais está conforme ao desenvolvimento necessário do mundo social atual, mais os efeitos da sua ação destrutiva se tornam salutares e úteis” (3, p. 207).

Centro de Cultura Social, às quais, como em Malatesta, se vincula uma escolha de vida e uma opção existencial: uma atitude.

No seu diálogo “No Café”, as personagens de Malatesta discutem amplamente esse aspecto:

Ambrósio – Porém, se os homens não quiserem pensar nisso?

Jorge – Tanto pior para eles. Você não quer compreender: não há nenhuma providência, seja divina ou natural, que se ocupe do bem dos homens. De seu bem, é necessário que os homens se preocupem por si mesmos, fazendo o que julguem útil e necessário para conseguir o fim. E você dirá ainda: porém, e se não querem? Nesse caso não conseguirão nada e permanecerão presas das forças cegas que lhes circundam. É o que acontece hoje: os homens não *sabem* como fazer para serem livres, e os que sabem, *não querem* fazer o que é preciso para libertar-se. E por isso continuam sendo escravos. Porém, esperamos, mais cedo do que você pensa, que eles *saibam e queiram*. Então, serão livres! [grifos meus] (73, p. 136).

Pensamento e atitude inserem-se no cerne da problemática anarquista do homem livre na medida em que postulam não apenas liberdade de ação, mas também liberdade de escolha, liberdade de vontade.

A atitude anarquista não constitui apenas a relação consigo, na necessidade do governo de si como capacidade de julgamento; é também uma relação com o outro pela generosidade que ultrapassa o interesse pela própria existência. Ela é uma forma refletida do exercício da liberdade que leva em consideração o outro. Não se trata, neste sentido, de vida boa e feliz; é algo mais intenso e mais extensivo, indo muito além, como diria Schmid, do *lifestyle* e do *design*. Essa estilização da atitude, que visa dar forma e configuração ao comportamento, de modo a não perder-se na indiferença, é também trabalhar na organização da sociedade.

Será nesta direção que todo projeto pedagógico anarquista será promovido, e o Centro de Cultura Social nele se inclui.

Capítulo 2

CENTRO DE CULTURA SOCIAL: a conquista da verdade e da liberdade

*“A verdade, eu sei, faz sofrer;
Observar é talvez morrer.
Não importa, olhos meus, observem!”*
Jean-Marie Guyau

Uma Experiência de Geração

Estudar a memória do Centro de Cultura Social e de seus membros é realizar um trabalho que atravessa gerações. Fundado em 14 de janeiro de 1933, ele é resultante de uma tradição anarquista que remonta ao início do século 20 e à intensa atividade anarco-sindicalista na cidade de São Paulo.

No início do século passado, o sindicato fora o grande baluarte das lutas e reivindicações operárias de influência anarquista; houve outras frentes de batalha dos libertários, como o anticlericalismo e o antimilitarismo, mas quase sempre foram conduzidas tendo à frente o sindicato operário como força de mobilização para a prática revolucionária.

Os antecedentes históricos do anarco-sindicalismo brasileiro são encontrados na fundação da Associação Internacional de Trabalhadores, conhecida como Primeira Internacional, no dia 28 de setembro de 1864, durante o *meeting* de St. Martin’s Hall, em Londres. Alguns traços distintivos da ação sindicalista revolucionária, entretanto, são encontrados já no Primeiro Congresso de Genebra, em 1866, quando na seção do dia 5 de setembro é discutido os 11 artigos que compõem seus estatutos provisórios.

Em relação ao artigo 8º, que trata das condições exigidas para adesão, o congresso registra “uma longa e animada discussão”; parte da assembléia pede que qualquer cidadão, mesmo não sendo trabalhador manual, possa fazer parte da Associação; os delegados de Paris e Suíça, em sua maioria proudhonianos, exigiam ao contrário, a qualidade de trabalhador manual, sob alegação de que a Associação poderia ser vítima de muitos ambiciosos e aventureiros, objetivando tornarem-se senhores da Associação e utilizá-la para seu próprio interesse. Depois de longa discussão a assembléia pronunciou que

“será admitido como membro da Associação Internacional de Trabalhadores qualquer homem que possa justificar sua qualidade de trabalhador; deste modo, cada seção terá liberdade para admitir, sob sua responsabilidade, a quem julgue conveniente (46, p. 93).

Todavia, a polêmica reaparece na seção do dia oito, novamente envolvendo os proudhonianos, desta vez na discussão do item 11 dos “regulamentos especiais” da Associação que dispunha que “cada membro da Associação tem direito a votar e ser votado para delegação”. Nesta ocasião Tolain, delegado da seção parisiense, objeta:

“Se é indiferente admitir como membro da Associação Internacional cidadãos de todas as classes, trabalhador ou não, não deve ocorrer o mesmo quando se trata de eleger um delegado. Em presença da organização social atual em que a classe trabalhadora sustenta uma luta sem trégua nem descanso contra a classe burguesa, é útil, é mesmo indispensável que todos os homens que sejam encarregados de representar grupos operários, sejam trabalhadores” (*apud* 46, p. 113).

Convém ressaltar que o histórico da Primeira Internacional é fundamental para se entender o movimento social europeu e seus desdobramentos futuros; ele corresponde aos anos de 1860-1870, uma década localizada entre os acontecimentos de 1848 e a Comuna de Paris, e reflete o despertar do movimento operário para um radicalismo crescente. A mencionada preocupação do proudhoniano Tolain ao querer, como delegado dos operários, apenas trabalhadores manuais, exterioriza sua desconfiança das profissões liberais de origem burguesa e denota igualmente e com mais força a influência das idéias de Proudhon, mais particularmente de sua obra póstuma *A Capacidade Política da Classe Operária*, em que Proudhon coloca o operário como sujeito da ação revolucionária sem qualquer intermediação.

Isso nos leva a afirmar que, afora as origens filosóficas do anarquismo e a sua eventual filiação em revoltas e aspirações populares de um passado anterior, é certo dizer que seu aparecimento enquanto movimento social definido se dá como expressão do movimento operário, como sindicalismo revolucionário desde o berço. Proudhon, considerado o “pai do anarquismo moderno”, tem ele mesmo origem operária e todo seu pensamento constituiu uma reflexão sobre a realidade destes a quem ele considerava “irmãos de miséria”; após sua morte, o pequeno grupo que irá constituir o núcleo da AIT na França se declarará mutualista. Desta forma, o anarquismo ganha expressão de movimento social, inicialmente, vendo no sindicato o grupo essencial, o órgão específico da luta de classes e o núcleo re-organizador da sociedade futura: a emancipação operária se daria pela prática revolucionária na luta solidária dos operários contra os patrões, buscando a organização e a crescente federação dos sindicatos.

Se essas são as procedências das práticas anarquistas, muito ainda se daria. Com a cisão da Primeira Internacional entre centralistas e federalistas, uma nova orientação seria dada às concepções anarquistas do sindicalismo. Durante o congresso de Berna, em 1876, a discussão sobre a origem dos delegados da Associação foi reacendida e o discurso de Errico Malatesta, então delegado da seção italiana, estende o anarquismo para além da causa operária ao afirmar

“que a Internacional não deve ser uma associação exclusivamente operária e que o fim da revolução social, com efeito, não é só a emancipação da classe operária, mas a emancipação da humanidade inteira” (*apud* 121, p. 87-8).

Malatesta havia compreendido os cismas intestinos que dividiram a Internacional, extraindo deles ensinamentos que seriam adotados pelos anarco-sindicalistas de todo mundo. Sua notoriedade enquanto pensador e homem de ação já era bastante sentida nesta época, o que fez sua influência muito forte entre os anarquistas. Em artigo reproduzido por Neno Vasco, na sua *Concepção Anarquista do Sindicalismo*, são destacadas as seguintes palavras de Malatesta:

“Na Internacional, fundada como federação de associações de resistência para dar mais larga base à luta econômica contra o capitalismo, bem depressa se manifestaram duas tendências: uma autoritária outra libertária, que dividiram os internacionalistas em duas facções inimigas, conhecidas ao menos nas duas alas extremas, pelas designações dos nomes de Marx e Bakunin.

Um queria fazer da Associação um corpo disciplinado às ordens duma Comissão central, os outros queriam que ela fosse uma livre federação de grupos autônomos; uns queriam submeter a massa para fazer, conforme a rançosa superstição autoritária, o bem dela à força, os outros queriam sublevá-la e induzi-la a emancipar-se por si mesma; mas um traço comum caracterizava os inspiradores das duas facções: uns e outros prestavam à massa dos associados as suas próprias idéias, julgando que a tinham convertido quando haviam obtido a sua adesão mais ou menos inconsciente” (*apud* 121 p. 89-90).

Malatesta conclui dizendo que não se pode cometer os mesmos erros e que

“as causas que por fim a mataram, isto é, a oposição entre autoritários e libertários dum lado, e do outro a distância existente entre os homens de idéias e a massa semiconsciente só movida pelos interesses [imediatos], acham-se hoje prontas para impedir o nascimento e o crescimento de uma nova Internacional, que fosse como a primeira ao mesmo tempo sociedade de resistência econômica, oficina de idéias e associação revolucionária” (*apud* 121, p. 90).

E por fim, fornecendo a orientação que seria adotada pelos sindicalistas revolucionários, termina Malatesta dizendo que:

“A nova Internacional só pode ser uma associação destinada a reunir todos os operários (isto é, o maior número deles) sem distinção de opiniões sociais, políticas e religiosas para a luta contra o capitalismo, e por isso não deve ser nem individualista, nem coletivista, nem comunista; não deve ser nem monárquica, nem republicana, nem anarquista; não deve ser nem religiosa nem anti-religiosa. Única idéia comum, única condição de admissão: querer combater os patrões” (*apud* 121, p. 90-1).

Foram esses alguns dos desdobramentos que sofreram as concepções anarquistas. Os militantes brasileiros estavam sensíveis a tais desenvolvimentos; portanto, tais mudanças de concepção foram frutos da experiência de seus militantes, dos erros e acertos do próprio movimento. Esses métodos são de grande relevância política para os anarquistas e por eles pautaram-se os congressos operários brasileiros ocorridos respectivamente em 1906, 1913 e 1920 na cidade do Rio de Janeiro, garantindo os princípios do sindicalismo revolucionário nos moldes europeus.

A primeira geração anarquista chegou aqui com os primeiros núcleos militantes formados com o movimento imigratório iniciado nas últimas décadas do século 19, quando a abolição da escravatura exigiu mão-de-obra estrangeira. Um sentimento eugênico de “branqueamento da população” aliado a uma lógica econômica de produtividade apontava o negro liberto e o “nacional pobre” como elementos “despreparados” técnica e psicologicamente para as novas realidades da sociedade do progresso; por outro lado, o simbolismo do homem europeu como o tipo ideal da “ordem e da civilização” levou o governo a anunciar o território brasileiro como a “terra da oportunidade”. Anúncios eram espalhados pelo Velho Mundo, fazendo promessas de uma vida “paradisíaca” e induzindo homens de várias partes da Europa virem *fazer a América*. Entre 1871 e 1920 chegaram ao Brasil cerca de 3.390.000 imigrantes, dos quais 1.373.000 eram italianos, 901.000 portugueses e 500.000 de procedência espanhola (75).

A predominância dos italianos explica-se, em parte, devido à industrialização tardia da Itália; o processo de transformação do camponês em mão-de-obra para a indústria provocou um excedente cujo incipiente desenvolvimento industrial não conseguia absorver. A solução encontrada no êxodo para amenizar as crises econômicas daí decorrentes taxou seus praticantes de “países expulsos” e inspirou o poeta anarquista italiano Pietro Gori em seus versos:

Acreditei na Pátria.
E em êxtase gracioso,
Eu a idealizara mãe amorosa.
Mas um dia vi amontoada,
Silenciosa e grave,
Uma leva de imigrantes

A bordo de um navio.
Eram os teus filhos... ó Itália,
Eram os teus bastardos
Que partiam silenciosos e irônicos.
Então a verdade compreendi,
Ó velho ideal: destruí-te!
Contemplei as tuas vítimas,
Almadiçoei-te e chorei. (Gori *apud* 95, p. 46).

O imigrante vinha, sobretudo de Vêneto que forneceu 30% dos emigrados italianos para o Brasil, o que desfaz o estereótipo atribuído geralmente pelo processo de Unificação que caracteriza o imigrante saído esmagadoramente da região sul da Itália supostamente rural e dominada pelo latifúndio (1).

São Paulo foi o refúgio para a maior parte desses italianos onde 70% dos cerca de 1,4 milhões fixaram-se no estado sob a coordenação da então Sociedade Promotora da Imigração (SPI) que, além de pagar a passagem às companhias de navegação, prometia em seus folhetos subsidiar a locomoção gratuita do porto até a localidade escolhida como destino, fornecer sementes, alimentos durante seis meses e o tão desejado sonho de os futuros colonos tornarem-se pequenos proprietários; durante sua existência (1886-1895), cerca de 220.000, dos 353.139 italianos emigrados, chegaram por intermédio do SPI.

Grande parte dos italianos radicou-se em São Paulo, conduzidos para as lavouras de café e parte para área urbana na construção civil e no ramo têxtil fixando-se “nos bairros começados em B: Bom Retiro, Brás, Belenzinho e Barra Funda” (95, p. 44); também vieram para capital os portugueses e espanhóis, porém a maior parte dos portugueses destinaram-se para Santos empregando-se nas Docas. A influência italiana em São Paulo era nítida, Antônio Piccarolo, militante socialista, dizia em 1913, que ao se chegar na capital do Estado

“[...] tinha-se a impressão de estar na Itália, na Itália de além-mar, para onde, juntamente com a língua, são transportados os costumes, as tradições domésticas, as festas populares, tudo enfim, o que nos pode lembrar de coração a nossa terra de origem (*apud* 75, p. 14).

O forte fluxo imigratório forçou a mudança do alojamento construído no Bom Retiro na Rua José Paulino, antiga Rua dos Imigrantes, para Hospedaria dos Imigrantes, construída em 1895, com capacidade para 3.000 imigrantes na Rua Visconde de Parnaíba (95). José Oliva Castillo, militante mais velho do grupo entrevistado, ilustra os dados acima narrando sua chegada ao Brasil:

“Mas acontece nesse tempo, aqui no Brasil, precisava muita gente para ir para o campo, para a fazenda, o ouro no Brasil era o café e precisava muita

gente para trabalhar no campo. Então se ia naqueles agenciadores, na Europa, que diziam que aqui dava terra, dava casa, dava isso... e o meu pai, como queria sair fora da Espanha, por que éramos duas mulheres e quatro homens, queria livrar nós de servir o Estado, o governo. Então viemos para cá, para o Brasil. Chegamos em 1925, embarcamos em Gibraltar no dia 1º de agosto e chegamos dia 18, em um navio que se chamava “Guarujá”, era um navio negreiro que transportava negros da África para cá, não era um navio de passageiros.

[...] Nós viemos aqui e chegamos no dia 18 de agosto de 1925, chegamos umas 15h da tarde e ficou parado o navio no porto de Santos porque estava ocupado e teve que esperar para poder encostar e quando encostou no porto, aqui estava o porto e deste lado a estrada-de-ferro. Então saímos daqui do navio e entramos no trem, e nesse tempo o trem subia a serra e quando chegava na serra os vagões eram puxados. Chegamos na Casa da Imigração, na Rua Visconde de Parnaíba. Quando chegamos na Casa da Imigração, era um salão grande e já estavam as mesas, estava tudo preparado para jantar. Tinha arroz, feijão, um picadinho de carne com batata, salada... nós não estávamos acostumados a comer aquilo. Então primeiro comíamos uma coisa e depois outra, nós não misturávamos... fomos bem tratados. Mas, desde que chegamos aqui no Brasil e vimos pessoas descalças, sem sapatos, já as pessoas se esfriavam um pouco, principalmente aqueles que na Espanha estavam bem e chegavam neste país com tanta miséria. [Entrevista com o autor].

A viagem durante 17 dias em navio negreiro – “não era um navio de passageiros” – e o estado de miséria do Novo Mundo contrastavam com o estilo de vida da terra natal e desfaziam as mentiras, tardiamente para infelicidade dos emigrados, dos anúncios governamentais da “terra prometida”. Desnorteado pelo desconhecido e perdidas as referências culturais, o colono era vítima fácil dos fazendeiros e sua mentalidade escravocrata nas relações de trabalho, mentalidade já anunciada no embarque; vítimas de maus tratos e da opressão dos fazendeiros, os colonos se endividavam na obtenção dos gêneros nos armazéns da fazenda e eram obrigados a nela permanecerem até saldarem sua dívida – possibilidade remota diante da astúcia dos fazendeiros.

“Como eles [a família da Conceição, sua futura companheira] vieram um mês antes, fomos para uma fazenda [onde eles estavam], não lembro o nome, entre Brotas e Dois Córregos, mais ou menos uns cento e poucos quilômetros da capital. E a mãe da Conceição sabia que nós vínhamos e falou para o fazendeiro onde eles estavam, ela deu o nome e pelo [nome] chamaram e fomos para a fazenda. Quando nós chegamos, aquela casa toda enfumaçada, toda suja: ‘Isso aqui parece que foi casa de bandido!’, nós já não gostamos. O administrador era italiano, então ele fez uma polenta e nós não sabíamos o que era aquilo, tinha um espanhol que com um canivete de mola, que nós chamamos *navaja* de alfavete, pegou e cortou pensando que era um doce [risos]. Mas aquilo, quando pomos na boca, não... sobrou! Nós nos pomos a comer o pão...

e ficamos lá. Fizeram a colheita de trigo, e neste tempo o administrador dava uma ordem para comprar no armazém da cidade e, quando acabamos a colheita, não tínhamos nada para receber! Nós tínhamos comido tudo! Nós comprávamos o azeite de oliva, o bacalhau... nós estávamos acostumados a comer bem e não tinha nada para receber” (Idem).

Forçados a uma disciplina de senzala, as esperanças de “fazer a América” se desvaneciam:

“Às nove horas tocava o sino que era para apagar as luzes e dormir, e às cinco horas da manhã já tocava o sino para acordar para ir para roça, só que nós os espanhóis não obedecíamos, não estávamos acostumados a essa ordem” (ibidem).

Muitos fugiam e eram perseguidos pelos jagunços da fazenda, suas mulheres eram violentadas pelos fazendeiros e seus capatazes:

“Porque tem uma coisa, nós chegamos aqui há 38 anos depois que havia acabado a escravidão e na fazenda tinha capanga, tinha muita fazenda que para sair a pessoa tinha que sair fugido, todos os traços da escravatura estavam neste tempo. Ali eu queria morrer, eu que nunca tinha trabalhado na Espanha, aqui tinha que trabalhar na enxada, o mato grande... às vezes chorava” (ibidem).

O testemunho de Oliva, futuro militante do Centro de Cultura Social, demonstra a triste trajetória dessas hordas de desvalidos dos chamados países expulsos. “Fazer a América” lhes custaria sangue, suor e lágrimas; o sonho da terra prometida se convertia em uma realidade de sofrimento, opressão e miséria.

Todavia, com os corpos imigravam também as experiências, os sentimentos e os desejos, as histórias de vida particulares, as lutas políticas. O fluxo migratório trouxe os militantes anarquistas fugidos, principalmente, das perseguições sofridas em seus países de origem. A presença anarquista é noticiada, em 1893, pelo jornal *Correio Paulistano* nas seguintes palavras:

“[...] perigosos indivíduos, chefes e partidários dessa terrível seita destruidora, que para cá vieram uns por voto espontâneo, em busca de novos campos de ação, outros por expressa exigência policial, e outros ainda para fugirem à vindita dos seus camaradas, quando descobertas as suas traições e ainda neste caso, favorecidos por autoridades no exercício oficial dos seus cargos, têm buscado penetrar nesta grande e hospitaleira terra que se chama o Estado de São Paulo, usufruindo as vantagens que os nossos cofres públicos lhes dão, tais como o transporte gratuito das suas pessoas e bagagens e o seu primeiro estabelecimento na capital, até que lhes apareçam as ambicionadas colocações, para no fim de contas virem aqui implantar a desordem e uma luta fratricida, incompatíveis com a abundância e excelência dos nossos recursos de vida” (*apud* 71, p. 16).

Seita destruidora que abusando dessa “grande e hospitaleira” terra vem implantar a desordem incompatível com sua abundância e recursos de vida, esse foi o primeiro discurso com que os defensores da “terra prometida” classificaram os anarquistas, pecha que os acompanharia até promulgação da LSN (Lei de Segurança Nacional) em 1935, quando então foram sufocados entre as vozes progressistas.

Surgiram os jornais e com eles as uniões, associações, clubes, etc. Rodrigues nos fornece um quadro das seguintes publicações: *Gli Chiavi Bianchi*, 1892; *L’Operário*, 1898; *L’Asino Umato*, 1894; *La Birichino*, 1896; *L’Avvenire*, 1894; *L’Azione Anarchica*, 1900; *O Libertário*, 1898 e *A Lanterna*, 1901; todos da capital de São Paulo. Em 15 de abril de 1894, anarquistas e socialistas promovem uma reunião na Rua Libero Badaró n.º 110 para planejar o 1º de Maio; a polícia paulista, advertida pelo cônsul italiano, invade o prédio e prende nove de seus militantes (110, p. 64)¹⁰.

Um dos primeiros expoentes do anarquismo em São Paulo foi o jurista Benjamin Mota¹¹. Em 1898 publica os jornais *O Libertário*, em seguida *O Rebelde*. No mesmo ano publica de sua autoria os livros *Rebeldias*, *Reflexões* e *A Razão Contra a fé*. Em 1901 edita o jornal anticlerical mais combativo da época, *A Lanterna*. Assim inicia *A Razão Contra a Fé*:

“Eu sou, desde que estudei um pouco de ciências físicas e naturais, desde que, como quem quer aprender, estudei a física, a química, um pouco de astronomia, de geologia e, sobretudo de biologia, um irreconciliável adversário de todas as religiões [...] (84, p. 19).

A Razão Contra a Fé constitui uma série de artigos publicados no jornal *O Brasil*, contra as conferências do padre Júlio Maria não assistidas por Mota por terem sido

“realizadas nessas casas da intolerância, onde a livre discussão e a contradita não são permitidas”.

Em 1901 chega ao Brasil o anarquista português Neno Vasco. Logo ele se tornará outro grande expoente e divulgador do anarquismo e contribuirá

10. “O ano de 1894 seria particularmente rico em ocorrências envolvendo polícia e anarquistas. Tanto isso é verdade que para o chefe de polícia Theodoro Dias de Carvalho Jr., o fato mais importante relativo à segurança pública nesse ano foram as medidas tomadas contra essa ‘perigosa classe de indivíduos’ [...] que no prédio n.º 110 da Rua Libero Badaró celebravam conferências públicas que visavam o desenvolvimento da tenebrosa doutrina na sociedade paulista [...]”. Com base nessas palavras de Guido Fonseca, fruto de sua pesquisa sobre a repressão policial ao anarquismo, Lopreato chamou a atenção para o fato deste pesquisador atrelar a origem do DOPS, em 1924, ao processo de repressão ao anarquismo (cf. 71, p. 17).

11. Mota faleceu em São Paulo no ano de 1940.

para o intercâmbio do anarquismo brasileiro com o estrangeiro; data de 1905 uma carta de agradecimento subscrita pelo anarquista Kropotkin e outra de 1911 pela anarquista Emma Goldman, em que ambos agradeciam ao movimento brasileiro, na figura de Vasco, o envio de dinheiro em solidariedade. Neno Vasco também será o fundador do jornal *Amigo do Povo* que mais tarde se chamará *Terra Livre* e também abraçará as campanhas de fundação das “Escolas Modernas” no Brasil.

Foi assim que sua figura ficou conhecida como a do

“grande impulsionador do anarquismo no Brasil, deu à doutrina uma expansão até então inexistente” (110, p. 101).

Em uma década de militância anarquista em terras paulista, Neno Vasco foi o divulgador irremediável do anarquismo. Sua condição de poliglota (falava os idiomas francês, inglês, alemão, espanhol e italiano) facilitou a assimilação das idéias de Errico Malatesta na “década brasileira”¹².

Neno Vasco retornará para sua terra natal em abril de 1911 e em 25 de abril de 1920 o jornal português *A Batalha* anuncia em seu editorial a publicação da mais expressiva obra, *Concepção Anarquista do Sindicalismo* que, segundo João Freire, “inclui o suficiente e o essencial das idéias de Neno Vasco sobre o assunto”. Além desta obra são igualmente de sua autoria as peças teatrais *O Pecado de Simonia* e *A Greve dos Inquilinos* além de ter também editado a revista *Aurora*.

Em seguida começou a circular um dos mais importantes jornais da imprensa operária nesta última década do século 19: *La Battaglia*. Fundado pelo militante italiano Oreste Ristori em 26 de junho de 1904, e depois mantido por Gigi Damiani, *La Battaglia*

“[...] denunciava os maus tratos nas fazendas, o trabalho escravo de menores nas fábricas, apoiava as reivindicações operárias, a libertação da mulher, os Congressos anarco-sindicalistas, debatia o anarquismo e divulgava a chegada de obras e de *Stampa Anarchica* na sua redação [...]” (111, p. 124).

Nesse contexto surgirão duas figuras de destaque na trajetória não apenas do anarquismo paulista, mas, sobretudo e particularmente do Centro de Cultura Social: Edgard Leuenroth e Florentino de Carvalho.

12. Em nota biográfica, escreveu João Freire na apresentação do livro de Neno Vasco: “Uma das áreas de uma futura pesquisa sobre a sua pessoa incluiria necessariamente a atividade desenvolvida na sua ‘década brasileira’, bem como o papel relacionador de Neno Vasco no campo internacional, suas colaborações para outros países e obtenção de colaborações exteriores, e ainda o caso especial das relações entre Portugal e Brasil”. Ainda segundo Freire, foi no Brasil que Vasco perdeu “algumas idéias falsas que sobre o anarquismo trouxera de Coimbra e integrando-se no espírito revolucionário de Malatesta principiou a descrever da teoria *harmonista* de Kropotkin, importada de França” (121, p. 12).

Edgard passa a colaborar com o jornal *Terra Livre* de Neno Vasco e estreita amizade com Benjamin Mota; em fins de 1909 assume a redação da nova fase do jornal *A Lanterna*:

“Com a participação de Leuenroth, a composição desse periódico ‘anticlerical’ e ‘liberal’ muda um pouco: aumentam as notas operárias, os protestos contra a polícia e as propagandas pró Francisco Ferrer, pela renovação das escolas, sugerindo sua transformação em escolas laicas” (63, p. 39).

Florentino de Carvalho tem uma curiosa adesão ao anarquismo. Encontrando-se em uma livraria, em 1901, depara-se com o livro *A Conquista do Pão* do anarquista russo Piotr Kropotkin. Adquire um exemplar que o entusiasma; pede baixa das forças armadas incluindo-se nas fileiras do anarquismo paulista (85, p. 21).

O intenso trabalho de doutrinação e combate dos jornais, somado à forte divulgação da literatura anarquista e social, de livros de Proudhon, Bakunin, Malatesta, Kropotkin e tantos outros, prepararam o terreno e acenderam o estopim para a explosão de uma imprensa operária gigantesca, o aparecimento de grupos de teatro social, de livrarias, associações e centros de cultura social, e escolas modernas. O que não tardou para a repressão estatal despertar.

Com a proliferação das ligas operárias durante os anos de 1903 a 1905, em novembro de 1905 é criada a FOSP (Federação Operária de São Paulo) e em abril do mesmo ano já acontece o “Primeiro Congresso Operário Brasileiro”.

A presença dos anarquistas é decisiva para orientar os principais rumos do movimento; combateram a orientação política do movimento para atuar apenas economicamente: os sindicatos são órgãos de resistência econômica, devendo abster-se do processo eleitoral e das questões religiosas; os anarquistas combateram as posições dos moderados de que uma burocracia remunerada dinamizaria o movimento: defenderam que a remuneração deveria acontecer apenas para um executivo por sindicato e em casos e circunstâncias muito especiais, sem que o salário excedesse o dos demais trabalhadores sindicalizados; os anarquistas também propuseram a criação da COB (Confederação Operária Brasileira). Dentre as Resoluções do Primeiro Congresso Operário Brasileiro, vale destacar duas: *sobre orientação e modalidades sindicais*.

Sobre orientação, aprovou o congresso:

“Considerando que o operariado se acha extremamente dividido pelas suas opiniões políticas e religiosas; que a única base sólida de acordo e de ação são os interesses econômicos comuns a toda classe operária, os de mais clara e pronta compreensão; que todos os trabalhadores, ensinados pela experiência e desiludidos da salvação vinda de fora de sua vontade e ação, reconhecem a

necessidade iniludível da ação econômica direta de pressão e resistência, sem a qual, ainda para os mais legalitários, não há lei que valha.

O Primeiro Congresso Operário aconselha o proletariado a organizar-se em sociedade de resistência econômica, agrupamento essencial, e sem abandonar a defesa, pela ação direta dos rudimentares direitos políticos de que necessitam as organizações econômicas, a pôr fora do sindicato a luta política especial de um partido e as rivalidades que resultariam da adoção, pela associação de resistência, de uma doutrina política ou religiosa, ou de um programa eleitoral” (110, p. 121).

Em *modalidades sindicais* foi vivamente rejeitada a remuneração de cargos nos sindicatos por serem suscetíveis de “produzir rivalidades e intrigas, ambições nocivas à organização” e por atraírem “indivíduos unicamente desejosos de se emancipar individualmente, trabalhando com o exclusivo fim de perceber o ordenado” e, nos casos excepcionais por excesso dos serviços sindicais, será permitido um único expediente que não receberá ordenado superior ao salário normal da profissão. O Congresso decide que esse funcionário não poderá votar e nem ser votado e que para tais cargos serão admitidos aqueles sócios inutilizados pelo trabalho (110, p. 125).

O congresso ainda rejeita a intervenção nos sindicatos de pessoas movidas por interesses contrários ou por idéias e sentimentos estranhos aos interesses dos operários, e decide não admitir patrões e nem qualquer espécie de não-trabalhadores, mas apenas unicamente assalariados; também impede a inclusão de mestres e contramestres por serem os representantes dos patrões. Sobre as conquistas imediatas, entre aumento de salário e diminuição das horas de trabalho, esta última é a preferida pelo congresso, pois

“que o descanso facilita o estudo, a educação associativa, a emancipação intelectual e combate o alcoolismo, fruto do excesso de trabalho embrutecedor e exaustivo” (110, p. 129).

Enfim, o congresso aprova campanha de denúncias contra a imigração, incitando os colonos “a não emigrarem para o Brasil, enquanto vigorar a escravidão nas fazendas”.

O Primeiro Congresso Operário Brasileiro demonstra a influência dos princípios anarquistas nos modelos europeus. É notório que, por ocasião do Segundo Congresso Operário Brasileiro, realizado em 1913 na cidade do Rio de Janeiro, fora apresentada pela Federação Operária Local de Santos uma moção para que aquela instância nacional recomendasse a propaganda anarquista nos sindicatos. A moção foi rejeitada tendo Edgard Leuenroth, militante expressivo do anarquismo na época, se oposto pelo fato dela violar o princípio de neutralidade dos sindicatos e limitar seu apelo (75, p. 92).

Os anarquistas pretendiam com a neutralidade sindical ressaltar o que havia de essencial no sindicalismo revolucionário¹³: a organização e a ação direta do operário. O sindicato era o meio de “estar entre as massas” e, ao invés de impor-lhes um programa, devia-se incitar o operário a agir por ele mesmo, cultivar nele a consciência do antagonismo de classe e a necessidade da luta coletiva.

No entanto, outra questão se impõe: se por um lado o sindicato não pode e não deve ser declarado artificialmente anarquista, por outro é preciso evitar o que os anarquistas chamaram de “automatismo sindical”, que tende a atribuir virtudes intrínsecas ao sindicalismo, virtudes que conduziriam “automaticamente” e “fatalmente” a uma transformação da sociedade. Os anarquistas sustentavam que

“o fato e a ação só valem enquanto produzem a idéia, enquanto são refletidos, enquanto criam um pensamento diretor” (121, p. 97),

daí o risco das conquistas sindicais resultarem estéreis do ponto de vista do projeto revolucionário. Contrapondo-se a esta situação, o sindicato era concebido como instrumento de preparação do terreno para receber a semente lançada pela propaganda revolucionária; sem a propaganda, comenta Neno Vasco:

“as massas, embora associadas, não saberiam interpretar os fatos, nem aproveitar as circunstâncias, lendo, pelo contrário, as lições da experiência no sentido mais grato à sua preguiça e a sua inércia” (121, p.101).

É aqui que a luta econômica liga-se a uma ética e a uma estética anarquista que ultrapassa o limitado e sufocante cotidiano fabril: novos lugares são inventados e um novo cotidiano é dado ao indivíduo na forma de bibliotecas, conferências, concertos, piqueniques, espetáculos filo-dramáticos e musicais, realizados pelos sindicatos ou por outras associações por eles criadas como o Centro de Cultura Social de São Paulo. São lugares cujo objetivo é fazer o operário encontrar, nas palavras de Neno Vasco:

“o conforto convidativo da luz, do ar e da arte [antípodas do ambiente fabril], ei-lo definitivamente roubado às consolações dúbias do botequim e das ilusórias

13. Os termos *anarco-sindicalismo* e *sindicalismo revolucionário* são geralmente empregados para distinguir o sindicalismo de tipo anarquista, com métodos de ação direta e federalista, daquele sindicalismo ligado a instâncias de poder e que se pauta pelo método da representação; uma outra distinção se refere às questões de concepção: na Primeira Internacional os sindicalistas criticavam nas *Trade's Unions* “sua obra de reação imediata” e predicavam que a submissão do trabalho é a fonte da servidão política, moral e material; assim, o objetivo da ação sindicalista era o da emancipação integral do trabalhador pelo próprio trabalhador.

fustigações do álcool. [...] A música, o teatro, a arte declamatória, enchendo os merecidos ócios do trabalhador, enriquecendo-lhe o cérebro, burilando-lhe o sentimento! (121, p. 130-1).

O Centro de Cultura Social

É desta forma que pretendi pesquisar uma ética subjacente às práticas de alguns dos velhos militantes do Centro de Cultura Social.

O tema da subjetividade é hoje bastante relevante nas pesquisas em ciências sociais. Guattari chamou a atenção para a importância dos *fatores subjetivos* em acontecimentos como a revolta dos estudantes chineses e o colapso da ex-URSS na medida em que foram acompanhados de um estilo de vida, de uma concepção das relações sociais e de uma ética e estética coletiva (50). São práticas que criam valores a partir dos quais os indivíduos se posicionam em relação aos seus desejos e afetos na gestão de suas pulsões; não se trata, no anarquismo, de valores universalistas, mas de criações heterogêneas e poéticas¹⁴ no sentido etimológico deste termo. E neste aspecto, Foucault chamou de

“artes da existência [...] práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (41, p. 15).

A vida como poesia, quer dizer, a vida como invenção, encontra no anarquismo uma proximidade irreduzível. De um lado delinea regras facultativas de conduta e de outro se articula como antípoda da dominação simbólica estatal, como redes articuladas de antidisciplina para fazer frente à disciplina industrial da paucicéia (105). A prisão, a fábrica, o hospital e as vilas operárias, possuíam os corpos dos operários e concorriam para sua docilidade; era preciso subtrair-lhes as vontades que, buriladas pela propaganda anarquista, despertava a existência para a invenção de outros horizontes. É como o anarquista Hebert Read concebeu a arte e sua função criadora.

“Para criar é preciso destruir, e o agente da destruição na sociedade é o poeta. Eu creio que o poeta é necessariamente anarquista, e que deve opor-se a todas as concepções organizadas de Estado, não somente as que herdamos do passado, mas também aquelas impostas à humanidade em nome do futuro. Neste sentido não faço distinção entre fascismo e marxismo” (106, p. 60).

14. Do grego *poiein* = criar, inventar, gerar.

Com este objetivo, as práticas de centros de cultura e grupos filodramáticos foram privilegiadas; já no Segundo Congresso Estadual Operário de São Paulo, em 1908, é aprovada a resolução que

“aconselha aos sindicatos a fundação de centros dramáticos sociais e de sessões onde se entretenham os sócios em palestras amigáveis” (120, p. 13).

Edgar Rodrigues conta como a representação da peça anticlerical *Electra*, em Sábado de Aleluia escandalizou a sociedade paulista no ano de 1901, assim como no ano de 1902 o jornal *O Amigo do Povo* noticiou a representação – interrompida pela polícia – da peça *Primo Maggio* de Pietro Gori (112, p. 110-1).

Os primeiros registros de atividades dramaturgas sinalizam um processo anterior de associação e autoconhecimento do movimento fomentado pela atividade sindical; registra-se uma intensa atividade dramaturga na cidade de São Paulo, com finalidades diversas: de solidariedade, propaganda, comemoração ou simples entretenimento. Essas atividades tinham geralmente o seguinte formato: 1º Concerto Musical de hinos ou canções operárias e revolucionárias; 2º Conferência de algum tema relevante; 3º Representação teatral, e 4º Baile.

“Era hábito comemorar o 1º de Maio, 14 de Julho (tomada da Bastilha) e o 13 de Outubro (fuzilamento de Ferrer) com representação de peças sociais” (112, p. 112).

Dois décadas de estética anarquista produziram seus rebeldes. Em 1917 irrompe a maior greve geral do estado de São Paulo. Algumas estatísticas estimadas pela imprensa da época calculam um número em torno de 100.000 operários mobilizados apenas na capital. Nunca antes a influência anarquista ficou tão penetrante e sua organização do movimento operário tão efetiva. A greve intensificou a criação das Ligas Operárias de bairro, que tiveram um papel decisivo durante o processo entre as quais destacam-se a Liga da Móoca e Belenzinho. Se de um lado a greve de 1917 é o testemunho contundente da força e da eficácia da organização operária anarquista, de outro esse evento despertaria na burguesia uma reação sem precedentes contra seus militantes.

Tudo indica que os acontecimentos dos anos 1920-1930 foram decisivos no refluxo do anarquismo dentro do movimento operário. Em primeiro lugar uma repressão avassaladora sofrida pelo movimento anarquista depois das jornadas de julho de 1917. O governo do estado de São Paulo levou a cabo uma repressão que varreu o movimento operário: fechou suas organizações, apreendeu seu mobiliário, empastelou jornais e efetuou prisões em massa. A ação repressiva foi desencadeada em 13 de setembro de 1917 após o relatório do delegado geral indicar uma trama conspiratória dos revolucionários que,

entre outras coisas, visava a deposição do governo e a “instalação do Centro Libertário na residência presidencial”:

“Forças policiais se espalharam pela cidade. Ao mesmo tempo e em lugares diferentes, sem processo, sem formação de culpa e às ocultas, policiais invadiram lares na calada da noite e prenderam vários trabalhadores considerados elementos subversivos, conservando-os incomunicáveis” (71, p 156).

Dezenas de militantes foram presos numa ação que objetivava deportar os estrangeiros e fazer calar através do cárcere em lugares distantes; a polícia se acobertou da lei de deportação de 1907, “Lei Adolfo Gordo”, e forjou testemunhas para comprovar o envolvimento das vítimas na greve de julho e na trama conspiratória; o número de estrangeiros deportados entre os anos de 1917-1921 subiu para 205 expulsões em relação ao número de 152 nos anos de 1912-1916 (75, p. 43). O São Bartolomeu paulista¹⁵ durante as jornadas de julho ainda não havia terminado para os operários.

Inicia-se um processo de “degeneração” dos sindicatos em órgãos de colaboração entre as classes por dois motivos: primeiro, com a investida comunista da “frente única” inspirada no bolchevismo russo, esforçava-se pela organização centralista e disciplinada dos sindicatos subordinados à sua seção central (a CGT); e segundo, pela implementação das regulamentações trabalhistas nos moldes do governo fascista, com a criação do MTIC (Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio) e da Lei de Sindicalização. Igualmente, depois das jornadas de julho de 1917, começa uma investida governamental não contra os militantes e suas associações, mas uma luta ideológica e de legitimidade que encontra na legislação trabalhista e no chamado *sindicalismo amarelo* contrapontos aos princípios de ação direta e de autonomia do sindicalismo revolucionário. É assim que em 1923 será instituída a Confederação Sindicalista Cooperativista Brasileira, articulada por Sarandy Raposo com o apoio do Ministério da Agricultura; no mesmo ano é criado o Conselho Nacional do Trabalho, aprovado pela Câmara dos Deputados (63, p. 147-8).

Foi com a formação do PCB, em 1922, que os anarquistas tiveram que enfrentar o controle das forças capitalistas e católicas tendo como principal concorrente os comunistas. Os comunistas pregavam *o caminho único*

15. *São Bartolomeu paulista* foi o termo utilizado por Lopreato ao pesquisar as baixas ocorridas durante a greve: “No calor das discussões sobre os ‘desaparecidos’, rumores da deflagração de uma nova greve geral, a partir da segunda-feira, 23 de julho, propagaram-se rapidamente pela cidade de São Paulo. Não se sabe quem espalhou os boatos. Talvez tenha sido a própria polícia que fez divulgar a falsa notícia para desviar a atenção da população paulistana sobre as especulações em torno de um número elevado de mortos da greve. Os indícios apontam que São Paulo também pode ter tido o seu “São Bartolomeu” (71, p. 216).

dirigido pelo partido, com delegação de poderes e vendo na colaboração de classes circunstâncias úteis de luta, aceitando a legislação como instrumento solucionador do conflito de classes.

Para enfrentar a COB (Confederação Operária Brasileira) de tendência anarquista, os comunistas opuseram a CGT (Confederação Geral do Trabalho); e para com a FOSP (Federação Operária de São Paulo) criaram a FSR (Federação Sindicalista Regional). Os comunistas queriam a centralização do movimento sindical subordinado a uma instância única e declaravam a “incompetência e inadequação da ação anarquista”; queriam os blocos industriais¹⁶, as células de empresa, os comitês estaduais e as federações regionais dirigidos pela cúpula com ordens externas vindas do comitê central (63, p. 173 e 181).

Essas concepções serão defendidas por Aristides Lobo e João da Costa Pimenta¹⁷ durante o congresso ocorrido em 1929. Pretendia-se reformular as decisões tomadas nos três últimos congressos operários de 1906, 1913 e 1920. No final as teses comunistas foram rejeitadas e a FOSP manteve seus princípios federativos e de ação direta¹⁸.

Todavia, o golpe de 1930 foi acompanhado de grandes mudanças impetradas por Getúlio Vargas; com ele se dá a criação do Ministério do Trabalho em 26 de novembro e, no mês seguinte, a lei da nacionalização do trabalho (Lei dos Dois Terços), que obrigava dois terços da categoria, pelo menos, a ser constituída de brasileiros natos. Em 19 de março de 1931 é decretada a Lei de Sindicalização, instituindo o sindicato único e tornando o desejo comunista do *bloco sindical* realidade, ainda que na outra extremidade.

Sabe-se que a Lei de Sindicalização é uma súmula da *Carta del Lavoro* formulada por Mussolini que consolida o corporativismo sindical e a colaboração entre as classes sociais; ela excluiu o estrangeiro e por meio dela o Ministério do Trabalho intervém e controla a vida financeira e política dos sindicatos, obrigando-os a depositar seus estatutos, sujeitos à censura, e seus fluxos de caixa, no Banco do Brasil.

16. Em sua carta aberta para fundar o Bloco Operário, em 05/01/1927, o PCB identificava Maurício de Lacerda “no cenário da campanha eleitoral como candidato dos oprimidos” (Cf. 17, p. 261); não obstante, Aristide Lobo, em carta a Astrogildo Pereira, criticava Maurício de Lacerda por sua adesão à Aliança Liberal e responsabilizava o PC por ter “querido obrigar a um pequeno-burguês liberal, como tal, prestar serviços aos comunistas, a ser um revolucionário” (Cf. 63, p. 192); e é CARONE quem sublinha o “caráter reformista” das lideranças operárias apoiadas pelo PC ao dizer que Maurício de Lacerda, assim como Agripino Nazaré, “estão presos à política das oligarquias da oposição” (Cf. 16, p. 142).

17. João da Costa Pimenta integrará juntamente com Evaristo de Moraes e outros, o futuro Ministério do Trabalho da Indústria e do Comércio (MTIC).

18. Khoury faz notar que tais polêmicas são sentidas em vários encontros internacionais bolcheviques e que “neles, qualquer reação que contrarie as propostas bolcheviques é qualificada anarquista e associada à idéia reacionária” (Cf. 63, p. 185).

Finalmente, como resultado destes acontecimentos, uma autocrítica das concepções anarquistas em face da luta sindical, sobretudo sob a influência de Errico Malatesta, reorientou a militância onde o sindicato perdia expressão enquanto grupo essencial, para dar lugar às lutas, por exemplo, contra o integralismo.

Essas foram algumas das experiências por que passaram os anarquistas até meados da década de 1930. Acompanhar as reflexões de Malatesta sobre o tema do sindicalismo pode corroborar nossa tese de que o sindicalismo passou a ser reavaliado enquanto prática¹⁹. Para o anarquista italiano, e seu principal discípulo²⁰, Luigi Fabbri, a questão da organização consiste no principal problema do anarquismo, pois no fundo

“a anarquia mesma é um problema de substituir por uma organização libertária das relações sociais a atual organização autoritária” (39, p. 299).

Malatesta foi o grande fomentador nos tempos da Primeira Internacional e exerceu forte influência sobre Pelloutier e Pouget, dois dos mais expressivos anarco-sindicalistas franceses²¹:

“Muito antes da palavra ‘sindicalismo’ se colocasse em moda no mundo operário, Malatesta incentivou a prática associativa da ‘ação direta’, ‘da greve geral’ e da solidariedade de classe acima de toda divisão ideológica e de partido” (39, p. 300).

Conta Fabbri que no ano de 1906, quando o sindicalismo revolucionário estava em seu apogeu, Malatesta se dirigiu até Paris, na véspera do 1º de Maio, esperando uma grande manifestação pelas oito horas. Voltou a Londres decepcionado. Estando em sua residência, Fabbri se surpreendeu com sua

“fé diminuída, que era muita em 1897 e até a pouco, no movimento sindicalista” (39, p. 119).

Em Paris teve a impressão que o sindicalismo estava em sua fase descendente e que diminuía, ao invés de aumentar, a combatividade dos

19. Se é verdade que até meados de 1920 o chamado anarco-comunismo “exerceu a função de contraponto crítico ao sindicalismo” (Cf. 71, p. 19 e JACY, S. citada pela autora), acreditamos que nos anos pós 1930 o sindicalismo revolucionário passa por uma profunda autocrítica dentro do anarquismo.

20. Havia uma forte e explícita “filiação espiritual” entre Fabbri e Malatesta. Fabbri tinha por Malatesta “mais que respeito; um verdadeiro culto que ele nutria não apenas sobre o homem mas, também, sobre as idéias” (cf. MANFREDONIA, Gaetano. *Luigi Fabbri, le Mouvement Anarchiste Italien et la Lutte Contre le Fascisme*. Paris: Éditions du Monde Libertaire, 1994, p. 13).

21. Pelloutier assim inicia sua advertência aos anarquistas no congresso do partido socialista francês em 1899: “Serei breve: o espaço é-me medido, e demais as palavras que vou dizer acham uma ilustração perfeita na pessoa de propagandistas como Malatesta, que sabem unir tão bem a uma paixão revolucionária indomável a organização metódica do proletariado” (*apud* 121, p. 80).

anarquistas; impressionava-lhe o fato de que o vigoroso caráter de lutadores se imobilizou e se acomodou nos postos de responsabilidade e direção das organizações sindicais e, por outro lado, sua hostilidade de revolucionários só se faziam violentas contra as últimas rodas da engrenagem estatal, enquanto que com os principais responsáveis se discutia afavelmente. Disse Malatesta a Fabbri:

“Note que no Primeiro de Maio [de 1906], em uma manifestação o chefe de polícia Lepine foi visto, por casualidade em um ponto de Paris, perdido e separado de seus agentes no meio da multidão. Não lhe tocaram um fio de cabelo; inclusive houve quem lhe rodeasse respeitosamente e lhe abrisse caminho para que voltasse aos seus. Se tivesse sido um pobre agente isolado ou um fura-greve lhes haviam molestado com golpes” (*apud* 39, p. 120).

Malatesta sentiu atenuar-se o espírito de rebelião no sindicalismo francês fazendo com que seus militantes escolhessem caminhos mais cômodos. Ele estava convencido da necessidade dos sindicatos, bem como das associações culturais, agrupamentos recreativos etc., porém afirmava que tudo isso resultava inútil “sem a luta e a revolta diretas e ativas, sem fatos revolucionários concretos”. No ano seguinte, durante o Congresso Internacional Anarquista de Amsterdã, todos foram tomados de uma surpresa geral ao verem Malatesta se opor ao sindicalismo tal como era apresentado. Falou dos perigos destes agrupamentos, feitos com o propósito de defender na sociedade atual os interesses particulares, e cuja tendência natural, caso não se intervenha neles, é converter-se em corporações fechadas antagônicas com outros agrupamentos igualmente operários:

“Os sindicatos operários se possuem alguma tendência independente das influências externas e extra-econômicas, é a de dividir a massa em corporações fechadas que lutam por interesses particulares em oposição aos interesses gerais” (*apud* 39, p. 307).

Após o congresso de Amsterdã, Malatesta tratou do sindicalismo em seus artigos publicados no *Volontà*, de 1913, em *Umanità Nova*, em 1922 e em *Pensiero e Volontà*, de 1925, de modo distinto aos escritos anteriores a 1897. Em 1922 Malatesta colocava os operários em alerta contra a “embriaguês sindicalista” para que:

“[...] não tomassem por um meio único e seguro de revolução uma forma de luta que tem em si muita potencialidade revolucionária, mas pode também, se é abandonada a suas naturais tendências, converter-se em um instrumento de conservação do privilégio e de adaptação das massas rebeladas às presentes instituições sociais” (*apud* 39, p. 308).

Malatesta criticava e negava mesmo o termo anarco-sindicalismo empregado por alguns e insistia:

“toda fusão ou confusão entre o movimento anarquista e revolucionário e o movimento sindicalista acaba por fazer impotente o sindicato para sua finalidade específica ou por atenuar, falsear, extinguir nele o espírito anarquista” (39, p. 310).

Sem dúvida, temos que ter em mira o projeto anarquista que é peculiar a Malatesta, o *voluntarismo anárquico*, com todas as suas implicações; todavia, temos que reconhecer que ele foi o primeiro a vislumbrar com clareza os excessos do sindicalismo e seus perigos para o movimento. Não creio que tenha se tratado apenas de simples influência sentida das palavras de Malatesta pelos brasileiros, apesar da imprensa operária desta época reproduzir inúmeros artigos do militante italiano; foi, sem dúvida, fruto da própria experiência dos fatos que, além de corroborar as teses de Malatesta, obrigaram os militantes brasileiros a uma reavaliação.

Para isso é preciso se ater ao desenvolvimento sem precedentes da ingerência do Estado nas organizações operárias; é sabido que o ano de 1933 foi particularmente palco de grandes repressões policiais devido às sublevações paulistas e ao movimento grevista dos anos anteriores; a este período vem juntar-se à promulgação da Lei de Repressão ao Anarquismo, de 1921, e a Lei Celerada, de 1927, a igualmente LSN (Lei de Segurança Nacional) apresentada à Câmara dos Deputados em 26 de janeiro de 1935, em parte motivada pelo levante tenentista, de 1924, e pela expansão, a partir de 1935, da Aliança Nacional Libertadora. Mas é, sobretudo, na recente invenção do trabalhismo, conjugado pela concorrência comunista, que devemos buscar o refluxo da ação anarquista nos sindicatos.

O processo de “oficialização” dos sindicatos operários começou em 1931 de uma maneira muito tímida devido à resistência e protestos anarquistas; neste ano apenas dois sindicatos pediram oficialização. Já em 1932, foram seis os números de oficializados. No ano seguinte ocorre uma expressiva adesão à oficialização, alcançando o número de 52 sindicatos oficializados. Isso se deve, em parte, ao fato de que durante a sua Conferência Sindical e uma Conferência Regional realizada pelo PCB, em 1931, tenha sido aprovada a tese proposta por Leôncio Basbaum

“que direcionava a atuação do partido nos sindicatos existentes, *mesmo que oficiais*, em lugar de criar novos sindicatos” [grifos da autora] (2, p. 62).

Não obstante, é verificada uma retração do número de sindicatos oficializados devido à cassação de suas cartas de reconhecimento pelo Ministério do Trabalho, pelo fato de estarem dominados pelos comunistas; retração que será maior ainda durante o ano de 1935, com a decretação de estado de sítio após a “Intentona Comunista”.

Nesta época, os sindicatos anarquistas lançavam-se na luta para fazer valer a Lei de Férias promulgada em 1924, mas regulamentada um ano depois;

o MTIC lança mão dessas pressões ao alegar que apenas teriam direito à lei de férias as categorias que se fizessem devidamente reconhecidas; isso fará com que, em março de 1934, a assembleia da UGT liderada por trotskistas, decida-se por oficializar-se e adquirir aquele direito. Os anarquistas mantiveram-se avessos à oficialização até o final e faziam publicar dezenas de artigos em seus jornais alertando para a “pura formalidade ilusória das leis” e que a “Lei de Férias é uma conquista proletária” fruto dos movimentos de revolta e da sua ação direta.

Apesar de sua persistência em manter os sindicatos livres de toda e qualquer influência ideológica, os anarquistas assistem a uma crescente adesão à via oficial que era, sobretudo, consentida e apoiada pela concorrência comunista, trotskista e católica; esse estado de coisas provoca uma reação dentro do próprio movimento que será levado a compensar, como veremos, esse refluxo do movimento operário. Isso pode ser verificado nas palavras de Florentino de Carvalho quando numa “carta aberta aos trabalhadores” em *A Plebe*, de 28/01/1933, fala de sua ausência do meio sindical²²:

“Camaradas:

Pelo que venho observando, a minha atitude no movimento social não está sendo interpretada com a devida exatidão.

O fato de não ter eu desenvolvido mais atividades, de não ter-me entregado de cheio à obra de arregimentação e agitação sindical tem causado, ao que parece, certa estranheza entre alguns militantes.

Julgam eles, por ventura, que esta minha atitude possa ser sintoma de apatia ou renúncia?

Mas a causa por que não me tenho voltado inteiramente e com maiores brios à ação das nossas organizações trabalhistas tem as suas explicações das quais cumpre destacar:

Quem aqui viveu desde 1904 até 1920; quem teve o prazer de participar durante anos a fio dos movimentos operários no Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, das agitações de 1912 em Santos, Sorocaba e, particularmente, agitações nesta capital; quem teve o ensejo de compartilhar na obra do Centro Libertário e nas campanhas proletárias das quais aquela agremiação era eixo de gravidade; quem viu os trabalhadores agrupados sob novas formas de organização mais consoantes com os princípios de solidariedade e de fraternidade; quem passou os seus melhores dias nesse *ambiente de idealismo revolucionário* pode alegrar-se com o estado atual de organização, de agitação e de propaganda? Podemos nos conformar com a simples obra corporativa e de agitação por meras questões de salário, sem uma concepção mais ampla, mas elevada da luta, sem um ideal de emancipação a atingir?

22. Isso também é constatado em Khoury: “O ano de 1933 é significativo em relação a mobilizações extra-sindicais desse grupo anarco-sindicalista como também de estudantes e intelectuais, manifestando-se em favor da paz, das insurreições na Espanha, contra o Governo instaurado em 30 com suas instituições de controle do trabalhador, contra as articulações sociais da Igreja e sobretudo contra o integralismo” (63, p. 206).

[...] Particularmente a organização sindical, as suas bases, os seus fins, os seus meios, tem sido um livro aberto que desde há muito venho estudando, página por página, linha por linha.

E no balanço do meu entendimento tenho pesado seus valores. E cheguei, cada vez mais, à conclusão de que *o sindicato operário é uma agremiação incipiente, de funções muito restritas, e a luta, e bem assim, as aspirações sindicais estão longe de preencher as necessidades requeridas pelas reivindicações capitais e decisivas do proletariado*. E muito mais longe ficam como forças propulsoras, se marcham a esmo, movidas pelos insignificantes valores específicos, sem o impulso decisivo e sistemático das minorias de trabalhadores que têm superiores aspirações.

[...] Daí o nosso desprazer. Naturalmente, os que temos pressa em promover à derrocada do regime capitalista; os que almejamos o estabelecimento imediato, sem perda de um minuto, da sociedade dos trabalhadores livres, não podemos perder muito tempo senão na propaganda ideológica, no processo insurrecional” [grifos meus] (*A Plebe* nº 11, 28/01/1933).

Vê-se um contraste das palavras de Florentino com as “idades do ouro” do sindicalismo; não obstante seu engajamento no meio sindical, o “balanço” de seu entendimento revela uma mudança que se estaria operando nos meios e táticas do movimento. A isso, pode-se juntar as esclarecedoras palavras de Oliva:

“Quando eu comecei a participar do movimento direto já era praticamente no tempo da ditadura [1935], agora se achava que o movimento... uma greve geral daria para transformar... cair o Estado. Porque o movimento libertário estava organizado em organizações por bairro, e eles estavam [federalizados]... obedeciam uma [coesão]... qualquer comunicado que era para fazer uma frente, ele corria de grupo em grupo num instante, estava organizado bem. Mas a coisa foi indo, o capitalismo foi criando força, a ditadura, o militarismo, o clero, foi criando força... tudo, todas as coisas, enfim, [meios] de comunicação e isso aí... [foi para] o Estado, ficou nas mãos do Estado. Então, o Estado ficou com mais garra, mais potência e isso aí. O movimento comunista é quem deu muito poder ao Estado, a ditadura foi toda copiada do sistema comunista, o Hitler e o Stalin eram a mesma coisa; por isso até que a Rússia tá aí como está hoje. Coisa que os anarquistas já na Primeira Internacional... Bakunin, Proudhon e outros já diziam, uma ditadura dessa chegaria a uma das piores ditaduras. Então, não se dará mais um movimento assim... uma força armada não vai [mais]... o movimento operário, o movimento trabalhista não vai ter nunca força para poder tirar o Estado. Porque o Estado é uma força criada de interesses, está muito crua a coisa, eu acho que a coisa tem que vir aos poucos, com certos esclarecimentos às massas, ao povo; terão que ir perdendo essa confiança que eles emprestam aos políticos” [Entrevista com o autor].

“Ir aos poucos”, “esclarecer às massas” para que percam a confiança nos políticos revela que os tempos dos “entusiasmos” tinham cessado sendo

preciso investir agora nos operadores éticos, nas invenções de tipo cultural, na militância mais persuasiva e menos incendiária. Essa adversidade dos fatos parece distinguir as duas gerações anarquistas e provocar nelas descontinuidades nos métodos de ação e veremos isso na trajetória posterior do CCS. Sobre isso também nos fala Jaime Cubero:

“Já esta história de revolução como forma de operar as transformações, era um mito desde o começo do século; eu conversava com velhinhos na época da minha juventude, como Edgard, e eles diziam que pensavam que a revolução ia ser sempre no dia seguinte, que íamos sair de casa e ia começar a revolução, que iam derrubar governos, que iam mudar a sociedade. Acho que esta mentalidade permaneceu durante toda esta fase do CCS. Hoje a gente sabe que não existe nenhuma engenharia da revolução[...]” (*apud* 10, p. 181).

Esse é o contexto em que se funda o Centro de Cultura Social de São Paulo, anunciado pela *A Plebe* em 14/01/1933:

“CENTRO DE CULTURA SOCIAL

Com este nome e com o intuito de divulgar entre o povo e os trabalhadores os conhecimentos das modernas concepções sociais, científicas e filosóficas, acaba de constituir-se nesta capital uma entidade cuja inauguração será efetuada hoje, sábado, 14 de janeiro de 1933, às 20hs, no salão da Quintino Bocaiúva, 80.

A Comissão convida para este ato todos os sindicatos, sociedades culturais e populares, a imprensa liberal e de vanguarda, bem como a todas as pessoas a quem possa interessar e o povo em geral.

Entrada Franca.

A Comissão”.

Remanescente daquela atividade “anarco-sindicalista” e assim como os sindicatos o CCS é uma organização pública do movimento anarquista destinada a estudar e debater os problemas sociais tendo por objetivo

“promover nos meios populares, principalmente entre os trabalhadores, onde as possibilidades de cultura são limitadas por toda sorte de empecilhos, o estudo de uma nova ordem de coisas baseadas em princípios de justiça e de equidades sociais, que facultem a cada indivíduo e à coletividade, o gozo de uma situação de liberdade e bem-estar, resultado do esforço comum e a que todos fazem jus” (Estatutos).

Nele as tradições anarquistas foram transmitidas de geração em geração. Edgard Leuenroth, Pedro Catallo, Florentino de Carvalho, entre outros, que

lutaram ao lado da primeira geração de imigrantes anarquistas em São Paulo, formaram a geração seguida dos Cuberos, do Oliva, do Lucca, entre outros.

A trajetória deste centro de tradição anarquista pode ser dividida em três fases: a primeira vai da sua fundação em 1933 até o seu fechamento pela ditadura getulista em 1937 e diz respeito à sua forte atuação, junto com a FOSP, nas lutas antifascistas que culminaram no enfrentamento entre anarquistas e integralistas na Praça da Sé; a segunda refere-se ao período que vai da sua reabertura, em 1945, até seu novo fechamento em 1969, após a promulgação do Ato Constitucional nº 5; e a terceira fase diz respeito às atividades desenvolvidas após a abertura democrática em 1985 até hoje.

Primeira Fase: 1933-1937

Com o refluxo do movimento operário provocado, ao nosso ver, pela tríplice conjugação repressão-trabalhismo-comunismo, as energias libertárias serão direcionadas para outros focos de militância que não o sindicato propriamente dito. É preciso lembrar que, como dissemos, esses focos sempre existiram como invenções culturais libertárias, tendo o sindicato como grande baluarte de suas lutas; o que vai ocorrer neste período será a retomada dessas práticas mais ou menos *à margem* do sindicato e, ao mesmo tempo, uma problematização do sindicalismo revolucionário como forma de resistência anarquista.

Assim, *A Plebe* de 29/04/1933 trazia o seguinte comunicado:

“Realizou-se no dia 23, na sede da liga operária da Penha, mais uma reunião preparatória para a formação de grupos de Ação e Cultura Proletária, que, *à margem dos sindicatos organizados*, atuarão na obra de propaganda, procurando influir com a palavra, com a pena e com a ação revolucionária nos movimentos de organização proletária. Esses grupos têm como finalidade, *preparar militantes, educar e esclarecer o proletariado na sua finalidade revolucionária*, fazendo, por meio das *pequenas agrupações, o que o sindicato*, pela sua base de lutas econômicas *não pode fazer*, isto é: o preparo dos trabalhadores para a conquista da riqueza social, a sua habilitação técnica para a posse das fábricas, dos campos e das oficinas, o seu preparo revolucionário para a obra de expropriação da burguesia. O seu fim não é absorver a luta do sindicato, mas *completar a sua missão* revolucionária. [...] Na última reunião ficou resolvido que os grupos serão constituídos com o máximo de 15 pessoas, constituindo-se depois a Federação de Grupos, que terá representação junto à Federação Operária de São Paulo, com o fim de estabelecer uma perfeita unidade de vistas entre as duas Federações, estreitando assim a obra revolucionária de ação e de cultura” [grifos meus] (“Núcleos de Ação e Cultura Libertária”, *A Plebe*, nº 22, 29/04/1933).

Em seu número seguinte, *a Plebe* traria um outro artigo visando dar

“algumas palavras de incentivo com o fim de procurar orientar aqueles que, mesmo estando filiados em qualquer sindicato queiram fazer obra de propaganda de modo a animá-los para a luta indicando-lhes o caminho a seguir. [...] Os *grupos de afinidade* devem ser agrupações de *indivíduos afins* mais ou menos *conscientes* de penetrar na alma da dor universal” [grifos meus] (“Pela Formação de Agrupações Libertárias”, *A Plebe*, nº 23, 06/05/1933).

Associação de indivíduos afins que, à margem dos sindicatos, atuarão como seu complemento no objetivo de “preparar militantes, esclarecer e educar o proletariado na sua finalidade revolucionária”: vê-se uma das preocupações dessa época provocada pelas adversidades dos fatos. O apelo aqui já não é aos “operários em geral” para que se associem por categoria profissional, mas ao indivíduo consciente e *afim*; a preocupação em fixar um número máximo de membros, no máximo 15 pessoas, é bastante sintomática. Não se trata apenas de “conclamar as massas”. Certamente se irá apelar a elas em circunstâncias determinadas, porém é preciso perceber que se assistiu muito recentemente a sua adesão a levantes bastante alheios a seus interesses²³. Tais fatos questionavam as possibilidades efetivamente revolucionárias do sindicato como órgão transformador da sociedade e, frente ao desânimo da luta sindical, uma recorrida forma de resistência anarquista foram os chamados “grupos por afinidade”.

Malatesta dizia que “anarquia é sinônimo de sociedade organizada em liberdade”, e por isso ele dava muita importância à organização anarquista seja ela qual for; dizia que a revolução deveria ser feita pelo povo e para o povo e para tanto:

“dentro do que hoje é possível, queremos conquistar as massas para nossas idéias, e por isso devemos permanecer sempre entre as massas, lutar e sofrer com elas, entrar nas associações operárias e criá-las onde elas não existam. Organizarmo-nos em nossos grupos para coordenarmos nossas forças, e entendermo-nos para fazer mais eficaz nossos esforços. [...] Acreditamos que o acordo, a associação, a organização, são a lei da vida e o segredo da força, hoje como depois da revolução” (*apud* 39, p. 301).

Essas organizações anarquistas, chamadas genericamente de grupo por afinidade, cumprem uma dupla tarefa: são, por um lado, a prefiguração

23. Observou Azevedo: “A atitude dos anarquistas frente à Revolução de 30, de modo semelhante ao que ocorrera diante da rebelião tenentista em 1924 e também da Revolução Constitucionalista de 1932, apresentava-se inicialmente como uma reação de indiferença. Devido ao caráter político-partidário desses acontecimentos, os anarquistas, que se firmavam como apolíticos, viam simples troca de governantes que não afetaria a condição operária” (2, p. 58).

da sociedade ácrata e neste sentido as suas práticas são um exercício antecipado do projeto anarquista no seu amplo sentido político-econômico-administrativo; e são também os núcleos catalisadores das energias individuais dentro de uma relação recíproca de indivíduo a grupo. Sob esse último aspecto, esses grupos são fundados dentro de interesses peculiares e o relacionamento entre seus associados é muito intenso; sendo o grupo por afinidade, o fundamental, segundo Malatesta,

“é que cada um ache o ambiente que lhe convenha, que cada um possa trabalhar segundo suas idéias e seu temperamento, e encontre na associação, não um limite à sua liberdade, se não o modo de fazer mais eficaz sua atuação, mais verdadeira sua liberdade” (*apud* 39 p. 320).

O grupo favorece o exercício da liberdade e do poder individuais. O indivíduo é levado a intensificar as relações consigo mesmo e exercê-las na associação num movimento recíproco. O grupo é o meio pelo qual essa “cultura de si” torna-se uma prática social que dá lugar a relações e trocas; daí a preocupação de Malatesta:

“Deploramos que haja, ainda entre nós, quem não pense com a própria cabeça e espere a opinião de fulano ou beltrano, quando a lógica das idéias professadas deveria bastar para decidi-lo; e reconhecemos o perigo sempre presente dos *maus pastores*. [...] quanto mais há companheiros desorganizados e isolados, mais prepondera a influência do orador e do periodista e, não achando resistência nem observação eficaz na coletividade, pode degenerar em autoridade efetiva e nefasta. No fim de contas, a base de tudo é sempre a consciência do indivíduo, de cada indivíduo; e esta consciência tanto mais se desenvolve e se eleva quanto mais são os contatos, as discussões, as coisas feitas em comum” (*apud* 39, p. 321).

É sob essa perspectiva que *A Plebe* de 27/05/1933 comunica a criação do “Comitê de Relações dos Grupos Anarquistas” cuja finalidade era unir os esforços para desenvolver uma propaganda mais intensa dos postulados libertários; dizia:

“Segundo a nossa opinião, o dever mais urgente é criar agrupações de organização anarquista e de prestar todo o nosso apoio aos sindicatos dos trabalhadores revolucionários, para fazer deles agrupações de homens livres. As nossas idéias só poderão influir sobre os destinos da humanidade quando fizermos com que elas sejam o pão intelectual das classes produtoras. Saúde e Anarquia, o Comitê de Relações (“Aos Anarquistas do Brasil”, *A Plebe*, nº 26, 27/05/1933).

Nas bases de acordo do Comitê, publicadas em “Suplemento” de *A Plebe*, fica nítida a problematização do sindicalismo revolucionário e a adoção de outros métodos de luta:

“O sindicato [...] agindo nos limites do sistema de salários e, ao mesmo tempo, colaborando com os capitalistas na vida e desenvolvimento das respectivas indústrias, não é suscetível de transformação no sentido da subversão do regime econômico [...]”.

A obra das agrupações anarquistas deve ser feita

“de forma que, em lugar de reproduzir mentalidades de pobres, crie homens de pensamento esclarecido com princípios definidos e convicções profundas, senhores da filosofia e da ética anarquista” (“Suplemento: Do Comitê de Relações dos Grupos Anarquistas de São Paulo”, *A Plebe*, nº 51, 23/12/1933).

Os anarquistas reconheciam que

“não se pode encarar a propaganda anarquista como há 50 anos atrás, quando a burguesia não tinha ainda descido ao relaxamento das mistificações proletárias”

e que

“hoje o capitalismo mundial deixou, por conveniência de luta, a sua empinada dignidade de classe”

para atuar no seio das massas populares.

“Hoje não há apenas luta de classe, mas luta de idéias”,

ao lado das organizações operárias devem estar

“os anarquistas organizados em grupos por afinidade ideológica, relações de trabalho, amizade e cultura, e até por circunstâncias de vizinhança”:

“Em cada grupo se deve evitar que predomine o princípio de autoridade, partindo a sua ação do indivíduo para o grupo, do grupo para os grupos e dos grupos para a coletividade. Os grupos devem constituir-se de indivíduos que se entendam entre si, sem imposições de nenhum componente, procurando sempre estabelecer nas suas relações o livre entendimento e o apoio mútuo. Não deve haver chefes, mas cada indivíduo deve ser um *chefe de si mesmo*, esforçando-se por adquirir a *responsabilidade moral* capaz de se tornar um orientador, a fim de que, numa fase de reação não haja um indivíduo responsável, mas a responsabilidade coletiva para evitar que uma vez faltando o chefe, como acontece nos partidos políticos, a obra fique sem solução de continuidade. Nos trabalhos de exposição e doutrina os camaradas devem orientar-se no sentido mais amplo da liberdade individual, porque a obra dos anarquistas (e para isso chamo a atenção do movimento anarquista espanhol) deve ter em vista *formar consciências*, que se multipliquem, e não formar rebanhos que obedeçam ao mando de qualquer palavra de ordem” [grifos meus] (“Como Encarar a Obra de Organização dos Grupos”, *A Plebe*, nº 49, 09/11/1933).

Tornar o indivíduo chefe de si mesmo, fazê-lo adquirir responsabilidade moral e formar nele consciência oposta a dos rebanhos obedientes às palavras de ordem, eis as práticas das quais resultaram a problematização do sindicalismo. As organizações anarquistas tornaram-se sensíveis à questão da ética e nesta direção convergiram seus esforços para sua realização. O que é preciso apreender é que elas funcionaram como o *locus* privilegiado para aqueles exercícios cujo objetivo é reativar os saberes do anarquismo, fazê-los presente, refletir sobre eles, assimilá-los, para enfim estar preparado para enfrentar a realidade. Essas associações possibilitaram e incentivaram modos de subjetivação dos saberes anarquistas, elas reuniram práticas discursivas, de leituras, de escrita, e tudo o mais que se fazia sob a insígnia do autodidatismo, e neste sentido elas cumpriram uma função assinalada por Foucault de etopoiética: elas foram os operadores da transformação do discurso anarquista em *ethos*, reunindo e captando aquilo que se pôde ouvir, ler ou avistar, com a finalidade de constituir a si mesmo como sujeito portador de saberes e condutas singulares. Elas também constituíram uma resposta às formas de sujeição do indivíduo em determinada época; foram resistências que tentaram neutralizar os efeitos de um novo tipo de poder que se configurou com o Estado Novo: uma nova estratégia de poder que visava garantir a ordem interna através da promoção do “bem-estar” dos indivíduos e pelo respeito ao novo “sujeito de direito” criado pela legislação trabalhista. Poder, enfim, que pretendeu manter o indivíduo preso a uma nova individualidade: o *trabalhador* agora identificado pela Carteira Profissional, integrado ao sindicato oficial e à fábrica normalizada pelo MTIC. Portanto o aparecimento dessas associações está conectado a um momento em que o anarquismo no Brasil, suas preocupações e táticas, tornou-se fundamentalmente ético; contrariamente ao tipo de luta sindicalista precedente, ligada a uma base de massas por questões fundamentalmente econômicas.

Este é um dos signos desta década de 1930 e nele também se insere não apenas a própria fundação do Centro de Cultura Social, mas como toda sua atividade. Sediado no mesmo local que a Federação Operária de São Paulo, na Rua Quintino Bocaiúva, nº 80, a sua primeira atividade foi realizada, em 01/02/1933, pela conferência intitulada “O Perigo Espiritual” por Antonio Picarolo, “com o salão apinhado de gente por ouvir”, o conferencista

“desenvolveu este seu tema em linguagem muito simples e com exemplos singelos, demonstrando que desviar as coisas reais e positivas da Terra em troca de hipotéticas, fantásticas e mentirosas promessas de além-campa colocada nas nuvens e de cuja existência ninguém pode dar notícia, era uma grande tolice” (*A Plebe*, nº 12, 04/02/1933).

Em seguida o Centro chamou para um ato público marcado para 11/02/1933 contra o

“*vergonhoso Tratado de Latrão, dando prosseguimento ao seu programa de ilustrar os trabalhadores sobre a significação deste ato e das suas funestas conseqüências*”,

onde falaram Bixio Picciotti, Florentino de Carvalho e Francisco Cianci. Em 18/02/1933, *A Plebe* informa a realização da conferência “Da Escola à Sociedade” pelo garçom Souza Passos.

A propósito da detenção do então diretor de *A Plebe*, Rodolfo Felipe, será enviado ao Ministério da Justiça um telegrama que diz:

“Sr. Ministro da Justiça – Rio – Federação Operária de São Paulo e Centro de Cultura Social protestam perante V.Sas., contra ato chefe de polícia, prendendo redator jornal *A Plebe* retido prisão 10 dias sem motivo justificado – A comissão”.

Dois meses após sua fundação o Centro publica um artigo/manifesto chamando a atenção para a sua obra e fixando sua finalidade:

“Os que repudiamos a sociedade presente e lutamos pelo advento de uma sociedade melhor, compreendemos que uma sociedade superior deve ser composta de *homens de uma cultura superior*, e insistimos na necessidade de uma mais ampla cultura no meio do povo, na certeza de que para o triunfo da próxima revolução social libertária, torna-se necessário e indispensável a *revolução dos espíritos*. O verdadeiro revolucionário será sempre um *rebelde consciente*, homem de generosas ações orientadas por um sereno e elevado pensamento. Uma sociedade nova só pode ser o resultado de consciência nova encarnada nos homens de consciência livre, visto que o fim que seguimos é uma sociedade composta de homens livres na qual não podem existir outras leis, do que a da razão e do livre acordo. Por não se ter compreendido esta razão, em toda a sua importância, é que todas as revoluções até hoje realizadas abortaram, mudando apenas as formas das coisas e não o fundo. [...] O que se pode esperar de um povo sem cultura incapaz de se orientar a si próprio? Quanto menos cultura possui um povo mais se aproveitam os maus pastores para dominá-lo. Onde falta a razão e o pensamento é inevitável o reinado dos ditadores. [...] A verdadeira cultura não é essa convencional que consiste na chamada boa sociedade, e esquece de cultivar os *nobres sentimentos* humanos. Não é tampouco o verniz da erudição com que procuram se adornar tantos literatos pedantes, e os parasitas da sociedade presente. A cultura bem entendida é a *forjadora da personalidade* humana em toda a sua integridade moral: consciência e ciência. A primeira forjadora de um critério pessoal, e a segunda, capacidade e instrumento para realizar o ideal. [...] É lamentável que muitos dos nossos camaradas desconheçam a utilidade do Centro de Cultura Social, não freqüentando com assiduidade as suas conferências, como era de esperar. É que muitos não lhe deram a importância que ele bem merece”. “Um do Centro” [grifos meus] (“Cultura Social”, *A Plebe*, nº 16, 04/03/1933).

Se muitos não lhe dão a importância merecida, como afirma “Um do Centro”, em breve, com o vigoroso desenvolvimento de suas atividades, o Centro de Cultura Social se tornará uma referência do movimento anarquista paulista, ao lado da Federação Operária e do jornal *A Plebe*. Será juntamente com esses dois grupos que organizará as comemorações da Comuna de Paris, realizada em 18/03/1933, na qual fala o anarquista carioca José Oiticica. Durante o ano de 1933 são noticiadas no jornal *A Plebe* dezenas de conferências realizadas por Menelique Bispo, J. Carlos Boscolo, Hermínio Marcos, Mamede Freire, G. Soler, entre outros. Mas será com o advento das lutas antifascistas em São Paulo que o Centro de Cultura ganhará uma projeção sem precedentes; os primeiros indícios desta campanha é dado pelo anúncio de primeira página de *A Plebe*:

Conferência Pública

Terça-feira, dia 20, às 8 horas da noite, no salão Celso Garcia,
à rua do Carmo nº 23,

D^a Maria Lacerda de Moura

fará uma conferência sobre o seguinte tema:

Anti-semitismo: – O despertar do troglodita; – As bases modernas do Anti-semitismo; – Hitler e o Ídolo da Raça; – O capitalismo fareja os seus filhos diletos; – A Igreja Romana e a perseguição aos judeus; – Os judeus na idade média; – Escuta Israel.

Para assistir a essa conferência, convida-se a todos os homens livres, e especialmente as senhoras, pois o assunto de que a conferência trata é de suma importância (*A Plebe* nº 29, 17/06/1933).

Torna-se permanente a coluna “Movimento de oposição e de repulsa ao Fascismo”, em *A Plebe*, tornando público os trabalhos do Comitê Antifascista, dando notícias diversas sobre o assunto e convocando reuniões e outras atividades. Em *A Plebe*, nº 30, de 24/06/1933, anuncia-se igualmente outra “Conferência Pública” com o Dr. José Oiticica, desta vez na sede do Centro de Cultura Social, sob o título “O perigo fascista e os meios de o combater”.

Em pouco tempo, a coluna torna-se uma página inteira de *A Plebe* fazendo sobressair a importância do problema para os anarquistas em São Paulo. É o número 46 deste jornal que anuncia a grande conferência que será marcada pelos primeiros enfrentamentos entre anarquistas e integralistas:

“No dia 14 do mês corrente o Centro de Cultura Social realizará uma grande conferência antiintegralista no salão Celso Garcia, à rua do Carmo nº 23. Serão oradores um representante do *Homem Livre*, um elemento da corrente socialista e um elemento libertário. Este ato é apenas o início de uma série de iniciativas do mesmo gênero destinadas a esclarecer a classe operária e o povo sobre o perigo que representará para o Brasil o possível domínio desta nefasta e criminosa doutrina. O perigo integralista (fascismo crioulo) é uma realidade que ninguém pode desconhecer” (*A Plebe*, nº 46, 04/11/1933).

Das repercussões deste evento, *O Homem Livre* noticia em um longo artigo de primeira página, dizendo que, embora o enfrentamento não tivesse sido o primeiro desta natureza, nas condições em que a violência foi exercida, era forçoso reconhecer nele um caráter de “lição prática de primeira importância”:

“Realizava-se o comício promovido pelo *Centro de Cultura Social*, com uma concorrência que há tempos não se verificava em reuniões desse caráter em São Paulo. Mais de 1.000 pessoas comprimiam-se no salão, enchendo todas as suas dependências. Cerca das nove horas, o presidente do Centro de Cultura Social abriu a sessão com umas palavras de explicação sobre a iniciativa do comício que foi o primeiro de uma série de conferências que o mesmo fará realizar no sentido de esclarecer a opinião pública e principalmente o proletariado acerca dos verdadeiros objetivos e dos métodos do integralismo” (“A manifestação antiintegralista do dia 14 de novembro”, *O Homem Livre*, nº 19, 20/11/1933).

Ao mesmo tempo, o Centro de Cultura dirigia “Ao Povo” uma circular “ilustrando a opinião pública sobre o assunto”:

“Convocado o comício Antiintegralista por este Centro e não por comunistas para o Salão das Classes Laboriosas, muito embora os boatos que interessados no seu fracasso fizeram correr, uma multidão de mais de 1.000 pessoas se comprimiam dentro do recinto, não sendo poucos os que tiveram que retirar-se por incapacidade do local para acolhê-los. Entre a assistência, notavam-se alguns fascistas mandados de propósito para provocar, o que intentaram fazer logo de início, sendo impedidos em seus propósitos, pelo povo. Fracassados em seus intentos, os partidários de Plínio Salgado saíram à procura de reforço e na presença da polícia que estava postada nas imediações, projetaram o assalto ao local, não tendo-o conseguido nas diversas tentativas feitas sob as vistas dos agentes da Ordem Política e Social, pela atitude enérgica de um grupo de trabalhadores” (*Ao Povo*, folheto do CCS, 16/11/1933).

Durante o evento um grupo de cerca de 200 “camisas verdes” invadiu o salão com posturas provocadoras, atiraram-se violentamente contra as suas portas aos gritos de “viva o fascismo!”; foram enfrentados por algumas “pessoas decididas” fazendo-os recuar para sua sede da rua Brigadeiro Luís Antônio. Depois da confusão, um grupo de operários foi abordado pela polícia no bairro do Brás: Agostinho Farina foi baleado na perna e outros 14 operários foram presos.

Tais fatos eram apenas o início de uma violenta batalha que teria lugar na Praça da Sé; *A Plebe* de 29/09/1934 estampa em primeira página e em letras garrafais o seguinte anúncio:

“Protegidos pelas balas da polícia e à sombra do bafejo oficial do governo, manejando os recursos da burguesia, da qual são lacaios, os integralistas prometem fazer, no dia 7, nas ruas da capital, mais uma demonstração de servilismo à tirania capitalista, exibindo as suas camisas, símbolo de estupidez e mistificação. Até quando o proletariado permitirá essa afronta? É necessário uma atitude decisiva contra esses incubadores da reação, da guerra e da tirania, que pretendem afogar a liberdade em sangue” (*A Plebe*, nº 72, 29/09/1934).

Em seu número seguinte de 13/10/1934, *A Plebe* narrava a “atitude decisiva” do proletariado e do povo; dizia que os integralistas vinham há muito tempo assumindo uma atitude provocadora de desafio aos sentimentos de liberdade da classe trabalhadora; que viviam “pelos cafés a bancar de valentões” e que

“alguns dias antes da ‘demonstração de força’ que pretendiam fazer na tarde do dia 7, vinham eles dizendo pelas esquinas e às mesas de café que haviam de beber o sangue dos antifascistas de São Paulo”.

Os antifascistas de São Paulo anunciaram por meio de boletins profusamente distribuídos que iriam fazer uma demonstração, igualmente pública, de repulsa ao integralismo, convidando a todos os trabalhadores e ao povo em geral para comparecerem na Praça da Sé, na mesma hora em que se deveria realizar a concentração dos “camisas verdes”. Segundo as notas de *A Plebe*, no horário convocado, as ruas centrais se “encheram do povo” que não puderam adentrar na praça pelo fato dela estar tomada pela força policial; o povo se aglomerava, então, nas suas adjacências, forçados a assistirem ao desfile integralista; estes fizeram colocar à sua frente as mulheres e crianças que passaram despercebidas aos olhos dos antifascistas, porém quando aproximou-se a “tropa de choque” marchando “arrogantemente”, “o povo, não podendo conter-se ante insolente exibição, recebeu-os à bala”:

“Começou então o tiroteio. As balas sibilavam em todas as direções, vindas de todos os pontos da praça, das esquinas das ruas, das portas dos prédios, onde se enrincheiravam grupos de pessoas armadas que atiravam contra os “camisas verdes”. Ouviram-se estrondos semelhantes ao das granadas de mão e parece que, de fato, foram empregadas no combate, pois foram encontrados estilhaços na Praça da Sé” (*A Plebe*, nº 73, 13/10/1934).

A “debandada” dos integralistas foi geral; diz-se que corriam abandonando suas bandeiras e “tambores de marcar passo”; os táxis fechados foram disputados aos quais se lançavam para não serem vistos durante o trajeto até a rodoviária e a estação da luz; a maioria arrancou a camisa verde desfazendo-se dela. Foram sete os números de mortos: três agentes de polícia, três integralistas e o jovem estudante antifascista Décio Pinto de Oliveira; contava-se 31 feridos graves e centenas de feridos levemente.

Ao que parece, muitas das pessoas que desfilavam foram arregimentadas para a marcha que deveria reproduzir “a Marcha Sobre Roma” de Mussolini, entre uma população simples à qual não se foi esclarecido a natureza do evento; *A Plebe* se utiliza desse fato para fazer contrastar as palavras do jovem estudante morto e de dois integralistas de Sorocaba que, perdidos na rua Riachuelo após o enfrentamento, perguntaram onde ficava a Estação da Luz, lhe sendo respondido pelo transeunte:

“Por que vocês não vão perguntar isso na sede do vosso partido?”

A Plebe destaca:

Palavras de um idealista	Palavras de um Integralista
<p>O antifascista Décio Pinto de Oliveira, que foi vitimado pelas balas integralistas, atacado traiçoeiramente pelas costas, antes de ir para a Praça da Sé manifestar a sua repulsa ao integralismo, assim expressava, em conversa com a sua progenitora, a sua fé idealista: – Não é possível ficar em casa, mãe, num momento em que os estudantes, em todas as partes do mundo, se colocam na defesa dos direitos proletários; quando em Cuba, nas barricadas, os estudantes confraternizam com o povo e lutam pela liberdade. E depois, mãe, se eu morrer, nem por isso a luta acabará. E se, morrendo, pudesse voltar, continuaria na luta até a completa vitória do ideal.</p>	<p>Em contraste com a atitude consciente do estudante Décio de Oliveira, eis como se expressava, na hora da debandada geral, um miliciano integralista: – Qual partido, seu moço! Nós semo da alta Sorocabana. Viémo aqui a São Paulo por que o padre de lá disse que era preciso vir matar o comunismo que mata homens, mulheres e crianças e que deflora as moças. Ele disse que só com o aparecimento de muitas camisas destas é que o comunismo não vem no Brasil. Mas o que nós vimo é que esse mundão de gente toda é contra nós, só porque temo essa camisa. Nós cá não vorta, não! O padre que venha matá o tar de comunismo....</p>

“É um contraste que define os dois campos opostos, que revela onde há valor moral e princípios. De um lado o homem consciente que, cõscio dos seus deveres sociais, vai para a luta com o maior desprendimento pela sua vida, por que sabe o que faz, o que diz e o que quer. De outro, o pobre de espírito, o ignorante fanatizado pelo padre, explorado pelo político, iludido pela espalhafatosa exibição de uma camisa, que vai onde o mandam, que não sabe o que quer nem o que diz, que não é um homem, mas um escravo da ignorância, do fanatismo e da estupidez” (“Contrastes que Definem Valores”, *A Plebe*, nº 73, 13/10/1934).

Ao dia seguinte ao enfrentamento, “com todos os requintes de brutalidade que caracteriza a polícia de São Paulo”, a sede da FOSP é invadida e fechada.

São presos os operários Natalino Rodrigues e João Peres Parada, este último pai do militante carioca Ideal Peres.

Diz em nota o Comitê Pró-Presos Sociais que

“João Peres, o Peres que todos conhecemos, alegre e folgazão, a alma viva dos nossos festivais, acha-se quase à morte, conforme foi testemunhado por companheiros que com ele estiveram na prisão”.

Em seguida, *A Plebe* publica a carta de João Peres à sua companheira:

“Querida companheira Carolina: aqui me encontro na enfermaria do Presídio Paraíso, desde o dia 24, isto é, desde ontem, bastante doente. O meu estado tem se agravado seriamente nestas últimas horas. Febre alta, tosse continuada e violenta, suores frios e um abatimento geral cada vez maior” (*A Plebe*, nº 75, 10/11/1934).

Mais prisões são feitas, agora Domingos Panzarini, Alfredo Chaves, Luis Papero e Pedro Catallo, este preso quando se dirigia ao cinema. Organizam-se listas de subscrições e o Centro de Cultura Social, ao lado da FOSP e de *A Plebe*, promove intensa campanha de protestos e solidariedade.

Passada a refrega, os ecos da Lei de Segurança Nacional chegam aos operários e *A Plebe* publicará seguidos artigos contra a “Lei Monstro”, lei liberticida:

“Os dispositivos dessa nova lei são draconianos, são ferozes. Há punição por associação ilícita, há castigo para a manifestação escrita do pensamento, há sanção penal por delito de manifestação do pensamento pela palavra. Legaliza a apreensão de livros, jornais, folhetos e manifestos, bem como castiga, com anos de cadeia, as pessoas que os possuem; permite o fechamento de associações e sindicatos, bem como sanciona o castigo para os associados; impõe a suspensão da publicação de jornais e aplica aos mesmos formidáveis multas em dinheiro” (“Serenamente: a nova lei e todas as leis”, *A Plebe*, nº 85, 30/03/1935).

Apesar de suas denúncias, a lei é sancionada pela Câmara em 27/03/1935, causando um descontentamento geral; a Aliança Libertadora Nacional conspira e em 27/11/1935, alguns revolucionários tomam o quartel no Rio de Janeiro; o levante, conhecido como a “Intentona Comunista”, é derrotado sob o comando do chefe da polícia Filinto Müller e com o consentimento de Getúlio Vargas, do exército e das bancadas governistas de São Paulo; o estado de sítio aparece logo após a revolta de novembro de 1935: sindicatos são fechados, operários são presos, a imprensa é amordaçada e o número de mortos é assustador. Concedido inicialmente pelo prazo de 30 dias, o estado de sítio é prorrogado por mais 90, agora com autorização para equipará-lo a estado de guerra, que durará até junho de 1937; toda oposição é calada com a implantação da ditadura em novembro desse mesmo ano.

Segunda Fase: 1945-1969

A Plebe ressurgiu em 01/05/1947, após a queda de Getúlio Vargas em 1945;

“juntando os cacos velhos, os destroços deixados pelo tufão reacionário, para recomeçarmos a construção do edifício que abrigava e continuará a abrigar um sonho de liberdade e fraternidade humanas” (“Voltando à Luta”, *A Plebe*, nº 1, 01/05/1947).

Nesta sua nova fase, dirigida pelo seu então fundador Edgard Leuenroth, já se nota uma nova geração de articulistas: Lucca Gabriel e Liberto Lemos Reis.

O Centro de Cultura Social será retomado em 09 de julho de 1945 onde,

“à rua José Bonifácio, nº 387, sábado, realizou-se uma assembléia geral de pessoas que fizeram parte do Centro de Cultura Social, fundado em 12 [sic] de janeiro de 1933, e que, em virtude de várias circunstâncias, interrompera a sua atividade”:

“Presentes 56 pessoas, que subscreveram o livro de presença, foi formada a mesa pelos senhores: Ermano Mezzetti, como presidente, Lucca Gabriel e Sebastião Gomes, como secretário. Exposto o fim da assembléia pelo presidente, que era examinar a possibilidade de ser reconstituído o antigo Centro de Cultura Social, travou-se animada troca de idéias a esse propósito, decidindo-se, finalmente, a sua reconstituição” (*Estatutos*, 1945).

Foram eleitos para a sua comissão administrativa, Ermano Mezzetti para secretário geral; Lucca Gabriel para secretário de expediente; Sebastião Gomes para secretário de atas; Nicola Dalbenzio para primeiro tesoureiro; Luiz Callado para segundo tesoureiro e Antonio Valverde para bibliotecário. Formaram a comissão organizadora dos estatutos Pedro Catallo, Martin Garcia, João Aguilar e Lucca Gabriel.

A Plebe informa que, além das suas conferências realizadas todos os sábados,

“o Centro de Cultura Social tem promovido, em outros dias, vários cursos, como por exemplo, de esperanto e de semântica, bem como exercícios de dicção e de oratória, ainda cooperado ativamente com a Universidade Popular Presidente Roosevelt na realização de um curso de 15 conferências sobre Higiene Mental, promovido por médicos especialistas” (*A Plebe*, nº 2, 15/06/1947).

Nesta altura, um grupo de jovens anarquistas surgia na vila Bertioga sob a influência de Florentino de Carvalho. Segundo Pedro Catallo, Florentino

“fundou várias escolas, era esse o seu meio de vida, algumas com nome de “Escola Moderna”, de uma dessas escolas, alguns alunos resultaram excelentes companheiros, como: Liberto Lemos, Jaime e Francisco Cuberos, e outros que nunca mais os vi” (19).

Esse grupo de jovens passa a freqüentar as atividades do Centro de Cultura Social e se tornarão, durante a década de 1960, seus maiores articuladores.

A *Plebe*, retomando o Centro, anuncia suas finalidades dizendo que o Centro de Cultura Social:

“[...] é uma organização cultural há muitos anos incorporada à vida pública de São Paulo [...]. Tendo por ponto de partida a liberdade, traçou seu desenvolvimento neste postulado e em prol dele, e trabalha pelo máximo desenvolvimento intelectual e moral de seus cooperadores. Todos quantos se interessem por uma cultura que conduza à formação de uma nova personalidade, livre de atavismos religiosos, da intolerância, característica das mentalidades autoritárias e das baixas preocupações da política, podem pertencer ao seu quadro social. [...] Todos os espíritos inquietos, homens e mulheres estudiosos, quem deseje investigar e saber, quantos sintam a nobre vocação de instruir-se e dignificar-se por uma cultura ampla e sadia, têm no CCS sua casa onde são recolhidos com fraternal afeto (“Centro de Cultura Social: suas finalidades e sobre o que vem desenvolvendo”, *A Plebe*, nº 16, 02/06/1948).

A atitude dos anarquistas nessa época direciona-se, sobretudo, no enunciado do primeiro número de *A Plebe*: “juntar os destroços deixados pelo tufão reacionário”. É desta forma que os festivais do Centro de Cultura Social, onde se apresentam as peças teatrais anarquistas e números variados de entretenimentos, são avaliados como louváveis iniciativas “que muito concorrem para a aproximação de famílias que a ele comparecem com verdadeiro prazer”. A respeito de um ato lítero-festivo, dizia:

“[...] o ato foi iniciado pelo companheiro Pedro Catallo que, com adequada naturalidade, fez uma proveitosa preleção sobre a finalidade que o Centro de Cultura Social objetiva alcançar com essas reuniões que, em síntese, é oferecer a oportunidade de reunir, de quando em quando, a família libertária numa convivência amigável, hoje tão necessária para amenizar a absorvente vida nesta triturante organização burguesa” (*O Libertário*, nº 10, agosto de 1961).

Apesar dos concorridos cursos promovidos em cooperação com a Universidade Popular Presidente Roosevelt (10), serão as atividades do seu “Laboratório de Ensaio”, fundado em 1966, que marcarão uma intensa atividade do Centro.

Neste sentido, um dos aspectos que evidencia a preocupação do antigo militante anarquista Pedro Catallo é a necessidade de

“pensar e acelerar a fabricação de novos elementos que venham substituir aqueles que a impiedosa parca nos vem sistematicamente roubando. Agora mesmo acabo de inteirar-me da morte do grande e competente companheiro italiano, Ugo Fedeli” (150).

E é curioso como se expressava Catallo na sua carta seguinte:

“A lacônica esposição que fiz dos bons companheiros que temos em São Paulo, não significa, de modo algum, pessimismo de minha parte. É, lamentavelmente, uma constatação de fato que eu gostaria que não fosse. Basta dizer o seguinte: em oito meses que estou doente, fizeram uma única reunião para eleger nova comissão executiva do Centro de Cultura Social, para tirar o novo alvará de funcionamento. Não é isto doloroso? Falta quem coordene, falta quem conclame, falta quem tenha iniciativa e faça. São todos bons e leais companheiros! Porém falta-lhes aquelas qualidades que, infelizmente, não se compram na farmácia da esquina” (151).

Ao comunicar ao seu amigo anarquista Ideal Peres, em 19/08/1964, do falecimento do velho militante Souza Passos, dizia “que o sofrimento íntimo, por muito que se faça, não se pode evitar” e, ao elogiar as atividades do Centro de Estudos Professor José Oiticica no Rio de Janeiro, comentava que “é para ver quanto pode uma minoria bem disposta”; e novamente retomava sua preocupação pela

“necessidade urgente de ‘inventar’, criar ou descobrir, algum meio eficaz para a formação a curto prazo, de novos elementos. É muito difícil, eu sei, mas tanto daremos “tratos à bola’ que um dia acharemos uma iniciativa que se ajuste bem a essa necessidade imperiosa do movimento libertário mundial” (154).

Mas o ânimo de Pedro Catallo, aos poucos, tomava outro tom; antes lamentava que em São Paulo não havia nenhum militante capaz de fazer contato com o filósofo Mário Ferreira dos Santos, em vistas de conseguir sua simpatia e adesão às atividades do movimento; agora expressava que:

“O Jaime é o nosso elemento de ligação com o Mário Santos, e com a diplomacia que lhe é peculiar (diplomacia no bom sentido) conseguiu fazer com que esse precioso elemento compareça à reunião da chácara. Antes, porém, no dia 9 do corrente, o Mário fará uma conferência no Centro de Cultura Social [...]” (159).

Mas será no ano seguinte que Catallo escreverá entusiasmado:

“Aqui eclodiu um furioso entusiasmo pela iniciativa que tomaram os irmãos Cuberos e o Valdir, de transformar o Centro de Cultura Social num teatro de arena. Ontem pude comparecer a uma reunião preparatória sobre o sítio, e

fiquei surpreendido com a transformação que estão fazendo neste local. Todos aprovam a idéia e todos procuram dar o seu apoio material, isto é, em trabalho, econômico e moral. Foi uma esplêndida idéia que poderá trazer excelentes benefícios para nós” (165).

E no dia 15 de junho de 1966 era inaugurado na sede do Centro de Cultura Social o “Laboratório de Ensaio”, numa

“noite brilhante. Foi abundantemente colorida pela presença de moças e moços, mais moças que moços, que não sei de onde saíram. Fiquei entusiasmado pelo esforço que estão fazendo meia dúzia de companheiros aos quais é preciso dar-lhes todo nosso calor.

O Chiquinho Cuberos me incumbiu de lembrar você, no que tange ao esforço que eles estão fazendo, disse que os gastos foram muitos e se do Rio viesse alguma coisa seria muito oportuna e muito bem recebida. Escreva a ele quando puder, é preciso que esses moços não se desencorajem. O Centro de Cultura estava praticamente sem vida e essas iniciativas dos rapazes estão provocando uma freqüência que se houvesse aqui dois companheiros iguais a você, poderíamos ganhar bons e novos adeptos. É necessário que você se sacrifique e se disponha a vir aqui o dia que se ajustar uma conferência-debate com esses elementos jovens [...]” (166).

Em seguida, expressará Pedro Catallo que

“realmente a obra que se está realizando no Centro de Cultura Social e no sítio é digna de respeito. Especialmente porque são poucos os que metem ombro nesse trabalho. Porém, a boa vontade e o entusiasmo, suprem a ausência dos heróis do sétimo dia” (169).

O Centro de Cultura Social terá um revigoramento sem precedentes com as atividades do Laboratório de Ensaio. Jaime Cubero dirá que esse foi o período mais fértil deste Centro. Acompanhar a correspondência de Jaime sobre esse assunto é revelador dos seus sucessos:

“Tem sido uma verdadeira odisséia o que se tem feito no Centro. A abnegação, a boa vontade de um número reduzido de companheiros, tendo à frente o Waldyr Kopezky e o Chico, com a colaboração inestimável de mais alguns, transformaram a sala do Centro de Cultura em um pequeno teatro de arena, já em pleno funcionamento. Seria longo demais expor em detalhes o que se tem feito. Envio anexo alguns programas e impressos que falam melhor do que o que eu pudesse dizer. Basta informar: sobre o aspecto material, a grosso modo, pois ainda não se fez o balanço do que representa em dinheiro o esforço feito, que foi calculado acima de Cr\$ 3.000.000 a reforma executada, se contado a mão-de-obra e material doado, além das contribuições em espécie. Ainda assim o Laboratório de Ensaio está com déficit de cerca de Cr\$ 300.000. Ainda é cedo para se avaliar a compensação para tal esforço, mas o afluxo de gente

nova, principalmente juventude, está começando a entusiasmar. Estão sendo dadas quatro sessões por semana, da peça do Waldyr, com média de 40 pessoas assistindo por sessão. Estão sendo convidados estudantes, por colégios e faculdades, entidades sindicais, fábricas etc. Anteriormente foi feita uma exposição de pintura e desenho, com muito sucesso. A Sônia Oiticica compareceu e ficou entusiasmada tendo o pessoal se prontificado a colaborar com ela e ela conosco. Só a lamentar, por enquanto, a ausência da maioria dos nossos companheiros, que se colaborassem poderiam diminuir os encargos do grupo atuante, pequeno por sinal, mas cujo entusiasmo faz não medir esforços, com prejuízos, consideráveis até, das atividades particulares inclusive, como é o caso de um ou outro. Seria interessante um intercâmbio entre os grupos de São Paulo e do Rio. Oportunamente voltaremos ao assunto” (131).

“Fizemos uma reunião na quarta-feira passada, onde tratamos dos planos para o ano próximo e ao mesmo tempo procuramos estruturar a organização do Laboratório. São planos de tal envergadura que só a exposição dos mesmos valem uma palestra. O Waldyr ficou encarregado da elaboração por escrito e espero oportunamente enviar-lhe uma cópia, pois não daria para contar numa carta. Prevemos também conferências. Por enquanto posso informar que a temporada com a peça do Pedro Catallo vai muito bem. Nas várias representações tivemos a sala lotada e pelo interesse que está despertando parece-me que atravessará novembro e talvez dezembro com o mesmo sucesso de público” (136).

“Alugamos a sala que fica em cima da ocupada pelo Centro de Cultura Social e agora pagamos entre as duas salas o aluguel em torno de Cr\$ 220,00 conforme as taxas. Realizamos uma exposição de pintura (ver programa anexo, inclusive atividades anteriores). Olney Kruse, rapaz de um dinamismo incomum, organizou a exposição, tratou da divulgação e como resultado tivemos cobertura noticiosa de todos os jornais diários de São Paulo, inclusive casos como o do *Jornal da Tarde* (vespertino do *O Estado de São Paulo*) cujo crítico de arte ocupou a seção com artigo todo dedicado à nossa exposição, sem deixar de mencionar que é orientada pelo Centro de Cultura Social, entidade dos libertários, a edição do *Dealbar* e o lançamento dos manifestos contra a guerra. Foi um sucesso! Inclusive financeiro, pois alguns expositores doaram trabalhos ao Laboratório e a primeira rifa durante a exposição rendeu quase Cr\$ 100,00. Encerrada em 30 de junho, a exposição foi transportada para a sede do Centro Democrático Espanhol, onde foi inaugurada ontem e segundo o Raya – que esteve presente – foi um sucesso, tendo falado o Ailso e o Waldyr (Kopesky). Com exceção de uma pintora cujas obras foram pintadas em Paris, todos os expositores são jovens, estudantes alguns, e a maioria vinculada às atividades do Laboratório. Agora preparamos a exposição sobre a Revolução Espanhola,

devendo em sua abertura haver um ato com vários oradores e no encerramento um recital de poesia que esta sendo preparado pela turma do Laboratório” (138).

“Tivemos a semana comemorativa da Revolução Espanhola, que de uma maneira geral foi bem sucedida como você verá por alguns recortes anexos de jornais que deram cobertura. As comemorações constaram de: exposição aberta durante oito dias, conferências e encerramento com uma notável noite de poesia dedicada à Revolução e preparada pelo pessoal do laboratório. Tendo-se aproveitado a oportunidade para comemorar a greve de 1917 – com Edgard Leuenroth e outros da ancestral guarda – uma reportagem publicada no dia 18 acabou juntando a exposição com a comemoração da greve” (139).

“Tivemos várias representações de grupos teatrais no Laboratório e atualmente, nos fins de semana, está atuando um grupo do jornal *Folha de São Paulo* com um espetáculo-show mais ou menos do tipo “Liberdade... Liberdade”, o nome é o mesmo. No próximo dia 2 de setembro iremos assistir, pois o espetáculo é dedicado ao Centro. O nosso pessoal está ensaiando “Os Generais”, do Waldyr. Se passar na censura, segundo o Chico, deverá ser um sucesso” (140).

“Tivemos várias representações teatrais (com debates inclusive), de diversos grupos de jovens que, atraídos pelas possibilidades do Laboratório, têm atuado conosco. Temos divulgado algumas no *Dealbar* como você deve ter notado. Ainda nos dois últimos sábados tivemos no dia 10 o poeta Lindolf Bell e mais quatro poetas, todos jovens, que nos proporcionaram uma noitada memorável, abrindo inclusive boa perspectiva para o futuro. No dia 17 tivemos o grupo teatral formado por jovens bancários dissidentes do Sindicato oficial, muito bom. Na segunda-feira estiveram no Centro expondo e debatendo conosco o problema do sindicalismo na luta social. Há entre eles alguns, embora não declarados, mas notoriamente simpatizantes de Moscou, mas também alguns não comprometidos com ideologia nenhuma, cuja participação nos debates foi bastante afim com nossos princípios. Brilhantes por sinal. Só nós sabemos do esforço que um reduzido número de companheiros está fazendo para manter as salas e na pior das hipóteses, conservar a qualquer custo a sala onde esta instalado o Laboratório” (143).

Tudo indica que, enfim, esse grupo de anarquistas inventaria um meio eficaz para a formação de novos militantes; o Laboratório de Ensaio foi a resistência anarquista contra a ditadura na própria ditadura. É preciso mencionar, a esse respeito, a badalada peça de Waldyr Kopesky, “Os Generais”, que tentava, dramaticamente sem sucesso, fazer de um general um ser humano:

“Era um teatro de resistência. Um dos companheiros, o Waldyr Kopesky, escreveu uma peça chamada “Os Generais”. Você sabe qual era o tema? Isso e m plena redentora, só para você ter uma idéia do trabalho do Laboratório. O tema da peça era como transformar um general num ser humano. E não conseguia, é claro” (Jaime Cubero *apud* 61, p. 133).

O Laboratório era um grupo de bancários, publicitários, operários e estudantes, que escolheram a arte como forma e o teatro como linguagem:

“[...] O Laboratório foi criado para dirigir-se à juventude, para estimular os artistas jovens e tentar reuni-los. As nossas portas estão abertas para a juventude que tenha aspiração de liberdade, que tenha ânimo de buscá-la e consinta em dialogar. [...] A outra finalidade é a de estudo, a de não pretender fazer um espetáculo, mas um ensaio, uma experiência; de, através do diálogo, atingir uma linguagem capaz de fazer com que a arte, sem deixar de ser arte, lute também, cumprindo seu papel de soldado nestes tempos... filhos do absurdo (*Nós*, arquivo do CCS).

“[...] ‘Diletantismo idiota’, já nos vieram dizer alguns desses que chegam de braços cruzados, que olham de braços cruzados, que torcem o nariz de braços cruzados e se vão de braços cruzados. Não é diletantismo idiota, é a tentativa de fazer germinar uma consciência cultural e artística de um povo; é abrir as portas da experiência para a juventude, para que ela não se sinta brecada em seu primeiro impulso, pelo pernóstico aparato do teatro e da arte ‘séria’, que torna a seus olhos, senão impossível, distante e remota a sua chance de uma experiência e a deixa frustrar, quando tantas vezes poderia evoluir e se realizar e realizar assim a passagem de nossa arte adolescente para adulta. [...] Venha ao Laboratório” (*Quem Somos Nós*, arquivo do CCS).

O Laboratório também promoveu uma campanha pró-reabertura do Teatro Colombo, palco de dezenas de peças por ele encenadas; diziam em ofício enviado ao prefeito de São Paulo, Dr. Faria Lima, que:

“O Teatro Colombo é um dos mais tradicionais desta capital. Um dos mais bem situados e aparelhados para atender uma grande área populosa. [...] Que, enquanto esteve com as suas portas abertas, foi o teatro da prefeitura mais atuante à exceção do Teatro Municipal. Que, incompreensivelmente, encontra-se fechado há vários anos com o completo descaso das administrações anteriores. [...] Que o abandono em que se encontra o está levando a uma situação irreparável” (*Campanha Pró-Reabertura do Teatro Colombo*, arquivo do CCS).

“O Teatro Colombo era um dos melhores teatros de São Paulo, tinha uma acústica incrível, extraordinária. Um teatro, eu tenho toda a história do teatro por que eu cheguei a fazer tanta palestra, debates na televisão, tudo sobre isso, se fala tanto em patrimônio histórico, eles ficam tombando às vezes prédios que não têm nenhum sentido. Então eu fiz uma exposição de motivos extraordinários das atividades culturais. [...] Eu assinava em nome de todos, eu fiz um requerimento e juntei muitos documentos que provavam as atividades do Centro de Cultura Social, e mesmo até de outras entidades, originais, alguns eram uma só cópia que eu tinha, foi um erro. Aquilo alertou alguém lá [...], dois meses depois tocaram fogo no teatro, destruíram o teatro. Depois demoliram e hoje tem uma agência da Caixa Econômica Federal (Jaime Cubero *apud* 47).

Porém os efeitos funestos do Ato Institucional nº 5, promulgado em dezembro de 1968, fizeram-se sentir; fechado o Congresso e suspensas as garantias de *habeas corpus*, todas as vozes progressistas foram caladas:

“Nós tínhamos uma edição pronta [de *O Dealbar*], 1.000 exemplares para mandar. Eu fui a casa do Pedro Catallo, que era o editor e disse para ele não mandar o jornal porque a bruxa tava solta. Vão recolher isso aí e vão ficar com tanto endereço para prender gente que é melhor segurar. Levei o jornal e mostrei que a lei tinha sido assinada no dia anterior. Ele aceitou bem. E aí foi uma coincidência... O dono do prédio que nós alugávamos estava pedindo um aumento grande no aluguel [...]. Quando veio o Ato nº 5 e o homem pediu o aumento, eu disse ao Pedro: ‘Nós estamos nessa situação, acho que está na hora de pararmos com o Centro’. Para ele foi um choque tremendo. A gente amava o Centro, nem pensava naquilo (Jaime Cubero *apud* 61, p. 137).

E em 1969, Pedro Catallo fazia o seguinte anúncio no jornal:

“Perdeu-se no trecho entre as ruas Oriente e Rubino de Oliveira, uma pasta contendo: 1 livro de Atas e um livro de Atas de Presença, além de outros documentos, pertencentes ao Centro de Cultura Social”.

“Por motivo de mudança e traslado de documentos, extraviaram-se, conforme publicação feita no Diário Popular nos dias 29, 30 e 31 de janeiro de 1969, os livros: de Atas, de Atas de Presença, de Tesouraria, como também, uma campanha de mesa, uma máquina de escrever e carimbos” (*Termo de Abertura*, arquivo do CCS).

Alguns meses depois, o Centro de Cultura Social susta suas atividades.

Terceira Fase: 1985.

Em outubro de 1977 um grupo de jovens estudantes da UFBA dos cursos de Filosofia, Economia, Comunicação e Ciências Sociais, lançavam em Salvador o primeiro número do jornal *O Inimigo do Rei*, comunicando como uma das suas finalidades essenciais

“levantar críticas, derrubar mitos, quebrar a falsa indestrutibilidade dos dogmas. Colocar em xeque as ‘verdades’ estabelecidas. Não ter medo de mostrar as contradições, mesmo das posições ditas progressistas” (*O Inimigo do Rei*, nº1, out./1977).

O seu segundo número aparecido em 1978 já trazia uma marca nitidamente anarquista, bem como seu formato sofrera uma drástica alteração: era então impresso em tamanho tablóide e em papel jornal (seu primeiro número era

impresso em papel sulfite com tamanho ofício); entre os destaques da capa, trazia a frase “Não podemos matar as idéias a tiros de canhão, nem tampouco algemá-las” da anarquista Louise Michel; nela continha dois longos artigos, um sobre o “Maio de 1968” francês e o outro sobre a “História das Esquerdas no Brasil”; este último criticando ferozmente o recente e bastante suspeito livro de Foster Dulles, por conter “erros gritantes” e “imensas falhas”; dizia:

[...] o professor Foster Dulles fez aquilo que um agente de quarta classe faria: transformou o movimento social brasileiro em 448 páginas de inverdades, colhidas em fontes inidôneas umas, distorcidas outras, apanhadas isoladamente algumas, dando-lhe sentido diferente da realidade, usando para isso as matérias dos jornais comerciais que inseriam as costumeiras ‘notas das autoridades’ muito interessadas em vislumbrar motivos para ‘expulsar os agitadores estrangeiros’. Enfim, só viu ‘lama’ onde um historiador honesto veria lutas de classes comuns às de outros países do mundo [...]. Enfim, para encurtar espaço, já que seria preciso escrever um livro para apontar todos os erros, o sr. Foster Dulles conseguiu escrever a antítese da história do Anarquismo e do Comunismo no Brasil, dos anos 1900-1935; uma autêntica história pelo avesso!!!” (*O Inimigo do Rei*, nº 2, maio/1978).

Em seu número seguinte, *O Inimigo do Rei* conclamava a atualidade do voto nulo frente à

“equinocracia: um governo das patas, pelas patas e para as patas”.

O jornal vai-se tornando amplamente plural e progressivamente mais anárquico; em suas colunas se discutirão assuntos bastante amplos como anarquismo, sindicalismo, feminismo, o homem do campo, problemas de racismo, homossexualidade, autogestão etc.; trará igualmente uma forte coloração contracultural que é a marca de seu tempo, valorizando as discussões sobre maconha e aborto, e divulgando a música jovem e rebelde do tropicalismo baiano. No quarto número adquire como cores de capa o preto e o vermelho, e trará uma longa matéria e entrevista com Juan Gomez Casas, secretário da CNT, em Madri, intitulada “O Sindicalismo Anarquista na Espanha”; como também começa a aparecer a seção “Biblioteca” divulgando os livros do anarquista e escritor Edgar Rodrigues e do professor Maurício Tragtenberg; ainda neste número se publica artigo intitulado “Homossexualismo e Política” onde se coloca a idéia do homossexualismo como

“uma possibilidade erótica que está em todos os indivíduos. Existe a possibilidade de se gozar com o mesmo sexo. Dizer que não se gosta é uma questão de repressão sexual. Esta perspectiva existe como existe a possibilidade de se gozar com a própria mão, com um pedaço de pano, um travesseiro, um colchão de espuma, uma bananeira ou um animal qualquer” (*O Inimigo do Rei*, nº 4, fev.-mar./1979).

Com isso *O Inimigo do Rei* postulava que o homossexualismo era uma questão política e não de psicanálise, já que se trata de um exercício de liberdade; o artigo denuncia todos os regimes de governo como repressores e perseguidores da prática homossexual, mencionando um “engraçadíssimo psicólogo metido a marxista” que teria afirmado:

“o homem é tese, a mulher é antítese e o filho é síntese, logo o homossexualismo é anti-dialético, idealista e, portanto, deve ser curado”.

A partir do quinto número de abril/maio de 1979, Edgar Rodrigues engrossa a equipe do expediente do jornal que traz de sua autoria o artigo “As Multinacionais Vermelhas” no qual falava do fanatismo bolchevista na Rússia, onde

“a massa faminta e marginalizada acredita que algum dia, não muito distante, serão livres em terra livre. E, tal como os católicos que acreditam que a Bíblia contém tudo sobre as suas salvaçãoes, sem nunca a ter lido, os crentes bolchevistas também têm a ‘certeza’ de que naqueles três grossos volumes de *O Capital* – que nunca leram – está escrito tudo sobre a libertação do proletariado, a ‘raça’ eleita pelo profeta judeu, o camarada Karl Marx”;

o mesmo número traz ainda um longo artigo sobre o 1º de Maio e os mártires de Chicago.

Sua progressão para o anarquismo caminha em passos rápidos, e *O Inimigo do Rei* se tornará o porta voz do anarquismo baiano, carioca, paulista e gaúcho; a partir do número sete ele passa a ser uma iniciativa desses quatro estados. Os anos 1970 são marcados pela irrupção de liberdades sufocadas e pelas ruidosas manifestações de movimentos da antipsiquiatria, ecologistas, indigenistas, pacifistas, feministas, de liberação sexual etc., a contestação da autoridade, no amplo sentido da palavra, é o signo dessa época e se reflete neste jornal; Ricardo Líper, um dos seus articulistas, dirá que:

“A única ideologia que responde às questões colocadas e não só responde, mas sempre colocou essas mesmas questões é o anarquismo. [...] Poderíamos dizer que nos anos 70 percebeu-se que chegou a hora do anarquismo. [...] Cada vez mais, esquerda e revolução libertária é sinônimo de anarquismo no mundo inteiro. Estamos assistindo, neste início dos anos 80, um grande enterro. O enterro da autoridade dos magnatas, do político, do padre, do professor, do médico, do cientista, do intelectual, do comunista. Este enterro está sendo sem luto, pois é preciso se enterrar os mortos para que os vivos vivam...” (*O Inimigo do Rei*, nº 9, jan.-fev./1980).

Mas o núcleo de *O Inimigo do Rei* desarticula-se. Anos mais tarde, os anarquistas paulistas reabrem o antigo Centro de Cultura Social. Em 17/04/

1985 a revista *Isto É* anunciava a retomada de um “centro cultural libertário no bairro do Brás”:

“Antigo bairro popular dos imigrantes italianos, em São Paulo, e reduto dos movimentos operários do início do século, o Brás [...], voltou a abrigar, domingo passado, 14, o combativo Centro de Cultura Social (CCS), uma das raras organizações anarquistas do país que sobreviveram aos últimos 21 anos. Instalados em duas modestíssimas salas da rua Rubino de Oliveira – no mesmo local em que funcionou até 1968 –, o CCS pode agora desfraldar livremente a sua histórica bandeira vermelha e preta (“Como nos Velhos Tempos”, *Isto É*, 17/04/1985).

“Nossa meta, dizia Jaime agora aos 58 anos, é resgatar e difundir os valores libertários”. Mas essa é uma outra história... .

Capítulo 3

ANARCKÉ: ESTILOS DE EXISTÊNCIAS

“Isto não é uma obra de história. [...] É uma antologia de existências. Vidas de algumas linhas ou de algumas páginas, desditas e aventuras sem-número, recolhidas numa mão-cheia de palavras. Vidas breves, achadas a esmo em livros e documentos. [...] Vidas singulares, não sei por que acasos tornadas estranhos poemas, eis o que pretendi recolher numa espécie de herbário”.

Michel Foucault

Sujeito Ético

Vimos como na história do movimento operário brasileiro percebe-se um redimensionamento das práticas anarquistas que leva de uma luta com bases econômicas cujo grupo propulsor está no sindicato operário, para lutas de fundo subjetivo onde a propulsão está nas diversas associações pelas quais os indivíduos constituem a si mesmos como sujeitos de uma conduta. O surgimento do Centro de Cultura Social de São Paulo marca o início dessa problemática, na medida em que ele é um dos resultados advindos da problematização do sindicalismo e da luta sindical nos anos 1930.

Trata-se de ver agora como essas práticas culturais constituíram formas de subjetividades cujo valor está no afastamento em relação às instâncias de poder e, como desdobramento, de compreender a anarquia como possibilidade de uma ética e uma estética de si na contemporaneidade.

No volume dois de *História da Sexualidade*, Michel Foucault dedica a Introdução para explicar as modificações e novos problemas que serão abordados em sua obra; ele irá distinguir dois modos de proposição de regras de condutas ao indivíduo: por um lado elas podem ser designadas por um conjunto prescritivo de aparelhos como a família, a escola, a Igreja etc.; e por outro, elas podem se designar de maneira difusa, formando um jogo de elementos que se compensam, se corrigem e se anulam; ao conjunto prescritivo Foucault denomina “código moral”.

Mas o comportamento real dos indivíduos é igualmente moral, quer dizer, são morais as maneiras pelas quais os indivíduos se comportam em relação ao código, a maneira pela qual obedecem ou resistem, respeitam ou negligenciam a prescrição, em suma, o grau de variação e transgressão que indivíduos ou grupos se referem a um sistema prescritivo de conduta; em

outras palavras uma coisa é uma regra de conduta, outra é a conduta em relação à regra. E

“outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário ‘conduzir-se’ – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral (41, p. 27).

Segundo Foucault, em relação a um código de ação existem diferentes maneiras de conduzir-se moralmente, e estas maneiras concernem ao que ele chama de “substância ética” da moral, ou seja,

“a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral” (idem).

Uma longa discussão filosófica faz distinguir, ou mesmo opor, moral e ética; não saberia fazê-la aqui sem correr o risco de perder-me. Não obstante, a proposta que adoto não é a do critério da oposição, mas a do conteúdo, ou melhor dizendo, do conteúdo ético de toda moral. A isso corresponde a noção de vontade que encontra seu campo de aplicação no plano entre a intenção do agente submetido ao desejo e impelido pelo conhecimento do bem. Neste campo entre o movimento do desejo e o conhecimento do bem é que o sujeito poderia constituir-se, através do querer, em centro autônomo de decisão e como fonte de seus atos. *Voluntas*, conceito cunhado por Seneca para exprimir um tipo de experiência ética nova que, ao contrário de toda tradição filosófica que o antecedeu, não constituía um fato do intelecto. Teríamos, talvez, uma correspondência no termo *hormé* (ímpeto) do estoicismo grego ou ainda no *thymos* (a alma irascível) platônico. Ou ainda, o que é mais provável, no conceito cunhado por Aristóteles de *proairesis*: a ação sob a forma de decisão, um processo prévio de deliberação, “uma escolha que se exprime num julgamento que desemboca diretamente na ação [...] aspecto de opção e de opção prática, que compromete o sujeito com o ato no próprio momento em que ele é decidido” (123, p. 31). Essa reação antiintelectualista contra Sócrates e Platão na análise aristotélica da *proairesis* poderia ser lida como um *esboço da vontade* na tradição grega.

A noção de vontade coloca, portanto, uma preeminência do agente na ação: ele é causa produtora e centro de decisão, pois detém um poder que Vernant destacou não depender nem da afetividade, nem da pura inteligência, porque se trata de um poder *sui generis*: um poder que não é nem mais nem menos, que não admite divisão e que se manifesta no ato de decisão:

“Assim, não há ação sem agente individualizado que seja o centro e fonte dela; não há agente sem um poder que ligue o ato ao sujeito que o decidiu e que, ao mesmo tempo, assuma a responsabilidade por ele” (123, p. 26).

Em todo caso, ainda não estaríamos autorizados em afirmar que toda ação “pessoal” e “livre” seja concebida como iniciativa de um agente

independente que retira de seu foro íntimo os motivos e a mola de seu comprometimento, pelo fato de o agente estar relacionado com o seu exterior que intervém no íntimo de sua decisão e na sua escolha. Isso, todavia, não constitui uma perda da autonomia pelo agente que, amarrado aos imperativos exteriores, seria reduzido à sujeição moral. Vernant, ao contrário, preservará a autonomia do agente abrindo na sua decisão um espaço para a iniciativa voluntária; e ele o fará lançando mão daquilo que os helenistas chamam de “dupla motivação” onde os dois planos, o interior e o exterior, estão quase sempre intrincados demais um no outro de tal maneira que não podem ser dissociados; ele dirá a respeito da tragédia de Ésquilo que:

“O herói confronta-se com uma necessidade superior que se impõe a ele, que o dirige, mas, por um movimento próprio de seu caráter, ele se apropria dessa necessidade, torna-a sua a ponto de querer, até desejar apaixonadamente aquilo que, num outro sentido, é constrangido a fazer. Com isso se re-introduz, no seio da decisão ‘necessária’, essa margem de livre escolha sem a qual parece que a responsabilidade de seus atos não pode ser imputada ao sujeito” (123, p. 28).

É assim que o exterior não submete o agente de uma maneira mecânica, mas libera, desenvolve sua energia moral e dinamiza seus recursos de ação.

Em Foucault a diferença entre moral e ética diz respeito aos “modos de sujeição”, onde o sujeito moral é levado a agir conforme uma regra pelo fato de seu grupo social reconhecê-la e proclamá-la; ou agir em relação à regra por que se considera herdeiro de uma tradição espiritual; ou ainda agir de maneira a responder um apelo, propondo a si mesmo um exemplo e buscando dar à sua vida uma forma orientada por critérios de estilo como beleza, nobreza ou perfeição. Nesta direção vai igualmente a elaboração do trabalho ético sobre si mesmo, diferindo para cada modo de sujeição; assim, pode-se transformar a si em sujeito moral de conduta ou conforme uma regra dada, por meio de um longo aprendizado, memorização e assimilação dos preceitos, ao qual se relaciona um controle regular da conduta buscando medir a aplicação destas regras sobre a conduta; como se pode renunciar brusca, global e definitivamente a si mesmo em nome dessa regra, renunciar aos desejos e inclinações mais íntimas em nome da sujeição moral; pode-se, por sua vez, transformar-se através de uma decifração de si, um autoconhecimento e autocontrole de si por si, dos desejos mais secretos e das ações, visando aproximar-se o mais possível de um exemplo e de um estilo.

Em todos esses casos, o importante é ressaltar que uma ação moral não se reduz a um ato conforme determinada regra, lei ou valor; por que toda ação moral implica relação com a realidade em que se efetua, com o código a que se refere e com si mesmo enquanto constituição em “sujeito moral” onde

“o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se” (41, p. 28).

Do mesmo modo que toda conduta moral implica constituição do sujeito moral, a constituição do sujeito por sua vez implica “modos de subjetivação”, em “ascética” e em “práticas de si”. Essas questões são indissociáveis e provocam um efeito teórico e conseqüências na análise histórica de Foucault. Desta forma ele dirá que uma história da moral comporta diversas realidades: uma história das “moralidades” seria aquela que estuda em que medida as ações dos indivíduos são conformes ou não às regras; uma história dos “códigos” analisaria os diferentes sistemas de regras e valores e suas instâncias de coerção;

“E finalmente, história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral: essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si. Eis aí o que se poderia chamar uma história da ‘ética’ e da ‘ascética’, entendida como história das formas da subjetivação e das práticas de si destinadas a assegurá-la” (41, p. 29).

O elemento dinâmico dessas morais orientadas para a ética está nas maneiras de constituição de si em sujeito moral; elas não coincidem com as morais que valorizam o código e que, por conseqüência, renunciam à ascética. O importante é a “atitude” que faz com que eles sejam respeitados.

É assim que Foucault entendeu a ética na Antigüidade greco-romana, aonde o que a diferencia é seu caráter imanente, quer dizer, sua independência em relação ao código, à lei ou à religião. Neste sentido, torna-se bastante significativa a tradição socrática para um estudo da ética, e a ela se reportaram os trabalhos de Michel Foucault e Pierre Hadot.

Em primeiro lugar é necessário dizer que nesta tradição a filosofia é um discurso vinculado a um modo de vida e um modo de vida vinculado a um discurso; sabe-se que a idéia de imortalidade grega dizia respeito a duas espécies de fecundidade: uma do corpo e outra da alma. É assim que a geração de filhos constituía a imortalidade do corpo, na continuidade de seu vigor físico e saúde que seria transmitido à geração seguinte pela prole; todavia, aqueles cuja fecundidade residia na alma deviam procurar imortalizar-se em obras da inteligência, onde a mais alta forma era o domínio de si e a justiça; isso pode ser visto na atitude de Sócrates que, ao ser interrogado por Hípias: “Mas afinal como defines a justiça?”, ao que Sócrates respondeu, “Se não por palavras defino-a por atos. E não achas a ação mais convincente

que a palavra?” (125, p. 152); e será ainda Xenofonte quem dirá a respeito de Sócrates “que a altura de sua linguagem se acordava plenamente com a de suas idéias” e dizia que vendo-o discorrer sobre assuntos diversamente alheios aos de seu processo, perguntaram-no:

“– Não deverias, Sócrates, pensar em tua apologia?

Ao que lhe respondeu Sócrates:

– Não te parece que lhe consagrei toda a minha vida?

Perguntando-lhe Hermógenes de que maneira:

– Vivendo sem cometer a menor injustiça, o que é, a meu ver, o melhor meio de preparar a minha defesa” (126, p. 169).

O diálogo nos mostra essa dimensão da filosofia como atitude, que era na verdade o aprender a viver e a morrer de modo filosófico em oposição declarada aos sofistas; é uma escolha de vida, é voltar-se para a vida intelectual e espiritual e realizar uma conversão; é também a continuidade da *Paidéia* grega, pela qual era formado o homem livre da democracia ateniense; veja-se, por exemplo, Xenofonte mencionar Sócrates dizer que quando se

“deseja fazer de alguém sapateiro, carpinteiro, ferreiro, estribeiro, é só enviá-lo a um bom mestre; diz-se até que em qualquer parte se encontram indivíduos habilitados para domar cavalos e bois; mas se alguém quer aprender a justiça ou fazê-la aprender a um filho ou criado, não sabe onde desencavar quem lha ensine” (125, p. 151).

Há nesse enunciado uma dimensão muito importante que diz respeito aos modos de constituição de si mesmo como homem livre e que irá distinguir radicalmente o pensar grego/romano do cristão: a verdade é resultante da problematização em que o indivíduo efetua sobre si mesmo, ela resulta das práticas em que o indivíduo se constitui como sendo ele mesmo sujeito ativo da sua conduta; foi por isso que Hadot chamou a atenção para o fato da negação crítica do saber de Sócrates – “só sei que nada sei” – possuir uma dupla significação: de um lado ele é a negação da possibilidade do saber acabado e de outro a convicção socrática de que o saber não se transmite ou se vende, como queriam os sofistas; ele não é um conteúdo acabado transmissível pela escritura ou pelo discurso, mas é algo que deve ser engendrado pelo próprio indivíduo ao qual Sócrates assumia apenas o papel de “parteiro”: Sócrates não ensina nada, mas seu questionamento e suas interrogações auxiliam seu interlocutor a “parir sua verdade”; esse procedimento leva em conta que o saber está na alma e que cabe ao indivíduo descobri-lo; assim, trata-se menos de ensinar do que colocar ao indivíduo que sabe em questão, de interrogar-lhe para fazê-lo perceber o quão irrisório é seu saber e que, partindo do exame de si mesmo principia-o a descobrir a sua verdade – verdade que, no caso de Sócrates, é “saber que nada sabe”; o importante não é aquilo “de que se fala”, mas “aquele que fala”; o importante

não é questionar um saber aparente, mas questionar a si mesmo e os valores que dirigem a nossa vida: é por isso que depois do exame aquele que sabia já não sabe muito bem por que age, ele toma consciência das contradições de seu discurso e, tomando uma distância em relação a si mesmo, desdobra uma parte de si mesmo e põe-se a si mesmo em questão. Foi assim que Sócrates falou de sua missão na *Defesa*:

“Eu que me entreguei à procura de cada um de vós em particular, a fim de proporcionar-lhe o que declaro o maior dos benefícios, tentando persuadir cada um de vós a cuidar menos do que é seu que de si próprio para vir a ser quanto melhor e mais sensato [...]” (96, p. 27).

Veja-se que na tradição socrática o examinar-se e o pôr-se à prova, que constituem na verdade o cuidado de si de Foucault, descobrem uma dimensão ética que é imanente ao indivíduo: a ética aqui é definida como pensamento que se exerce no comportamento, quer dizer, a existência e a vida do homem justo determinam a justiça melhor que qualquer discurso escrito ou falado. O que está em jogo neste tipo de pensar não são os conceitos, mas os valores, isto é, o valor da intenção moral; aqui o saber não é um conjunto de proposições abstratas, mas uma escolha, uma decisão, uma iniciativa, um saber-viver que é extraído da experiência interior e que compromete totalmente seu agente; o que importa não é o conteúdo teórico e objetivo da moral, mas como se deve agir em relação ao mundo, pois como dirá Sócrates,

“para o homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e outros temas de que me ouvistes praticar quando examinava a mim mesmo e a outros, e que vida sem exame não é vida digna de um ser humano” (96, p. 28).

Foucault demonstrou que a ética sexual grega propunha estilos de moderação e não, como irá acontecer no cristianismo, a renúncia aos prazeres; a questão que se irá colocar não é a de: quais desejos? Quais atos? Quais prazeres? são permitidos ou proibidos; mas: com que força e intensidade se é levado pelos prazeres? O perigo não está no ato em si mesmo, mas nos seus excessos e por isso se procura encontrar a sua melhor economia, o seu melhor uso, ao invés da sua renúncia e supressão, ou sujeição ao código; não é o ato em si que se deve proibir, mas seu ajustamento que se deve operar e aí não se trata de leis, mas de técnica, de prática, de um saber-fazer.

Na concepção grega as coisas não são nem boas nem más em si mesmas, mas elas dependem de uma atenção “serial”, uma atenção nas seqüências que as precedem: o ato será bom ou ruim conforme ele estiver ou não na sua justa medida; e desta maneira o ato se torna uma prática que é refletida e uma arte de viver; ele não será objeto de codificação, mas de estilização das atitudes que se tem em relação a ele.

Foucault notou o que se ganha com a cristianização da filosofia. Ganha-se um “pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior [...] um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar “o pensamento do exterior”. Pode-se supor que ele nasceu do pensamento místico que rondou as fronteiras do cristianismo” (45, p. 222).

É que se tornou necessário pensar a ficção, quando antigamente era necessário pensar a verdade; o primeiro apaga a existência, o segundo conduzia à certeza indubitável do Eu; o “pensamento do pensamento” na antiga tradição da filosofia nos ensinava que ele nos conduzia à mais profunda interioridade; a “fala da fala” nos leva à literatura e ao exterior onde desaparece o sujeito que fala. Desde então, o dever tornou-se a substância moral e o imperativo o seu maior motivo; faz sentido o que Nietzsche diz

“Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...” (88, p. 29).

A crise espiritual por que passou a *pólis* grega depois da revolução de Alexandre Magno (334-323 a.C.) irá inaugurar aquilo que se conhece como o período helenístico; com ele, um dos valores fundamentais da Grécia clássica, sublimado por Platão e Aristóteles, ruiria. E com isso, não apenas a *pólis* encontra sua ruína, mas as obras que a teorizavam e contemplavam perdiam seu significado e a sua vitalidade aos olhos daqueles que assistiram essa revolução.

Interessa-nos reter desse acontecimento a ruptura na identificação entre homem e cidadão e isso terá seu aspecto positivo para o campo da ética: o homem, não podendo mais pedir à Cidade ou a seus valores os conteúdos da sua vida, se vê obrigado a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu foro íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver (107, p.7). Assim, deixando de ser cidadão, o homem descobriu-se como indivíduo e a cultura, como também as diversas escolas filosóficas do período helenístico, voltam-se para a formação de indivíduos; daqui por diante, o valor de um homem não será mais medido como membro da cidade onde ele nasceu, mas está na medida do valor de seu engenho e do seu gênio íntimo.

Essa separação de ética e política trará igualmente um ganho extensivo e uma perda de profundidade da filosofia helenística; ela provocará um esvaziamento das filosofias de Platão e Aristóteles no que diz respeito ao sentido da transcendência, do metafísico e do espiritual; haverá uma valorização da prática socrática e uma desvalorização da especulação platônica e aristotélica; é assim que os filósofos desta época serão substancialmente “moralistas” e o espírito socrático ganhará uma revivescência na sua concepção de filosofia como arte de viver, como sabedoria prática. Radicaliza-se a idéia

de que filósofo não é quem apenas sabe pensar e construir sistemas, mas, sobretudo, aquele que sabe viver e morrer em acordo com seu sistema; postula-se uma sintonia entre essas duas coisas e aí as obras-primas dos filósofos desta época não serão constituídas apenas por seus escritos, mas principalmente pelos modos de viver e morrer que constituíam um acordo e coerência entre doutrina e vida: na Grécia não houve intelectuais.

É fato surpreendente a sobrevivência durante séculos da concepção de filosofia como “arte de viver”, como sabedoria prática, tais como foram concebidas pelas instâncias socráticas; mas é preciso dizer que, tanto os “socráticos menores” como os filósofos da era helenística consideraram os desenvolvimentos metafísicos e especulativos de Platão e Aristóteles (que representam a tradição do “socratismo maior”),

“como desvios do socratismo e como acréscimos inúteis e desprezíveis” (107, 12):

“Epicuro inspirou-se claramente na letra, mais que no espírito de Sócrates, ao definir a filosofia como arte médica espiritual que cura os males da alma, e ao declarar todo o resto verbalismo inútil. Socráticos radicais foram também os estóicos que, identificando a virtude com o exercício e desenvolvimento do *logos* existente no homem, retornaram à doutrina da virtude-ciência e a um rigoroso intelectualismo. Socráticos consideraram-se os próprios céticos, que viram na sua dúvida um desenvolvimento da dúvida e do não-saber proclamados por Sócrates” (107, p. 13).

Vê-se então uma maior insistência em relação à atenção que se deve ter consigo mesmo, e essa insistência não toma sua forma no estreitamento do código, mas na relação que se tem consigo na qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus próprios atos. Mas é preciso dizer que não se trata de um recrudescimento de um individualismo ou de seus valores tal como se conhece²⁴; os grupos e associações, melhor dizendo, as diversas “escolas” filosóficas do período helenista eram sociedades nas quais a relação consigo é intensificada e desenvolvida, sem que deixassem com isso de insistir sobre os

“deveres com relação à humanidade, aos concidadãos e à família e que estavam prontas a denunciar, nas práticas de isolamento, uma atitude de frouxidão e de complacência egoísta” (43, p. 47).

Mas serão traços comuns dessas diversas concepções filosóficas da era helenística: *a*) um certo ideal de autarquia, ou seja, um ideal de vida onde

24. Quanto a isso Vernant sublinhou que: “Nem em suas obras, nem na língua de seu tempo, encontra-se uma palavra para designar o que nós chamamos livre arbítrio [...]. Na língua e mentalidade antigas, as noções de conhecimento e de ação aparecem estreitamente solidárias. Lá onde um moderno espera encontrar uma expressão relativa ao querer, ele encontra um vocabulário relativo ao saber” (123, p. 33 e 35). É por que a falta, numa sociedade pré-jurídica como a Grécia antiga, diz respeito a *eleutheria*, ao domínio de si, e significará “erro de espírito”, “fraqueza moral”.

cada homem possa seguir extraindo de si mesmo os recursos necessários; *b*) a idéia de ataraxia, quer dizer, a paz de espírito e impassibilidade da vida pela vida simples e pelo retorno de uma natureza não-contaminada e também à solidão; *c*) por fim, o ideal do sábio como o portador de todas as virtudes que essas filosofias reconhecem como essenciais para a vida feliz, o sábio, enfim, nada teria a invejar os deuses²⁵; porém, o filósofo não é sábio, na verdade ele jamais alcançará a sabedoria, mas ele é suscetível de mais ou menos sabedoria e por isso ele poderá progredir na sua direção, pois o que define a filosofia, ainda conforme a antiga tradição socrática, não é a posse da sabedoria,

“mas um modo de vida e um discurso determinados pela idéia de sabedoria” (55, p. 79).

Esse cuidado de si retomado da tradição socrática permeará toda a filosofia posterior, extravasa, todavia, o quadro de sua origem onde se postulava “o governo de si para governar o outro”, desliga-se igualmente de suas significações filosóficas primeiras e adquire progressivamente as dimensões de uma prática social e, ganhando um alcance bem mais geral, dará lugar a relações interindividuais:

“ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber” (43, p. 50).

Se insistimos nele é porque vemo-lo como o alvorecer de uma ética, de todo não esquecida, livre dos incertos e necessariamente externos princípios de autoridade; de um movimento cujas exigências de uma época colocava a constituição de si mesmo em sujeito moral como parte integrante do exercício de uma vida virtuosa e livre, no amplo sentido da palavra; onde a reflexão moral deu lugar “a estilos de liberdade”, daquela liberdade que o homem livre exerce em todas as suas atividades.

Elementos para uma Moral Anárquica

Gostaria agora de introduzir uma hipótese: trata-se de saber se existe na proposta anarquista não o retorno à antiga maneira de pensar grega, mas um saber que, lembrando a antiga tradição filosófica, não é puramente teórico, que não está sujeitado nem à lei, nem à religião e nem à ciência, e que reclama

25. Dirá Epicuro a Meneceu: “Medita, pois, todas estas coisas e muitas outras a elas congêneres, dia e noite, contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado, quer acordado, quer dormindo, mas viverá como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais” (38, p. 51).

do indivíduo a responsabilidade pelos seus atos perante outrem e, sobretudo, perante ele mesmo.

Se nos ativermos à representação que os gregos faziam da filosofia, isto é, não como uma atividade puramente teórica, mas como uma escolha que o filósofo faz de um modo de vida e que vai condicionar as tendências fundamentais de seu discurso; dito de outro modo, como uma atitude perante o mundo onde há um primado da razão prática sobre a razão teórica, e isso explicará *O Jardim de Epicuro* onde seus discípulos, acampados em barracas, cultivavam hortaliças e filosofia; acredito que sob essa concepção, pode ser válida a questão.

Edson Passetti faz uma leitura que atravessa Foucault, Nietzsche e Stirner, e que investe no anarquismo como estética da existência. Seu livro, *Éticas dos Amigos: invenções libertárias da vida*, representa, no Brasil, um *novo interrogar-se anárquico* sobre o presente e de sua transformação. Trata-se de uma abordagem do anarquismo a partir da nossa atualidade, de fazê-lo, ainda, reverberar. Nesse sentido, não é a história que está em jogo, mas uma problematização do presente é privilegiada.

“Os anarquistas foram decisivos fazendo vibrar suas vidas, muitas vezes contra quase todos, para expressar suas possibilidades de existência. Fazem parte dos resistentes na história moderna. Não são adversários filiados a uma mesma crença na lei. Não se identificam com os democratas. Não esperam ou lutam pela sua vez, alojando-se num lugar específico, identificados com o circuito das forças que expressam relações de poder. Querem outra coisa, apartando-se da *sociedade*, inventando tensões, provocando abalos” (91, p.12).

Em todo caso, para tecer sua problematização Passetti realizou uma abordagem do anarquismo que o (re)estabeleceu como:

“[...] pedaço menor, amigo dos que o desestabilizam tanto quanto da instabilidade que ele afirma. É uma forma moderna de afirmação de uma longa descrença na hierarquia, que o distingue do socialismo de inspiração marxista, seu principal oponente, e perigoso inimigo” (91, p. 35).

Aqui se abre uma perspectiva que fará recuperar no tempo um pensador quase desconhecido pela maioria dos anarquistas brasileiros, não obstante seu pensamento ter funcionado como “divisor de águas” dentro do debate anarquista internacional: Max Stirner.

“Sua referência não só no interior do anarquismo instiga a estudar a amizade da associação dos únicos *como atualidade libertária* [grifos meus], da mesma maneira que, hoje em dia, Nietzsche e Foucault são procedências imperdíveis não só para amizade como tema *menor*, a amizade entre amigos, mas para o próprio anarquismo” (91, p.37).

“Stirner desestabiliza o anarquismo [...]. Na busca por um pensar sem pensamento, Stirner não é origem para quem pretende enaltecer o anarquismo. É ponto de inflexão para os seus próprios limites” (91, p.38).

Esse percurso foi trilhado através da leitura de um pensador *atual*, isto é, um pensador cuja reflexão alcançou o fim dos anos 1980 e que revolucionou as teorias do poder; um analista do poder que, do circuito do pós-estruturalismo francês, fez (re)viver o *filosofar* não apenas como prática de resistência mas como estilo de vida. Um encontro profícuo entre extremidades temporais – 1844/1984 – num arco de 140 anos:

“Em Foucault encontrei, pela primeira vez, respostas ao incômodo lirismo fraternal, lançando-me à sua procedência em Nietzsche. Mas quando eu me encontrava nesta encruzilhada, pensando em trilhar este percurso, revolvi minhas memórias, como quando se remexe as estantes de livros por não ter com que se ocupar, as nossas mixurucas bibliotecas de Babel, e reparei, novamente, em Max Stirner. O que me movia em busca de acertos com o saber anarquista, seu universalismo incômodo, sua atual crítica à microfísica do poder e sua defesa da liberdade, encontrava aí um desconcertante ponto de inflexão. Andei como um caranguejo de Foucault a Stirner” (91, p. 33-4).

A partir desta *combinação explosiva*, um horizonte de abordagem do anarquismo se (re)desenhou. Seria preciso livrar-se de uma certa fixidez de idéias e de um congelamento da doutrina; foi preciso reaver as possibilidades que uma história *maior* havia silenciado e (re)tornar ao anarquismo enquanto ética de comportamento, num movimento que havia sido esquecido desde os efeitos da efervescência bakuninista.

“Pequenos mapas como estes são possíveis a partir da noção de estética da existência elaborada por Foucault. Eles nos levam a ensaios sobre a amizade e a liberdade que não pretendem apontar para um inventário de Foucault da proximidade ao anarquismo, mas reparar nas possíveis coexistências anárquicas enquanto vida em expansão” (91, p. 48).

Uma leitura do poder como articulação estratégica de saberes, que acionam disciplinas e as faz funcionar em instituições cuja finalidade se apresenta quase sempre identificada ao “bem-estar” social, e cuja especialização das técnicas de controle jamais cessou ao longo dos séculos, ao contrário, instalou-se exatamente ali aonde o discurso dos reformadores insinuou humanização. Uma tal leitura desnudou os “males ocultos” de nossa liberdade formal, o sangue secado sob os nossos códigos jurídicos, descortinou essa guerra surda, silenciosa, insidiosa e sistemática, produzida e reproduzida no interior de nossa paz civil e no quadro de nossa democracia representativa.

Porém algumas inquietações se apresentam: é possível falar da anarquia como estética da existência? E por que fazê-lo?

“No interior da sociabilidade libertária constituidora de práticas diversas de associações com base na amizade encontraremos sublevações ao conhecimento e às suas verdades construídas. Estas associações, em especial, fazem parte de uma história do intercâmbio federativo que realiza a vida, segundo os anarquistas, na insegurança e perigos, provocando a rebelião contra o que Foucault caracteriza por poder pastoral: a integração das práticas de si em práticas pedagógicas, médicas, psicológicas, sociológicas ou políticas” (91, p. 69).

Nessa leitura, o anarquismo se inscreveria numa longa tradição de práticas dos cuidados de si, que atravessam a Grécia antiga e alcançam os primeiros séculos do paganismo romano. Práticas que definiram uma maneira de ser e uma atitude; práticas que se tornaram um fenômeno extremamente importante, não apenas na história das representações, das idéias ou das teorias, mas para a própria história dos modos de subjetivação no Ocidente.

Uma das importâncias desta abordagem é tornar inteligível em nossa atualidade a articulação entre cuidados de si e governo dos outros, de um lado, e de outro cuidados de si e governo de si, ou seja: a governamentalidade como exercício de um poder de tipo pastoral, e o autogoverno como resistência última a esse poder.

“[Pode-se fazer] duas considerações a partir do cuidado de si [...]. A primeira diz respeito à sociabilidade libertária propriamente dita, com a supressão do castigo como elemento educador na formação de crianças, jovens e adultos. [...] Dessa maneira, ao mesmo tempo em que o indivíduo se integra exigindo a reforma do governante, educa para a formação de uma nova subjetividade que pode vir a prescindir, no futuro, do soberano. A segunda, seu reverso, está na transmutação de Zeus em Deus, deste em monarca, ditador, governante em rodízio, formas que, com os devidos ajustes históricos, redimensionam o *basileus* dos antigos gregos. Para ser um bom governante, como a literatura anti-Maquível fará aparecer no século XVII e que se assemelha em parte aos cuidados de si, é preciso saber governar a família, os bens e a política, forma primeira do que Foucault designará como governamentalidade e que se afirmará como controle sobre a população” (91, p.82).

Desta forma, também o anarquismo deve ser visto como uma experiência fundamentalmente anti-Maquível, um tipo de prática que postula a conjugação necessária entre meios e fins do que resulta pensar no anarquismo necessariamente como experiência ética, como pensamento que se exerce na atitude. Enfim, uma experiência anti-Maquível que diz respeito à sociabilidade libertária como resistência última à governamentalidade.

“Trata-se de uma estética da existência? É organizar condições para a criação de si como prática da arte de viver, uma arte como *techné*, e é muito mais. [...] A estética da existência investe em mudanças micros, do que não se afasta Stirner, mas há também neste uma existência no imediato, que deve ser vivida. Em ambos há o inacabado” (91, p. 264).

Um *dever revolucionário*, diz Passetti, para tanto “cabe um gesto stirneriano, único”.

No anarquismo, uma reflexão sobre a faculdade ética do indivíduo pode ser encontrada desde um pensador muito distante como William Godwin. Suas concepções antiautoritárias foram produzidas sob os efeitos da Revolução Francesa e, segundo Kropotkin, foi o primeiro a formular as concepções políticas e econômicas do anarquismo, embora não desse tal nome às idéias expostas em sua notável obra (66, p. 24). Em sua investigação sobre a justiça política, Godwin dirá que

“Para um ser racional, só pode haver uma regra de conduta: a justiça. E um só modo de praticar essa regra: o exercício do juízo pessoal” (48, p. 76);

assim, o entendimento é visto como receptáculo da verdade, exercendo sobre essa sua validação pelo acordo ou desacordo; neste sentido, toda proposição, mesmo que sancionada pelo tempo, cujo enunciado só se conhece *exteriormente* apenas pode ser aceita em nome da *autoridade* que, desviando a razão dos limites do entendimento, a levaria ao terreno da fé; pode-se, com isso, aceitar precariamente uma tal proposição, mas não se pode compreender sua verdade intrínseca. Sob esse ponto de vista, Godwin dirá que lá onde se rege uma perpétua interferência das leis e decretos sobre a exposição das idéias e argumentos, resulta

“só um conjunto de espectros humanos, não de homens no sentido moral”,

pois estão reduzidos a um modelo mental exterior:

“Qual é o fundamento da moral e do dever? A justiça. Não essa justiça arbitrária que nasce das leis vigentes em determinado território, senão a que surge das leis eternas da razão, válidas onde quer exista homens. Porém, as regras da justiça são, não obstante, obscuras, duvidosas e contraditórias; que critérios empenharão para livrarmo-nos da incerteza? Só há dois critérios: a decisão pelo juízo alheio e a decisão por nossa própria consciência. Qual deles é mais adequado à nossa natureza? Podemos renunciar ao nosso próprio entendimento? Por muito que nos esforcemos em obedecer a uma fé cega, escutaremos, apesar de tudo, a voz de nosso entendimento, que nos dirá suavemente: esta lei é justa, aquela é injusta” (48, p. 322-3).

É assim que para Godwin não há outro critério na determinação do dever que a consulta ao próprio juízo pessoal e o contrário, a imposição de normas e a ameaça, é tirania que se exerce sobre o indivíduo. Nada pode contribuir melhor que o livre e amplo exame, tendo em conta que a coerção não convence e que só os argumentos podem fazê-lo:

“Até que grau de perfeição não haveria chegado se o homem mais soberbo não confiasse senão em sua razão, se sentisse obrigado a melhorar

constantemente suas faculdades e sentimentos, como único modo de lograr seus objetivos!” (48, p. 324).

Todavia, será em Proudhon que esta reflexão tomará um alcance mais amplo; ao falar do realismo da justiça, ele distinguirá dois sistemas: o da Revelação ou transcendência, e o da Revolução ou imanência.

Se por um lado Proudhon escreve sob a forte influência que havia provocado o Sant-simonismo e sob uma forte tradição autoritária remanescente do jacobinismo francês, ele possui o mérito de ter sido o único a esquivar-se, com algum sucesso, de suas conseqüências; tanto que

“quando o *Manifesto Comunista* de Marx e Engels, redigido nos princípios de 1848, às vésperas da Revolução de fevereiro, não apresentava outra solução – pelo menos por um longo período transitório – senão a centralização, nas mãos do Estado, do conjunto dos instrumentos de produção, e tomava de Louis Blanc a idéia autoritária de enquadrar os trabalhadores das fábricas e os do campo nos ‘exércitos industriais’, foi Proudhon o primeiro a propor uma concepção antiestatal da gestão econômica” (51, p.53).

Isso fez de Proudhon o filósofo de si mesmo:

“*Sozinho* – observará Michels –, o tipógrafo Proudhon elevou-se, como um carvalho solitário, a uma altura magnífica” (77, p. 137).

Peter Heintz, em sua obra *Problemática de la Autoridade en Proudhon – ensayo de una crítica inmanente*, defende que uma característica essencial do pensamento proudhoniano, que o opõe radicalmente à filosofia de Hegel e o torna antípoda de Marx, é a sua afirmação constante, tanto no mundo ético como no mundo material, de uma pluralidade de elementos que são ao mesmo tempo irreduzíveis e antagônicos, um pluralismo no qual o antagonismo é essencial para a constituição da harmonia.

Proudhon conceberá a ordem social como dois fenômenos inseparáveis: ela é ao mesmo tempo uma realidade histórica e um sistema fixo de concepções sociais ao qual sempre se recorre para as soluções dos problemas sociais. Dessas concepções autoritárias se funda todo prejuízo a favor da dominação, que se enraíza profundamente nas consciências e modela o pensamento; o assentimento de Proudhon ao anarquismo deve ser entendido, desta forma, como uma negação deste sistema conceptual ou pela declaração de sua insuficiência. Assim Proudhon reprova na Revolução Francesa justamente o fato dela ter castigado os homens e condenado as instituições, ao invés de ter aniquilado seu princípio, ao invés de ter destruído a dominação em si.

Diante disso, a revolta anárquica se traduz como um movimento pelo qual emerge uma camada mais profunda da vida individual, como uma tensão que exclui o indivíduo de qualquer autoridade exterior a ele: uma ruptura da

moral de suas instituições e representantes, em favor de uma moral imanente ao indivíduo. Isso explica por que Proudhon, apesar de não negar, diminui o valor da Revolução como um “golpe” revolucionário, que muitas vezes se apresenta como “um monstro sem cabeça”; essa Revolução, dirá ele, é apenas um processo acelerado, a precipitação de um processo mais lento, de uma “revolução que é permanente”:

“Quando a dúvida, secretamente despertada nas almas, alcança a justiça; quando o homem chega a considerar as leis e instituições como travas impostas pela força ou pela necessidade, porém sem raízes em sua consciência; quando, na presença da imperfeição social, a incredulidade faz vacilar a religião: então, a sociedade está terminada, vem a decadência e ela não pode ressurgir senão pela revolução (Proudhon *apud* 58, p. 38).

A revolta anárquica torna-se imprescindível para conceber relações sociais antiautoritárias; tal concepção não é, todavia, um sistema social em si, ela distingue-se da ordem social por tratar-se de

“uma faculdade do eu que, sem sair de seu foro íntimo, sente sua dignidade na pessoa do próximo com a mesma vivacidade com que a sente em sua própria pessoa que se encontraria assim, ainda que conservando sua individualidade, consubstanciado com o ser coletivo” (Proudhon *apud* 58, p. 34).

Por sua vez, a concepção autoritária é sempre um sistema da transcendência, vulgarmente conhecido como Revelação. Dirá Proudhon que aos teólogos deve juntar-se a multidão de reformadores sociais que permanecem fiéis aos princípios de subordinação externa e que, no lugar de Deus, colocam a Sociedade, a Humanidade ou qualquer outra soberania respeitável.

Esse estado de sublevação do indivíduo é o primeiro elo de uma reversão dialética da história e constitui um impulso gerado pelo choque e antagonismos de realidades sociais. A princípio, é uma situação de desespero causada pelo sacrifício do inferior ao superior, desencadeando a revolta. Supõe a resignação do indivíduo até o ponto em que ele já não pode suportar tal sofrimento, voltando-se para aquele profundo extrato de sua vida, uma espécie de rebelião pura ao qual o revoltado não é atraído, mas empurrado. Em uma carta a Bergmann, escreve Proudhon:

“Por mais que leio, escrevo e estudo, me sinto oprimido, consternado, marcado. Às vezes olho passar o Sena por debaixo da ponte; outras sonho fazer-me ladrão. É tal o sentimento de minha miséria que se amanhã chegasse a fortuna, o pesadelo que me persegue não me abandonaria nem em dois anos. Não trabalho senão para recolher desprezo e maldições; quer minha desdita que em lugar de ensinar aos demais coisas que lhes divirtam e agradem, não tenho, para dizer-lhes, senão tristes verdades, que

farão que me odeiem e me escarnem. Nada sei de outra coisa, todavia. Ei de calar-me? Não posso. *Estou impulsionado* a beber desse cálix que me causa horror e que todas as delícias não me impedirão de tragar” [grifos meus] (Proudhon *apud* 58, p. 48-9).

“Nada permanece estático – diziam os antigos sábios –: tudo muda, tudo transcorre, tudo vir-a-ser; portanto, tudo se prolonga e se encadeia, e, por conseguinte, tudo é oposição, balanço e equilíbrio no universo” (Proudhon *apud* 58, p. 51),

escreve o Heráclito da modernidade e assim ele conceberá a idéia de progresso.

Para Proudhon, cada pessoa é uma ambição insaciável que aspira ao absoluto e para equilibrar esse exagero nada deve se opor ao homem senão o próprio homem, compensar o Eu por outro Eu. É assim que no processo de acumulação de conhecimentos pelo social, o papel essencial do indivíduo é o de sustentar antagonicamente sua opinião pessoal. Cada opinião pessoal esconde um certo grau de verdade que, todavia, o indivíduo tende a considerá-la em absoluto, a estender seu alcance e validade. Nesta controvérsia de opiniões, deste choque resulta uma verdade essencial:

“Frente ao homem, seu semelhante, absoluto como ele, o absolutismo do homem se detém; melhor dito, ambos absolutismos se destroçam mutuamente, subsistindo, de suas respectivas razões, só a relação das coisas a propósito das quais lutavam” (Proudhon *apud* 58, p. 77).

É importante sublinhar que do antagonismo não resulta aniquilação. Os absolutismos não se eclipsam, mas se mantêm, complementando-se, mutuamente, pela confrontação contraditória e delimitação recíproca:

“Tudo se faz derivar do Uno, como os antigos mitólogos”²⁶ (Proudhon *apud* 58, p. 79).

É assim que na concepção antiautoritária proudhoniana a relação antagonica é essencial para convivência social: o antagonismo entre os indivíduos é a consequência de sua autonomia, de seu absolutismo e da complexidade da realidade viva.

26. “Se apreenderam não a mim, mas o sentido, então é sábio dizer no mesmo sentido: *Um é Tudo*” (Heráclito de Éfeso, *apud* 57, p. 117); não há dúvida de que Proudhon tenha sido influenciado por Heráclito. Bouglé, citado por Heintz, sublinha que o sentimento da diversidade das formas do ser é essencial para toda filosofia não monista e que Proudhon reprovava Platão precisamente por haver desconhecido a independência das séries (58, p. 81).

Desta maneira, um dos temas que deve ser valorizado na ética anarquista é o espírito da revolta²⁷. O anarquista A. Hamon, depois de coletar os resultados de um questionário aplicado em 1893 visando descobrir o “estado d’alma” dos adeptos do anarquismo, chegou à conclusão que

“todos os anarquistas-socialistas são revoltados, embora nem todo revoltado seja um anarquista-socialista (56, p. 59).

No anarquismo, a rebelião do indivíduo é a condição primeira de sua libertação do sistema autoritário; por ela, o indivíduo se coloca em estado de perpétua desobediência frente aos guardiões da autoridade. Não é uma revolta lógica, mas visceral, é um grito como nas palavras de Proudhon:

“A cólera, a indignação, o desespero, todas as paixões de uma alma exaltada que, sentindo-se esmagar por uma força superior quer, antes de morrer, lançar seu dardo o mais profundamente possível: tais têm sido as verdadeiras motivações de minha conduta política” (58, p. 141).

Esse tema também traz consigo a questão da auto-responsabilidade do indivíduo no sentido em que, negando-se à tutela da autoridade, o indivíduo chama para si o governo e a responsabilidade de seus atos. Isso implica faculdade ética como conteúdo moral, que Proudhon denomina *moral imanente*, ou seja, se em Kant o conteúdo moral é transcendente, em Proudhon e no anarquismo ele é imanente ao indivíduo.

Esse é um tema de grande atualidade e corrobora com as teses foucaultianas do “cuidado de si”; como dissemos, na estética da existência, Foucault chamou a atenção para as práticas que constituem uma “moral” cuja importância recai nas formas das relações que o indivíduo mantém consigo, nos procedimentos pelos quais essas práticas são elaboradas e nos exercícios pelos quais os indivíduos permitem transformar seu próprio modo de ser. Por isso Foucault disse que esta seria uma *moral orientada para a ética*, ao contrário da moral cujo valor recai sobre os códigos ligados a instâncias de autoridade que os fazem valer pela imposição sob pena de incorrer num castigo.

No anarquismo, “agir livremente” implica “querer livremente” e o sujeito é levado a se autoconstituir enquanto sujeito de vontade em sua relação com o outro. As conseqüências são uma reelaboração das práticas sociais e a invenção de um estilo de vida singular.

Neste sentido a moral possui uma faculdade ética que lhe é originária onde a explosão se dá mediante a revolta. Importa permanecer como se é,

27. Guérin afirmou que “o anarquismo é o que se poderia chamar de uma revolta visceral”. Seu estado permanente de revolta, acrescenta Guérin, “conduz o anarquista a sentir simpatia por todo o irregular, e a abraçar a causa do réprobo ou do foragido” (51).

conservar a individualidade, desenvolver a personalidade, defender sua razão particular, cultivar um pensamento singular para que, no confronto uns com os outros, se possa afirmar e reprová-los mutuamente: é a rebelião do sentimento ético contra a moral e o direito divino, que tem por máxima a autoridade e se estende a todo sistema de administração pelo Estado, os costumes, a economia dos bens, a educação dos jovens, a restrição das idéias e a disciplina dos homens.

Dessa forma, Proudhon caracteriza a *imanência* como a faculdade de reconhecer a lei e de *fazê-la sua*; a lei serve à imanência como a instrução do mestre serve ao aluno; o conhecimento do justo e do injusto resulta dessa faculdade:

“[...] cada um se encontra juiz, em última análise, do bem e do mal, e se constitui em autoridade frente a ele mesmo e dos outros. Se julgo por mim mesmo que tal coisa é justa, é em vão que o príncipe e o padre me afirmarão a justiça e me ordenarão segui-la: ela segue injusta e imoral, e o poder que pretende me obrigar é tirânico” (101, p. 181).

Na imanência, a justiça é definida como a faculdade de sentir e de afirmar a própria dignidade, e por conseqüência de *querê-la* e *defendê-la*, tanto no outro como em si mesmo. Duas hipóteses, portanto, que sob a ciência da moral se partilha o mundo: da *transcendência* ou Revelação que porta à subordinação do indivíduo ao governo; e da *imanência* ou Revolução que porta o indivíduo ao governo de si por si mesmo.

É curioso como essas concepções alcançariam nítida repercussão durante o “Segundo Certame Socialista”, realizado em Barcelona em 1889, quando então o jovem anarquista Ricardo Mella apresentou um ensaio ao tema proposto pelo congresso, “Supondo uma sociedade verdadeiramente livre ou anárquica e levada a instrução ao seu grau máximo concebível, pode ser causa de desarmonia social o que se chama paixões humanas?”. O resultado foi seu folheto *Breves Apontamentos sobre as Paixões Humanas*.

Mella trata de afirmar que, assim como o homem, também suas paixões não são nem boas nem más, mas elas

“exteriorizam a própria natureza do homem, são as paixões como a relação necessária entre seus órgãos e as coisas que se estima ou se odeia, que se deseja ou se repugna” (76, p. 8).

Neste sentido, o que seria o homem sem as paixões?:

“Todas as paixões, ainda as piores reputadas, dentro de seu meio natural de expressão, constituem o fundo real de sua vida e elas fazem com que o progresso humano não seja uma simples palavra, que o trabalho, a arte, a ciência, não sejam conceitos vazios de sentido. Sem a temeridade, não haveria heróis. Sem o amor,

não haveria artistas. Sem a curiosidade, não haveria ciência. Sem as necessidades da vida, não haveria trabalho, não haveria sociedade, não haveria homem. Sem o desejo do prazer, o mundo se converteria em um imenso cemitério. Sem o amor pela glória, sem ambição pela glória, se assim o quiserem, todos seríamos uns pobres diabos. Inútil declamar contra as paixões; mais inútil pretender aniquilá-las. Assim como se diz do escritor: ‘o estilo é o homem’, assim se pode dizer do ser humano que ‘as paixões são o homem’. Sem elas seria uma *pedra* ou uma *estátua*, segundo a expressão do filósofo” (76, p. 9).

É por isso que Mella faz distinguir as paixões de seu viciamento moral, é este último que possui efeitos desastrosos para a vida em sociedade:

“Não são ricos todos os ladrões, porém quase todos os ricos são ladrões. Pedantes existem muitos no cume; homens dignos, não poucos no sub-solo”.

E de onde provém o viciamento moral? Da educação. Segundo Mella, fomos educados na prática do bem pelo temor e pelo ódio. Uma vez obedientes às vozes das alturas, nos acomodamos facilmente aos mandamentos dos homens representativos; e quando esses mandamentos se viram afrouxados pelo tempo, não pudemos inventar nada melhor que as religiões ou que os poderes terrenos, nos refugiamos na moral:

“Não, a moral não basta. Associada à religião e associada ao Estado, tem sido impotente para guiar-nos ao bem. [...] É a justiça imanente [...] a única força, o único imperativo, o só motor que pode regular a vida social e inspirar a conduta individual. [...] A anulação absoluta é impossível, se estimou que a justiça era função da sociedade. Continuamos situando fora de nós o que está em nós mesmos”... “uma montanha de uma falsa educação pesa sobre toda a humanidade”; (76, p. 13).

a dignidade pessoal foi assassinada pelas mãos da Igreja, depois do Estado e em seguida da Moral; tornaram-nos “povos petrificados na etapa teológica”, e contra isso a nossa “natureza se rebela”:

“Que o homem seja seu deus, seu rei, seu legislador, seu todo; isto é o que quer a revolução, e não o duvideis, a revolução triunfará sob pena de extinção da raça humana” (76, p. 15).

Para isso é preciso uma “cultura de si mesmo”, que o homem estime a si mesmo, que exalte sua dignidade pessoal e se torne soberano. Assim, a educação se torna insuficiente se não se traduzir como *auto-educação*:

“Por que tenha em conta: a educação e a ciência não podem fazer do homem tudo o que se lhe exige se não são ajudadas por um estado conveniente do educando ou estudante, do mesmo modo que os afãs do agricultor se

malogram no todo ou em parte se as condições do solo não lhe ajudam e favorecem em sua tarefa” (76, p. 17).

Toda instrução deve converter o homem em dono de si. Nesta perspectiva, as práticas anarquistas teriam um viés fortemente cultural e pedagógico, onde se precisava a criação de valores éticos antiautoritários. A própria concepção de educação será conduzida dentro de um ponto de vista avesso ao usual, na medida em que educar é, necessariamente, sinônimo de se educar, de se auto-educar. Um dos mais expressivos projetos pedagógicos realizados, as experiências das Escolas Modernas, definia o “melhor mestre” como sendo aquele capaz de fazer seus alunos duvidarem de suas verdades.

Há também uma concepção bastante singular daquilo que se entende por saber, é importante referir-nos a ela, pois dá relevância às já assinaladas posições de Errico Malatesta.

Será Max Stirner que, no contexto da primeira metade do século 19, fará uma discussão muito original a respeito do saber. No texto intitulado muito sugestivamente *O Falso Princípio da Nossa Educação* ele discutirá acerca da educação, dando ênfase ao seu papel ao fazer a pergunta:

“Procura-se desenvolver conscienciosamente a nossa disposição para nos tornarmos criadores, ou antes, somos tratados como criaturas cuja natureza apenas admite amestrção?” (117, p. 64).

A questão, para Stirner, repousa sob uma base decisiva porque diz respeito ao fato de que, constituindo-se o indivíduo ele mesmo o seu próprio culminar, também a vida social da qual esta ligado alcança, por extensão, sua culminância. Dessa forma, o indivíduo é feito princípio, meio e fim de todo saber, mas para ele alcançar seu culminar é preciso fazer-se mestre de si mesmo, e neste sentido, o saber não se conserva, mas se transfigura em querer, é uma espécie de *renúncia aquisitiva* onde o saber deverá morrer para que desabroche de novo, agora como *vontade*:

“O verdadeiro saber alcança a sua culminação precisamente quando cessa de ser saber transformando-se na simplicidade de uma pulsão do homem – Vontade. [...] Este é o fim e, simultaneamente, a imortalidade e a eternidade do saber. Um saber que, tornado simples e imediato enquanto vontade, se postula e se revela de novo, e sob uma forma nova, em cada ação” (117, p. 89-80).

Nesse despojamento o saber se transforma em querer no desabrochar de uma vontade ética flamejante, ele se “pessoaliza”; e a educação já não terá como objetivo o saber, esse papel agora pertencerá ao querer, a uma vontade de saber. Podemos ver nessa concepção uma aproximação da idéia grega de educação: aqui também a verdade é resultante de uma relação de si consigo mesmo, é uma descoberta de si mesmo pela liberação contra tudo o

que lhe é alheio, contra a abstração e contra a autoridade. Essa educação do querer é a educação do homem criador, não do homem que aprende, e aqui a figura do professor é reduzida a mero *cooperador* por que reconhece que o saber deve ser transformado em vontade:

“Assim, os raios de todas as educações convergem para um ponto central: a personalidade. Por mais sábio e profundo, por mais pedantesco e de baixo quilate que o saber seja, ele limita-se a ser uma posse e uma propriedade enquanto não desaparecer no ponto invisível do Eu, donde depois ressurgirá com uma força tremenda, como vontade, como espírito supra-sensível e inapreensível. O saber acede a esta transformação logo que deixa de aderir exclusivamente aos objetos, logo que se torna saber de si [...]. Então, inverte-se, transmutando-se em pulsão, por assim dizer, como se fosse um instinto do espírito, um saber sem consciência [...]” (117, p. 87).

A vontade agora já é o *motú próprio* de banir a ignorância, não mais o saber, pois ele se tornou efetuação de si; trata-se, por isso, menos de se ter um saber do que levar a pessoa ao seu desabrochamento. Apenas isso é garantia de liberdade, apenas fortalecendo o querer inaugura-se o *homem total* e torna-o uma possibilidade; o saber privado de vontade é aquele que exige temor e respeito, é o que necessita da autoridade, e é, por isso, relativo aos fracos; desta maneira cada pessoa terá como tarefa primordial a “revelação de si mesma”, o “habitar-se a si mesma”, o “beber-se no fundo de si mesma”: o criar-se. A liberdade é, ante tudo, ética; é liberdade de vontade:

“Se nos pedíssemos que, a laia de conclusão, expressássemos brevemente qual o objetivo que a nossa época deverá atingir, formularíamos o necessário declínio da ciência sem vontade e a ascensão do querer consciente de si que culmina no resplandecimento da pessoa livre, pouco mais ou menos do seguinte modo: o saber deve morrer para ressuscitar como vontade, recriando-se como pessoa livre cada novo dia” (117, p. 93).

É desta forma que o saber, ou as questões da educação, encontram especial acolhida como modos de operadores éticos no anarquismo. Sendo a moral imanente ao indivíduo, toda pedagogia deve direcionar-se no sentido de despertar e expandir o indivíduo.

* * *

Ao ser perguntado sobre que tipo de ética podemos construir hoje em dia, Foucault respondeu com a seguinte pergunta:

“Não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser objeto de arte, e não a nossa vida?” (42, p. 261).

Os anarquistas ao problematizarem as questões de sua vida cotidiana dão ao anarquismo uma dimensão vivida, expandindo-se para além dos limites das reivindicações do tipo sindical; neste processo ele recobre uma dimensão estética, isso é verificado num artigo escrito pelo militante paulista Souza Passos no jornal *A Plebe*, em 16/07/1948, onde, segundo ele, não se pode reter do anarquismo apenas seu aspecto de crítica social em detrimento de sua finalidade estética e grifa que

“a arte, essencialmente anárquica, porque é, sem dúvida, a expressão mais livre do individualismo e que tem uma função criadora, quase nunca está ligada aos motivos de luta e combate (...) Isto tem feito com que (...) não se conceba o anarquismo senão como um ideal de famintos, apenas como instrumento de reivindicações proletárias, encerrado num problema econômico e moral das massas trabalhadoras” (*apud* 120, p. 142-3).

O anarquismo não partilha com as utopias de um “estado ideal”, tampouco projeta para o futuro as práticas que lhe são conseqüentes; seu tempo é o “agora”, e isso leva seus militantes a práticas anárquicas que desestabilizam ordens levando a invenções inéditas de estilos. Os anarquistas valorizam a atitude em detrimento mesmo das letras de qualquer programa e incita o militante a inaugurar a anarquia no seu tempo real e num incessante fazer-se anarquista.

“Para ser-se anarquista não basta ler os livros e a imprensa libertária, abeberando-se nas suas doutrinas e freqüentar atos promovidos pelo movimento. À assimilação ideológica deve aliar-se a conduta, o procedimento conseqüente com a doutrina e a moral do anarquismo. O militante anarquista vale mais pela coerência de suas atitudes, de seu modo de proceder, no lar e na atuação pública, do que pela sua capacidade de escrever ou discursar” (69, p. 123).

As pessoas entrevistadas evidenciam esse aspecto, cada qual à sua maneira, de uma vontade irredutível e de um autogoverno de si. Sob essa perspectiva, a identidade se define na trajetória e, sobretudo, em seus deslocamentos e fissuras. A experiência dentro de um ponto de vista cético em relação ao existente, a dúvida como valor e a verdade como resultado da relação de si com o exterior através de uma *experiência fundamental* (115) que possui uma função *etopoética* (41) (ethos = ética + poiein = inventar).

“Quando eu era pequeno já observava as coisas, eu via que havia muita coisa errada. Um dia eu disse para minha mãe: ‘Mãe, dizem que nós... nosotros somos hijos de dios, todos hijos de dios. Mas por que esses homens aí, famílias que passam fome, passam frio e vivem muito mal, se alimentam mal. Essa gente são filhos de quem?’. Ela disse: ‘niño, non digas isso que dios te castiga!’, então eu disse para ela: y dios vai me castigar porque lo digo la verdad!. Já de pequeno eu via que as coisas estavam erradas, diziam uma coisa mas era outra.” (*José Oliva Castillo*).

“Aí, um fato que depois eu não gostei: eu não podia sair de perto da minha mãe.[...] aí eu mesma, incrível..., eu sentia que aquilo não era uma vida normal estar só: ‘mãe, mãe, mãe...’, viver agarrada na mãe. Aí eu fiz muito esforço em sair daquela situação, eu sei que fui eu que senti, eu disse: ‘isso não pode continuar assim, não é certo’. Eu mesma me curei, acho que foi minha força porque minha mãe só acreditava numa mulher que me dava ‘passe’... mas eu venci a parada. [...] eu tinha uma opinião... também quando eu falei: ‘eu não posso ficar atrás da minha mãe’ foi uma opinião minha, quer dizer uma força de vontade... eu é que tinha que resolver. [...]” (*Lourdes Martín Gabriel*).

“Em minha época, na Espanha, a disciplina era grande... você tinha obrigação de se comportar para trabalhar, mas também quando você tinha que reclamar você reclamava mesmo e ia à luta pelos direitos, eu fiz isso na Espanha. Cumpria com minha obrigação, por que se você tem um emprego você tem um compromisso não é verdade? Mas na hora ‘h’ eles também tinham compromisso com a gente, já briguei muito na Espanha por causa disso. Eu nunca aceitei que o sujeito me enrolasse, nunca... se eu tinha direito eu reclamava pelos meus direitos, não conhecia anarquismo, não conhecia nada... Mas eu nunca aceitei que me humilhassem sem ser eu responsável e eu cumpria com minhas obrigações. Em uma casa que eu trabalhava aqui no Pq. Dom Pedro chovia muito naquela época e alagava tudo, mas mesmo assim a gente trouxe umas botas de plástico da Espanha... a gente chegou uns minutos atrasado, e a gente se molhou mas a gente entrou e começamos a recolher a água para começar a trabalhar dentro da oficina. E no dia do pagamento nos descontaram, porque descontavam naquela época sábado e domingo e feriado se tivesse no meio da semana, porque chegamos dois minutos atrasadas por causa do temporal. Quando eu vi o holerite eu fiquei furiosa! A gente fez um puta sacrifício de poder chegar na oficina e depois ficamos com dor de rim de tanto puxar a água, aí eu falei para minha irmã: ‘se você não vai eu vou sozinha e se ele não me entender eu repito!’” (*Maria Martínez Jimenez*).

“Então eu acho que o procedimento, o dia-a-dia, é o que vale. Mesmo que o sujeito fale ‘eu não sou anarquista, eu tenho raiva até dos anarquistas’, mas o que vale é o procedimento dele! Tem um caso que não sei se eu contei da outra vez... do J. Antonio, um português... ele assistiu a uma conferência, no Centro de Cultura, anticlerical... uma conferência convincente sabe... porra: ele chegou em casa tava cheio de santos que a mulher dele tinha, ele começou a jogar todos os santos no chão! A mulher dele: ‘esse cara ficou louco’, porra! [risos] ‘Eu não quero mais saber disso aqui, que isso é uma porcaria!’ Puta merda, nós falamos para ele: ‘não é assim também não, porra!’” [risos] (*Francisco Cuberos Neto*).

Ecléa Bosi ressaltou a importância da “imagem-lembrança” no pensamento de Bergson, por trazer à tona um momento único, singular, não repetitivo e irreversível da vida; seu caráter não é mecânico como preso aos hábitos do adestramento cultural, e sim evocativo e individualizado como o

sonho e a poesia. Não obstante, Bosi complementa a discussão com a análise de Halbwachs, para quem lembrar não é apenas reviver, mas refazer e reconstruir pela releitura do passado guardado pela lembrança. Se a memória parece à primeira vista um fenômeno individual, após Halbwachs ela deve ser entendida também como fenômeno coletivo e social, porque é construída coletivamente e submetida a flutuações e transformações constantes. Essa passagem da psicologia individual bergsoniana para uma abordagem sociológica, Halbwachs a faz enfatizando a força dos diferentes pontos de referência que estruturam a memória; uma memória estruturada que define o que é comum ao grupo e que o diferencia dos outros, ao mesmo tempo reforça o pertencimento e as fronteiras socioculturais. A memória individual está assim, vinculada à memória do grupo, sem com isso perder sua singularidade; os temas da tradição anarquista são, desta forma, esboçados pelas práticas cotidianas.

O militante José Oliva Castillo chega ao Brasil com 14 anos, é influenciado pelo espanhol Manoel Sundega na cidade de Lins. Frequenta o “Salão Vermelho” em Marília e lá conhece os militantes Manoel Garcia, João Vidigal e Carlo Morinati; quando chega na capital, adere a um grupo do qual Vidigal é membro:

“Aí eu fui na casa de João Vidigal, que estava morando aqui, e ele fazia parte de um grupo na Rua Ananélia, porque o movimento anarquista tinha os grupos e daqui saía e ia para Federação Operária, atuava no sindicato.... Tinha os grupos, e os grupos eram coisas ocultas, eram clandestinos e eu participei na Rua Ananélia, estava esse João Vidigal, estava um outro companheiro, o Navarro, o Martins [Antonio Martinez, falecido em 10/98] participava também deste grupo e outros. [Tinha algum nome?] Não lembro. [Mais alguém você lembra que participava deste grupo?] Tinha outros, outros pedreiros... era [um] grupo que fazia parte poucos, éramos poucos, tinha na Móoca, na rua dos Trilhos... neste tempo havia uma organização um pouco diferente, era diferente. Foi aí que eu vim conhecer o movimento anarquista. Tinha a FOSP que foi fechada pela ditadura... [O que se fazia nestes grupos?] Estudava o movimento e participava da FOSP”.

Na tradição anarquista destas pessoas os textos dos grandes teóricos e da imprensa operária cotidiana aparecem como textos “propositivos” cujo objetivo é propor, não impor, regras de condutas; eles objetivam, segundo Foucault,

“estabelecer regras, dar opiniões, conselhos, para se comportar como convém: textos ‘práticos’ na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, postos à prova, e visavam, no final das contas, constituir a armadura da conduta cotidiana (41, p. 16);

eles funcionam como operadores pelos quais é permitido ao indivíduo interrogar-se sobre sua própria conduta como sujeito ético:

“Nunca fui muito dependente dos outros, talvez as minhas idéias libertárias sejam por causa da minha independência que eu sempre tive em tudo, sempre fui independente e fico puto das calças até hoje quando alguém quer se meter na minha vida particular e quer me dar regras de como eu tenho que viver. Até hoje eu gosto muito de ler muito ‘biografias’, eu sou muito dado a ler ‘biografias’, isso eu aprendi no curso de teatro. Eu li um romance que se chama *Jean Cristophe*²⁸, não sei se você conhece, que influenciou muito na minha vida. O personagem do romance era de uma tal independência, o Cristophe em tudo que ele fazia que eu quis ser assim também, aquilo influenciou bastante em mim” (*Francisco Cuberos*).

“Nesse tempo havia a Aliança Nacional Libertadora e, então esses aqui... tinha o Manoel, o João Vidigal e um italiano [Carlo]. Esse Manoel veio em Garça organizando a ANL, então eu fui no Salão Vermelho ver a conferência... e esse tal Vidigal se hospedava em um bar que se chamava ‘Antoninho’. Naquele tempo havia um jornal monarquista e esse tal Manoel se sentou numa mesa, e para provocar ele eu dei o jornal a ele... Ele me deu dois jornais comunistas. Fui para o sítio, meu pai tinha bebido um pouco e ele veio para me bater, corri, não deixei, me meti na tília de café e com uma luz de lamparina eu li os jornais: tinha um artigo que recriminava a burguesia e ali incluía os anarquistas. Aí eu parei: ‘mas como é isto, isto aqui não está certo!’ Eu já tinha alguma noção do anarquismo” (*José Oliva Castillo*).

“Eu conheci o Centro de Cultura em 1958 por que meu cunhado Raia, que era de um grupo da CNT aqui em São Paulo, já freqüentava e se juntava com o Centro de Cultura... meu cunhado falou para mim: ‘eu vou te levar a um Centro que você vai gostar’, eu disse ‘ta bom’ e de fato eu gostei muito e aprendi muito. Porque na Espanha eu não conhecia Garcia Lorca e não conhecia nada por que era proibido falar, a literatura de Garcia Lorca você não ouvia nada, era proibido. Naquela época tinha muitas palestras... uma vez ouvi uma conferência de Aristide Lobo, jornalista que eu gostava de ver... quando ele falava esquentava a platéia... ele era assim... bem agitado para falar, entusiasta e tudo. O pai do *Germinal*, o Edgard Leuenroth também... o Edgard eu vi um dia no Primeiro de Maio na praça da Sé que estava lotada e ele atraía todo mundo quando ele falava. Eu gostava muito... e aí conheci esse senhor aí [risos, refere-se a seu companheiro Francisco Cuberos].

28: *Jean-Christophe*, de Romain Rolland, foi escrito em 10 volumes entre 1904 e 1912, tendo sido distinguido com o premio Nobel de Literatura em 1915. O livro narra a vida de um gênio da música alemã refratário às convenções sociais e incompreendido, que se revolta e passa a procurar a verdade no amor e na música; o romance sintetiza as convicções do autor sobre a natureza, a história e o significado moral da música. Além de romancista famoso, Romain Rolland também se destacou como dramaturgo, ensaísta e crítico. Foi um dos maiores pacifistas do século 20, ao lado de Albert Schweitzer, Mahatma Gandhi, Bertrand Russel e Rabindranath Tagore.

[...] Eu me realizei aqui no Brasil, para mim o Brasil foi muito bom, eu aprendi muita coisa no Centro de Cultura. Eu cheguei com a cabeça meio fechada, então quando eu vim para cá foi uma beleza quando eu encontrei o Centro de Cultura e aí eu fiquei sendo uma outra pessoa, eu me libertei de muitas coisas que a gente tinha, como por exemplo, se fosse na Espanha eu nunca teria casado com um homem desquitado, por que a mentalidade de lá era diferente, não se escutava falar de homem desquitado lá. Foi maravilhoso, no Centro de Cultura se discutia muito relacionamento, muitas palestras gostosas pra caramba! E depois na loja, o Jaime foi fora de série para gente, quando não tinha movimento na loja nós falávamos muito sobre relacionamento com os filhos, sobre a família; para mim o Jaime foi mais que um irmão, tínhamos muita confiança para falar, para conversar as coisas. Isso influenciou muito na educação de meus filhos; o Jaime pegava o Parmênides [seu filho, cujo nome fora escolhido por Jaime Cubero] com três anos e ensinou ele a ler com uma cartilha, com três anos o Parmênides já aprendeu a ler” (*Maria Martinez Jimenez*).

Essa aquisição de saberes não cumpre apenas um ato do conhecer, mas um trabalho crítico sobre o pensamento, um pensar diferente e uma problematização de si naquilo em que Foucault chamou de *ascese*: um exercício de si no pensamento²⁹. É um duplo movimento: de um lado o sujeito se pensa e é pensado através destas problematizações, de outro suas práticas e relações, a partir das quais essas problematizações se formam, ganham sentidos éticos:

“O casamento foi de acordo com a lei do Estado, pelo seguinte... a minha sogra, a mãe dela disse: ‘a minha filha tem que se casar pela Igreja!’, ‘Bom, ela pode se casar pela Igreja, mas comigo não!’ [risos]. Eu não aceitei, comigo não! E não me tirava daí, por que eu não podia dizer uma coisa e fazer outra... se a gente sabe o que é o clero, se se é anticlerical e depois vai se submeter ao clero? Não!” (*José Oliva Castillo*).

“O encontro com o Centro começou na vila Bertioga, nós montamos um grupo que o Jaime fazia parte, o Liberto e tal. [O Liberto era...?] O Liberto era meu cunhado, casou com minha irmã Aurora, o casamento saiu de lá desses encontros na vila Bertioga e o do Jaime também saiu de lá. [Como é que se formou esse grupo na vila Bertioga?] Acontece que o pai do Liberto era um anticlerical, xingava deus até por quadro (mas se ele xingava deus é porque acreditava!) [risos], bom ele era anticlerical. Nós tínhamos um conjunto de música, se ele ouvia alguma coisa que falava ‘deus’ ele mandava cortar: ‘não

29. Assim como Foucault, foi Jean-Pierre Vernant quem tratou do exercício ascético entre os gregos; falando da preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder, Vernant destaca que ela se torna instrumento político por excelência, o *Peithó*, a força de persuasão, lembra a eficácia da palavra e o valor atribuído aos “ditos” (cf. 122).

quero que se pronuncie esse nome aqui!’, porque a gente ensaiava na casa dele. E às vezes a gente se reunia e lia textos anarquistas que ele fornecia, a gente leu lá *O Manolime* e outros romances, e a gente lia em voz alta e formamos esse grupo. E foi descoberto depois pelo Centro de Cultura Social que não sei como foi...! Então lá apareceu um dia o Pedro Catallo, o Edgard Leuenroth, no grupo da vila Bertioga e eles nos convidaram para conhecer o Centro de Cultura, isso já foi em 1945 se não me engano, foi quando eu conheci o Centro de Cultura. E o CCS tinha um grupo de teatro, eu fui assistir a peça ‘1º de Maio’, do Pietro Gori e quando eu vi o mocinho que fazia o papel do tuberculoso..., gostei muito, fui falar com o Pedro Catallo que dirigia a peça e no ano seguinte fui fazer eu o mocinho: ‘Oh, você gosta?’, ‘claro que eu gosto, eu adoro teatro’. Aí entrei para o grupo e me tornei o ‘bam-bam’ do grupo [risos], sempre fazendo os papéis principais. Depois dessa época foi quando eu fui fazer o curso no Teatro de Arena, aí já se abriu uma perspectiva bem maior e entrei de cabeça, comecei a estudar teatro por minha conta, comprar livros... .

[...] Se o sujeito lê, se cultiva, investiga e tudo, tudo bem... mas eu acho que o mais importante é o procedimento. Não precisa que a sociedade vire amanhã! É o sujeito ser anarquista no momento, sempre! Ele já sente uma puta satisfação! Eu não casei na igreja, não batizei meus filhos e estou contente por isso!” (*Francisco Cuberos Neto*)³⁰.

“Mas eu vou falar uma coisa para você, naquela época a sala da Rubino de Oliveira ficava com gente até a escada, era maravilhoso. Você vir da Espanha e encontrar um campo desses aí, é maravilhoso, eu ficava analisando: puxa, eu tenho meu direito de ser uma mulher livre, de falar isso e aquilo outro, para falar que não tem religião nenhuma você falava aqui com a maior tranquilidade: eu não tenho religião nenhuma! Na Espanha eu nunca iria falar isso” (*Maria Martinez Jimenez*).

Depois deste primeiro contato Cuberos, e seu irmão Jaime³¹, não mais deixariam o Centro:

“[...] começamos a freqüentar todo sábado, ficamos fanáticos pelo CCS. Por que o CCS quando nós começamos, nós nos reuníamos em uma turma de jovens (não só o pessoal da vila Bertioga) e íamos lá para fazer limpeza, arrumar tudo antes das conferências... era uma festa de sábado, as palestras que tinha, uma vez por ano tinha espetáculos teatrais. [Alguma palestra certa vez lhe chamou a atenção?] Eu sempre fui muito admirador dos caras que falam bem, sempre gostei, quando a pessoa fala bem eu sempre me entusiasmava, e é engraçado eu não aprendi a falar bem embora eu faça bastante exercício com isso, eu me lembro de um tal de Boscoli que era um orador brilhante, o Edgard

30. Florentino já tinha uma escola na Vila Bertioga em meados da década de 30; Liberto Lemos (cunhado de Francisco e Jaime) estudou com Florentino, que muito o influenciou. Liberto é autor de artigo necrológico sobre Florentino publicado em *Ação Direta*.

31. Jaime Cubero faleceu em 29/05/1998. Figura de grande expressão do anarquismo nos anos 80 e 90 deixou uma forte influência na juventude que o cercava.

também era um orador, um cara que empolgava, e essas coisas me deixava entusiasmado... a maneira de expor”.

Tal como ocorrera em outra época, a associação propiciou um alto grau de sociabilidade; piqueniques, encontros desportivos e peças teatrais eram anunciados no CCS; até mesmo eventos de âmbito privado também passaram por ele, Cuberos e sua companheira nos falam como casaram-se:

“[...] começamos a conversar e depois de um certo tempo, de uns certos encontros no Centro de Cultura, foi através do Centro de Cultura [...]. E depois disto resolvemos morar juntos, nós fizemos uma festa no Centro de Cultura Social, demos um cunho de casamento, de união, o Pedro Catallo fez um discurso no Centro de Cultura. Nossa união foi feita no Centro de Cultura, união oficial mesmo” (*Francisco Cuberos Neto*).

“O nosso casamento foi muito bonito, fomos ao cinema e no Centro de Cultura, que ficava na Rubino de Oliveira, o Pedro Catallo e a Maria Valverde, eles fizeram a festa para a gente; o Pedro fez o papel do padre [risos], ele leu uma mensagem; o Pedro falou muito bem de amor livre...” (*Maria Martinez Jimenez*).

Os jogos de verdade pelos quais os personagens se constituem historicamente propiciam a elaboração do exercício de seu poder e das práticas da sua liberdade; eles inventam formas e dobras na experiência cotidiana que dão lugar a um pensamento. As práticas pelas quais as personagens exercitam a sua liberdade podem ser entendidas como substância ética, quer dizer, um exercício ético sobre si que ao reconhecer a validade de uma regra ele se obriga a pô-la em prática. Neste trabalho ético, transforma-se a si mesmo em sujeito de sua própria conduta; por isso as práticas envolvem um longo e contínuo trabalho de aprendizagem, memorização e assimilação de preceitos que visam uma modelização da conduta e um autocontrole: a constituição do sujeito por modos de subjetivação, por uma ascética e por uma prática de si.

“[...] você sabe por que eu sou sócio do Corinthians? Porque na época da reação nós tínhamos medo de se reunir em certos lugares, então entramos como sócios em uma turminha e nós nos reuníamos lá, no Corinthians, quando íamos fazer a reunião do grupinho, púnhamos uma bola no meio: chegava um cara desconhecido começávamos a falar de futebol, chegava um cara que não sabíamos quem era começava a falar de futebol... ele se retirava e continuávamos a discussão.

[...] Eu fui Secretário Geral do CCS durante três anos... [Quem era a Comissão?] Olha os ‘cobras’ do Centro eram o Pedro Catallo, o Edgard Leuenroth... [O Florentino?] Não, Florentino não, eu não cheguei a conhecer ele. Florentino morava na vila Bertioga também. Ah, e o grupo foi feito por

influência do Florentino, aquele grupo que nós tínhamos, agora que me lembro bem. Florentino de Carvalho tinha uma escola dele, a Escola Moderna... e o nosso grupo saiu por muita influência do Florentino de Carvalho, um detalhe importante. [O pai do Liberto que conhecia o Florentino?] Eram muito amigos, eram amigos. A rigor nós somos crias do Florentino de Carvalho, não que nós conhecêssemos ele mas como ele tinha a escola que reunia um pessoal e dali saiu, os que freqüentavam a escola nos convidaram para fazer aquelas reuniões de jovens todo o domingo na minha casa onde meu irmão tinha uma fabriquinha. Eu não conheci pessoalmente o Florentino, mas eu fui no enterro dele; ele não freqüentava o Centro. A rigor nós somos crias dele: o Liberto por influência do Florentino, nós por influência do Liberto... sabe. [Havia alguma diferença dentro do Centro nesta época?] Não, naquela época éramos muito idealistas... por exemplo, você quer ver uma coisa: em minha juventude, antes de ir ao Centro eu fiz parte, por um mês (um mês!), de uma célula comunista aqui na Móoca, do PC. Eu acreditava..., eu achava que o Partido Comunista era... nós tínhamos notícias da Rússia..., o nosso grupo se reunia e discutia isso, pensamos em arrumar dinheiro para pagar [a ida de um cara] para Rússia para saber o que estava realmente se passando lá. Nós éramos ingênuos: será que era verdade? Depois começaram a chegar aqueles filmes: ‘Uma estrela...’ não sei o quê de uma estrela, que mostrava a Rússia como um país maravilhoso... e eu fiquei um mês nesta célula comunista da Móoca, e saíamos numa madrugada não sei se para pedir a constituinte naquela época, e eu comecei... aí um cara me falou assim: ‘Não pode, porra... palavra de ordem... não pode! Não pode fazer isso!’, era para pichar não sei o quê “Aí.” falei: ‘Como não pode?’. Aí quando eu fui à noite lá que tinha uma discussão no PC, disseram: “Você não pode ser membro do Partido”, ‘não posso e não quero ser mais do Partido, eu não posso e não quero! Porra. Que o Partido quer saber agora de mim, com quem eu ando, o que eu faço porra!’ E xinguei lá... ‘eu não posso e não quero também! Eles não querem saber de mim, eu também não quero saber do Partido’, e me desliguei completamente. Não é que fui expulso, eu expulsei o partido da minha vida! (*Francisco Cuberos Neto*).

“Sim, eu quando cheguei aqui já sabia ler e escrever, sabia quatro operações, um pouco de geometria. [Como era a escola na Espanha?] A escola era boa, tinha escola apesar da miséria e apesar do pessoal do campo levar os filhos para trabalhar no campo e não ir na escola; então eu ia na escola, eu gostava de aprender... eu ia na escola e aquilo me parecia que era um complemento da minha casa, uma coisa que eu não tolerava era humilhação. Um dia, por que nesse tempo as lições tínhamos que estudar e decorar, o professor ficava com o livro e interrogava. A gente tinha que escutar aquilo e saber de cor, na sexta-feira de manhã era a doutrina cristã e de tarde a história sagrada. Na escola a gente entrava às 8h e saia às 12h, entrava às 14h e saia às 17h, era o dia inteiro. O professor apontava o que tínhamos que estudar, e tinha que decorar o credo, e eu estudei bem porque me esforçava para não ter falta. Eu lia o credo e lia o credo perfeitamente bem, depois tinha a ‘salve’ ... [o professor pediu] ‘diga a salve de São Francisco’, ‘eu não estudei por que você não me

indicou'. Me pôs de joelho de castigo, eu achei aquilo revoltante, todo carinho que tinha pelo professor caiu, fiquei indignado! Num descuido que ele teve, eu peguei os livros, eu tinha um chapéu fino de palha com um laço, nesse tempo eu tinha o cabelo todo encaracolado, então eu peguei e sai, fui embora, sai da escola, escapei, fugi, perdi a vontade". (*José Oliva Castillo*).

Passagem análoga encontra-se em Lourdes M. Gabriel. Nascida na cidade de Santos vem para capital onde começa a trabalhar. Conhece o militante Lucca Gabriel através do qual se relaciona com o movimento anarquista em São Paulo. Lourdes passa a frequentar as atividades do Centro, os encontros no Sítio e colabora com o teatro libertário. Quando do seu casamento, ela conta:

"O Lucca quando entrou no reservista [do exército] ele fez tramóia, porque o seguinte... Ele queria casar, [...]. O Lucca insinuou casar... só que ele queria amor livre... [ele disse:] 'na Igreja não', [eu falei:] 'tudo bem... mas no civil eu não vou conceder'. Então foi quando ele me falou que ele tinha perdido o cartão para retirar o reservista: 'então não sei, então você não vai casar!'. Era exigido o cartão de reservista, precisava apresentar... e ele fez isso justamente na ocasião da guerra... por que ele foi escolhido e não se apresentou na chamada. Houve aí uma falsa ... Mas não era verdade, ele não se apresentou... por que se ele se apresentasse ele ia para a guerra como aqueles dois que eram do Centro. Então eu falei: 'vamos dar um tempo, você procura...' [risos]. Na Igreja ele não concordava, mas no civil sim [porém, não podíamos porque ele 'perdeu o cartão']... mas aí ele ficou afastado de mim, por um bom tempo. Depois ele me procurou: disse que precisava conversar comigo, que não estava certo. [Eu disse:] Então casamento não vai existir, então vamos conversando... . Ah, ele encontrou a reservista! [risos]. Aí ele veio falar comigo que ele tinha encontrado... Então em 30 dias nos casamos... só no civil em 57".

É assim que numa definição da ética anarquista a ênfase deve ser dada às formas de subjetivação e de suas práticas, pois ela se volta mais para o indivíduo do que para um código ou outra regra explícita³²; a importância não recai sobre um conteúdo exterior, mas nas atitudes que fazem os indivíduos atingirem modos de ser. Diria mesmo que se trata de um saber-fazer que reúne modos de subjetivação, elementos de ascese, práticas de liberdade e poder de si.

Quais temas éticos são problematizados por essas pessoas? Quais práticas são objeto de preocupação e discussão? Como eles se conduzem em relação a elas?

32. Não há nos escritos anarquistas um "tratado" sobre ética, nem tampouco regras sistematizadas de conduta; existem critérios de comportamento e *esboços* de moral voltada para uma faculdade ética do indivíduo, como veremos mais adiante.

Uma vez definidos os termos de uma ética anarquista, nosso propósito será lançar-lhes um olhar sobre seus temas valorizados.

Estilos de Liberdade

Com exceção de Proudhon, os três grandes expoentes do anarquismo internacional, Bakunin, Kropotkin e Malatesta, procediam de famílias abastadas de muitos privilégios econômicos; Bakunin provinha de uma das famílias mais antigas de nobres hereditários da Rússia; a família de Kropotkin descendia de um neto de Rotislav Mstislavitch, o Audaz, Príncipe de Kiev, durante sua infância, na residência dos Kropotkin em Moscou, havia 50 criados para servir-lhes e 25 em sua casa de campo (40, p. 32); Malatesta, por sua vez, era de uma rica família italiana de origem nobiliária. Entretanto, não apenas a fortuna de nascimento unia esses homens; eles também se assemelharam por uma opção comum: abdicaram de sua herança e viveram uma vida pobre sustentada pelo próprio trabalho.

Ao lamentar o fato de que Malatesta nunca tenha se ocupado em sistematizar seu pensamento, Fabbri sublinhará que seu

maior impedimento material foi que teve de trabalhar sempre para viver. É verdade que também este impedimento ele havia criado voluntariamente (39, p. 52);

ele *quis* aprender um ofício para viver.

Desde então, Malatesta se entregou a um trabalho extenuante. Tornara-se mecânico ajustador de aparelhos elétricos e instalações de gás, atividade que o absorvia pela manhã até a noite tendo, muitas vezes, que lecionar para suprir alguma demanda financeira.

Em ocasião de seu exílio em Londres, Pietro Gori encontrou Kropotkin para visitarem Malatesta; ao chegarem, viram-no suspendendo um letreiro de uma firma comercial, exprimiu Kropotkin:

“Que homem admirável!, [ao que acrescentou Gori]: “Sim, Malatesta é admirável; porém que triste mundo é esse que obriga a uma inteligência tão alta a gastar tempo, energia e saúde em um trabalho como esse, que tantos outros saberiam realizar, impedindo-lhe de efetuar aquilo que só ele sabe fazer! E que grande erro de nosso movimento não achar um modo de permitir a este homem cumprir aquele trabalho, mais útil à humanidade, de que tão capaz ele é” (*apud* 39, p. 54).

E foi Fabbri quem o encontrou em Roma, em 1923 já com 70 anos, na mesma circunstância que fez Gori pronunciar as palavras acima.

Concorde-se ou não com Gori, o que importa reter é que uma tal conduta diz respeito a um estilo que corresponde critérios éticos; não foi estranha à

vontade de Malatesta essa vida de operário, ao contrário, foi por ele escolhida; não poderia, com efeito, viver da sua propaganda sem com isso fundar um *mau exemplo*, sem produzir no público um efeito negativo, “excessivamente inclinado a ver fins interesseiros e pessoais em tudo” (39). E eis a razão profunda que fez Malatesta render a causa anarquista o sacrifício de si mesmo e, mesmo sentindo chegar os últimos instantes de sua vida, o faria expressar a seus amigos que “queria viver ainda para fazer algo de bom”.

Poderia ter vivido com menos sacrifícios não fosse sua recusa voluntária aos privilégios que lhe poderiam trazer sua grande inteligência; poderia ter colecionado títulos e sedimentado posições sem, no entanto, abandonar suas posições anarquistas tal como fizeram seus velhos amigos Kropotkin e Reclus; era, todavia, portador de uma modéstia excessiva, contrário ao conforto da profissão literária e desprendido dos luxos da vida. Foi o valor dessa escolha que o comprometera totalmente, a ponto de estar disposto por ela morrer. Trata-se de uma disposição a tal ponto que é sua própria vida que ganha, em si mesma, sentido e implica toda sua doutrina: muda toda sua maneira de pensar e de ser.

Aqui se aplica fundamentalmente um autocontrole dos desejos, pois é necessário contentar-se com o que satisfaz as necessidades fundamentais do ser e renunciar ao que é supérfluo; algo simples de dizer, mas duro de praticar, pois implica alteração radical da vida: comidas simples, roupas simples, renúncia às riquezas, às honras, aos cargos etc. Um critério ético ao qual se paga um preço.

Recordo-me como o velho militante Antonio Martinez falava de sua recusa a uma promoção que o tiraria da função de almoxarife e o faria chefe de seção; negou o cargo alegando à companhia falta de habilidades. Dizia-me Martinez que, caso aceitasse essa proposta, estaria sendo incoerente consigo mesmo e foi, com isso, simples operário manual durante toda sua vida. Dizia igualmente que, trabalhando aos sábados quase o dia todo, saía da companhia em direção ao CCS para apenas depois, ao anoitecer, se ocupar em assuntos consigo mesmo (namoro etc).

Martinez foi destes grandes homens anônimos, infames por que sem glória, e o primeiro velho anarquista que conheci e travei relacionamento, pois dividi com ele a função de tesoureiro do CCS. Em quase uma década de convívio, ele jamais se atrasou em qualquer compromisso firmado, ao contrário, era sempre o primeiro a chegar; de grande humor, dizia que

“se tenho esses cabelos brancos e ainda estou aqui, é porque nada encontrei de melhor lá fora”.

Dele apenas restam algumas esparsas memórias; avesso como era a toda publicidade, negou-me várias vezes seu depoimento, dizia que não dando entrevistas para outros, não o daria para mim. Quando, enfim, após o

agravamento de sua saúde consentiu em gravar suas memórias, foi internado no hospital do Jabaquara onde veio a falecer em 29 de outubro de 1998, deixando entre nós saudade e vazio³³.

Martinez nasceu em 1915 e aos 14 anos foi levado pela primeira vez à FOSP; conheci-o em 1991 e sobre ele pairava, como uma lenda, o fato de ter participado do confronto com os integralistas na Praça da Sé em 1934; jamais falava a respeito para evitar manifestações de admiração que considerava incorretas; consta, inclusive, que estando Jaime Cubero proferindo uma palestra no auditório da Faculdade de Direito da USP, mencionou tal circunstância histórica, acrescentando que

“temos um companheiro que esteve presente neste confronto e que está na platéia entre vocês”; Martinez,

dizia Jaime,

“afundou-se na cadeira!” Tal era seu desprezo por tornar-se célebre: “sou e sempre fui um operário semi-analfabeto, mas discuto com qualquer um individualmente, advogado, jornalista...”

E de fato o fazia como era possível vê-lo durante as conferências públicas do CCS, mas sempre sem colocar a si mesmo em evidência e sim a experiência da qual ele se considerava o mero portador.

Um fato curioso, quando pela primeira vez o vi falar de sua participação no confronto da Sé. Certa vez encontrava-me em um *meeting* na Praça Ramos por ocasião das comemorações do dia 8 de março; e o avistei próximo a uma animada roda de discussão entre militantes da esquerda. Inadvertidamente, um senhor começou a elogiar a figura do Conde Crespi como industrial responsável pelo progresso paulista; inquieto, permaneci calado esperando Martinez contradizer tal orador; não ocorrendo, achei-me na oportunidade de relatar meus poucos conhecimentos dos atos desse Conde aos quais levariam à greve de 1917; incomodado pela impertinência de um garoto, retrucou que me faltava experiência para discutir tais assuntos. Martinez irrompeu! Enrijeceu o dedo e, como se lhe tivesse tocado o nervo, falou duramente:

– “Eu tinha dezessete anos quando estava empunhando arma na praça da Sé!”;

a discussão cessou depois de um incômodo silêncio.

Todos os que o conheceram ouviram uma “máxima” da qual dizia ser um ditado espanhol, mas soava como sua lamentação frente à debilidade do movimento anarquista:

33. Não obstante, José Carlos Morel, que o conhecera em 1973, redigiu um valioso necrológico ao qual pudemos extrair muitas informações (cf. 80).

“Somos poucos porque somos maus; não somos maus porque somos poucos, mas somos poucos por que somos maus”.

Certa vez disse-me que, sendo questionado por um diretor de sua companhia sobre sua participação em uma greve, levou o cidadão a sensibilizar-se com a Revolução Social sem o saber.

Sua militância no CCS foi incansável e dela ocupou-se arduamente nos anos pós-1966; deveu-se a seu trabalho pessoal a organização minuciosa de um vasto acervo, o restauro de velhos e preciosos documentos e a conservação bem sucedida de um material antigo que, para sua grande decepção, depois fora vendido às escondidas para a Universidade de Campinas³⁴; e o fez sem nenhum conhecimento especializado, mas fruto de seu esforço pessoal: ia comprar os materiais para restauração dos jornais e sempre perguntava sobre os métodos de restauro”. Sobre o episódio, se refere Morel:

“Ocorre que o material estava tremendamente desorganizado, dadas as suas constantes mudanças de localização, por motivos de segurança ou financeiros desde 1930. Martinez então se propôs a ajudar na organização do material. [...] começou então uma tarefa hercúlea que iria lhe tomar os próximos oito anos: reorganizou, com o auxílio de Jaime Cubero e de outros companheiros, praticamente todo o arquivo, restaurou coleções de documentos, completou e encadernou coleções de jornais e periódicos etc. Quando John Foster Dulles esteve no Brasil buscando subsídios para o seu bisonho livro deparou-se com um arquivo razoavelmente organizado e não com um amontoado de papel velho. [...] Deste modo o modesto operário Martinez, está na raiz de toda uma produção cultural, que foi gerada nos últimos 25 anos na UNICAMP” (80).

Francisco Cuberos diz de seu importante papel de contra-regra durante as atividades do Laboratório de Ensaio do Centro de Cultura Social. Ele era também o responsável pela barraca de livros e tinha sempre ao bolso uma brochura de Malatesta ou de Ricardo Mella para presentear. Sempre misturado entre os jovens, conquistava sua confiança com humor até evoluir para uma discussão séria.

Quando faleceu Jaime Cubero, “seu melhor amigo” na expressão de sua própria sobrinha, Martinez tornou-se uma pessoa triste; caiu doente. Acamado em sua casa num leito improvisado sobre tijolos, em minhas visitas ocasionais pedia-me algum volume de jornal que havia encadernado para ler e fazer ainda eventuais concertos.

34. Assim refere-se Edgar Rodrigues em relação à venda do arquivo Edgard Leuenroth sediado na UNICAMP: “Edgard Leuenroth faleceu em 28 de setembro de 1968 [...] o senhor Germinal Leuenroth [filho de Edgard] esconde o “Testamento” [deixado pelo pai ao qual firmava ao movimento a propriedade do acervo que estava sob sua guarda], enquanto procura nos meios anarquistas quem ajude no pagamento do aluguel da sala onde estava guardado o acervo num 2º andar, na Rua Ricardo Gonçalves nº 33, sala 1, no Brás, São Paulo, alugada por Lucca Gabriel” (113, p. 158).

Transferido para um leito do hospital do Jabaquara, ouvi aquele homem lamentar-se: “puxa rapaz, tanta coisa grande para se fazer e eu aqui nesta cama...” Foi a primeira vez que o vi chorar. Faleceu aos 83 anos; sua irmã falou-nos de seu pedido para deixar ao Estado os encargos de seu enterro, evidentemente negado. Antonio Martinez está sepultado no cemitério do Araçá.

* * *

José Oliva Castillo

José Oliva Castillo morreu aos 89 anos acometido de parada cardíaca na madrugada do dia 19/01/2001. Nascido na província de Málaga, em El Burgo/Espanha, chega ao Brasil em 1925, aos 14 anos. Adere ao anarquismo aos 22 anos quando conhece o militante João Vidigal durante uma conferência no Salão Vermelho em Marília. Em 1935, Oliva fixa residência na cidade de São Paulo entrando para o grupo de afinidade a que pertencia João Vidgal e Antonio Martinez entre outros. No grupo, Oliva estudava o anarquismo e participava das últimas atividades da FOSP (Federação Operária de São Paulo), fechada em 1937 pela ditadura getulista. Conhece o Centro de Cultura Social de São Paulo e a Sociedade Naturista Amigos de Nossa Chácara, associações às quais dedicará toda a sua vida. Conhecido pelo seu grande talento para a marcenaria, montou uma cooperativa de móveis com outros companheiros para sobreviver sem o aviltamento do salariado e do patronato. De sua oficina em “Nosso Sítio” – cujo maquinário gasto pelo tempo vislumbra o esplendor de um grande artista e de uma militância árdua e dedicada – , saíram formosos móveis e indispensáveis ferramentas. Pessoa calorosa e solidária, até hoje é lembrado, com ternura, pela população local do sítio, pelas *caronas* que dispensava em seu “fordezinho”.

Foi em 05 de novembro de 2000, depois de meu último encontro com Oliva no ano de 1998, que o reencontrei convalescente após a morte da sua companheira, em 1999, e de seu último irmão aos 74 anos. Oliva encontrava-se em repouso na casa de sua filha Marlene no bairro da Vila Ema, sofrendo da depressão que lhe provocou anemia e agravou o edema pulmonar. Nesta ocasião manifestei meu interesse e a importância de retomar o registro de suas memórias. Ele e sua filha concordaram de bom grado.

Dizia-me de seu ceticismo quando, ainda jovem, achava-se numa fazenda em Cincinato Braga:

“Aqui tinha um homem chamado Pompeu que sofria da vista, eu tinha uma verruga..., e ele disse que tinha uma pessoa que tinha verruga e ele benzeu com óleo de mamona e aquilo sarou. Eu falei: ‘Olha, eu não preciso benzer e

ela vai cair!’, eu não acreditava. Nesta primeira fazenda que fomos em Lins, tinha aquela meninada que dizia que de uma bica saia assombração. Eu disse, ‘que assombração que nada’, então me disse um que eu não era capaz de buscar um garrafão de água lá na bica. Eu peguei o garrafão, fui na bica e trouxe a água. Eu não acreditava, não concordava com essas coisas e não achava lógica”.

Procurava sempre maneiras de aprender, mesmo não tendo freqüentado escola no Brasil:

“[...] eu sempre tive lendo, sempre estudava, fazia alguns cálculos... eu fazia cálculos que hoje eu não me lembro mais... fazia uma pergunta para a pessoa e dizia: você tem tantos anos e isso aí. E eles se admiravam, e era tudo feito por cálculos. Aí, mesmo na roça, eu tinha sempre a idéia... só que o meu pai andava um pouco aprisionado pela família, mas nós sempre tivemos boas idéias, mesmo no campo. Desde a fazenda do Boqueirão, nós viemos parar em Garça num sítio [onde fazíamos] a meia. Tinha um espanhol que passava por lá que era instruído, ele tinha feito o curso de ‘Batiguere’ na Espanha; Batiguere é como o [curso] científico [intermediário]. O primário, neste tempo na Espanha, era adiantado; e ele viu que eu era..., enfim conversando comigo, ele começou a me ensinar a regra da aritmética: regra de três, simples, composta, falsa posição, câmbio, liga, enfim, as regras da aritmética. E eu sonhava com a matemática, para resolver um problema eu não parava até que achasse a solução do problema. Eu, trabalhando na enxada, [...] pegava uma folha de café e na parte inferior fazia cálculos, não dava certo... começava a pensar, enfim, eu tinha vontade de estudar. Procurava professores por ali [...]. Aquela vida do campo, da roça, via que não tinha futuro, eu tinha inclinação para aprender qualquer coisa, tinha habilidade para qualquer coisa; durante esse tempo que tivemos nesse sítio, eu [ia] muito em Garça e conheci um espanhol que tinha uma oficina de móveis e conversávamos um pouco [...] Foi aqui por intermédio de um espanhol, e eu já sabia que o anarquismo era um sistema contra a exploração do homem pelo homem. Um dia eu fui aprender marcenaria nesta fábrica. [Deste seu amigo espanhol?] Sim, tanto [que] ali eu aprendi rápido, por que eu gostava de matemática, sabia um pouco de geometria, sabia porcentagem, tinha idéia e logo que entrei comecei a fazer cadeira, fazer mesa, fazer berço logo de início, eu tinha habilidade. E comecei aprender logo, tanto é que, estando três meses aí, eu falei para o mestre: eu quero fazer guarda-roupas. Ele disse: então tira a madeira. Tive que tirar a madeira do monte, primeiro teve [um] marceneiro que me riscou, aí tive que passar nas máquinas, foi arriscado, muito arriscado de ter me cortado um dedo”.

Foi a partir da sua vinda para capital e o seu primeiro emprego numa fábrica que Oliva desenvolveu sua concepção ética do trabalho. Em São Paulo ele assume a *autoria* de suas obras, subtraindo-a dos prejuízos que poderiam advir da relação patrão/empregado:

“Então eu trabalhava livre, trabalhava como se fosse para mim, eu não estava vendo se estava sendo explorado; eu achava que o trabalho era meu, que o gosto era meu, tinha que fazer a coisa perfeita, tinha que sair bem feita. Eu via um prego no chão e pegava e punha ali... não era meu, mas achava que era um desperdício, não concordava, compreende, eu já tinha um sistema diferente. Eu se tinha que discutir, ia discutir com o patrão não ia ser com a obra; a obra era minha, sou eu quem manda e o patrão é outra coisa. Tanto é que eu para entrar num lugar e sair não... eu se não encontrar trabalho vou no mercado compro uma fruta e saio vendendo por ai, não tinha medo de trabalho, era otimista, nunca me amedrontei. Isso aqui me serviu muito bem, porque eu adquiri muito conhecimento, muita coisa”.

Após o casamento em 1938, Oliva realizaria seu desejo de formar uma cooperativa de marcenaria:

“Depois montei uma sociedade de sete pessoas. [Eram sócios?] Todos sócios. Eu disse para eles: nós não temos capital, nosso único capital é o trabalho. [...] E eles acharam que eu que tinha que... então eu não escolhi para mandar em nada disso aí, eles me fizeram como se fosse um dono da fábrica, todos [eram] sócios mais eu é que era... e eu não usava do poder que eu tinha por lei, compreende, eu era camarada com todo mundo”.

Para Oliva, um dos grandes entraves para uma existência anarquista menos contraditória era o trabalho escravizado que rouba a autonomia e inculca necessidades de valores burgueses; ele tinha planos de uma cooperativa anarquista para o “Nosso Sítio”, mas não chegou a concretizá-la por completo:

“Eu precisava sempre fazer uma coisa coletiva, uma sociedade do tipo libertário, porque eu tinha as máquinas e eu quis fazer isso no sítio, meus filhos eram todos pequenos... mas teve [alguns] sócios lá que não concordaram e eu mandei tudo a ‘plantar a fava’ [...].

Eu tinha recursos para me manter uma porção de meses, eu tinha calculado para fazer um barracão, fazer uma cobertura, encostada à estrada. Não tinha luz elétrica, mas eu tinha maquinário e queria montar um motor a óleo e uma transmissão que iria tocar as máquinas, eu estudei muito bem isso aí. Sabe, fiz um desenho, coisa simples, cama de solteiro... eu e mais outra pessoa, ia montar tudo primeiro e quando tivesse tudo a ponto de funcionar eu montava o motor a óleo. O motor eu fazia a base primeiro, quando chegava o motor era só colocar, parafusar e... para não perder tempo, tinha que ganhar tempo... e o motor ia comprar a prazo, então não ia perder tempo porque esse prazo custava. Eu mais outra pessoa, íamos preparar durante a semana cama de solteiro, já com um vendedor na praça. Sábado e domingo, o pessoal vinha na chácara, e a título de curiosidade e a título de entusiasmo, eu e outro preparávamos as máquinas e para montar o pessoal montava durante a semana e isso seria... a mão-de-obra ficaria muito em conta e

podíamos viver. Eu tinha uma ‘chimbica’, um fordezinho, que fazia a entrega, as minhas filhas eram pequenas e estavam na escola, eu achava que eu poderia levar de manhã, levaria na estação, ela vinha num horário... enfim, eu tinha feito um estudo muito bem, então daria certo. A cozinha seria coletiva, neste tempo em Itaim era tudo... comprava terreno baratinho, a gente podia comprar terreno e em mutirão fazia uma casa para a pessoa que viesse trabalhar. Eu organizei de uma maneira sempre de fazer... pensava mais no coletivo do que em mim mesmo. Mas a coisa foi se modificando, aquilo foi crescendo, muitos companheiros não... porque tem uma coisa, a verdade é essa aqui, eu tenho falado sempre que nós nos aburguesamos e aburguesamos nossos filhos, devido à subsistência da vida, à própria vida.

Era uma pessoa bastante amável e possuía um respeito incomum pelo outro. Certa ocasião em que eu estava em sua casa, Oliva chamou-me para seus aposentos e apontando para o leito mostrou-me um crucifixo com a imagem do Cristo pendurado na cabeceira de sua cama; disse:

“Agora, alguém que me conhece, que discuto por aí o clero, as religiões e vem aqui e vê isso aí, vai dizer que eu sou mentiroso. E eu tenho isso aqui por que ela não tem condições de entender, de compreender. Faz tempo que ela está assim, [sua companheira sofre de problemas mentais] agora tem uma mulher que trata [dela]. Um dia eu cheguei um pouco mal humorado, mas eu chego em casa, tenho chegado sempre... não trago nada de fora, sempre alegre. Mas cheguei, nesta mesa aqui tinha uma caneca, eu não sei o que era e eu peguei caneca... [gesticula jogar na pia]. Ela se enfureceu e me deu dois socos aqui [no braço], eu disse: ‘no, assim no, assim dói’ [risos]. Ela não tem condições de entender, se eu for conversar sobre isso aí, não adianta... [então, é melhor para ela, digo] vai se divertir com o pessoal de fora. Não adianta, não vai resolver o problema, então aqui é melhor na brincadeira. Eu não tenho imposto...”

Foi ainda sobre esse aspecto que Francisco Cuberos falou-me; ele chamou atenção para a generosidade de Oliva e para a pessoa fraterna que era, dizia Cuberos:

“Você quer coisa mais linda do Oliva! O Oliva quando tinha sua companheira doente, ela cismou que queria ir num centro espírita: ‘eu te levo lá, eu não acredito nisso mas eu te levo’”. E ele a levou num centro espírita! Ele ficou esperando do lado de fora..., para mostrar para ela que não ia adiantar nada. E levou! Depois passou uns dias disse... ‘você não vai se curar por causa de um centro espírita!’.

Quando lembrava os velhos companheiros um certo brilho tomava seus olhos; foi com muito entusiasmo que ele contou-me sobre os episódios da greve de 1917, e pode-se ver como esse passado foi por ele reinterpretado:

“Eu não cheguei a participar muito, quando eu vim a FOSP fechou, porque foi no começo da ditadura de Getúlio... era no centro da cidade. Quem orientava muito lá era o Pedrinho, o Pedro Catallo, o Edgard... você sabe quem é não? O Edgard participou do movimento com a idade de 16 anos, em 1917 houve uma greve geral que começou assim... na Rua Carneiro Leão tinha uma fábrica, uma metalúrgica e nesta metalúrgica houve uma greve e a polícia matou um operário. O movimento pegou e passou pela cidade, havia um movimento... e o Edgard ia na frente desse movimento. Em 1917 houve uma greve... você tem lido sobre isso? A burguesia achou que o Edgard era o cabeça do... não que era o cabeça, era um movimento espontâneo... havia um movimento libertário organizado e a Federação Operária dava uma [orientação]... havia elementos... tanto que a [Cia.] Antártica quis aumentar um tostão, [em] cem réis [o preço da cerveja], a Federação fez um manifesto para não tomar a cerveja da Antártica, fez um boicote, e a Antártica teve que abaixar. Então, o advogado dele [do Edgard] era Evaristo de Moraes, um professor, um dos grandes juristas brasileiros. Tanto que dizem que quando Evaristo de Moraes entrava num processo, os juízes até [tremiam]... era um “cabeça grande”. Evaristo de Moraes falou para a família do Edgard que no julgamento ele não falasse nada, para não ter a condenação maior. Aí foi julgado, 10 anos de prisão... deram a palavra ao réu, ele começou a falar, começou a historiar o movimento, o desenvolvimento político brasileiro até chegar no Tiradentes. Chegou a um ponto que ele diz assim: ‘Senhores: se reaparecesse Jesus Cristo, ele seria julgado e arrasado!’ Enfim, fez um histórico..., o Edgard fez um histórico, que não ofendeu ninguém, disse a verdade mas comoveu... comoveu os juízes..., e os juízes fizeram uma reunião e [ele] saiu livre. Só que saiu livre por outra porta... o Edgard saiu da prisão e fez um comício na Praça da Sé!” [risos].

Se tivesse que escolher uma passagem de nossa conversa visando ficar como testemunho de sua pessoa, escolheria essa:

“Eu acho que o movimento anarquista é um movimento que não deve se perder, por muito pouco que ele seja, ele é muito grande. O movimento anarquista tem que ficar, tem que ser organizado, sempre firme, não participar da política partidária porque senão ele desaparece... criticando os políticos, o sistema. [...] Eu faria uma história revolucionária dentro de uma novela, uma novelinha escrita e ela acabaria, terminava, no ponto mais crucial para dar lugar àquilo que... a um mundo diferente.

[...] Eu escreveria uma obra, quem poderia escrever isso aqui morreu, tinha uma cultura... era uma enciclopédia ambulante, Mario Ferreira dos Santos, aquele era uma coisa... enfim, qualquer coisa que você quisesse ele dava conta, em miúdos, era prático... mas infelizmente morreu. Faria uma obra lembrando os homens, tanto políticos como religiosos, que contribuíram sempre, embora em campo errado, mas contribuíram, pensaram no povo... mas eles pensaram no Estado, pensaram no governo. Uma seria lembrando esses homens, outra seria dizendo: ‘o homem vive errado’, ‘é errado’, porque ele pensa em si, pensa na família e não pensa [nos outros]... são vítimas, dizer que são vítimas de sua

forma de viver e que afinal, vivem sempre em conflito e em guerra. Como eu poderia dizer? Qual seria o ideal? Se ocorre em que todos querem o bem-estar e que [...] querem a felicidade, e querem a felicidade dos demais. Escreveria de uma maneira que poderia entrar nos militares, poderia entrar na burguesia, poderia entrar em qualquer lugar que ela não ofenderia ninguém, apenas esclarecimento. Mais é que esta coisa, está tão longe, tão longe que é preciso se contentar que a gente já tem um ideal e que não existe outra solução se não o ideal anárquico. O homem é um animal que cria uma certa folia pelas coisas... tem isso e quer mais isso... e tá sobrando... tá aí.

[...] Mas é muito importante de não perder o movimento anarquista! Eu considero que é o único, que, chegando aqui, o movimento anarquista dará o incentivo... as escolas serão diferentes, serão não para estudar para ganhar mais... serão para ser melhor. Então o merecimento será para aquele que apresente na sociedade idéias que beneficiem a coletividade, a todos, compreende. Mas é preciso não deixar... o movimento anarquista sendo muito pequeno é grande, é tudo! Combate tudo e que varre tudo, mas varre por intermédio da própria experiência.

[...] Ter um ideal que pense haver uma felicidade humana, já um grande prazer. Agora, no íntimo da gente, a gente já vive, já vive esse prazer e é preciso manter”.

Esse era José Oliva Castillo. A morte de homens como ele tem algo de irônico que, causando-nos tristeza pela separação, não apaga a lembrança de suas obras.

É 19 de janeiro de 2001, velório do Araçá. Estamos em uma sala tomada por seus familiares e companheiros entre eles José Carlos Morel, Francisco Cuberos Neto e sua companheira Maria Martinez Jimenez, Nito Lemos e sua companheira Luz, e Félix Gil Herrero. Aproximei-me de seu caixão juntamente com Morel, e percebi que o Cristo crucificado não havia sido retirado; perguntei à sua filha se era uma exigência da família tal imagem; ela me respondeu negativamente; então retiramos a imagem colocando-a por detrás de um arranjo de flores: Oliva nunca foi religioso.

* * *

Diego Gimenez Moreno

Diego Gimenez Moreno é um ex-combatente da Guerra Civil Espanhola, e esse fato encontra muito interesse na juventude que sempre luta as dependências do Centro de Cultura Social nas ocasiões de suas conferências. É muito comum, sobretudo nos tempos de “paz”, os episódios militares encontrarem ressonância entre os jovens; não obstante, em sua última conferência pronunciada no Centro de Cultura intitulada “Maio de 1937: o confronto com os comunistas”, em 1º de dezembro de 2001, Diego dizia que o choque revolucionário de 1936 era precedido de “cinquenta anos de cultura

libertária” e que isso tinha constituído o fundo de todas os acontecimentos, permitindo aos insurretos responder à pergunta que ele formulou para a platéia: “o que você faria na indústria que não estava o patrão? Me respondam, não tenham medo!”.

Diego nasceu em 10 de abril de 1911, em Jumilla, na província de Murcia; filho de Diego Gimenez Guardiola, de quem recebe alguma influência socialista. Segundo Diego, seu pai não era um “militante” socialista, mas era um pouco culto e gostava de ler. Era filiado à UGT (União Geral dos Trabalhadores), e conta como

“Um belo dia, meu pai apareceu em casa com um livro que hoje temos um exemplar em nosso Centro de Cultura Social, chamado *Manolin*³⁵.[...] Meu pai considerava esse livro um tesouro” (*apud* 61, p.188).

A perda do pai quando ainda contava com 17 anos o tornaria o homem mais velho da família e, nas duas vezes que ouvi lembrar de sua morte, a narrativa foi interrompida pelas lágrimas. Dizia:

“Logo depois que ele ficou doente ele me falou assim: filho eu vou morrer... foi duro para mim... cuida da sua mãe e seus irmãos... trata de todos. Eu procurava ser um garoto sério... Saí para comprar um livro, alguma revista... ali tem, na biblioteca [do CCS] tem a *Novela Ideal*, já viu? Aquela revista... [entrevista com o autor].

[...] escreviam sobre educação libertária, medicina natural... Nessas revistas, havia textos que auxiliavam os pais a educar os filhos. Os filhos vão crescendo e têm que receber uma educação que corresponda à sua idade. Essa é uma das falhas da educação de hoje. Educam os filhos como crianças quando estes já são adolescentes. Eles têm que ter conhecimento do seu corpo, na sua totalidade. A função de cada órgão para serem capazes de se orientar e ter domínio sobre a sua própria natureza. Os pais têm que ensinar de forma consciente. Esta era a geração consciente. Foi esse ambiente que favoreceu a minha formação anarquista” [*apud* 61, p. 191].

Um forte traço de seu caráter ficava evidente a quem o conheceu pessoalmente: é sua irreduzível força de vontade, de vontade de autonomia e autocontrole. Isso talvez tenha sido o resultado da adversidade dos acontecimentos em sua vida: de fato, a morte do pai o tornaria o responsável por uma família composta de três irmãos e sua mãe. Educou-se sozinho; era um adversário do tabagismo e do alcoolismo. O fumo prejudicava seu pai, que havia tentado deixar de fumar várias vezes, sem êxito. O vício constitui para ele uma fraqueza da vontade. Não compreende por que os jovens fumam,

35. É curioso que *Manolin*, uma novela socialista de Estevan Morales, também tenha marcado a vida dos irmãos paulistas Jaime e Francisco Cuberos.

mesmo sabendo que com isso fortalecem a indústria do cigarro e o capitalismo. Recordando comigo algumas antigas fotografias de amigos, disse:

“Esse Garcia tinha na sua biblioteca um livro de Leão Tolstói “O fumo e o álcool” e disse “olha, eu tentei tantas vezes e não consegui parar de fumar”; eu olhei para ele e disse: “você não conseguiu por [que é um] covarde, não covarde de masculinidade, mas de vontade!”. Nunca mais o vi fumar...” [Entrevista com o autor].

Certa vez no Centro de Cultura, um jovem tendo perguntado ironicamente se ele havia tomado vinho quando de sua estadia recente na Espanha ele respondeu: “Não, porque eu não quis. Você sabe o que é querer?”. Noutra ocasião, durante as comemorações dos 60 anos da Revolução Espanhola, perguntaram se ele havia rasgado dinheiro durante os assaltos revolucionários; tendo respondido afirmativamente, ouviu parte da platéia rir desse fato. Irritou-se e declarou firme:

“Do que estão rindo? Vocês sabem o quanto é preciso estar persuadido para queimar dinheiro?” [...]: E “em Barcelona, as Juventudes Libertárias, entraram em um banco e colocaram todos os móveis na rua e queimaram todo dinheiro na via pública. Para eles o dinheiro não era mais necessário. Tínhamos acabado com o capitalismo e deste não queríamos nem o cheiro” [apud 61, p. 208].

Ainda sobre isso pode-se destacar seu relacionamento com a companheira, com quem casaria apenas no civil:

“Até que certa noite (tinha que ter coragem, não era fácil como hoje), eu falei para ela que eu queria namorar sério. Ela falou que estava de acordo. Eu falei para ela pensar bem, que não precisava responder na hora. Depois conversamos e falei para ela pensar novamente. Na terceira vez, eu falei: ‘Pense que pode ser para a vida toda’. E foi para a vida toda. Foi uma declaração muito formal. Na verdade não precisava de tanta formalidade. Mas aquilo era declarar o sentimento. Agora não há sentimento. Agora só há uma coisa: o sabor da carne. O despertar da sexualidade que existe dentro de nós e que é muito forte. Muito forte. Você tem que ter uma consciência, uma força de vontade para controlar os impulsos” [apud 61, p. 187].

Dizia ainda que durante a guerra,

“A milícia que é formada pela própria vontade, não precisa de disciplina. Ela já é autodisciplinada porque persegue um ideal. Esse ideal estava se realizando dia a dia” [apud 61, p. 210].

Da escola Diego aprendeu pouca coisa. Um fato o alijaria definitivamente da cultura escolarizada e o empurraria para os saberes formadores do movimento libertário:

“Um dia ele [o professor] pediu para que os alunos levassem o catecismo para que pudéssemos estudar. Cheguei em casa e falei ao meu pai. Ele disse que eu não precisava estudar o catecismo, mas não contei ao professor a opinião do meu pai. Todos os dias ele colocava os alunos sentados em um banco e tomava a lição de catecismo. Era o fim da aula e conforme a criança respondia já ia saindo. No primeiro dia, quando chegou a minha vez, falei que eu não tinha estudado. No segundo dia repeti a resposta e no terceiro dia ele pediu para estender a mão e ele bateu com a palmatória. Ao chegar em casa e contar ao meu pai, ele disse: ‘Se eu não bato em você, como que o professor vai bater?’, e me tirou da escola. Ele achava que era uma imposição. O meu pai era filiado à UGT e no sindicato havia escola para os filhos dos trabalhadores. Frequentei a escola do sindicato por algum tempo” [61, p. 190].

Será na militância anarquista que desenvolverá sua personalidade e sua vontade:

“Nesse período nós já tínhamos o carnê sindical no bolso [abril de 1931]... No sindicato das gráficas havia um asturiano que ele empurrava nós para aprender a escrever e a falar nas assembléias etc. E a gente foi entrando... primeiro me tornei tesoureiro, depois secretário e presidente da sociedade, quando veio a guerra civil eu era presidente do sindicato das gráficas. Não é um orgulho para mim! Não é um prêmio! É uma obrigação que eu tenho no terreno do sindicalismo... tentei, durante a guerra, tentei deixar meu cargo e não me permitiram. Naquela noite chorei... chorei sim, na assembléia. Por que vi que eles me apreciavam e queriam que permanecesse ali” [entrevista com o autor].

Exposto aos sofrimentos de sua época, firmou para si mesmo um estilo que o comprometia. Diego forjou sua conduta no exercício de seu poder:

“Fizemos uma greve de sete semanas. Um vizinho veio me encontrar na porta da fábrica: ‘Diego: você sabe que é filho de viúva, você tá parado, o teu irmão também não está trabalhando, vem trabalhar comigo’, eu falei ‘não, eu quero estar aqui até a última hora!’. Na sétima semana, depois da greve, fecharam a porta. Na porta estava os nomes dos que podiam entrar... os que não estavam não entravam. Era duro... o meu nome estava: o que eu poderia fazer? Poderia ser solidário com os outros... . Tinha um amigo na mesma situação... filho de viúva, um irmão e uma irmã... seu nome estava e ele me disse: ‘eu não entrei para trabalhar’, eu falei: ‘então você foi um revolucionário’ [idem].

Foi assim que estando no fronte de guerra o capitão, que era seu companheiro, lhe disse:

“Vou te enviar a Barcelona e em três meses você volta com o grau de tenente”, digo: “Não. Você sabe que nós fomos educados... se você continua

com a doutrina, com a consciência... ora, prefiro que você seja o capitão aqui porque temos que inventar os capitães e os tenentes... melhor você que outro [...]'. Nós não fomos educados a matar nem ser matados e tinha-se que se reconhecer que estávamos em guerra, e como estávamos em guerra, eu queria ser um soldado entre os outros soldados, sem grau. É capaz que para outro eu esteja errado, mas para mim eu não estou errado e eu tenho consciência do que estou fazendo. Temos que criar consciência e a consciência, eu falo para estes que têm a Bíblia em casa, não se cria só com a Bíblia... você tem que ler, depois da Bíblia se escreveu muito, se descobriu muito; o que tem que ter o ser humano é consciência e para isso você tem que ler" [entrevista com o autor].

Em sua conferência no CCS realizada no dia 01/12/2001 ele dizia à juventude:

“Para ser anarquista, você tem que se limpar de muita coisa que a própria sociedade atual te vai comunicando... Você tem que ser ‘puro’! Só que não existem puros, essa pureza não existe; mas você, pelo menos, tem que ter a coragem de se purificar, como Jesus Cristo... Vocês sabem que Jesus Cristo era anarquista?”.

“Na fábrica nós fazíamos horas extras, eu fazia tantas horas quanto era possível para ajudar em casa. Não ia ao cinema, aquele pouco dinheiro servia para comprar livros, não para comprar cigarro, nem bebidas. Isso não são necessidades propriamente ditas, é um vício. Você compra tabaco, cigarro, você tá alimentando o patrão que se aproveita da sua fraqueza... Nós temos que tirar de nós as nossas fraquezas, temos que sermos uma fortaleza dura, dura! Eu não estou aqui nessa mesa para dar um recado como padre, o meu recado se vocês quiserem levar em consideração eu me vou contente para casa” [Palestra no CCS, 01/12/2001].

Diego foi o feito de uma época, dessas épocas nas quais alguns homens mergulham e que não voltam a emergir sem realizar em si mesmo uma alteração de seus valores fundamentais e de suas convicções mais profundas, e isso se deu pela sua relação e combate com o mundo:

“Deus não fez o patrão; em 1934 se dizia em Barcelona: ‘O patrão não se discute, se suprime!’. Na Espanha não se impunha disciplina porque, como falei, o povo espanhol estava com 50 anos de cultura anarquista. Ali havia os sindicatos, havia os Centros de Cultura, ou centros libertários, se você quiser... . Naqueles centros de cultura você podia ir com a esposa, com a sogra, sempre se falava de coisas sérias... . Havia piqueniques na montanha, oficinas libertárias, sempre se procuravam onde há nascente d’águas; se você tinha lido um livro, ali se discutia aquele livro. Quando você discute um livro com outro você vai assimilando mais o conteúdo do livro, você vai melhorando mais. Isso era uma cultura que se fazia intimamente, coletivamente... mas isso era comum. Em Barcelona havia muitos Centros de Cultura e Ateneus Libertários e sempre faziam isso: cultivar a cultura [Idem].

Diego Gimenez Moreno é, aos 91 anos de idade, uma fonte de experiências para a juventude que o cerca; seu frágil corpo de ex-combatente, a surdez, a memória falha, as lágrimas, enfim, todas as marcas indicativas de um tempo que ficou não diminuíram nele o fogo da liberdade nem a exaltação de sua alma; incitava os jovens a lhe fazerem pergunta dizendo que talvez não haja outra oportunidade. Mas o corpo velho e cansado ainda não conseguiu dobrar a alma jovem e indócil, e nessa justa, uma estética rebelde muitas vezes irrompe:

“Eu também poderia ter sido cantor, agora eu vou cantar uma bonita:

La, lara, lara lara

con petróleo y dinamita,
toda clase de gobierno
a combatir y destruir.
Es hora que caiga
tanta dictadura
vergüenza de España
por su proceder.
No más militares,
beatas ni curas.
Abajo la Iglesia
que caiga el poder.

Acudir los anarquistas
empuñando la pistola
hasta el morir.

La, lara, lara lara.

* * *

Francisco Cuberos Neto

“Se trata do júbilo: uma das mais belas manifestações da paixão humana. Essa alegria, esse júbilo, é sempre excitante e criador de energias. O júbilo é predominantemente da intelectualidade e da afetividade e implica um gozo mais profundo das coisas que almejamos. É a alegria do anarquista autêntico. E é essa alegria que me faz pensar em meu irmão Chico”.

Jaime Cubero.

No início da década de 1940 os velhos militantes do Centro de Cultura Social conheceriam dois jovens irmãos que se tornariam futuros militantes expressivos da associação: os irmãos Cuberos. Nascidos de uma família de seis irmãos, sua mãe vê-se obrigada a separar os filhos quando torna-se

viúva já aos 28 anos; Francisco Cuberos Neto é o terceiro filho, nascido em 18 de fevereiro de 1924. O pai falece prematuramente deixando apenas uma vaga lembrança:

“Meu pai faleceu com a idade de 32 para 33 anos e nós estávamos em Jundiáí, e as lembranças que eu tenho são mínimas. Minha mãe viuviu com 28 anos, ficamos em seis irmãos pequenos, três meninas e três meninos... quer dizer, a minha família era um por ano. [...]. Só tenho uma vaga recordação que me lembra quando estávamos em Jundiáí e aí veio a notícia que ele faleceu. Que as irmãs, minhas tias, começaram a chorar: ‘Antonio faleceu... e tal’. Depois, mais tarde, que eu vim saber que ele tinha falecido moço, novo ainda, com 32 para 33 anos. Naquela época os recursos da medicina eram muito poucos; ele estava internado no Hospital Humberto Primo, chamavam de pneumonia dupla, eu não sei como se daria esse nome, atacou os dois pulmões e talvez por excesso de trabalho, porque ele trabalhava com carvão, carregava caminhões de carvão. Meu pai também foi sorveteiro, mas talvez esse sentido libertário ele tenha passado um pouco para gente, porque, segundo o que me consta, em épocas difíceis ele montou um carrinho de vender sorvete e ele saía para vender só que a molecada pedia e ele não cobrava, dava o sorvete... e acabou desistindo porque dava sorvete de graça... o pessoal não tinha dinheiro para pagar. Essa é a lembrança que consta do meu pai. E lembro de uma vez, mas isso é muito vago, quando minha mãe dava banho nele, era uma bacia grande parecia uma piscina, ele sentava e a gente espiava pelo buraco da fechadura e via minha mãe dar banho, esfregar as costas dele tirando aquele pó do carvão que ele vinha todo sujo... e a gente ficava espiando”. [Entrevista com o autor].

A infância dos Cuberos foi bastante livre e ativa, apesar das dificuldades econômicas que se extremaram com a morte do pai; nessas circunstâncias sua mãe vai trabalhar de doméstica:

“Quando o meu pai faleceu, aí a minha mãe viuva com 28 anos, foi obrigada a separar os filhos, por que tinha que trabalhar e como ia fazer? Então metade... três netos ficaram com a minha avó de Jundiáí e três netos aqui; fomos criados assim. Agora, foi uma infância bastante livre, felizmente: jogando bola, brigando, roubando frutas... Isso em Jundiáí, depois de um certo tempo, no segundo ano escolar eu vim para São Paulo. A gente trocou, vim para a avó daqui e os daqui foram para lá com a avó de Jundiáí. E foi aqui em que tive a minha infância mais... aqui no bairro alto da Mooca que meu avô comprou um terreno lá naquela época, e era um terreno grande de 20m x 50m, era um tipo de chácara. E a gente, como as dificuldades eram muitas, a gente vivia de muita coisa que dava no quintal... tinha galinha, ovos, muita coisa plantada... [...] depois ela foi trabalhar como doméstica, ela viuviu, veio aqui para São Paulo e foi trabalhar de empregada, por sinal ela teve sorte, pois arrumou uma casa de família para trabalhar e ajudar e ela ficou dormindo até no emprego e tudo. E foi o que salvou um pouco porque além do trabalho que ela fazia, quando chegava sábado e domingo que ela vinha para casa, no fim de semana, a gente já morava aqui

em São Paulo, ela sempre trazia alguma coisa de lá. A gente a esperava para ver o que ela trazia: torresmos, comidinhas que sobram que a gente não tinha lá... e esperávamos porque sempre vinha uma coisa gostosa para gente comer que a turma lá mandava: ‘toma, leva para as crianças, para os seus filhos’” [idem].

Na sua infância Chico – como carinhosamente o chamam – se mostrava um rebelde irredutível; por ocasião da primeira comunhão ele conta como quebrou uma vela na cabeça de outro aluno:

“A escola em Jundiaí foi até o 2º ano, depois vim para cá, me matriculei no 1º ano aqui. Mas como eu já estava adiantado, depois houve lá na escola um [comentário]...: ‘vamos mandar esse menino para o 2º ano, porque ele está [adiantado]...’, aí eu passei para o 2º ano. Acontece que na escola, eu era muito levado, tirava 100 de aplicação e 20 de comportamento; e as professoras se admiravam: ‘como que pode ser tão aplicado assim e depois é tão terrível como ele é?’. Eu brigava muito na escola, não era bem comportadinho, educadinho não... Tanto que me lembro quando eu fiz a 1ª comunhão, fui obrigado a fazer, saí numa briga com um cara na escola e eu sentei a vela que tinha 1,5m na cabeça do sujeito e quebrei a vela. O cara foi expulso e depois...”

Mas revelava igualmente o talentoso ator que se tornaria:

“[...] quando entrei no grupo escolar eu passei a me destacar (a mesma coisa os outros irmãos, a família era inteligente), eu declamava no grupo escolar, era o declamador oficial, contava estórias, trabalhava nos teatrinhos que se fazia no grupo... talvez disto a minha vocação hoje para o teatro por que começou desde criança. [...] onde nós morávamos era luz de lampião, querosene, e o divertimento dos meus tios era jogar carta e contar casos ao pé do fogo de carvão e a gente tomava lá um cafezinho, por que eles jogavam cartas e contavam estórias... muito, meu avó era um grande contador de estórias, inventava na hora para distrair os netos, era um contador de estórias fabuloso. E quando eu aprendi a ler eu era obrigado a ler romances para poder jogar bola depois, então vinha aqueles romances que minha avó obrigava a ler os capítulos, então eu lia aqueles folhetins que eles entregavam semanalmente em casa que eles compravam”.

As experiências com as leituras de folhetins que sua avó exigia como forma de lazer, o marcaria profundamente. Chico “absorvia” os personagens e aprendia com eles e foi tornando-se um espírito livre:

“Eram todos folhetins, por exemplo: o Jaime e a Aurora, meus irmãos, eles têm esse nome por que meu pai lia um romance naquela época em que os personagens, os protagonistas eram Jaime e Aurora. Então como nasceu um casal de gêmeos ele pôs: Jaime e Aurora. Agora o que líamos era folhetins mesmo: ‘a princesa seduzida ou condenada a morte’, ‘Marta e Alberto’, aqueles

folhetins... minha avó se derretia, chorava porque a gente lia... eu me empolgava também, bancava o intérprete. É por isso que talvez eu ainda goste de ler em voz alta, aliás, foi um grande exercício para mim que me favoreceu muito mais tarde, as leituras em voz alta que a gente tinha que fazer, para poder brincar. Quando eu lia depressa eu tomava um cascudo, eu queria ler depressa para acabar e poder ir brincar, [minha avó] me dava uma moqueta: 'lê devagar que eu não estou entendendo nada', e a gente tinha que manear.

Como a maioria dos filhos de família operária, Chico começou a trabalhar cedo e novos conflitos se dariam; era demasiado livre para viver dentro de uma fábrica, o que o empurra ao ofício de vendedor de sapatos que exercera como sua principal profissão até aposentar-se:

“[...] depois do ano 4º escolar a gente arrumou um empreginho que trabalhava de tarde e ia na escola de manhã, almoçava e ia empalhar garrafão. Ganhava uma miséria, mas era só para não ficar na rua. Bom, começamos a trabalhar, saímos da escola, chegaram os 14 anos tive que arrumar emprego, tirar a carteira de trabalho e começar a trabalhar. Primeiro foi numa fábrica de calçados se não me engano. Saí da vila Bertiooga para tirar a carteira de trabalho sozinho, era metido que só vendo, era e sou até hoje um pouco metido. Depois deste primeiro emprego, trabalhei em várias fábricas, saía de uma fábrica para outra porque ganhava pouco ou porque brigava e minha avó nem ficava sabendo: 'porra, você está noutra fábrica agora?'. Eu saía sozinho, sem falar nada, pedia a conta e ia procurar outro emprego noutra lugar, sempre por minha conta, eles não tinham que sair comigo para procurar emprego nem nada. Até que depois eu enchi o saco de trabalhar dentro de fábrica: 'pô, eu quero ser vendedor, quero andar na rua', eu via os caras quando vendiam calçados, o que eles falavam, eu começa observar como eles faziam. Então saí e comecei a trabalhar de vendedor, aí vivi livre, na rua. Até que o meu irmão montou uma fábrica de calçados, a gente se associou e estava muito preso, eu achava que a gente estava esperando demais de meu irmão mais velho: 'quer saber de uma coisa eu vou trabalhar de vendedor, eu não vou trabalhar mais aqui não... você me paga comissão, a mesma coisa que você paga para os outros e eu vou sair vendendo sapatos por aí. Eu me lembro que quando eu briguei e saí do 'Calçados Rocha', tinha uns 16 ou 17 anos, eu fiz um 'sip-sap' lá com o mestre... o irmão do dono da fábrica era o mestre geral. Ele me chamou de 'filho-da-puta' eu falei 'filho da puta é você, seu cachorro sem-vergonha' e briguei com ele; todo mundo ficou espantado, briguei feio mesmo... ele começou xingando e quase quis me bater. Ah, me esqueci de um detalhe: quando moleque engraxe sapatos, fui engraxate, montei uma caixinha, isso no tempo de escola, ainda antes de arrumar aquele emprego [de empalhador de garrafão], eu peguei uma caixinha e fui engraxar por aí; ia para os campos de futebol, porque o pessoal ía assistir jogo de futebol de gravata. Vendi jornal, não por minha conta, ajudei a vender jornal para um jornaleiro, eu pegava os jornais e punha de baixo do braço e saía gritando por aí também, ia ao ponto do bonde da Mooca e lá vendia. Mas foi por pouco tempo essas experiências, é que eu experimentei um pouco de tudo...”

O pequeno salário era todo para o orçamento familiar, e assim o lazer tinha que ser inventado:

“[...] a gente para entrar no circo entrava por debaixo do pano, ia numa turminha, espera o homem se distrair e ‘gimmm’, entrava por baixo do pano e sentava na platéia. E cinema também a mesma coisa... varei cinema muitas vezes, os cinemas modernos aqui da Mooca e já era mocinho. Eu me lembro, essa foi uma passagem gostosa: a gente fazia teatro na escola, depois já trabalhando tinha um cunhado da minha irmã que trabalhava de porteiro do teatro e ele começou arrumar para gente entrar também, só que eu tinha que ir dia de semana e ir arrumadinho. Saía da Vila Bertioga para vir aqui na Boa Vista num teatro que era do Estado de São Paulo, era o Teatro Boa Vista e eu entrava lá. Assistia, naquele tempo, Procópio Ferreira, Jaime Costa, todos esses cobras do teatro assistia lá de graça; depois, como não tinha dinheiro para condução, saía da Praça da Sé até a Mooca a pé de noite e no dia seguinte ia trabalhar, porque eu gostava muito de teatro. E nesse ínterim, esse cunhado da minha irmã me apresentou outro cara que também trabalhava no Teatro Santana, e eu também comecei a entrar no Teatro Santana de graça. Eu freqüentei teatro, sem pagar, nessas condições e não porque eu era ‘bamba’, porque eu tinha ‘cartaz’, nem nada, eu entrava por influência do porteiro. Isso até depois de adulto, eu consegui também no Municipal um funcionário que me enfiava para dentro; lembro de um detalhe que quando o Vitório Bastos esteve aqui eu passei no Teatro Municipal e ele estava ensaiando e eu pedi, falei para o cara [o porteiro]: ‘dá para assistir o ensaio aí’, e ele me levou lá em cima naquelas torrinhas. De repente ele [o Vitório] olha para cima e vê uma cabecinha, que era a minha, vendo ele ensaiar, aí dali a pouco, cochicha qualquer coisa e veio um funcionário: ‘Sr. Vitório não quer que assista ao ensaio’. Aí eu sai... [risos], assisti um pouco só do ensaio.

Chico Cuberos representa a vertente lúdica do Centro de Cultura Social; é o artista deste grupo anarquista. No Centro ele desenvolverá muitas das suas potencialidades que marcarão toda uma época de fértil atividade no Centro:

“O encontro com o Centro começou na Vila Bertioga, nós montamos um grupo que o Jaime fazia parte, o Liberto e tal. O Liberto era meu cunhado, casou com minha irmã Aurora, o casamento saiu de lá desses encontros na vila Bertioga [do Centro Juvenil de Estudos Sociais] e o do Jaime também saiu de lá. Acontece que o pai do Liberto era um anticlerical, xingava deus até por quadro (mas se ele xingava deus é por que acreditava!) [risos], bom ele era anticlerical. Nós tínhamos um conjunto de música, se ele ouvia alguma coisa que falava ‘deus’ ele mandava cortar: ‘não quero que se pronuncie esse nome aqui!’, por que a gente ensaiava na casa dele. E às vezes a gente se reunia e lia textos anarquistas que ele fornecia, a gente leu lá *O Manolin* e outros romances, e a gente lia em voz alta e formamos esse grupo. E foi descoberto depois pelo Centro de Cultura Social que não sei como foi...! Então lá apareceu

um dia o Pedro Catallo, o Edgard Leuenroth, no grupo da vila Bertioga e eles nos convidaram para conhecer o Centro de Cultura, isso já foi em 1945 se não me engano, foi quando eu conheci o Centro de Cultura. E o CCS tinha um grupo de teatro, eu fui assistir a peça '1º de Maio', do Pietro Gori e quando eu vi o mocinho que fazia o papel do tuberculoso..., gostei muito, fui falar com o Pedro Catallo que dirigia a peça e no ano seguinte fui fazer eu o mocinho: 'Oh, você gosta?', 'claro que eu gosto, eu adoro teatro'. Aí entrei para o grupo e me tornei o 'bam-bam' do grupo [risos], sempre fazendo os papéis principais. [...]No casamento do Liberto e da Aurora o Edgard foi lá fez um discurso e deu um livro de presente de casamento. O CCS tinha uma porção de elementos bons, operários bem intelectualizados; Pedro Catallo era um cara de 'banquinha' mas era um autor teatral, um poeta, tem até coisas dele ainda rodando por aí. Tinha gente boa que freqüentava o Centro, e também os intelectuais que todo sábado tinha palestra, professores, médicos, o CCS naquela época organizou um curso de educação sexual, um curso de oratória, vários cursos e eram bem freqüentados porque a garotada, a juventude... a gente jovem do Centro de Cultura Social... você sabe por que que eu sou sócio do Corinthians? Porque na época da reação nós tínhamos medo de nos reunirmos em certos lugares, então entramos como sócio em uma turminha e nós nos reuníamos lá, no Corinthians, quando íamos fazer a reunião do grupinho, púnhamos uma bola no meio: chegava um cara desconhecido começávamos a falar de futebol, chegava um cara que não sabíamos quem era começava a falar de futebol... ele se retirava e continuávamos a discussão. Foi um troço que hoje a gente não vê mais, não é que eu seja saudosista não, o que passou, passou, não sou saudosista. Tanto é que quando falo do Centro de Cultura hoje e alguém lembra [dessa época, digo]: é, mas eram outros tempos aqueles, hoje você tem a televisão, tem os forrós, tem uma porção de coisas que desviam um pouco a juventude... pode ser não é?"

O relacionamento com o CCS irá influenciar muito Chico:

“Para mim foi uma puta perspectiva, começamos a freqüentar todo sábado, ficamos fanáticos pelo CCS. Porque o CCS quando nós começamos, nós nos reuníamos em uma turma de jovens (não só o pessoal da Vila Bertioga) e íamos lá para fazer limpeza, arrumar tudo antes das conferências... era uma festa de sábado, as palestras que tinha, uma vez por ano tinha espetáculos teatrais. Eu sempre fui muito admirador dos caras que falam bem, sempre gostei, quando a pessoa fala bem eu sempre me entusiasmava, e é engraçado eu não aprendi a falar bem embora eu faça bastante exercício com isso; eu me lembro de um tal de Boscoli que era um orador brilhante, o Edgard também era um orador, um cara que empolgava, e essas coisas me deixava entusiasmado... a maneira de expor. Eu estava com meu cunhado, que já faleceu, chamado Liberto também que era primo de um outro Liberto, estávamos na cidade e entramos numa livraria. E lá veio um cara, um gordão com um charutão na boca: 'Vocês estão procurando alguma coisa?', aí eu falei logo de cara: 'Nós estamos procurando livros anarquistas, o senhor tem livros que tratem do anarquismo?', aí ele olhou, deu um sorriso: 'Vocês são anarquistas?', 'bom, nós não somos mas queremos

ser...’, ‘Vocês conhecem o Centro de Cultura Social?’, ‘Nós somos de lá...!’ , ‘Ah, já conhecem o Pedro Catallo, conhecem o Edgard, conhecem essa turma?’ , ‘Conhecemos, porra, nós somos de lá!’ , aí ele se apresentou, sabe quem era? Mário Ferreira dos Santos, a livraria era dele..., foi assim que conhecemos o Mário”.

A sociabilidade anarquista torna-se bastante forte, do Centro Juvenil de Estudos Sociais saiu sua primeira união amorosa e que não duraria muito:

“Eu tive um monte de namoradas, eu fui muito namorador. Depois eu tinha 27 anos quando foi meu primeiro casamento que foi com a filha de um elemento que freqüentava o Centro, era amigo do Florentino de Carvalho, foi com a filha dele. Por isso que não deu certo o casamento, foi um desastre... foi um casamento que durou cinco anos de noivado e três de casamento... [apontando para o gravador]: aí somos obrigados a entrar em coisas familiares? Não, mas eu não tenho problema nenhum em falar não, meu primeiro casamento foi desmantelado pela sogra, pela mãe dela que se metia em tudo e eu não tolerava, não agüentava isso. Depois conheci a Maruja e vamos fazer quase 40 anos de casado. Com a Maruja foi uma coisa interessante, registra isso aí que isso é importante para mim [novamente apontando o gravador]: nós estávamos fazendo uma peça no Teatro Colombo, e eu tinha uma cena em que eu caía bêbado em uma mesa, então o segundo ato da peça era um cabaré, e o Pedro Catallo que dirigia a peça falou: ‘Vamos fazer um ato de variedade dentro do espetáculo’ e era um cabaré e aí montamos as mesinhas, o garçom, e não tinha figuração para pôr nas mesas, não tinha recursos. Ai eu falei para o meu cunhado Raia, e o Raia falou assim: ‘pô, tem minha cunhada aí que chegou há poucos dias da Espanha’, falei: ‘pô, manda ela sentar em uma mesa!’ E eu tinha uma marcação que eu caía bem na mesa dela e ela quase que ria. Depois que terminou o espetáculo fomos apresentados, começamos a conversar e depois de um certo tempo, de uns certos encontros no Centro de Cultura, resolvemos morar juntos, nós fizemos uma festa no Centro de Cultura Social, demos um cunho de casamento, de união, o Pedro Catallo fez um discurso no Centro de Cultura. Nossa união foi feita no Centro de Cultura, união oficial mesmo”.

As atividades do Centro nos inícios da década de 1940 tinham um cunho predominantemente cultural e recreativo; desenvolvia-se a criatividade de seus freqüentadores que, na sua esmagadora maioria, eram formado por operários; isso pode explicar o forte engajamento desses operários no chamado “teatro militante”:

“[...] o CCS organizava piqueniques em Nossa Chácara e tinha até um certo rendimento, não é que se cobrava ingresso, nós organizávamos uma festa e depois rifávamos alguma coisa lá, que não desse prejuízo para quem ganhasse e nem para [o CCS]..., você entende, para que ficasse algum fundo para o Centro. Na Chácara, nos piqueniques nós reuníamos muita gente mesmo, porque

o Centro tinha bastante gente, tinha que até ficar de pé o pessoal, quase todas as pessoas ficavam de pé, lotavam as cadeiras e o pessoal ficava de pé, um sentava um pouco, outro dava o lugar para outro e assim ia revezando. E os piqueniques eram anunciados no Centro, através de folhetos datilografados, nós tínhamos um amigo que fazia um tipo de filipeta que distribuíamos. Por exemplo: as conferências, muitas delas, foram anunciadas por filipetas, nós mandávamos filipetas [por] mala-direta. Eu fui Secretário Geral do CCS durante três anos... A [peça] que eu mais gostei de fazer no Centro não era anarquista, chama-se 'Pense Alto', foi um puta sucesso. Foi na época do Laboratório, que eu dirigi com o Pedro Catallo, foi um período muito fértil do Centro de Cultura. Eu era secretário geral e diretor artístico, acumulava estas duas funções. No Centro nós íamos de segunda a segunda, toda noite tinha sempre atividade, no sábado e domingo também. Porque o Centro de Cultura no tempo do laboratório tinha *shows*, tinha música popular brasileira, estudos sobre pintura, recital de poesia. Nós emprestavamos a sede para outros grupos que quisessem usar para montar alguma peça, fazer algum espetáculo... o grupo das folhas foi lá se apresentar em uma noite, nós tínhamos uma arena pequena. As cortinas [do Centro] fui eu que descolei com os Matarazzo, aquelas que estão no sítio, cobrimos tudo com cortinas, colocamos uns refletores, tudo com gasto mínimo. Na época do Laboratório, o Ailso falou assim: 'vamos montar um barzinho'. E aquela porção de velhinho: 'não, bar aqui não'".

As perspectivas abertas dentro desse universo de práticas culturais vão ressoar na formação dos indivíduos nelas inseridos; os operadores éticos que elas contêm misturam saber e vontade onde, através dos jogos de verdade, o indivíduo inventa eixos na experiência cotidiana:

Chico é quem melhor traduz o que poderíamos chamar da "vida como poesia"; ele cria a si mesmo durante sua trajetória no Centro de Cultura Social; modificou-se para inventar novos valores éticos, e neste processo o artístico e o social são indissociáveis: o primeiro diz respeito ao indivíduo, o segundo ao meio. Essa autocriação é, digamos, uma revitalização e uma concretização de alguns ideais na atividade estética do homem e que faz da vida uma obra de arte. Read dirá que se trata de uma reação do espírito contra a matéria num intento de superação de si e numa rebelião contra uma realidade da qual resulta uma afirmação e uma percepção de si e da existência. É desta forma que o ato de criar não significa construção, mas expansão e ampliação com uma certa visão de futuro e um ânimo de rebelião perpétua contra o presente; esse ânimo de rebelião se dirige contra a totalidade de uma civilização: contra seu *éthos*, sua moral, sua economia e sua política; por que o maior objetivo é operar uma modificação na percepção.

A verdade é neste sentido pessoal e apenas pode apresentar-se ao espírito de um modo particular; é por isso que sua comunicação só encontrará possibilidade numa certa disposição entres os homens para com seus sentimentos; a amizade, a simpatia, a admiração, é sempre o que predispõe os homens.

Neste sentido, Chico, através do teatro libertário, chegou ao anarquismo. Partiu de uma dramaticidade, de um saber representado com entusiasmo, e alcançou um estado de tranquilidade consigo mesmo; assim, diz ele que “liberdade não é fazer tudo o que se quiser, mas querer tudo o que se fizer”. O existir anarquista deixa de ser um consolo e torna-se fulgor que, sendo parte de si mesmo, dispensa as abstrações discursivas:

“Para você se formar anarquista, às vezes eu falo para os jovens: dá um mergulho para dentro de você mesmo e pergunta para você mesmo: por que eu vim ao mundo e o que eu faço? Você está de acordo com tudo que está aí ou não está de acordo? Em geral as pessoas não estão de acordo, sempre há alguma coisa contrária, então dentro dele mesmo é que ele procura... porque eu acho que o anarquista não é um cara que lê e escreve bastante livros... tudo bem viu, mas não é o suficiente não! O anarquista você vê no cotidiano, no dia-a-dia, no procedimento, na maneira de ser. Tem muita gente que não se diz anarquista e que nem sabe o que é o anarquismo e tem um procedimento na vida pessoal anarquista, porra! No relacionamento com as pessoas... até quando se toma um ônibus! Sabe, sente o que é justo e o que não é justo; quantas vezes você vê gente que toma as dores de uma outra pessoa que é injustiçada sem conhecer, sem nada? Não é um ato de solidariedade isso? O sujeito tomar as dores de um outro que ele nem sabe quem é nem nada, mas por que ele o vê injustiçado? Como uma ocasião aqui com a Maruja [sua companheira]... Com a Maruja: uma mulher estava espancando uma criança aqui; a Maruja falou para ela: ‘Por que você faz isso com uma criança?’, ‘É meu filho, eu faço o que eu quero!’. É teu filho, mas você não tem esse direito! Porra! Esmurrar uma criança? Por que eu acho que bater em uma criança em qualquer circunstância, seja ela qual for, para mim é covardia. Um adulto bater numa criança, seja filho, ou seja vizinho, ou seja quem for, bater em uma criança, em qualquer circunstância, na minha opinião: é uma puta covardia! Aconteceu uma coisa dolorosa comigo viu, aquilo gravou fundo: um pai que esmurrou, bateu no filho que só vendo, pontapé e tudo... e o moleque chorando dizia assim: ‘Se eu fosse grande eu queria ver você me bater!’.

[...] Se o sujeito lê, se cultiva, investiga e tudo, tudo bem... mas eu acho que o mais importante é o procedimento. Não precisa que a sociedade vire amanhã! É o sujeito ser anarquista no momento, sempre! Ele já sente uma puta satisfação! Eu não casei na Igreja, não batizei meus filhos e estou contente por isso!

[...] Em uma ocasião eu fechei uma conta no Banespa quando o Paulo Maluf era governador do Estado... ele fez umas certas falcaturas aí eu falei: eu vou fechar a conta dessa merda de banco. E um dia me falaram: ‘Que adianta você fazer isso?’, ‘Não adianta para ele, mas para mim adianta!’ Eu fico satisfeito em não ser mais cliente do Banespa! Eu fico satisfeito, para mim dá uma puta satisfação! Eu não quero saber se amanhã nós vamos viver o anarquismo ou não vamos viver, o importante é que eu vivo isto no momento! Então em certas atitudes que a gente toma, você fica contente em ter feito isto! Fica com um orgulho interior de ter tomado certas atitudes. O anarquista... o sujeito vive no cotidiano, no dia-dia, na maneira de ser, na compreensão com os outros. Eu,

por exemplo, não discutia religião, antigamente quando eu discutia, eu até xingava! Agora eu não xingo mais!

[...] Então eu acho que o procedimento, o dia-a-dia, é o que vale. Mesmo que o sujeito fale ‘eu não sou anarquista, eu tenho raiva até dos anarquistas’, mas o que vale é o procedimento dele! Tem um caso que não sei se eu contei da outra vez... do J. Antônio, um português... ele assistiu uma conferência, no Centro de Cultura, anticlerical... uma conferência convincente sabe.... Porra: ele chegou em casa, tava cheio de santos que a mulher dele tinha, ele começou a jogar todos os santos no chão! A mulher dele disse: esse cara ficou louco, porra!’ [risos] “Eu não quero mais saber disso aqui, que isso é uma porcaria!” Puta merda, nós falamos para ele: ‘Não é assim também não, porra!’ [risos].

[...] Eu hoje não discuto mais religião... não sei se foi para Malatesta que perguntaram: ‘Por que você não acredita em deus?’, ele respondeu ‘E você, por que acredita?’, então pára de falar que ele existe que eu paro de falar que ele não existe! [risos] Porque é muito mais fácil você acreditar do que não acreditar, para o crente é fácil, ele acredita... é algo sobrenatural; agora se eu perguntar: por que a flor tem perfume? Porra, eu preciso te dar uma lição de botânica para mostrar que a flor tem perfume... e você não, você só acredita porque é deus, porque é coisa divina! Por que as águas correm abaixo em um rio? Porra, preciso te dar uma lição de geografia para mostrar porque correm as águas... Para o crente, para o crente é fácil! Agora porque é que não acredita, aí se investiga e é uma investigação constante, é que é mais difícil, tem que estudar, tem que saber para poder argumentar. É o prazer de conhecer, de descobrir! A gente sente um prazer nisso, quando você descobre, você toma conhecimento de uma certa coisa, você sente um certo prazer porque você descobriu uma coisa nova! E o anarquista, ele é sempre investigativo, tá sempre investigando, sempre observando, sempre olhando. Eu acho isso viu, não sei se todo mundo é assim? Tempos atrás você ia na casa de qualquer militante anarquista, você podia ver, ele tem sempre uma pequena biblioteca ali, por muito pobre que ele seja, seja operário ou não seja, ele tem sempre uns livrinhos ali que ele lê, uns jornalzinhos que ele recebe, que lê, que ele investiga, ele não é um cara alheio a tudo!

[...] Olha, o básico mesmo tá no dia-a-dia, tá no cotidiano. É o sujeito dar um mergulho para dentro dele mesmo e falar: ‘o que é que eu sou?’, ‘O que é que eu represento’, ‘Eu sou um produto da sociedade e o que é que eu faço na sociedade?’, ‘Eu tenho só que comer, beber e dormir e mais nada?’, ‘Será que é só isso a minha missão? Não tenho outras coisas mais a fazer?’ Eu acho isso muito importante, esse negócio de ‘conhece-te a ti mesmo’ eu acho muito importante.

[...] Eu aprendi muito com o Pedro Catallo, por que o Pedro era de uma retidão viu... e até certo ponto era preconceituoso com certas atitudes... em achar que o cara tem que ser... Teve um companheiro nosso que apresentou a filha como anarquista e ele disse: ‘Até eu que tenho tantos anos ainda fico em dúvida comigo mesmo’, falei: ‘Bom Pedro, essa dúvida eu acho que não’. Como você vai ter uma dúvida se você é ou não é anarquista? Pode estar errado, mas você tem as suas convicções, e pode falar abertamente: ‘Eu sou anarquista por isso e por aquilo!’. Eu falo: primeira coisa eu não acredito em governo nenhum!

‘E como você vai resolver isso e aquilo...?’ Não sei, os homens é que vão decidir, não sou eu quem vai decidir; não vou escrever um tratado de economia, nem nada!’

Ser anarquista até quando “se toma um ônibus”, é essa uma das maiores lições que Chico Cuberos nos transmite, e ele não o faz por palavras senão por atos, pela sua vida:

“Eu acho que todo ser humano tem o direito de fazer tudo o que ele bem entender desde que não prejudique um outro... Nós morávamos na Rua Paraíba, e um cara morava em cima e ele tinha umas clientes que ele levava lá de vez em quando... a moradora dos fundos: ‘o sr. vê que pouca vergonha!’, ‘Eu não tenho nada a ver com isso dona, ele não me incomoda em nada, o problema é dele!’ [risos]. Eu acho que cada um é uma individualidade... desde que você não prejudique os outros, você pode fazer o que bem entender; então, acima de tudo, para mim, é o sujeito conseguir ser livre, é o cara procurar ser o mais livre possível e sempre.

[...] Nós estávamos fazendo uma peça, no teatro Nova Comediantes que hoje é o Oficina... o ‘Verdugo’ era um espetáculo muito bem feito, a crítica falou muito bem de nosso espetáculo e só tínhamos casa cheia quando o espetáculo era vendido, quando era vendido a uma entidade, então a casa lotava. E num domingo, nós tínhamos duas sessões com casa vendida... e tinha um personagem que não tinha fala nenhuma; era feito por um cara baixinho e gordinho, era um tampinha e era muito engraçado... e o meu papel era importante por que eu fazia um dos juízes, fazia o primeiro juiz. Um dia ele brigou pouco antes da segunda sessão... esse ator brigou com o produtor... discutiram, uma briga feia... e o produtor disse: ‘Você não entra, você não vai fazer o segundo espetáculo’, todo mundo ficou olhando. Aí eu tomei a iniciativa: ‘Bom, então ele não vai fazer o segundo espetáculo? Então, eu também não vou fazer o espetáculo! E eu sei que eu sou importante, se eu não fizer não tem espetáculo!’ . Aí os outros também disseram: ‘Eu também não faço!’ . Eu falei para o produtor que se ele tem um problema com ele, resolva depois, o público não tem culpa se tem uma briga interna aqui; o espetáculo será feito sim, mas com ele! Depois do espetáculo você resolve... . E teve espetáculo com o rapaz. Então, essas pequeninas coisas é que fortalecem a gente! Você sabe que depois eu me senti orgulhoso disso... senti uma puta satisfação interior de ter feito isso!

[...] Eu sempre fui mais irrequieto que o Jaime... o Jaime sempre foi mais de falar. Eu saía de madrugada pregando jornais, dando... a gente às vezes combinava, por exemplo, de panfletar as ruas, e a gente pegava o jornal *Ação Direta* e colava nos postes. Tinha um cara na Mooca que era oficial do exército e tinha a caixa do correio que eu enfiava o jornal... só que comprometia o Centro, era provocação e eu não tinha essa responsabilidade”.

É assim que Chico Cuberos se apresenta e se coloca; é assim que ele se exercita, como um “militante da alegria”:

“Para mim, ator e anarquista, a maior gratificação, a grande recompensa de cada instante é o júbilo que a busca permanente das positivities humanas proporciona. A limpidez da alma na busca da superação, transmitindo o otimismo de um peregrino do ideal, de um militante da alegria, contente de viver, de estar no meio da procela” (37).

É assim Chico Cuberos, por mais de meio século, um militante visceral do anarquismo; é, nas palavras de seu irmão Jaime:

“Passageiro de um barco sem ponto de saída nem ponto de chegada, ‘homo viator’ em busca permanente da superação”.

* * *

Jaime Cubero

Embora o discurso fosse forte, o que cativava no Jaime era a sua atitude, era o detalhe de seu cotidiano, aparentemente banal, mas conscientemente construído sobre os axiomas libertários, que para ele eram os sólidos fundamentos de seus imperativos éticos.

José Carlos Morel.

É uma tarefa difícil e emocionante falar do homem, do pensador e do militante Jaime Cubero; a marca indelével de sua personalidade encontra-se viva nas centenas de pessoas que cruzaram sua existência. Portador de uma retidão e bondade exuberantes, de um tratamento afetuoso e solidário, de uma oratória e uma farta inteligência, que formavam os ingredientes cativantes de sua personalidade. Jaime carregava a anarquia em si mesmo, contagiava jovens e velhos com uma revolta visceral. Paciente e perspicaz, foi o responsável pela formação de valores antiautoritários naqueles que o cercaram. Jaime foi o mestre que ensinou a não ter nenhum mestre.

Nascido em 05 de abril de 1927, é o quarto filho juntamente com sua irmã gêmea Aurora. Curiosamente, dado ao índice de mortalidade pós-parto na sua família, diante do espanto do nascimento de gêmeos, sua avó acrescentou:

“Não se preocupe, um está morto, só vai ficar um”.

Jaime comenta:

“Esse que estava ‘morto’ era eu, não sabiam o trabalho que eu ia dar”.

A infância foi muito pobre, mas bastante livre; estudou apenas até o quarto ano primário, que realizou em três anos, indo muitas vezes descalço para a escola:

“Estabeleceram um uniforme e foi uma dificuldade para que todos da classe fossem de uniforme. Eu, por exemplo, fiz os meus três anos com uma calça que eu ganhei das minhas tias de Jundiá, num casamento. Era calça branca e paletó azul. O paletó foi um que minha irmã cozeu, feito de saco de estopa, e tingiu. Era com isso que eu ia à escola. Mas de qualquer maneira ia” (*apud* 61, p. 103).

Emprega-se numa fábrica de calçados já aos 11 anos, pressionado pelas dificuldades econômicas, cumprindo altas jornadas de trabalho entrando às sete da manhã e saindo tarde da noite.

O contato com o anarquismo se dá nas mesmas circunstâncias de seu irmão Francisco Cuberos. Jaime foi igualmente fundador, em 1942, do Centro Juvenil de Estudos Sociais; mas sentimentos muito singulares o empurrariam ao anarquismo. Acontecimentos envolvendo sua família e a si mesmo com esquemas de corrupção o marcariam para vida toda e refletirá mesmo nos esparços escritos que deixou. Conta que naquela época se faziam muitos mutirões com os próprios trabalhadores construindo suas casas. Um dos seus tios era pedreiro, um outro carpinteiro e eles passaram, com o restante da família, a trabalhar em suas habitações aos domingos. Sendo a construção informal, não possuía planta e nem os registros exigidos pela prefeitura:

“Um dia se apresenta um fiscal da prefeitura e diz que tinha que derrubar tudo, porque não tinha planta, estava fora das normas da prefeitura, aquela coisa toda. Eu via que minha avó chorava muito. Meu tio tinha recebido o pagamento na véspera e minha avó era a grande administradora dos recursos da família. Eu, às vezes, uso de uma forma simbólica (mas não é tão simbólica assim), dizendo que as dificuldades eram tantas que dividíamos um ovo em três. [...] Bom, meu tio tinha recebido o pagamento (ele trabalhava em fábrica de calçado) e a minha avó – eu me lembro bem disso porque ela chorava muito – foi buscar o pagamento e deu o envelope fechado para o fiscal. E aí, é claro, ele foi embora, não teve que derrubar nada. Depois, nas conversas e choradeiras eu os ouvi falarem (e isso me marcou muito): ‘Puxa, um homem do governo veio aí e simplesmente leva o dinheiro... Ele dizia que tinha riscos, que a casa oferecia perigo; mas ele recebeu o dinheiro e acabaram os riscos...’. Este foi um episódio incrível (61, p. 106-107).

A este fato iria se juntar suas fugas para o forro da fábrica que trabalhava aos 11 anos, escondendo-se dos fiscais do Ministério do Trabalho. E ao completar 14 anos viu-se obrigado a tirar a carteira de menor, deixando seu único dinheiro da condução exigido pelo funcionário do Ministério alegando que com isso ele não precisaria voltar novamente. Mas isso não foi suficiente. Após ser dispensado do serviço militar, várias vezes Jaime perdeu o dia de trabalho para ir retirar o certificado que nunca ficava pronto; certa ocasião, um soldado que varria o pátio o chamou e lhe disse que enquanto não oferecesse dinheiro não receberia o certificado:

“Pô, até aqui! Digo essas coisas para dizer depois por que sou um anarquista tão convicto. [...] São essas coisas que marcaram muito”.

Tais acontecimentos seriam impressos em sua personalidade. Mais tarde ele escreverá na sua *Concepção Anarquista do Homem*, com muita eloquência que:

“O temperamento de nosso povo, subalterno a um paternalismo histórico, a concupiscência tremenda despertada por tantos anos de corrupção administrativa, louvada por multidões, coonestada por reeleições de larápios contumazes, corrupção disseminada e invadindo todos os setores administrativos, públicos e privados, com a dificuldade de encontrar um setor em que a corrupção não domine plenamente, a vontade e a liberdade do povo está automaticamente viciada pela concupiscência de muitos, pelo medo de quase todos, pela apatia e a insensibilidade de grandes camadas da população” (34).

Na infância, Jaime e seu irmão tiveram por amigo aquele que seria mais tarde seu cunhado, Liberto Lemos Reis. Liberto era, como o próprio nome anuncia, filho de um anarquista radicalmente anticlerical, José Lemos. Para darem conta dos livros que a ele pertencia resolveram formar um grupo de estudos. Jaime saía da fábrica, jantava rapidamente e se dirigia até a casa de Liberto para estudar e fazer leituras comentadas. Diz ter começado no anarquismo através dessas leituras e destaca igualmente *O Manolin*, uma edição de 1910, como livro iniciatório. Apesar da forte influência anticlerical do pai de Liberto, “xingava Deus até por quadro”, não será essa a maior de suas inclinações. Consta mesmo que, tendo dado um depoimento para a revista *Travessia* onde falava entre outras coisas da forte vertente anticlerical dos imigrantes no início do século 20, fora convidado a dar palestras num convento na presença de mais de 20 padres:

“Comecei falando a respeito do sentimento religioso que pode ser inerente a qualquer pessoa, aquela espécie de anseio ao transcendente, procurando respostas para aquelas questões ainda sem respostas. Depois falei da Igreja, da instituição. E quando eu ia malhando a Igreja, a madre ia balançando a cabeça, aprovando” (*apud* 61, p. 112).

Neste grupo aprendera o espanhol, falava e escrevia fluentemente; José Liberto conhecia e era amigo do militante Florentino de Carvalho e havia construído um pequeno barracão nos fundos de sua casa para que ele lá fundasse uma escola anarquista que passou a ser freqüentada pelos jovens do Centro Juvenil de Estudos Sociais:

“Até o pessoal brincava com a gente, dizendo que nós estávamos a fim é de paquera, que não estava a fim de estudar”;

e de fato, muitos relacionamentos e uniões amorosas de lá saíram, como muitas mudanças de valores:

“Teve um caso que foi curioso: o sujeito era noivo já e depois das nossas reuniões ele desistiu de querer casar na Igreja e a moça não queria aceitar de jeito nenhum e acabaram rompendo. Acabou um casamento mas saíram muitos”.

Seu irmão Francisco namorava uma moça cujo pai era frequentador do Centro de Cultura Social, daí o encontro com os velhos militantes anarquistas ter ocorrido:

“Então, o conhecido dos pais da esposa do meu irmão foi visitar a gente, e deve ter pensado: ‘Pô, este é um grupo que caiu do céu’. Como ele pertencia ao CCS, comunicou ao pessoal de lá e um belo dia apareceram lá as ‘vacas sagradas’ do anarquismo: Edgard Leuenroth, Rodolfo Felipe (que também foi diretor de *A Plebe*) e Pedro Catallo. Eles começaram a assistir a reuniões. O primeiro casamento que se deu lá (meu cunhado Liberto com minha irmã Aurora), claro, foi um casamento totalmente leigo. Eu na época tinha 18 anos e cismeiei que ia fazer um pequeno discurso e quando todos estavam reunidos, festejando com amigos e parentes, eu disse que queria falar algumas palavras. Então comecei a soltar o verbo. Nisso ouvi o Edgard Leuenroth dizer para o Pedro Catallo: ‘Puxa vida, nós que sempre temos sentido a dificuldade de tocar nesses assuntos [...] e vem um menino aí e dá uma lição’. Falei que o documento não representava nada, que o verdadeiro vínculo está no coração, as provas eram os casamentos infelizes... Não me lembro bem agora do teor todo, sei que aquilo nos rendeu um convite para visitarmos o Centro de Cultura (*apud* 61, p. 115).

A longa trajetória de militante do Centro de Cultura Social, iniciada já em 1945 quando ocorre sua primeira reabertura após a ditadura getulista, coloca-o na convivência com antigos militantes do anarquismo: Edgard Leuenroth, Rodolfo Felipe, João Penteado, Adelino de Pinho e Pedro Catallo. Desta forma, comenta que conheceu

“João Penteado e Adelino de Pinho quando o Centro de Cultura Social retomava suas atividades em 1945, após a queda da ditadura getulista. Eu, com 18 anos e os dois com idade avançada, participando de reuniões, palestras, excursões e festas. Eles sempre falavam abordando temas de educação, área na qual desenvolveram o melhor de seus esforços nos longos anos de militância libertária” (29).

Mas será de Edgard Leuenroth de quem receberá a influência que o marcará por toda sua vida; declarou em repetidos depoimentos que Edgard foi o maior militante anarquista do Brasil. Dizia:

“Vamos juntar as pedras dispersas para a reconstrução do edifício libertário: nossa casa foi quase totalmente demolida e vamos reedificá-la’. Nunca esqueci essas palavras pronunciadas por Edgard Leuenroth, quando nos falava durante um piquenique do Centro de Cultura Social – reconstituído três meses antes – em “Nossa Chácara”, no Itaim Paulista, no dia 04 de novembro de 1945. Éramos um grupo de jovens e o Edgard, como nós o chamávamos, então com 64 anos, discorria com entusiasmo juvenil sobre a reorganização do Movimento Anarquista, após a queda da ditadura getulista” (24).

Jaime via em Edgar Leuenroth

“o militante de decisão inquebrantável, ativo, enérgico, sereno e determinado, cuja longa vida foi inteiramente dedicada aos ideais libertários”,

que, apesar de ter convivido com muitas repressões, prisões e empastelamento de jornais, “nunca esmoreceu. Jamais se dobrou”:

“Quando lembro do amigo, do companheiro de personalidade forte, que ainda em seu leito de morte queria o material em suas mãos para trabalhar em livros planejados, ainda em setembro de 1968, quando no dia 28 veio a falecer, penso que é preciso continuar... ‘juntando pedras para construir o edifício libertário’, para manter a dignidade da vida e sermos coerentes com todos os que dedicaram a vida com dignidade pelos ideais de superação humana” (24).

Ser “pedra” no edifício libertário, tão dura e firme para que se resista às paixões dos tempos, aos ódios e ditaduras, como também para ser digno consigo e para se resvalar ao dever de continuar juntando outras “pedras” fazendo perdurar esse edifício e a própria vida como fortaleza. Isso foi e fez Jaime Cubero durante toda a sua vida!

Feito secretário do Centro de Cultura Social por indicação de Edgard Leuenroth, Jaime nele permanecerá até 1954. Ali Jaime *formou-se* homem de pensamento e ação. A sua revolta dos tempos do Centro Juvenil passou a ser convicção profunda, em uma palavra, *vontade*:

“Eu cheguei a ir, quando caiu o Getúlio e os partidos começaram a se organizar, numa célula comunista que existia perto de casa, me convidaram para ir a uma reunião. Eu assisti uma só daquela célula que ficava na Mooca. Bastou uma. Depois peguei o estatuto do partido e o que fez dizer ‘nunca mais volto lá’ foi o famoso artigo 13, que depois eles tiraram. O artigo 13 do partido comunista naquela época proibia que o membro do partido tivesse relações com qualquer pessoa, mesmo que fossem parentes próximos, que se opusesse às idéias do partido. O que é isso? Se o meu irmão pensa de outra maneira não posso falar com ele? Nunca mais apareci naquela célula comunista. Quando encontro o anarquismo através daquelas leituras (por isso que *Manolin* tem uma influência, por que é uma leitura simples, chamam até de ‘lenda popular’), *aquilo tudo ficou dentro de mim*” [grifos meus] (*apud* 61, p. 117).

É quando o saber se torna querer, *vontade de saber*.

Em 1954 Jaime foi convidado por Edgard Leuenroth para trabalhar no jornal *O Globo*. Edgard disse “Ao invés de trabalhar como sapateiro, poderia trabalhar em algo mais qualitativo, melhor para o movimento”. Aceitou e fixou residência no Rio de Janeiro juntamente com seu cunhado Liberto e sua companheira Maria. Jaime já possuía experiência com jornais anarquistas e não-anarquistas, tinha trabalhado durante um ano no *Tablóide*, jornal que foi lançado durante a candidatura de Jânio Quadros;

“Naquela época estávamos todo mundo com Jânio, ele representava a oposição a tudo que havia de sórdido, ao Adhemar de Barros... . Na época, eu estava embalado naquela, pois Jânio representava o ‘tostão contra o milhão’. Foi a última vez em que votei...” (33).

No Rio, Jaime travou contato com o conhecido militante carioca José Oiticica:

“Muito sério, muito coerente, de uma bondade fantástica... Mas era um sujeito que não perdoava um deslize. Se você levava para casa um trabalho do movimento, preparar um artigo, fazer qualquer tarefa e não cumpria ele te dava uma chamada tremenda. Ele dizia: ‘Se você não pode, não aceita’. Ele não perdoava o sujeito chegar atrasado na reunião, a não ser que tivesse uma razão forte. Eu aprendi muito com ele, essa coerência ética” (*apud* 61, p. 159).

Mas será no *O Globo* que Jaime vivenciará um dos mais importantes episódios de sua vida. Ele era subchefe do Arquivo da Redação, mas redigia muitos textos para publicação, chegando mesmo a publicar matérias sobre anarquismo e sobre Oiticica, apesar do jornal ser uma “indústria de anti-comunismo”. Em 1963, os gráficos de *O Globo* declaram greve e os jornalistas resolvem aderir em solidariedade:

“[...] acabei me engajando e logo fui nomeado para a comissão de salários. Daí os jornalistas decretaram greve de solidariedade, o que não podia, era ilegal... (33).

O Roberto Marinho ficou louco. Eu era subchefe do arquivo de redação, mas fazia de tudo lá dentro, e eu levava as matérias e os editoriais para ele ver. Ele me conhecia bem. Nós vivíamos em assembléia permanente no sindicato e eu escrevia todas as atas, pois ninguém queria fazer (*apud* 61, p. 135).

Conclusão: oitenta jornalistas demitidos no Rio de Janeiro e nós também. Depois, o presidente de nosso sindicato, Aluísio Guimarães, marca uma reunião entre o Roberto Marinho e os demitidos, e o Marinho diz ‘Quem não estiver de acordo com a filosofia d’ *O Globo* não pode trabalhar aqui. Se vocês quiserem voltar, têm que escrever uma carta dizendo que cometeram falta grave, que estão arrependidos, prometendo não mais incorrer em nenhuma falta’. Ele prometia não utilizar esta carta no Ministério do Trabalho, mas se reservava o

direito de mostrar para todo mundo que trabalhar n' *O Globo*. Aí o pessoal demitido começou a dar desculpas [...] (33).

Essa hora me pegou o que eu chamo de 'santa fúria' e eu pedi para falar também: "Eu não sei o que nenhum deles fez, mas eu vou falar o que eu fiz. Eu participei da greve, eu fui da comissão de salário, estive nas discussões, na passeata na Rua Almirante Barroso. E fiz tudo isso por que o nosso salário aqui é incompatível a nossa profissão' Descarreguei tudo. Ele ficou ruborizado: 'senhor fez muito mal por que eu dei o maior aumento para os jornalistas no Rio' (apud 61, p. 135)

Nós tínhamos feito um levantamento de salários que mostrava que, enquanto um redator do *Jornal do Brasil* ganhava 53 mil cruzeiros, *O Globo* pagava 23 mil, e acabamos indo embora (33).

Neste ínterim, Jaime havia adquirido um apartamento em sistema de financiamento e todo mês depositava o dinheiro das prestações. O dinheiro foi roubado pela administradora:

"Essa empresa foi uma desgraça, foi aí que o Jaime ficou doente. O dinheiro que você depositava para pagar o apartamento desapareceu, sumiu! Ai os moradores falaram assim: 'olha, vamos se juntar e vamos ver se a gente acaba; vamos pondo dinheiro numa caixa e vamos fazer aos poucos'. Mas o Jaime sofreu, por que ali, quando combinaram que todos iam ajudar aí um não podia porque era doutor, outro porque era dentista, e o Jaime era jornalista e o Jaime podia nos domingos e ele perdia até dias; era um sofrimento para o Jaime [Maria Aparecida Cubero, entrevista com o autor].

Nesse período, temos uma história de autogestão na construção de apartamentos. Eu tinha comprado um apartamento e aí a incorporadora faliu e nós reunimos os compradores, colocamos anúncios nos jornais e formamos uma comissão de gestão. Construimos os apartamentos e fizemos questão da participação de todos através de assembleias. Foi aí que eu perdi os cabelos, mas entregamos as chaves para todo mundo" (33).

Em seguida Jaime recebe um comunicado de um superintendente de *O Globo* para comparecer na Redação; lá chegando foi-lhe dito que eles queriam readmiti-lo, que o Roberto Marinho tinha gostado de sua atitude, que ela tinha sido digna.

"Justamente em nome dessa dignidade eu não pude voltar. Eu volto só se voltarem todos os outros demitidos, e depois *O Globo* pode mandar embora, de acordo com a lei, indenizando, é um dever da empresa. Sozinho eu não volto. Uma proposta dessas, é claro, não foi aceita" (apud 61, p. 136).

Nesta altura, Roberto Marinho já fazia publicar n' *O Globo* um artigo intitulado "Defendendo a Família de *O Globo*", que trazia uma moção de solidariedade "Dos companheiros à Direção". Com uma linha completamente

ufanista, o artigo falava da “tradição de harmonia, compreensão e solidariedade” do jornal, mas que

“foi quebrada a linha tradicional desta casa, quando alguns poucos companheiros, da Redação e do Arquivo, entenderam dever solidarizar-se com a greve dos gráficos... ainda que os gráficos de *O Globo* não tenham feito greve. Constituíram-se, desse modo, aqueles companheiros, corpos estranhos na irmandade deste jornal, que tem na disciplina e no cumprimento do dever os fundamentos da harmonia reinante”. (90)

Na moção “Dos Companheiros” se lia:

“Esta manifestação que agora fazemos, não representa, de modo algum, uma atitude CONTRA os companheiros demitidos. Mas uma atitude a FAVOR da harmonia existente em nosso jornal, onde empresários e trabalhadores vivem num ambiente de amizade e compreensão e de respeito recíproco. [...] Estamos certos do alto espírito de humanidade e justiça da direção de *O Globo*”. (90)

Alguns dias depois, o superintendente do jornal volta a falar com Jaime reiterando o pedido de Roberto Marinho, ao qual Jaime responde:

“Fala para o dr. Roberto Marinho que eu, Jaime Cubero, só volto a trabalhar n’*O Globo* se o Roberto Marinho escrever um documento dizendo que ele se enganou me demitindo, prometendo nunca mais cometer tal engano e eu prometo não usar esse documento no Ministério do Trabalho, mas me reservo o direito de mostrar para todos os demitidos” (*apud* 61, p. 136).

Assim acabava a curta epopéia de jornalista no Rio de Janeiro.

De volta a São Paulo em 1963, Jaime retomou as atividades no Centro de Cultura Social, engajando-se inteiramente no teatro promovido pelo Laboratório de Ensaio, até seu fechamento no dia 21 de abril de 1969.

Jaime deixou dezenas de textos esparsos e uma outra quantidade de manuscritos que, segundo a metodologia que adotava, aguardava entrar em sua velha máquina de escrever. Tivemos acesso a parte desse material, deixado textualmente sob responsabilidade do Grupo Projeção de São Paulo. Em linhas gerais, e com base nesses documentos, os temas propostos e percorridos por Jaime são aqueles que também são encontrados nas diversas entrevistas que concedeu em vida.

Jaime definia o anarquismo nos seus escritos como sendo

“um conjunto de doutrinas e princípios, cujos postulados básicos são convergentes, e está sempre aberto a novas contribuições. Esses postulados básicos formam um fundo comum que, no amplo universo das múltiplas e alternativas atividades libertárias, são o anarquismo propriamente dito”.

Apoiava-se em Ricardo Mella ao defender um “anarquismo sem adjetivos”, sem aquelas conhecidas divisões por escola: individualismo, mutualismo, coletivismo, comunismo e sindicalismo. Para Jaime, apegar-se a essas definições é querer dar regra à própria liberdade e ao seu exercício. Referindo-se a elas como questões de mera formalidade, resguardava e valorizava a pluralidade do anarquismo ao afirmar que

“A máxima igualdade é aquela na qual cada um possa exercer plenamente a sua diferença. Se não dispõe da posse atual dessa igualdade, os anarquistas já são donos virtuais dela”.

Sua definição de anarquismo era sempre acompanhada também por uma explicação do federalismo e uma desmistificação do socialismo; dizia que

“não há expressão mais aviltada do que o termo socialismo. Assim como para a imensa maioria das pessoas é inconcebível as sociedades humanas se organizarem sem Estado, tal a desinformação, para a maioria das pessoas socialismo passou a ser sinônimo de estatização. Intelectuais das mais variadas tendências, nas universidades, na imprensa escrita e em todos os meios de comunicação repetem a mesma pregação. Tudo o que se refere a socialismo passa pelo Estado”;

desfeita a confusão, era preciso fornecer o método e Jaime o fazia falando sobre o federalismo, dizendo que:

“A descentralização, a autonomia e o federalismo são as vias pelas quais o anarquismo propõe a construção da nova sociedade. A descentralização máxima é o indivíduo. Da plena liberdade e autonomia individual para a organização segundo os interesses e as necessidades para as instâncias complexas até a completa malha social, os princípios não se alteram. Começando pelo indivíduo como a unidade celular da sociedade, até o mais amplo tecido social, o princípio de autonomia está presente. Os interesses específicos de cada instância não ultrapassam a própria esfera e não sofrem nenhuma interferência. Os interesses comuns de diferentes níveis e setores – profissionais, da produção de bens, planejamento, geográficos, que vão desde o espaço físico das comunidades à ecologia de grandes regiões etc. – resolvem-se pelas federações que as necessidades práticas indicarão. A união de interesses com objetivos comuns, sem quebra da autonomia é a característica básica do federalismo. Assim, as uniões locais se organizam em regionais, estas em nacionais até as confederações internacionais, o livre acordo” (35).

Jaime dava muita importância à educação e sempre a ela se referia. Dizia que os anarquistas sempre privilegiaram, como um dos principais meios para a transformação social, a instrução e a cultura. Repetia sempre que os padrões de valores que regem o comportamento das pessoas passam por todo o sistema educativo e por isso são inculcados desde a pré-infância:

“Isso se acentua nos níveis mais elevados até as universidades, passando a toda sociedade, como propaganda desenfreada e tendenciosa da mídia, chegando à valorização da desonestidade, principalmente de homens públicos, apresentados como exemplo de inteligência e capacidade. Atualmente tudo concorre para a alienação do indivíduo. Multidões vivendo em cidades dormitórios, sofrendo a influência castradora dos meios de comunicação de massa a serviço de estamentos privilegiados e do Estado. Toda uma carga avassaladora de estímulos destinados a reproduzir, sustentar e ampliar interesses criados, atomizando os indivíduos, levando-os ao isolamento, anulando toda sua potencialidade criativa” (32, 34, 36).

Contrariamente a isso, Jaime afirmava que o ser humano tem necessidade de desenvolver-se tanto física quanto mentalmente, e deveria satisfazer livremente essa necessidade por meio da cooperação e da vida associativa voluntariamente aceita:

“Se o crescimento físico fosse limitado por qualquer meio artificial, tal fato seria qualificado de monstruoso. Mas a limitação do desenvolvimento de sua sensibilidade, do seu desenvolvimento intelectual, moral e afetivo, anulando o seu potencial criativo, seria lógico considerar-se também uma monstruosidade. No capitalismo, ou em qualquer sistema autoritário, esse crime se dá em todas as instâncias da vida social e ninguém considera isso um crime, somente os anarquistas e os que se interessam por uma educação e uma pedagogia libertárias” (32, 35, 36).

Neste sentido é que Jaime afirma que a teoria e a prática libertária rompem com os marcos estreitos da escola. Entende por educação libertária toda experiência que viva e pense a liberdade. Um dos muitos aspectos negativos da pedagogia oficial consiste na crença de que basta informar o educando para atingir o conhecimento: “há imbecis que sabem a Bíblia de cor”. A pedagogia deveria fomentar uma autoformação, levá-los a buscar por si e em si mesmo a capacidade de investigar as causas, as razões e os porquês das coisas; e aí Jaime nos fornece a sua definição de didata:

“O melhor didata é o que incentiva o autodidatismo. Lamberto Borghi, considerado o maior pedagogo (*sic*) vivo, autor de vários livros importantes, sobre o assunto diz: ‘Para mim não há educação que não seja auto-educação, educar significa, sobretudo aprender. Para mim, vale mais o aprender do que a transmissão de uma pessoa a outra, de uma instituição a uma pessoa’, quer dizer que o importante é aquilo que a gente consegue desenvolver por si mesmo, seja de um ponto de vista psicológico, seja de um ponto de vista sociológico. Não pode ‘haver formação que não seja autoformação. Neste sentido, educação e liberdade coincidem. Educar significa essencialmente educar-se. Agora, pode-se ter também uma ajuda, uma sugestão, porém esta sugestão se torna educativa na medida em que ativa forças latentes ou já em ação no indivíduo’” (30, 32, 36).

Jaime estava convencido da complexidade do ato humano, descrito e retomado por ele em três escritos diferentes. Segundo sua definição, um ato para ser humano necessita ser deliberado pela vontade, do contrário não se distinguiria de qualquer ato instintivo; por sua vez, a vontade pode deliberar realizá-lo ou permiti-lo; e para que haja a escolha a razão necessita da cognição:

“O ato humano é constituído, portanto, pela voluntariedade, a cognição e a liberdade. A cognição dá as notas, o saber sobre a matéria do ato; a vontade é a capacidade de escolha e de resolução; e a liberdade a capacidade de pôr ou não em execução o ato”.

Neste sentido, o aumento do saber é sempre uma garantia da plenitude do ato humano, porém não o “saber sem o saber porque” do que se sabe, “o importante é saber sabendo o porquê do que se sabe”; nele se encontra os valores do saber, quer dizer, as suas causas e razões; nos “porquês” estão todas as escalas de valores do que o saber coloca em jogo: é importante saber de política para que não sejamos manipulados, saber de economia para que não sejamos explorados etc. E isso fica claro quando Jaime define as vias de nosso conhecimento como sendo “a sensibilidade, a intelectualidade e a afetividade. Temos, portanto, uma intuição sensível, uma intuição intelectual e uma intuição *phatica*”, vias que são intrincadas. Portanto, toda pedagogia que não leve em consideração esse intrincamento tratará unicamente de informação, não de formação. Só a formação de vontades pode realizar o ato humano, e quanto mais ampla se der essa formação, mais amplo e expansivo é o ato; nesta direção Jaime igualmente constrói sua noção de liberdade. A liberdade de um ser humano não está limitada pela liberdade alheia, a liberdade não tem limites: um ato de liberdade não deve ser confundido com um ato livre:

“Nem a liberdade de exercício deve ser confundida com a liberdade de juízo, a liberdade de arbítrio, a liberdade de escolha. O que comumente se chama livre arbítrio, este não tem limites na de outrem, mas a de exercício sim, pois esta até os animais têm. Não é essa, porém que constitui o ato humano, mas a segunda. Um animal pode estar solto de peias, como o pássaro da gaiola conhece a liberdade de exercício: é livre. O escravo livre de algemas ainda não conhece a liberdade de que falamos. As liberdades de exercício até os opressores dão. Todos têm liberdade de andar, comer, trabalhar e apoiar os dominadores e fazer tudo o que não os ponha em risco. Essa liberdade é limitada pelos interesses sagrados do Estado (que é a posse dos dominadores, detentores do *kratos* social) e por todos os limites que lhe são naturais. Deveríamos chamar liberdade a que constitui verdadeiramente o ato humano. Esta não se limita na de ninguém, é ilimitada, por que sua ação é ética e não promove restrições a quem quer que seja” (34, 35, 36).

Liberdade, neste sentido, não significa desvinculamento das coisas, mas potência sobre elas, poder, capacidade de agir ou não, ou de agir de maneira diferente. Jaime defendia

“que a verdadeira pedagogia é a ciência que estuda e aplica os meios que permitem alcançar a plenitude da realização do ato humano. E essa pedagogia é a libertária”.

E como se situa a ética anarquista nessa escala de valores?

“Há vastíssimos estudos sobre ética, desde a transcendente (religiosa) até a ultra-racionalista, amoral, que pretende justificar posições totalitárias, racistas, de casta, do Estado etc. A que nos interessa e que está presente na educação e na pedagogia libertária, é a ética imanente, que fundamenta as doutrinas libertárias, estudada e defendida por Proudhon e desenvolvida por Kropotkin [...]. Desta forma, a organização anarquista desenvolve a sua própria ética, fundada num dever-ser próprio que, como todo ato ético, é frustrável. O ato antiético para o anarquista é tudo o que ofende a norma da organização, seu fundamento, e que vai desde o núcleo familiar e se estende até a espécie humana. E o vigor, o desenvolvimento, as possibilidades do projeto anarquista dependem fundamentalmente da coerência de sua ética” (36).

Para o anarquista,

“[...] todos os valores se subordinam aos valores éticos; porque todos os atos humanos são passíveis de um juízo ético. E o que é ser anarquista? Ser anarquista é antes de tudo uma atitude ética. Ante a iniquidade, um ímpeto de justiça leva o anarquista a romper racional e afetivamente com o sistema vigente. Romper com a autoridade é afirmar a própria independência. É um ato cabalmente anarquista. Equivale à confiança de que se possui o poder e os recursos da sua natureza básica na qual a vida social é possível sem a mão ‘protetora’ do Estado. Ser anarquista é procurar realizar no cotidiano a plenitude do ato humano, e o ato humano só o é quando livre, fundado na vontade, no conhecimento dos fins e no poder de realizá-lo. Contra todo viciamento do ato humano a luta do anarquista não tem limite. Ser anarquista é lutar pela liberdade de todos, tendo consciência de que a liberdade dos outros aumenta a própria e não a limita” (35, 36).

Na última vez que o vi foi nos primeiros meses de 1998, em uma defesa de doutoramento na PUC sobre Kropotkin; já estava na sala sentado quando ele chegou e cumprimentou os professores presentes; confesso que fiquei triste ao ver que ele não me viu. Até quando ele me olhou firmemente e exclamou: “Pô, você não me cumprimenta mais? Como vai você?” Fui tomado por uma alegria momentânea; quando iniciava a sessão, dizia-me apontando para a mesa: “E você: quando vai defender a sua?”.

Jaime foi um grande amigo; chegara a dizer que eu era uma das poucas esperanças no movimento anarquista; fui indicado para integrar o CCS e experimentei um certo orgulho; me ajudou mesmo financeiramente, e não apenas eu, mas muitos jovens devem à sua pessoa o fato de ter podido assistir ao Congresso Internacional Anarquista, “Outros 500”, realizado na PUC em 1992; Jaime distribuiu os convites que na época não podíamos pagar.

Estava trabalhando quando recebi um telefone comunicando seu falecimento; sai e fui até o velório do cemitério da Quarta Parada onde jazia seu corpo; como era de se esperar, não havia crucifixo, mas uma coroa de flores com os dizeres “Saudades dos companheiros anarquistas”. Durante o velório, pesava uma surda agonia:

“O que vamos fazer sem o Jaime”.

Era o mestre de todos nós.

No dia 21 de maio de 1998, o cortejo fúnebre chegou às 10h10m no crematório da Vila Alpina; da pequena arena é contemplado seu caixão coberto por uma velha bandeira de um velho sonho, nunca a morte pôde nos tirar tanto; retiram a bandeira e o caixão baixa ao som da Nona Sinfonia de Bethoven: assim como Bakunin, Jaime era apaixonado pelo músico.

No dia 07 de junho de 1998 um grupo de companheiros resolve fazer o espargir de suas cinzas em “Nosso Sítio”, o lugar em que tanto trabalhou deveria ser sua eterna acolhida. Plantou-se um pé de laranja lima para receber seus últimos vestígios. Antonio Martinez se atirou com vigor na enxada e recobriu a cova da árvore que também era de Jaime: estava arrasado.

“Mesmo sem o saber, o mundo fica mais pobre sem o Jaime... Mas vai companheiro, vai para longe, pois assim talvez tu te transformes na estrela incorruptível no céu de nossos corações, vai que te dedicaremos uma árvore para que a semente de teu trabalho não demore a dar os ansiados frutos.
Adeus Jaime Cubero”.

José Carlos Orsi Morel

* * *

José Carlos Orsi Morel

Morel é astrofísico. Quando o conheci, ainda trabalhava no laboratório da Mercedes Benz. Chamava atenção o fato dele querer fazer constar em seu currículo pessoal sua formação de físico, filósofo e metalúrgico; e assim ele era anunciado nos debates e palestras realizadas no CCS.

Morel é a figura mais jovem do grupo de entrevistados. Homem de 50 anos, tinha apenas 19 quando conheceu o Centro, e cujos militantes já eram

peessoas entre 40 e 50 anos. Ele é o elo de continuidade das tradições e estilos “dos mais velhos”, com quem compartilhou por largo tempo de suas preocupações e anseios.

Dele podemos dizer o que Malatesta dissera de Kropotkin: é também, de certa forma e guardado o contexto, um “poeta da ciência”. Seus anseios de revolucionário são inseparáveis de sua forte formação científica na área da física, química e matemática; isso o torna uma figura atípica e, confesso, um pouco exótica, e não por isso muito firme e pungentemente realista; é que a ciência, ou pelo menos os preceitos científicos, se encontram de tal forma distantes da vida concreta das pessoas que ela se lhes apresenta como algo mítico e surreal, exercendo na média comum das pessoas nada mais do que efeitos do fantástico e do deslumbramento.

Morel, em suas exposições, manejava admiravelmente tais preceitos. Se nos fosse permitido diríamos mesmo que ele é, em nossos dias, um daqueles pensadores do anarquismo que foram igualmente grandes homens de ciência, ou antes, “operários da ciência”; quando ainda estava terminando essa pesquisa, recebi dele um escrito auferido de sua re-leitura da obra de Proudhon *Filosofia da Miséria*. Ali ele chama atenção para o fato dos pensadores como Bakunin, Reclus e Kropotkin, explorarem com um vigor surpreendentemente notável as descobertas das ciências naturais do seu tempo, colocando-as na perspectiva de sua militância política; sobretudo, chama atenção para o fato de que isso permitia mesmo:

“[...] completar lacunas extensas que a ciência do século 19 deixava obscuras e, além disso, permite organizar os fatos com melhor coerência dos esquemas explicativos, como já frisamos ao comentar as críticas de Proudhon à química de seu tempo e a Liebig, em terceiro lugar este novo quadro permite esclarecer a natureza do vínculo [entre civilização e natureza] proposto por Proudhon: trata-se de um vínculo de imersão, da mesma natureza, por exemplo, do vínculo de imersão que conecta a geologia à astronomia, através da geofísica e da astrofísica, ou do que imerge a biologia na química, através da biologia molecular. Mas note-se muito bem, quem diz imersão não diz *dissolução*. Se utilizássemos, um tanto abusivamente, a nomenclatura matemática, diríamos que o humano é um subdomínio conexo do natural, mas regido por uma topologia muito mais complexa que este” (83).

Depois de fornecer um quadro resumido dos avanços científicos das últimas décadas, lamenta o afastamento e a mudança de atitudes dos anarquistas de hoje em face à ciência, sobretudo depois da Segunda Guerra, aonde nos jornais e textos do movimento essas discussões vão nitidamente se escasseando; e, ao contrário, a crítica do cientificismo e do positivismo alcançava, na sua opinião de maneira acerba e confusa, as teorias de Bakunin e Kropotkin, enfim, à “fé ingênua na ciência” dos anarquistas clássicos; a despeito do fato, em sua opinião, de que

“os primeiros frutos de uma nova concepção e de uma nova síntese científicas que, pela primeira vez em mais de 300 anos mudava radicalmente a posição do sujeito de conhecimento no teatro do mundo, começavam a ser oferecidos ao público”:

“Que usos fariam um Proudhon ou um Bakunin destes frutos e destas armas graciosamente caídos em suas mãos? Que júbilo ao ver intuições aparentemente ousadas e temerárias, serem confirmadas por um trabalho minucioso e metódico. Que aríetes poderosos contra as fortalezas da estupidez! Entretanto, nada disso aconteceu. As pérolas foram para os porcos. Os anarquistas quase não se moveram, sequer para apreender tais novidades. [...] Onde estavam os anarquistas? Alguns, ingênua ou confusamente, estavam criticando a burocratização e o papel ideológico da ciência como elemento de opressão no Estado moderno, fato, aliás, inegável e que já o velho Bakunin magistralmente levantava na sua crítica às academias no texto que acima citamos [*O Império Knuto-Germânico e a Revolução Social*]. Mas, se existe a instrumentalização da ciência, existe também a de qualquer atividade humana, existe igualmente a instrumentalização da arte para fins pouco confessáveis, praticada cotidianamente pela indústria cultural, pelos meios de comunicação de massa e pela propaganda, sem que se levante, entretanto, a mesma celeuma que o uso da ciência para fins militares. Afinal, criar consenso com combinações sábias de belas imagens e propaganda subliminar, ou emprestar o nome e o prestígio cultural da obra para uso de grandes redes de comunicação, não reforça os mecanismos opressivos?” (83).

Morel faz uma leitura de sua época e isso também fica evidente na sua entrevista mais adiante; em sua opinião

“se o anarquismo clássico deleitava-se com a ‘ciência’, o anarquismo do pós-guerra vai tentar justificar-se enquanto ‘ciência humana’ e muitos de seus militantes modernos, a nível internacional, ocupando profissionalmente postos de relevo nas pesquisas das humanidades, tentarão, muitos com extrema boa vontade, revesti-lo de certa respeitabilidade acadêmica”:

“Esta plethora libertária dos anos 60 e 70 contribuíram em muito para turvar o ambiente; alguns oportunistas disfarçados, como Bernard-Henry Levy demoraram alguns anos para serem desmascarados, mas muitos outros autores, honestos, mas não anarquistas, foram arbitrariamente erigidos como pensadores da teoria anarquista, coisa que não eram e como resultado, ao aparecerem as divergências de fundo e as não concordâncias entre estes pensadores e os clássicos, a confusão instalava-se. É curioso ver, por exemplo, em muitos trabalhos históricos e analíticos sobre o anarquismo, em escala internacional, escrito nos anos 1970 e 80, a pobreza da bibliografia propriamente anarquista. Um historiador que se dedique a Constantino ou Carlos Magno, não deixará de citar, ao menos como fonte o *Corpus Historiae Bizantinae*, o *Monumenta Germaniae Historiae* ou uma ou outra capitular; um sociólogo que se debruce sobre o Fascismo, citará *Roma e il Papato* ou o *Mein Kampf*, nem que seja

ao menos para colecionar as tolices, mas vemos historiadores e sociólogos que se arvoraram, no período citado a estudar a evolução do anarquismo da Comuna até a Primeira Guerra Mundial, ou a efetuar uma comparação entre o anarco-sindicalismo italiano, o francês e o espanhol, sem citar a obra de James Guillaume sobre a Internacional, o livro de Anselmo Lorenzo ou citando de Bakunin apenas uma mísera coletânea de 250 páginas; em compensação Thompson, Hobsbawm, Canguilhem, Foucault, Trotski e até o último epígono marxista são abundantemente citados. Restringindo-nos ao Brasil o caso é mais triste ainda: em uma amostragem de 23 trabalhos acadêmicos publicados entre 1965 e 1984 sobre vários temas relacionados ao anarquismo no Brasil, observamos que os autores propriamente anarquistas clássicos, modernos e brasileiros, correspondem na média a 18% da bibliografia somente, os novos “libertários” mais que 33%” (83).

Penso que, guardada as intenções pontuais do nosso autor é, sobretudo, contra uma “intelectualização” do anarquismo que seu escrito se direciona; tentamos mostrar neste trabalho, entre outras coisas, como o anarquismo encontra na dimensão existencial de seus militantes especial repercussão, delineando um estilo singular e uma estilização do mundo. Não é preciso dizer que esse aspecto se perde quando ele deixa de ser uma opção de vida para se tornar práticas que apenas postulam o “saber pelo saber” e que visam apenas certas formas de especializações do conhecimento; entre os militantes entrevistados, a figura do especialista não aparece, ao contrário, o anarquismo neles é vida vivida, é obra de sua existência. Vê-se pois essa tradição aparecer, na forma do “manifesto” que a reclama e a aponta, no mais jovem membro da associação:

“É necessário ter clareza e simplicidade; existem os pensadores e militantes do núcleo duro do anarquismo, clássico ou moderno, e existem, como sempre existiram, companheiros de caminho que, sem aderirem nem quererem participar explicitamente do movimento anarquista, concordam em maior ou menor extensão com nossas teses, lutas e metas, ou fornecem, mesmo do exterior, elementos importantes que confluem, apóiam, precisam, esclarecem ou complementam nossas teses, propostas e metas. Não há problemas em dialogar com estes pensares ou utilizar topicamente tais teses, é prudente apenas não sermos arrastados pela paixão ou pela analogia, a ponto de tentar fazer coincidir ou concordar o que é distinto, poupando-nos assim as inutilidade das aporias e dos trabalhos de Sísifo e a violência aos fatos e pensamentos que a parte alguma conduzem” (83).

E será, ao escrever o necrológio de Jaime Cubero, que Morel explicita essa preocupação; ele dirá que

“Jaime, como tantos anarquistas desde Bakunin, cativava mais pelo gesto, pelo ato e pelo exemplo, do que convencia pela argumentação [...] para ele –

como para os antigos gregos os Mistérios de Elêusis – o Anarquismo tinha que ser primordialmente vivido e não explicado. Como nos mistérios, o discurso era importante, mas sem a prática poderia degenerar-se em um galimatias, ou em mero protocolo de boas intenções, servindo mais a uma conspiração de belas almas, que a uma Revolução Social efetiva”.

Pelo convívio com Jaime, Morel começou a pensar as conexões do agir político com a ética e, declarando ser uma das coisas mais importantes que aprendeu, dizia

“que o socialismo é indissociável de uma ética social, que a própria ética, ao invés de um código arbitrário, um devaneio de poeta ou uma simples máscara ideológica é, ao contrário, como queriam bem antes de Lukaks um Proudhon e um Kropotkin, uma ontologia do ser social”.

Para Jaime, nos diz Morel,

“o conhecimento tinha uma função revolucionária, não se tratava de esgrimir argumentos em justas acadêmicas, mas sim de utilizar as informações disponíveis para resolver problemas concretos, para avançar a luta social” (79).

Vejamos em sua trajetória quais critérios de estilos que se desenham:

Nildo: Zeca, nós poderíamos começar com você falando sobre você.

José Carlos Morel: Eu só queria fazer uma preliminar. Eu vou ser o mais sincero possível com relação às coisas que eu tenha a dizer sobre o anarquismo; eu não vou contar tudo por uma questão íntima, tem coisas que eu acho que não está na hora de se contar ainda e eu só pediria que, antes de divulgar essa entrevista, eu gostaria de ser informado, porque, talvez, existam algumas coisas que eu não queira tornar públicas. Conto para você mas não quero deixar excessivamente públicas. Bom, meu nome é José Carlos Orsi Morel, eu nasci em São Paulo no dia 14 de fevereiro de 1953, num sábado de carnaval segundo consta, que é um paradoxo por que eu sou muito pouco carnavalesco. Meu pai era Carlos Lima Morel, já falecido, e minha mãe Nair Orsi Morel, ainda viva. Eu tenho uma irmã só, mais nova do que eu. Minha família paterna é originária do nordeste, os Morel são do Ceará, da região do Crato. De parte de mãe eu tenho uma herança predominantemente italiana, de segunda geração, mas todos de ascendência italiana. Minha mãe nasceu em 14 de setembro de 1929 e meu pai em 07 de maio de 1923 e faleceu em maio de 1974. Os meus ascendentes são brasileiros por parte de pai e italianos por parte de mãe. Vou falar primeiro da minha família paterna com quem tenho menos vínculo. Eu acho que seria mais interessante começar por eles porque eu tenho menos coisa para contar. O meu avô paterno chamava-se José Morel, nasceu em 1887, em Sobral, numa família muito numerosa, cerca de 18 filhos, dos quais sobreviveram até idade adulta uns 12, mais ou menos metade eram mulheres e metade homens. Meu avô era o quarto filho, ele nasceu em 1887 e viveu, portanto, aquela transição

do Império para a República; muito novo houve o *boom* da borracha e ele foi trabalhar em Manaus; ficou em Manaus, parece, até meados da Primeira Guerra Mundial, depois ele voltou para o Ceará e se empregou, como outros membros da família, no Lloyd Brasileiro, que naquele tempo era uma linha de navegação que fazia a costa do Brasil inteira, você tinha a ligação ferroviária pelo interior e você tinha o Lloyd que vinha desde o Amapá, pingando capital por capital até o Rio Grande do Sul, então ele entrou para trabalhar no Lloyd e, em Mossoró, ele conheceu a minha avó que era Maria José de Lima Morel. A minha avó paterna era muito mais nova do que meu avô, ela nasceu em 1903 se eu não me engano, então quando meu avô casou com ela – meu avô casou em 1919 ou 1920 – ele já era um homem de quase 40 anos e minha avó era uma menina de 15, meu avô era muito católico e hoje até acho que seria considerado um caso de pedofilia [risos]. Dessa união nasceram quatro filhos, o meu pai nasceu em 1923.

Da parte da minha família materna, o meu bisavô é originário de Luca, na Itália, e chamava-se Rodolfo Orsi, era filho da nobreza de Luca e teve que fugir para o Brasil por causa de problemas políticos, ele era socialista e se desentendeu lá não sei ao certo direito e veio para o Brasil já com alguns filhos; sua esposa faleceu pouco tempo depois da chegada ao Brasil e aqui ele se casou com uma brasileira que deu origem à família do meu avô que eu mais conheço: meu tio Antônio, mais velho, chegou a lutar na Primeira Guerra Mundial, meu avô que era o do meio, nasceu em 24 de maio de 1897 e meu tio avô Aristides. É curioso porque eles tinham pensamentos políticos bastante divergentes, o meu tio Aristides chegou a sentar praça no exército nos anos 1930 e acabou virando comunista, embora ele fosse muito crente em Nossa Senhora Aparecida etc., e ele contava muitas histórias interessantes do Contestado. O meu tio Antônio, que era mais velho, conseguiu ser topógrafo, foi o mais bem sucedido dos três, aliou-se decididamente à direita, até morrer ele era um homem extremamente conservador. Viveram muito, o meu avô, que morreu mais jovem, morreu em dezembro de 1969 depois de uma longa doença; meu tio Antônio viveu até os 98 anos e meu tio Aristides viveu até os 92 anos e foi o último a falecer. Essa é a parte da família do meu avô materno que eu tenho mais contato. O meu avô materno nasceu em Itapira, entre Mogi Mirim e Lindóia, veio para São Paulo muito jovem, perdeu os pais muito cedo, foi educado numa missão Salesiana, mas não gostava muito de padre e veio para São Paulo tentar a vida e acabou ficando por aqui. A família materna da minha avó, o meu bisavô chamava-se Vincenzo Caprizzi e a minha bisavó chamava-se Maria Di Piero Caprizzi, os dois eram originários da Calabria; diz a lenda que o meu avô teve que emigrar porque ele era camponês e ele se indispôs com os senhores da terra lá e acabou furando o olho, para não ser preso teve que sair fugido; não sei se isso é verdade ou não, mas é o que era contado à boca pequena. Então, quando eles emigraram tinham duas filhas, minha tia mais velha – tia-avó Rosa – e minha avó, ela nasceu na Itália e veio para o Brasil muito pequena, parece que era uma criança com um ou dois anos; a minha avó nasceu em 1900, era de “peito”, nasceu na Itália, mas ela foi registrada no Brasil, os outros filhos – uns oito ou nove no total – nasceram no Brasil. Esse meu bisavô não gostava da Itália não, ele tinha uma raiva muito

grande da Itália, ele achava que era uma terra muito ingrata, tanto que me lembro que morreu dizendo: “Eu sou brasileiro”, embora mantivesse a tradição, cantasse, mas ele tinha sofrido muito lá. Esses são meus antecedentes factuais, você quer que eu fale mais alguma coisa deles?

N: Fale sobre a sua convivência com eles.

JCM: Eu convivi mais com a família materna da minha mãe, porque quase todos irmãos de minha avó moravam perto. A minha avó acabou, meio na marra, ajuntando todos os irmãos aqui em São Paulo, minha avó era baixinha e gorducha, mas ela tinha um carisma e uma liderança muito grande, a minha família é muito matriarcal. Na revolução de 1924, com Isidoro Dias Lopes, a minha tia mais velha já morava no Cambuci, que foi um bairro muito agredido pela luta, então minha avó tomou a iniciativa de mudar da Consolação para o Cambuci e aí a família ficou lá. Então a gente convivia muito, era tipo um clã.

N: Além do seu tio Aristides, existia mais alguma opinião política?

JCM: Ah, sim; eu nasci praticamente no meio de discussões políticas. Por exemplo, os comunistas eles tinham uma presença muito grande; tinha esse José Menchise que era casado com minha tia-avó Thereza, ele era comunista e chegou a ser perseguido nos anos 1930; existia uma amiga da minha avó de infância, Jesuína, o marido dela era também comunista e foi perseguido depois da “Intentona”, ficou muito tempo fugido e as pessoas organizaram uma rede de solidariedade para apoiar; tinha esse meu tio-avó, o Antônio Orsi, que era um conservador, tinha o irmão dele que virou comunista; o meu avô era um democrata, ele lutou na Revolução de 1924, participou das manifestações de 1930 e quando o Getúlio deu o golpe ele não gostou, foi para a Revolução de 1932, teve uma pequena simpatia pelos comunistas, depois ele aderiu ao “ademarismo”; meu pai era fanático pelo Getúlio, votava no PTB, fazia propaganda, então reunião de família era um pau [risos]; eu cresci no meio de discussões políticas.

N: E isso na sua infância, como você sentia?

JCM: Olha, a minha família era do tipo mais clânico. Por exemplo, quando eu nasci os meus avós maternos moravam no coração do Cambuci, e quando eu nasci a minha avó praticamente me seqüestrou, eu fiquei 45 dias na casa da minha avó e aí eu não queria voltar para a casa da minha mãe, meu pai ficou puto da vida, para encurtar a história, como eu chorava muito, segundo a lenda, a gente acabou indo morar todo mundo junto, era uma casa muito grande. Morava minha avó, o meu avô, as minhas duas tias que eram solteiras, eu, meu pai, a minha mãe e a minha irmã e por perto vários outros familiares.

N: E como foi a infância?

JCM: A minha infância foi muito gostosa, foi uma infância muito tranqüila e eu não tive grandes necessidades materiais. Em frente de casa tinha um cortiço e tinha um bando de crianças que faziam parte da turma da gente; a gente fazia uma turminha para brincar, para jogar futebol. A minha infância foi muito alegre, muito contente e muito despreocupada.

N: E como foi o período escolar?

JCM: Eu tive caxumba muito cedo, eu tinha uns quatro anos. E aí tem que ficar em repouso, e foi uma coisa legal porque eu ganhei um joguinho de letras de plástico que minha mãe e meu pai me ensinaram a ler com essas letrinhas; então, eu fui alfabetizado antes de entrar na escola. A primeira coisa que eu me lembro de ter lido, foi a manchete do Sputnik, aquele satélite que foi lançado em 1957, e alguma coisa relativa àquela cadela “Laika” que foi mandada para o espaço pelos russos. Eu fiz o meu primário no externato Macedo Vieira que era conduzido por uma diretora chamada Maria Antonieta de Macedo Vieira que era uma fascista para os alunos, tremendamente autoritária, mas a escola era muito forte; fiz o jardim da infância, fiz o pré-primário e fui até 1963 com 10 anos, quando eu tirei meu diploma de primário. Era uma educação muito firme, tinha que fazer fila, as filas eram por ordem de tamanho, menino separado de menina, duas filas paralelas. Eu sempre morei em casas grandes e no quarto de despejo que eu comecei a jogar minhas bugigangas lá e comecei a montar um laboratório de química, foi minha iniciação científica. Sempre gostei muito de ler... meu pai queria que eu fizesse engenharia mas nunca forçou muito a barra. Eu peguei uns livros do meu avô, do começo do século, que descreviam algumas experiências de química, meu avô era enfermeiro e tinha uma pequena biblioteca, aí eu fui pegando uns manuais velhos dele de química e fui fuçando, tinha caixa de ferramentas e eles me estimulavam a mexer para fazer pipa, trocar tomada, e aí eu fui devagarzinho, por exemplo, se você pegar uma folhinha de cobre e outra de zinco, botava limão e formava uma pilha que acendia uma lampadinha. E com o dinheirinho da mesada, naquele tempo existia o IBEC (Instituto Brasileiro de Educação Científica) na galeria Prestes Maia, e eles vendiam materiais de física e química a baixo preço, então eu fui comprando tubos de ensaio, ácido sulfúrico, ácido clorídrico, soda cáustica, e eu fui montando o meu laboratório. Uma vez eu deixei cair uma solução de ácido sulfúrico fervendo aqui e comeu, foi até o osso, chegou aparecer o osso. E era legal. Uma vez eu descobri a fórmula da pólvora e a gente, eu e a molecada, tentou colocar um gato em órbita, estouramos com o gato [risos]. Eu devia ter uns nove anos e o enxofre me lembro que a gente comprou numa farmácia, carvão tinha o carvoeiro e salitre nós conseguimos numa casa de adubo; misturei numa lata de ervilha, amarramos no gato... mas aí não deu certo [risos]. Mas é interessante, hoje você vê, a polícia federal botou essa lei que não pode mais vender, minha sobrinha precisou comprar ácido clorídrico para fazer uma experiência no colégio, foi um “opa” para conseguir as coisas porque a polícia federal, porra, como se o grande problema fosse a mulher que vai usar acetona, você que vai comprar um litro de ácido clorídrico e quer destilar cocaína em casa?; isso acaba imbecilizando as pessoas, essa experiência era mu-i-to divertida, te digo com sinceridade, eu nunca fiz um curso técnico de química e eu trabalhei mais tarde em laboratório de química, essa experiência que você tem no dia-a-dia ela é fundamental, você não pode castrar as pessoas, porque nessa idade até os 12 ou 13 anos a criança é aberta para o mundo; olha, sinceramente, eu estou convencido disso, você aprende mais do zero aos cinco anos de idade do que no resto da tua vida: você aprende a andar, aprende a controlar teus esfíncteres, aprende a comer sozinho, aprende a falar, então é fase da tua vida em que você

está mais aberto e menos preconceituoso pro mundo, e essas regulamentações idiotas acabam fazendo com que as crianças se castrem, então vai para o videogame, a televisão, fica no tal mundo virtual que é uma imbecilidade e deixa de ter o mundo real; para a criança o mundo real é um mundo mágico, a idéia que eu tinha do mundo realmente era uma coisa mágica. O fato de toda casa ter quintal..., tinha uma vizinha nossa que na casa dela tinha pomar já formado, tinha laranjeira, amoreira, pitangueira, então a gente ia lá com minha mãe..., subia em árvore, você ver no inverno as mangueiras soltarem florezinhas e depois no verão se transformar naquela puta manga bourbom, é uma coisa importante. Hoje em dia essa molecada foi criada toda com leite de saquinho, não têm a menor idéia dos processos da natureza, não vêem como as coisas ocorrem, e isso gera neuroses, as pessoas ficam muito histéricas.

N: É, a vida fica muito asséptica.

JCM: Exatamente, porque na verdade a vida é isso aí: é suor, é sangue, é morte, perfume, tudo junto. Eu, quando era moleque, por exemplo, minha memória olfativa..., eu fui criado principalmente no meio de mulheres, o cheiro e o perfume das mulheres, desde muito moleque gravou na minha cabeça. Hoje em dia, você pega uma criança na rua para beijar ou brincar, o pai te olha feio, então esse contato com a vida em si está se perdendo ou está transformando o homem cada vez mais num ser asséptico, artificial e isso vai acabar dando uma merda feia, vai acabar dando muito mais violência.

N: Depois do primário?

JCM: Eu terminei o primário em 1963 e naquele tempo era o seguinte, o ginásio tinha os exames de admissão, eu prestei para o colégio Firmino de Proença, para o Colégio Nossa Senhora da Glória e o Colégio São Bento; eu consegui passar no Colégio São Bento em segundo lugar e consegui passar no Nossa Senhora da Glória; o São Bento era muito caro e não dava para se pagar e aí eu fui estudar no Nossa Senhora da Glória, fui estudar com os padres. O Colégio Nossa Senhora da Glória pertencia aos irmãos maristas, para você ter uma idéia, o que são os irmãos maristas: quando ocorreu a Revolução Francesa ela acabou com as ordens católicas da França e aí teve aquela concordata do Napoleão com Roma e aí se criou o clero francês, e esses irmãos maristas são frutos mais ou menos desse acordo, eles não são padres, eles são irmãos de voto, eles fazem voto de pobreza, de castidade, mas eles não recebem a ordem, então eles não são consagrados padres. E esses caras, eles eram dedicados à educação do proletariado francês, e como dizia Voltaire “É preciso existir uma religião para o povo”, como a Revolução Francesa tinha deixado os operários e camponeses muito histéricos, o sr. Napoleão resolveu criar essa ordem, e é uma ordem muito inspirada na contra-reforma, nos jesuítas, uma ordem muito reacionária, e são maristas porque eles são dedicados ao culto de Maria, mãe de Deus e o caralho. A origem deles é essa, uma ordem dedicada à educação do povo, nascida em plena contra-revolução, é no auge da contra-revolução, o Napoleão tá começando a quebrar a cara, já deu o Waterloo, em 14 Napoleão vai se foder de vez,

então eles retomam muitas coisas dos jesuítas. Meu contato com a religião foi justamente a partir dos 11 anos e era uma coisa assim: você tinha aula de religião às quartas-feiras, duas horas e mais três horas aos sábados que eram dedicadas ao estudo da teologia Mariana, e as de quarta-feira dedicadas ao catecismo em geral. Catecismo aqui, vamos lembrar, estamos em 1963, mas ainda é o catecismo que saiu do Conselho de Trento, é a contra-reforma explícita. Você imagina um garoto de 11 anos..., me lembro que a primeira instrução religiosa foi algo do tipo: se nós fossemos bons animais, nós nasceríamos e morreríamos; então a vida tanto faz, não é?. Mas, nós somos homens e temos alma eterna, então nós estamos condenados a existir, conde-na-dos a existir, condenados a existir, então nós vamos morrer e vamos continuar existindo, então tudo que a gente fizer aqui, olhe bem, mijou fora do pinico aqui, você vai se foder pelo resto da eternidade, era isso que era colocado na cabeça de criança de 10, 11 anos de idade, então você era obrigado a assistir missa, no mês de maio, que era o mês de Maria, você era obrigado a ter o terço, e era uma missa toda sexta-feira por mês, e contava presença. Então dos 11 aos 14 anos eu fui meio que forçado à religião e uma educação dessas me transformou num ateu convicto. E é aquele negócio típico: você bate punheta a partir dos 11 anos, é natural, e tem que confessar, você vai e confessa ao padre e o cara fala que você vai penar no inferno, então era uma tortura inominável. Agora tem o seu ponto positivo: eu devo aos maristas um bom conhecimento de francês e um excelente conhecimento de matemática; quando a gente tava de castigo, por exemplo, o castigo era decorar os versos de *Os Lusíadas*, então a parte informacional foi razoável, a literatura, você era obrigado a ler os clássicos da literatura portuguesa, então nesse ponto a formação foi sólida, mas de resto era abominável. Então entrei no Colégio Nossa Senhora da Glória em 1964 e me formei em 1967; como te disse a partir de 1966 meu pai ficou internado e perdeu o emprego e tudo, aí eu consegui uma bolsa e com essa bolsa eu fui até o final do científico praticamente, que seria o colegial de hoje, no Colégio Nossa Senhora do Carmo.

N: Você começou a trabalhar a partir de quando?

JCM: Eu comecei a trabalhar a partir dos 14 anos. Eu consegui um bico por mais ou menos um ano que era o seguinte, os meninos mais fraquinhos eu fazia repetição das aulas de matemática, ciências e português, eu repetia para eles e isso me dava um dinheirinho. A partir dos 14 anos até os 18 eu botei uma placa de aula particular, e eu tinha uma clientela boa até, e ao mesmo tempo eu consegui um biquinho de *office-boy* numa firma de reagentes fotográficos, depois fui ser técnico de laboratório.

N: Depois veio a universidade?

JCM: Veio a universidade, já era 1970, eu fiz vestibular para física, passei. E em 1972 eu prestei vestibular para filosofia e 1973 prestei para matemática; eu fazia física e filosofia inicialmente, depois eu tranquei física por um tempo, terminei filosofia e matemática e depois eu voltei para física.

N: Nessa época, do científico para a universidade, o que te influenciou?

*JCM: Nossa, aconteceu... em primeiro lugar foi aquele negócio. Em 1964 deram o golpe, a “redentora” como dizia o Jaime, e me lembro como se fosse hoje: o meu pai costumava a sair de férias com a minha mãe fora do período de férias escolares; me lembro que eles tinham ido para Socorro quando deu o golpe e voltaram correndo; e em 1968 é aquela revolução mundial, esse intervalo entre 1966-1970, do ponto de vista pessoal, foi uma revolução na minha vida, aconteceram “n” coisas, eu comecei a ficar adulto, aquela transição da infância para idade adulta, você começa a perceber muitas coisas, que o mundo é maior que a sua casa, experiências intelectuais mais interessantes, experiências existenciais mais interessantes... . Em primeiro lugar, foi um encontro e um desencontro com a religião, eu com 11 anos, por exemplo, já tinha lido o Novo Testamento inteiro, com 12 já tinha lido, sem entender muito, mais todo o Pentateuco e começado a encarar os profetas e os salmos; e o meu pai, com 12 anos ele me deu o Voltaire para ler, me lembro que a primeira coisa que eu li do Voltaire foi *A Princesa de Babilônia*; e tinha a biblioteca infanto-juvenil da Aclimação que era muito boa, por exemplo, eu li o Júlio Verne inteiro, eu gostava de ler muito dicionário enciclopédico porque tinha muitas figuras, tinha parte histórico-geográfico. Dos 14 aos 18 eu acho que foi um dos períodos mais férteis em termos de desenvolvimento intelectual, eu li muito, eu aprendi muito, eu evolui muito e aí você vai lendo e a vida vai te ensinando, o bonito é esse confronto entre a leitura e vida, se você ficar só levando porrada e não meditar é uma merda, se você só adquirir informação e se isolar em uma redoma, é outra. O que é importante é você ter justamente esse confronto entre a erudição e a teoria com a vida prática. E foi uma época culturalmente muito importante e foi também quando eu descobri o anarquismo, em maio de 1968 quando deu aquele “rebu” todo a revista *Manchete* fez uma matéria que mostrava as bandeiras pretas e falava de anarquismo e tudo, e aí é o seguinte, na década de 1960 existia uma polarização por causa da Guerra-Fria, então os americanos diziam que os comunistas comiam criancinha e os comunistas falando que os americanos eram isso, era aquilo; o Bernard Shaw tem uma frase que diz que “aquele que aos 15 anos não é socialista não tem coração; e aquele que aos 30 continua sendo não tem miolo”, então eu acho que eu não tenho miolo por que estou com quase 50 e continuo socialista. Mas uma coisa que se colocava..., não dá para negar, o Krushev, por exemplo, tentou fazer um *aggionamento* no comunismo e aí chegou o Brejnev e botou o Krushev para fora; então, qual é a diferença entre um tanque comunista entrando em Praga e um tanque brasileiro jogado em cima da passeata dos 100.000 lá na Cinelândia? O tipo de repressão é o mesmo; eu tinha aquele dilema, eu até comecei ler marxismo, alguma coisa do Marx, mas do lado da igualdade aquilo te satisfazia, e do lado da repressão era uma coisa que te deixava insatisfeito, e eu tava vivendo esse dilema de alguma maneira; e aí em 1968 eu ouvi falar desse tal de anarquismo e para mim foi uma revelação, porque você podia justamente compatibilizar, digamos assim, essa sua ânsia socialista com a questão da liberdade. Claro que foi uma coisa meio... *insigth*, um *flash* que me deu e eu saí correndo atrás para tentar saber mais sobre anarquismo. Por sorte, em 1969 eu encontrei num sebo um livro editado em 1892 que se chama *Socialismo**

Libertário ou Anarquismo do Silva Mendes; esse livro é muito legal, é uma tese defendida na Universidade de Coimbra, então esse livro me deu um panorama; e um pouco mais tarde, final de 1969, eu encontrei numa livraria da Av. São João, dois livros da editora do Roberto das Neves, que é *O Anarquismo* do Guérin e era aquele *Anarquismo: Roteiro de uma Libertação Social* do Edgard Leuenroth; e aí tinha a caixa postal da editora, eu escrevi uma carta para o Roberto das Neves e ele me mandou procurar o Centro de Cultura Social; eu fui lá e bati com o nariz na porta porque já tinha sido fechado. E aí eu só fui tomar contato estreito com anarquismo de carne e osso na faculdade, e ali eu conheci na filosofia o Marcelo Lima, que é um escritor, poeta e pintor, e o Marcelo naquele tempo era anarquista e conhecia o Jaime, então através dele eu fui entrar em contato, em 1972, com o Jaime. Então, minha trajetória ao conhecer o anarquismo foi mais ou menos essa, eu não passei (apesar do que já disseram de mim em público), nunca me filiei a partido político, nunca passei por nenhuma organização de esquerda, li muito marxismo, li muito socialismo, mas a minha orientação política sempre foi consagrada ao anarquismo.

N: A partir daí como é que foi o teu envolvimento com o Jaime?

JCM: O Jaime foi o seguinte: o primeiro encontro que eu tive com ele foi através do Marcelo, então, quando entrei na filosofia eu atuava um pouco no movimento estudantil. Eu era o único anarquista da filosofia e quando eu conheci o Marcelo foi legal que aí eram dois anarquistas [risos]; aí ele falou: “Eu vou te apresentar umas pessoas que são interessantes”, um dia ele passou lá na USP, ele tinha um fusca e ele me levou para conhecer o Jaime, que morava ainda na João Boemer; me levou no apartamento do Jaime; a gente conversou rapidamente com ele, eu me lembro que eu vi na sua prateleira o Rudolf Rocker “Pensamento Liberal dos USA”, pensei, porra, mas anarquista lendo isso? Eu tava ainda muito ortodoxo, embora tenha já lido anarquismo eu não tinha uma formação aprofundada, eu fui ter essa formação principalmente a partir daí. E o Jaime, naquele tempo, eu vim saber isso um pouco mais tarde, o arquivo do Edgard Leuenroth tinha acabado de ser vendido pela família. Esse arquivo, você sabe da história, era um arquivo, na verdade do movimento anarquista, embora o Edgard tenha tido um grande mérito, grande parte desse acervo foi ele quem fez, mas lá tinha material de muitos outros companheiros que tinham sido confiados à guarda dele; esse arquivo estava guardado em uma sala lá no Brás na Rua Ricardo Gonçalves e a família tinha vendido o arquivo para a Unicamp; então, foi um momento de choque, o pessoal do Rio tinha acabado de sair de cana também, e foi um momento de muito choque; e eles estavam tentando rearticular o movimento aqui em São Paulo. Então, meu segundo contato com o movimento foi em uma reunião num sábado, onde eu conheci o Ideal Peres, o Jaime e o Chico, que estavam justamente tentando se articular, ver o acervo de outros companheiros, e aí houve a proposta da gente fundar o Grupo Projeção e eu fui aceito; na verdade, no começo eu não fui muito bem aceito não, o Chico, por exemplo, não ia muito com a minha cara, eu era meio metido a *hippie*; e eu acho que o Marcelo bancou muito meu nome. Isso é final de 1972, um envolvimento mais definido começou a partir de 1973,

aí houve a proposta formal de eu integrar o Projeção, e aí eu fui conhecendo lentamente as demais pessoas; em 1973, durante a semana Santa, o pessoal fez uma reunião no sítio, tinha muita gente, fui com o Marcelo e ele chegou lá e foi conversar não sei o quê com o Ideal e me deixou um pouco solto no sítio, eu não sabia o que fazer e aí o Martinez me catou, e o Martinez era ótimo para essas coisas; eu acabei ficando o feriado todo com ele, conversamos para caralho, dormimos no mesmo quarto; foi muito legal, tinha o Luca, veio o pessoal todo do Rio, tinha o Diamantino que era uma grande figura, o João Navarro que acho foi a última vez que ele foi ao sítio. E aí o Jaime me apresentou “esse aí é um jovem, tá se aproximando agora, tem 19 anos apenas”, o João Navarro pegou em meu braço e falou assim “Seja muito bem-vindo! Segure a nossa bandeira!”, ele tava cego e muito velho. Eu fui lentamente ficando mais à vontade, dali a gente passou a se reunir freqüentemente. O movimento anarquista tem isso de interessante: você vai sendo acolhido e conforme a sua resposta, essa acolhida vai sendo mais calorosa, ou então você leva um pé na bunda; eu acho isso muito honesto, não se tem essa falsidade. Eu me sinto praticamente filho do Jaime e do Chico, com eles você podia falar praticamente de tudo, uma intimidade que se foi construindo. [...] Isso não é uma mera reunião de amigos para tomar cerveja, nós temos um projeto que é mudar o mundo; e eu acredito nesse projeto, acho que dá para os anarquistas mudarem o mundo; eu até ouvi alguns companheiros dizerem recentemente que o ideal anarquista é tão perfeito que ele vai ser sempre uma utopia, eu não acho que ele vai ser sempre uma utopia, eu acho que dá para se ter um programa, ter etapas; a sociedade humana, você é sociólogo e sabe disso melhor que eu, o Proudhon mostra bastante isso, o poder percorre a sociedade humana e o anarquista é contra o poder concentrado; você pega o Makhno, não existia um poder lá? Era um poder diluído, um poder compartilhado, diluído por toda comunidade; o próprio Clastres não mostra que nas aldeias indígenas tem poder? Tem, só que o poder não tá concentrado na figura do cacique ou do pajé, o poder tá diluído por toda comunidade; então primeira etapa que os anarquistas têm que pensar é nessa diluição do poder, fazer com esse poder que hoje tá concentrado nas grandes instâncias do governo, das multinacionais, das altas finanças, esses caras vão ter que quebrar. Então eu acho que o anarquismo pode ser construído nessa medida, você ter um programa radical de diluição do poder e de equalização das pessoas na sociedade. Você ser anarquista só por uma questão de satisfação pessoal, a mim não satisfaz, só dizer “o Zeca é plenamente coerente, é anarquista, ele pensa assim e então a vida dele é uma régua anarquista”, isso não me satisfaz, é preferível uma vida um pouco mais “suja” mas na qual essa minha paixão pelo anarquismo contamine outras pessoas, do que ter uma vida absolutamente limpa, absolutamente “canônica” (se é que existe isso) do ponto de vista anarquista e ser uma vida estéril, ser uma vida que não contamina. O Ideal sempre falava isso que ele achava importante na militância, não é só importante que a gente convença o outro, é importante também a gente testar as nossas idéias; eu tô persuadido das minhas idéias anarquistas, agora o fato de estar persuadido não quer dizer, automaticamente, que o que eu penso é certo, o critério da verdade é a prática, então se aquilo que penso eu consigo de alguma maneira realizar, isso é sinal que eu tô pensando uma coisa que é certa,

agora se aquilo que penso eu não consigo realizar, eu posso até tá coberto de razão, mas é uma persuasão e não uma demonstração, tem uma diferença que não é só metafísica. O pensamento de per si sem a atuação prática fica ao nível da convicção individual, você não tem nada de prático que cristalize, que exiba esse pensamento como algo factível; então é mais fácil acreditar no que a televisão diz, é mais fácil acreditar no que o governo tá dizendo, que as coisas são assim mesmo, que qualquer associação acaba dando merda.

N: Na sua opinião, o que é que faz o anarquista, do que ele é composto?

JCM: Tem duas ou três coisas que são fundamentais; em primeiro lugar eu acho que é a rebeldia, eu acho que tem alguma coisa de você não só não concordar com o mundo que tá aí, como também não suportar, ele tem que ir para algum lugar que não seja por aí, como diz o poeta, não sei para onde eu vou, mas por aí não vai ser, esse caminho que vocês tão me mostrando realmente não dá, não dá porque eu não sou burro, eu não sou idiota, não dá porque eu enxergo. Enfim, um ser humano minimamente de gozo das suas faculdades mentais não consegue viver num mundo tal como ele foi construído nos últimos 200 anos, então essa rebeldia nesse sentido eu acho uma coisa importante; a segunda coisa que eu acho fundamental é a ocasião, sem dúvida se eu não tivesse, por exemplo, encontrado, se não tivesse ouvido falar do Maio de 1968, se não tivesse vivido minha infância num bairro operário onde as pessoas falavam de socialismo, se tivesse vivido num ambiente de classe média mais alta, se tivesse vivido em Santos com a família do meu pai, ia ser mais difícil minha transição para o anarquismo.

N: É o ambiente?

JCM: Não é só ambiente, é a ocasião também, por exemplo, eu fui um privilegiado em ter ouvido falar do Maio de 1968, fui um privilegiado em encontrar o Jaime, o Ideal e o Martim, foram pessoas que me transformaram; eu entrei no anarquismo de fralda ainda, eu era um moleque, tinha 17 ou 18 anos quando comecei minha militância dentro do anarquismo e eu me fiz homem dentro do anarquismo. Então, o que eu sou hoje, não do ponto de vista político, mas no meu cotidiano, na minha relação com as pessoas, na minha relação, no jeito que eu trato minha secretária, no jeito que eu trato meu senhorio, o jeito que eu converso com o cara do boteco, isso eu devo em grande parte por causa dos anarquistas, se fosse pela família do meu pai, por exemplo, com certeza eu seria uma pessoa muito mais aristocrática; então eu acho que tem essa questão da ocasião. E tem a vontade também, acho que isso é um ponto fundamental, e eu conheci muita gente, o Ideal que falava isso, existem algumas mudanças na vida de um sujeito que aí você vê para que lado que ele vai; ele falava: quando o sujeito se forma, todo estudante é radical, vamos ver se ele continua radical depois dele se formar, então isso é uma coisa; depois que o sujeito casa ou forma uma família convencional ou não, porque daí você vai ver se aquilo que ele prega é uma convicção íntima dele, se aquilo faz parte da vida dele, se ele quer praticar aquilo, ou se aquilo é uma coisa mais ou menos superficial. Não é mal, às vezes o anarquismo pegou no teu eu mas não é

aquele teu eu de base, não é tua personalidade de base, não incorporou em você nas estruturas mais íntimas do teu caráter; então você é um sujeito legal, liberal, um socialista liberal, mas não é anarquista, por exemplo o Azis Simão, grande sujeito, grande companheiro, muito solidário etc e tal, mas na hora “h”... o Maurício Tragtenberg, que eu considero também um grande libertário mas, se bem que o Maurício era ainda mais anarquista que o Azis Simão; mas tem esse negócio, aonde é que vai te pegar, e quando a gente pensa em revolução anarquista tem que pensar numa revolução que vai implicar mexer com as diferenças, o que a gente vai buscar numa revolução anarquista são equivalências e não uma igualdade como a gente tá acostumado a pensar como a Revolução Francesa; eu posso ter um triângulo escaleno que ele é equivalente a um retângulo, equivalente por que ele tem a mesma área, agora a forma dele é totalmente distinta, os ângulos são diferentes, os lados são diferentes; então, as pessoas são diferentes também. Eu acho que o anarquista tem isso: tem que bater esse teu impulso antiautoritário, esse teu impulso cooperativista, esse teu impulso socializante, tem que bater! É como se você se transmutasse em outra pessoa, eu senti isso acontecer comigo, vi acontecer com outras pessoas; e tem gente que chega nesse nível, vai se transmutar, e aí até pode ser um bom companheiro mas não será aquele anarquista de “carteirinha”, não será aquele cara que é pau pra toda obra, que tem manifestação com três “gatos pingados” ele tá lá, se tem outra com 300 ele tá contente mas também tá lá, e não ficará desiludido se daqueles 300, 290 e 90 daqui a um ano não estiverem, isso é o que faz a base do anarquismo. O Jaime foi um pouco isso, ele foi aquele catalisador que me transformou em outra pessoa, num homem muito melhor do que poderia ser se não tivesse encontrado com ele, eu não tenho dúvida nenhuma disso; então, essa transformação é como se fosse os tais ritos de passagem: o homem velho morre e um homem novo renasce. Você pode falar: “pô, você é físico, você é um ser racional”, mas a experiência psicológica dessa transformação é alguma coisa desse tipo; você passa por uma série de etapas de sofrimento e aí você tem essa experiência vivaz: “para que lado você vai? O que você vai fazer de sua vida? Esse seu compromisso libertário é pra valer mesmo ou vai ser uma casca que você vai colocar, uma placa que você coloca no seu eu, usa em algumas circunstâncias e despe-se dela em outras?” Nesse momento eu percebi que eu precisava mudar minha concepção de vida, precisava ter uma outra relação com as pessoas, com o mundo, com as coisas, e aí é até besteira, mas é o tipo do negócio: por que é que eu tenho que ter 10 calças no guarda-roupa quando cinco me bastam? Independente de eu ter dinheiro ou não, eu já passei por fases econômicas boas, e aí você fala: “não, eu vou dar dinheiro para o sítio, por exemplo, vou ajudar a construir o salão”. Você não precisa tá gastando seu dinheiro num consumo idiota, você pode usar esse teu dinheiro numa causa social, e que não seja também a caridade, que não seja num jeito de você anestesiar tua dor social. Porque a gente vive numa sociedade que é muito feia, muito triste; você sabe que eu não dou esmolas, vou dizer o porquê: não dou esmolas porque eu amo demais as pessoas, o ser humano tem que ter orgulho e quando o cara estende a mão, ou ele tá quebrado por dentro ou ele já virou um safado; eu admiro mais o cara que vem te tirar, te aplicar um xaveco, que vem te roubar; tem um poema lindo do Baudelaire que ele fala isso: “tá na

rua, o mendigo lhe estende a mão e ele dá uma porrada no mendigo e aí o mendigo se indigna vai lá e quebra a cara dele, pega um caibro e estoura a boca; aí ele fala “pô meu amigo, agora você se mostrou digno de compartilhar minha bolsa” e convida o cara para beber. Então eu acho que a caridade é uma droga pesada, ela te anestesia, e não vai resolver absolutamente nada porque o sistema vai permanecer igual. É necessário haver miséria? Hoje eu te digo, com quase 50 anos, não! Quanto mais eu estudo a evolução do capitalismo, mais eu acho que a situação econômica que se gerou no mundo nos últimos 200 anos é desnecessária, não precisa ser assim! Não foi assim, a humanidade está aí há dois milhões de anos e na maior parte deste tempo houve sociedades de abundância, e nós vivemos numa sociedade de desperdício. É por isso que precisa se modificar por dentro, quando você se torna um outro homem você aprende a ver o outro na sua contradição, eu não sou um anarquista harmonista. O Maurício dizia muito isso: “eu sou otimista porque eu aposto na contradição social”. O homem precisa ter algumas coisas que são dele, esse é o meu campo, esse é o meu limite, daqui eu não passo! Essa transmutação eu devo aos anarquistas, se não fossem eles talvez hoje eu seria um engenheiro, até votaria no PT, seria um cara liberal, mas eu seria, quer dizer, acharia que peão tem que se foder, que o cara tem que ganhar um salário mínimo e eu tenho que ganhar 10 ou 12 porque eu estudei, e coisa do tipo; é por isso que essa transformação é fundamental, e a gente não precisa ser maioria anarquista na sociedade, mas se a gente tiver 20% da sociedade que tenha sofrido essa transformação íntima e que vão contaminar os outros 20 ou 25, mesmo que estes não sejam anarquistas no âmbito, a gente faz um estrago, como já foi feito na Comuna de Paris, como já fez na Revolução Russa e na Guerra Civil Espanhola; não era todo mundo que estava na barricada que tinha sofrido essa transformação, que era anarquista, mas os caras apostavam no taco, eles sentiram que aquelas pessoas realmente tinham se modificado e que aquilo que eles propunham não era uma loucura, era uma possibilidade! Aí dá para apostar no taco, dá para correr atrás... . Eu acho que a partir da crise de 1929, a partir da ascensão do fascismo, a partir da mundialização do capital, a esse ideal de redenção social se substituiu pelo quê: eu vou cuidar do meu, eu vou tirar o meu da reta, eu vou trabalhar pra cacete para conseguir um apartamentozinho, uma mesinha de fórmica, ter dois filhos e quando morrer deixar um pouquinho mais de conforto material para eles além do que eu tive. Esse estreitamento de metas, para mim é o que tá fazendo a crise; mas, essa utopia integracionista não vai funcionar, o meu medo é que eu tô vendo escapatórias para mística, o pessoal tá indo para as igrejas pentecostais e isso me deixa preocupado; mas que esse totalitarismo do cotidiano não vai conseguir sobreviver por mais uns 20 ou 30 anos, com certeza não vai.

N: Uma coisa que me chamou atenção: quando os anarquistas falam de redenção, de salvação, tem uma certa analogia com a teologia, parece igual: como é que o anarquismo “salva”?

JCM: Em primeiro lugar, vamos usar um pouquinho de erudição, não se esqueça disso que o meu bisavô falava, “estuda! Que a sabedoria é a única coisa que não te tomam; o resto tomam, podem até te tirar a roupa do corpo,

agora aquilo que entrou no teu miolo...” e eu acho que a visão que o anarquista tem é essa daí, não é o saber pelo saber e nem estudar para subir no emprego. O Pelloutier, por exemplo, era um operário, foi um dos fundadores do anarco-sindicalismo francês, estudou pra caralho e morreu na miséria; mas a obra do Pelloutier ainda hoje é forte, você lê lá, a capacidade e a profundidade analítica do cara é de tirar a porra do chapéu! Muita coisa que o Tarde falou de sociologia criminal, o Pelloutier com uma linguagem muito mais simples já falava. Mas vamos voltar à nossa questão central que é essa questão da salvação e da mística; em primeiro lugar: isso não é um privilégio da teologia cristã, eu digo isso de barriga cheia porque você sabe que eu estudei em colégio de padre. O cristianismo foi filho-da-puta. Quando que nasceu Jesus Cristo? 25 de dezembro, se você pegar o Testamento de São Lucas, tem aquela primeira parte onde Jesus nasce; o que acontece quando Jesus nasce? Os pastores vão visitar e o evangelho diz explicitamente que os pastores estavam no campo, e nós estamos em Belém, não Belém do Pará. É perto de Jerusalém, e é mais ou menos 42° de latitude norte; qual é a estação do ano no hemisfério norte no dia 25 de dezembro? Começo do inverno, agora: não pode ser 25 de dezembro porque pastor nenhum da Galiléia estaria com seu rebanho ao relento. Acontece que Constantino, que foi o introdutor do cristianismo como religião do Império Romano, só se batizou no fim da vida, porque o exército romano tava dividido, metade era cristão e metade era mitraísta; advinha qual é data máxima do Mitraísmo? 25 de dezembro é a data que Mitra sacrifica o touro solar. Vamos ver se eu acho um livro, tá aqui: *Os Mistérios de Mitra*; Constantino converte o império no século IV d.C, os sacerdotes católicos incorporam ao mito cristão, nem um, nem dois, nem três, mas porradas de mitos e cerimônias de outros cultos. Então quando a gente fala de salvação, de redenção, não está falando diretamente do cristianismo; uma das mais importantes experiências da minha vida também, tava eu, o Ideal e o Jaime lá no sítio, nós estávamos conversando sobre o Diamantino; e o Ideal estava fazendo uma “louvação” ao Diamantino, que o cara era incrível porque ele ainda trabalhava em um prédio de zelador lavando chão, etc., e o Ideal dizia que o Diamantino é um cara que não perde o interesse pela vida, ele trabalha, ele lê os jornais diariamente, os jornais do movimento ele fazia questão de ser informado, ele conversa, e aí ele falou: “ele tem umas sacações incríveis, você sabe que outro dia estávamos conversando, ele falou: tu sabes Ideal, nós na verdade, nós anarquistas somos contra a religião mas nós temos muito de religioso, nós não queremos uma religião institucional mas nós queremos transformações, transmutações do homem e isso é uma inspiração de cunho religioso; nós somos contra as religiões mas as nossas propostas só têm sentido se a gente acreditar que o ser humano possa ser transformado”; para você ver: isso bateu na cabeça de uma velho militante anarquista que se estivesse vivo hoje estaria com mais de 100 anos, uns 110 anos; de fato, eu sou plenamente ateu, mas eu estudo plenamente religião, por que eu estudo religião? Porque existe algo no ser humano que é esse desejo de transcendência e esse é o ponto fundamental, Proudhon vai dizer isso no prefácio da *Filosofia da Miséria*, o que é Deus? Na verdade Deus é a projeção que a humanidade faz de si mesma; então eu acho que tem esse impulso de transcendência, que o homem não vive sem isso, o homem sem essa inspiração

ele morre. Então, quando a gente fala de redenção a gente tá se referindo a uma experiência mental primordial do homem; se você for estudar história das religiões, você vai ver que lá no Paleolítico os caras já tiveram esse tipo de experiência; o anarquista, quando ele usa essa linguagem, ele está nada mais nada menos querendo retomar uma prática humana milenar e é uma prática saudável, fisiológica e necessária: é que a gente sofreu um desvio de civilização, e aí eu tô falando na minha visão anarquista pessoal, eu acho que o capitalismo ao se constituir encurralou o ser humano num beco, porque ele condiciona de tal maneira os parâmetros da vida que você não tem escapatória, então você não tem transcendência alguma, você não vê possibilidades concretas de interferências. Então, se eu não abrir a minha mente para as possibilidades que o universo me fornece, se eu acreditar realmente que aquilo que dizem para mim que eu posso fazer é o real, eu estou fodido, então esse impulso religioso do anarquista vem neste sentido, desta necessidade de quebrar essas barreiras; tem uma brincadeirinha que o pessoal fala: “o sujeito não sabia que era impossível, foi lá e fez”; muitos dos condicionamentos que dizem para a gente que existem, na verdade não existem, não são coisas reais, são coisas que existem em função de interesses, de posições de poder, quando você rompe com isso você rompe com os fundamentos da autoridade. O La Boétie discute isso aí, por que as pessoas obedecem à autoridade por mais violenta que ela seja? Por que o tirano está lá e manda? Então, tem essa questão do condicionamento e o poder usa muito essa questão; quando a gente usa essa linguagem meio messiânica, acho que se tenta lembrar às pessoas que existe a possibilidade de romper com esses condicionamentos. Alguns não, eu não posso me iludir que vou viver 500 anos, eu sei que um dia eu vou morrer; o Martim viveu oitenta e poucos anos, por que ele também fez um esforço para viver, ele viveu quase oito anos com câncer no cérebro, não quis operar porque ele sabia das consequências da operação. Algumas limitações eu não posso me iludir que eu vou superar, agora muitas outras a gente pode pelo menos tentar e se não conseguir, alguma coisa vai mudar; eu acho que quando Reclus escreve, por exemplo, *Evolução, Revolução e Anarquismo* a grande dialética do anarquismo está aí, você tem os grandes momentos de convulsão e de superação rápida, agora entre um momento e outro tem a mudança, e essa mudança ela apenas é possível se você tiver a tal da utopia, tiver o projeto, se você sair desse círculo de sombras que as pessoas te querem fazer crer que é material, que é sólido. Não é! não é mesmo; e acho que neste sentido que a gente fala nessa linguagem, fala em redenção; isso não é cristão, isso faz parte da psique humana. Se hoje a religião é uma força reacionária – e é mesmo – isso não quer dizer que esses impulsos tenham que ser reprimidos, nós temos que encontrar outras saídas para eles, tanto que o poder está usando saídas autoritárias, você vê os *hooligans*, holandeses, os caras não têm problemas físicos mais, todo mundo come, todo mundo mora, todo mundo trepa, e os caras vão se matar em campo de futebol! E isso reforça o poder: “olha, se não tiver polícia! Tem que ter o poder, tem que ter alguma coisa pra segurar, porque se não vai dar nisso!”. Por isso eu acho que a questão da opinião, a questão da educação, a questão do debate é fundamental no anarquismo; se você não cria uma corrente de opinião favorável ou sensível a esse tipo de pensamento, dá

no que deu! No Brasil as mulheres morrem pra caralho de aborto e ninguém quer legalizar o aborto, a maior hipocrisia do mundo; as pessoas tão morrendo, os moleques tão morrendo, por causa de disputa de pontos de droga; quer dizer, se liberar o uso da cocaína e da maconha vai morrer muito menos gente! Vai virar um problema de saúde pública, claro que vai ter o cara que tem problema de overdose, com certeza, como hoje em dia tem gente que entra em overdose de álcool, tem os caras que morrem de enfisema por causa de cigarro, de cirrose por que todo dia vai encher a cara no boteco; agora, com certeza você manter essa política hipócrita das drogas, ta contribuindo para quê? Ta contribuindo para aumentar o nível de violência na sociedade desnecessariamente e, no entanto as pessoas apóiam isso! Por isso é preciso provocar essa transmutação.

N: Você conviveu muito com alguns dos velhos militantes do CCS, como você viu essa transformação neles?

JCM: Eu convivi muito. Na década de 1970 praticamente nós íamos ao sítio a cada 15 dias, uma vez por mês eu ía na loja do Jaime fazer minha contribuição ao movimento, aquela loja, no tempo da ditadura, era o ponto de encontro dos anarquistas. E aí, esse tipo de coragem da família Cuberos isso eu gostaria de registrar publicamente, sinceramente: aquilo era ganha-pão deles; da “Calçados Cuberos” viviam o Jaime, a Maria, o Chico, a Maruja, a Thália, o Parmênides e um menino que sempre tava lá, um *office-boy*; e aquela loja era o anteparo do movimento anarquista também. Olha: poucas pessoas colocariam com tanto desprendimento o seu ganha-pão em risco, uma mãe de criança pequena..., qual era mulher que faria? Eu cheguei ver gente de esquerda que a mulher não queria saber de receber uma carta de partido em casa, o marido tinha que fazer esquema, alugar sala, alugar caixa postal, por que não podia receber essas coisas, porque tinha que proteger a família; qual é a mulher que em 1975 admitiria fazer reuniões, quer dizer, quando foi a articulação da solidariedade ao pessoal do Rio, o Jaime é que fez isso, o Jaime é que ia mensalmente na casa de cada companheiro falar: “olha, por segurança você não vai saber quem contribui”, e só o Jaime sabia quem era todo mundo que tava apoiando o advogado do processo do pessoal do Rio; e recebia-se gente na loja, fazia-se reunião lá, conversava-se de anarquismo lá, recebia-se imprensa estrangeira lá, articulavam-se coisas lá, pessoas que procuravam o movimento iam lá. Então aquilo foi o ganha-pão deles e foi cedido espontaneamente, então isso é o exemplo de uma transmutação também; você conhece a Maruja e a Maria, essas mulheres botaram em risco isso, porque se a polícia pegasse ia acontecer o quê? ia fechar aquela merda. O que o DOPS, o DOICOD iam fazer? Iam baixar a borracha, iria apreender e vender o estoque e eles iam ficar na miséria, literalmente era isso. Isso implica uma transmutação, você quebrou com o egoísmo familiar; a gente fala do Chico, fala do Jaime como militantes, mas tem que falar da Maruja também, tem que falar da Maria porque, se elas tivessem querido “azedar” a vida deles, elas teriam conseguido; eu conheci muito” exemplo”, dentro e fora do anarquismo, de mulheres que queriam azedar a vida dos companheiros e azedavam mesmo. Duvido que, dentre esses salvadores da pátria que estão hoje no PT, no PC, PC do B, duvido que muitos

deles colocassem o ganha-pão a risco; não colocaram! Pelo contrário, faziam tudo clandestinamente e a casa e os locais de trabalho eram sagrados; e os anarquistas curto-circuitaram isso aí, não é tão sagrado! Um exemplo desses e você vai vendo que esse comportamento acaba mudando o teu comportamento. Essa talvez tenha sido a lição mais importante que eu recebi dos anarquistas; são esses exemplos que você vai plasmando. Eu não sei, a partir do momento que eu me persuadi que isso é uma coisa viável, isso foi transpirando comigo para minha família, para os meus amigos, para o meu meio social, eu vejo isso hoje em mim. Numa discussão anarquista não é para um ou outro ganhar, é para o problema evoluir e quando você tem que tomar uma atitude, mesmo que seja uma atitude dura, ela tem que ser feita para a coisa caminhar, não para eu me vingar, assim como também eu não tenho que me submeter. Mas é desse conflito, daí é que vai brotar luz, a vida é essa teia de reciprocidade, ela pode ser levada dessa maneira horizontal, ela pode ser levada com um projeto coletivo. Eu acho que o importante do grupo anarquista é isso, é você estabelecer, por falta de melhor palavra eu falo amizade, é você ter essa camaradagem, isso a gente conseguiu no Projeção; aí você consegue ter a tal força coletiva. Eu acho que o anarquismo hoje, aqui em São Paulo, está muito intelectualizado; eu não sou contrário à participação dos intelectuais no movimento, mas eu acho que o movimento não pode ter só intelectual, porque o intelectual vai tentar trazer as coisas para o plano acadêmico, vai tentar trazer as coisas para o plano teórico e vai perder essa perspectiva de ação prática que é o que nos diferencia.. Quando você fala de autogestão, de autonomia, de liberdade, enfim, se você não tiver uma perspectiva prática para isso, fica no papel, então eu vou dizer como é que se faz um grupo de afinidade, então eu vou lá, vou ler, vou ler desde o Godwin, – e tem que ler – mas se a minha ação em criar grupos de afinidade for dar um seminário explicando como é um grupo de afinidade, tem alguma coisa errada. O anarquista é um idealista, mas tem que ter o pé no chão, Bakunin fala isso: o ideal é a flor e ele compara com o lírio, o lírio nasce no lodo, a raiz do lírio tem que estar na matéria bruta e ele se abre para o sol, o lírio é branco, é puro, é cheiroso, mas as raízes entram no pântano para sugar, porque a matéria tá lá, é naquela “podridão” que tá a matéria; eu sinto muito nesse “intelectualismo” que a gente deixou de “meter a mão na merda”, então nós ficamos muito bonitinhos, muito cheirosos, muito coerentes, mas nós vamos ser flores de estufa, se não voltar para prática eu sinceramente temo. O FMI reconhece: depois da Thatcher para cá, o número de miseráveis no mundo passou de 20% para 25% da população mundial, isso quer dizer que hoje nós temos 1,5 bilhão de pessoas no mundo vivendo abaixo da linha da pobreza, ou seja, com menos de um dólar por dia; há 20 anos atrás não tinham miseráveis na Europa e nos EUA, hoje tem 1% da população que é miserável, no sudeste asiático é 37%, na África é 29 ou 30%, na América Latina é 27%; não dá, por isso, para a gente ser radical e coerente na crítica se o preço que se paga por isso é o imobilismo. O que eu vejo em algumas posições intelectuais é que isso não pode fazer..., não pode usar tal palavra porque ela remete a um autoritarismo, então você não pode usar a palavra normal porque “o que é norma?”; não pode usar a palavra patológico. E o pior é que se você vai ver a origem disso, é porque os foucaultianos foram ler um cara que é genial, um tal

de Canguilhem, que é um médico e filósofo, que escreveu um livro fantástico que é *O normal e o Patológico* e que discute uma figura que é incrível que é o Claude Bernard, que é o pai da fisiologia moderna; você sabe o que o Claude Bernard fazia? Ele foi o cara que descobriu que doença e saúde são coisas relativas, o mesmo processo fisiológico pode desencadear doença e saúde, ele quem descobriu o mecanismo do diabetes: se você estoura o pâncreas de um cão, por exemplo, ele automaticamente contrai o diabetes; então a doença não é algo externo, algumas doenças são desequilíbrios fisiológicos. Mas não é a mesma coisa estar são ou doente. E ele usou isso magnificamente, se você ler a obra do Claude Bernard você fica fascinado. Então o Canguilhem recupera esse trabalho do Claude Bernard que é absolutamente fundamental para a ciência moderna, ele tem um trabalho lindo. Aí chega o erudito, o sábio, que nem o sapo dissecou na aula de biologia, que nunca queimou o dedo em uma reação química, que nunca pegou uma chave de fenda para apertar um parafuso, que nunca rasgou o dedo cortando taquara para uma pipa, que não tem a experiência da prática, agora, o uso que os foucaultianos fazem do Canguilhem é pobre, eu não quero atingir ninguém, mas se eu estou dando um depoimento eu não posso me furtar a dizer isso; e isso é fácil perceber, existe um ponto entre o eixo USP/PUC que é a Faculdade de Medicina da USP, nela nós temos a obra completa do Claude Bernard que ninguém lê, o último que retirou a obra do Claude Bernard fui eu em 1998, ela tava desde 1964 parada. Resultado disso aí, é que se você não tiver o critério da prática como dizia o nosso querido e falecido Ideal Peres, se você deixar o pensamento por si, a razão pela razão, ela dispara, você vai tirando conclusões sobre conclusões que é um encadeamento de raciocínios, é uma possibilidade; o anarquista não pode se separar da prática. A pergunta que eu faria para o intelectual libertário é a seguinte: você quer ter essa experiência de transmutação, ou não? Não dá pra gozar sem perder o cabaço, você quer tentar esse desconhecido ou quer ficar na periferia? Essa é a pergunta que eu faço aos intelectuais anarquistas de hoje.

O saber em Morel é *vontade de saber*. Seu protesto contra o que seria uma “intelectualização” do anarquismo, mostra-o bem. Assim como é preciso “dissecar o sapo” para aprender biologia, é preciso ter uma prática e uma atitude anarquista para *conhecer* o anarquismo. É aquele conhecimento íntimo, pessoalizado, que, sem ficar na periferia, provoca a “transmutação” que o formou homem de ação e pensamento. Poderia ter sido um “célebre” burocrata, preferiu ser um homem pleno. A metáfora do “lírio que nasce do lodo”, vai neste sentido. O ideal que não vira vontade, o ideal que não se enraíza em si mesmo, retirando a si mesmo das comodidades da erudição e da boa-vida; daquele humanismo que estende a mão aos miseráveis para em seguida desinfetá-las. Esse ideal é um fantasma que pode, é verdade, tornar-se *dever social*; mas não é capaz de tornar-se convicção e vontade.

Quando faleceu o companheiro Antonio Martinez, compartilhamos a mesma dor; não por acaso Martinez tinha sido o “velho” amigo da primeira

acolhida, ele o era com todos. Morel escreveu algumas palavras que traduzem parte dessa agonia e esperança:

É meio-dia de 29 de outubro de 1998, no velório G do cemitério do Araçá, um dia luminoso, mas um pouco fresco para esta época em São Paulo. Lá está ele em um simples caixão preto, vestindo sua velha malha cor de vinho, calças cinza escuro (uma das três que possuía) e uma camisa branca. Seus cabelos estão bem curtos, pois não tiveram tempo de crescer desde a cirurgia. Sua barba cresce um pouco, como sói nos defuntos. No caixão não há flores. Sua última vontade. Na verdade nem enterro queria. Tinha dito aos seus familiares que o deixassem no hospital, que não fossem retirar o corpo... Sem dentadura e boca aberta, defunto feio de hospital público onde nem sequer se amarra o queixo. Estamos em quatro no velório. Apesar de tudo de seu rosto ainda exala a dignidade, seu perfil ibérico foi ressaltado pela morte e agora sim aparenta os 83 anos que carrega. Há oito horas Antônio Martinez deixou de existir (80).

LIMIARES

A memória está sempre viva. É pela história de vida que se delineiam preferências e transbordam paixões: conta-se esse caso com tristeza, outro com alegria, aquele com entusiasmo.

Nas histórias de vida contadas nesse trabalho, esforços de resistências por parte de seus agentes são evidentes; eles são “homens-memória” de uma tradição de lutas e sonhos, de práticas de liberdade e de saberes sujeitados.

“[Afonso] Festa foi deportado para a Itália. Recordo-me que houve um acordo entre ele e sua companheira, Victória Gerrero: ‘na hora da última despedida na estação, nem uma lágrima, nem uma demonstração de fraqueza’. Esta decisão foi tomada por ambos para não aumentar a alegria e o ‘trunfo’ dos policiais ali presentes. E foram fortes os dois, cumpriram admiravelmente o que se prometeram (19).

São gestos e gritos de revolta e exercícios de poder: a escravidão material não verga o espírito, o mendigo mais despossuído ainda é proprietário de um bem inalienável: é o dono de si mesmo.

Foram vidas colocadas em evidência pelo encontro com o poder, tornaram-se clarões e intensidades somente possíveis de serem apreendidas por uma história minúscula.

“A sorte que permite que aquelas pessoas absolutamente destituídas de glória surjam do meio de tantos mortos, que gesticulem ainda, que continuem a manifestar a sua ira, a sua aflição ou a sua invencível mania de divagar, talvez compense a má fortuna que sobre elas atraiu, mal grado a sua modéstia e o seu anonimato, o clarão do poder” (44, p. 102).

“Ele [Artur Campagnoli] assistia a uma pobreza tremenda lá dos caboclos do lugar. Na casa dele, por exemplo, não tinha roupa nenhuma. Tudo que a família tinha ele dava pros outros. Ele chegava e dizia pra companheira dele, para mulher: arranja uma roupa lá porque essa criança que vai nascer não tem nada pra se cobrir. E a mulher dele: mas não temos mais nada, já demos tudo. E uma vez ele disse: nós temos um lençol aí, corta ele e faz umas fraldas pra eu poder levar; era o lençol que tinha na cama. Isso foi contado pela filha dele, muito emocionada, esse fato que ela lembrava. São exemplos que a gente conta da presença dos imigrantes” (28).

Há nessas histórias uma espécie de “divisa” do fazer: não se trata de fazer isoladamente, mas diferentemente. Para isso, é preciso saber-fazer, é preciso uma técnica que é uma micropolítica de resistência ao poder. A estática do poder centralizado é quebrada. O poder não se congela nos corpos, provoca comportamentos resistentes e invenções.

Eis o significado da liberdade para esses homens:

“A liberdade não é *fazer* tudo o que se quiser, mas *querer* tudo o que se fizer” [grifos meus] (37).

É que eles possuem essa invencível mania de morrer de pé, como as árvores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALVIM, Zuleika Maria Forcione. O Brasil Italiano (1880-1920). In: FAUSTO, Boris (org.). *Fazer a América*. São Paulo: Edusp, 2000. p.383-417.
2. AZEVEDO, Raquel de. *A Resistência Anarquista: uma questão de identidade (1927-1937)*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.
3. BAKUNIN, Mikhail. *Conceito de Liberdade*. Porto: Rés, 1975.
4. _____. *Confesión ao Zar Nicolás I*. Barcelona: Labor, 1976.
5. _____. *Deus e o Estado*. Tradução de Plínio A. Coelho. São Paulo: Cortez, 1988.
6. _____. *Federalismo, Socialismo, Antiteologismo*. Tradução de Plínio A. Coelho. São Paulo: Cortez, 1988.
7. _____. *Escrito contra Marx: conflitos na Internacional*. Tradução de Plínio A. Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1989.
8. BANNOUR, Wanda. Max Stirner. In: CHÂTELET, François. (coord.). *História da Filosofia, Idéias e Doutrinas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p.247-256. v. 5: a Filosofia e a História – de 1780 a 1880.
9. _____. Bakunin. In: CHÂTELET, François. (coord.). *História da Filosofia, Idéias e Doutrinas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 266-75. v. 5: a Filosofia e a História – de 1780 a 1880.
10. BORGES, Paulo E. B. *Jaime Cubero e o Movimento Anarquista em São Paulo, 1945-1954*. São Paulo, 1996. 198 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
11. BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade – lembranças de velhos*. 4. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
12. BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1997.
13. _____. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
14. BRUDEL, Ferdinand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1972.
15. CAPPELLETTI, Angel Juan. Introducción. In: KROPOTKIN, Piotr. 3. ed. *El Apoyo Mutuo: un factor de la evolución*. Móstoles: Madre Tierra, 1989. p. 7-19.
16. CARONE, Edgar. *A República Nova (1930-1937)*. 3. ed. São Paulo: Difel, 1982.

17. _____. *A Primeira República (1889-1930)*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
18. CASAS, Juan Gomes. *Nacionalimperialismo y Movimiento Obrero en Europa – hasta después de la segunda Guerra Mundial*. Madri: CNT-AIT, 1985.
19. CATALLO, Pedro. *Subsídios para a História do Movimento Social no Brasil*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1965.
20. CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
21. CUBERO, Jaime. *Anotações e Subsídios sobre Mikhail Bakunin*. Arquivo do Centro de Cultura Social, manuscrito, [198-].
22. _____. *Entrevista para Jaime Batlhe*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, [198-].
23. _____. *Informações pessoais*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, [198-].
24. _____. *Edgar Leuenroth, o Homem e o Militante*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1986.
25. _____. *Anotações e Subsídios sobre Elisée Reclus*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1987.
26. _____. *Centro de Cultura Social*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1987.
27. _____. *Voto Livre, Voto Obrigatório*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1989.
28. _____. Depoimento: o imigrante e o movimento operário. *Travessia*, São Paulo, n.7, Ano III, 1990, p.32-8. Entrevista.
29. _____. *Prefácio à Edição Fac-Similar do Boletim da Escola Moderna*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1990.
30. _____. *A Universidade Popular “Presidente Roosevelt”, o mérito das escolas livres*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1991.
31. _____. *As Idéias-Força do Anarquismo*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1991.
32. _____. *Universidade Livre*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1991.
33. _____. Depoimento: uma vida construída em liberdade. *Berrante Acadêmico*, Assis, n. 1, Ano I, 1992, p.11-2. Entrevista.
34. _____. *Concepção Anarquista do Homem*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1993.
35. _____. *Razão e Paixão na Experiência Anarquista*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1994.
36. _____. *O Anarquismo: uma visão da educação da criança na família*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1995.
37. CUBEROS NETO, Francisco. *Eu, Ator e Anarquista*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, [198-].

38. EPICURO. *Carta sobre a Felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: UNESP, 1997.
39. FABBRI, Luis. *Malatesta*. Buenos Aires: Americalee, [1945?].
40. FORTUNATO, Marinice da Silva. *A Categoria Solidariedade Humana no Pensamento de Kropotkin*. São Paulo, 1998. 260 f. Tese (Doutorado em Educação: História e Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
41. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. Tradução de Maria Th. da C. Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1994. v. 2: o Uso dos Prazeres.
42. _____. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: RABINOW, P.; DREYFUS H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.253-78.
43. _____. *História da Sexualidade*. Tradução de Maria Th. da C. Albuquerque 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. v. 3: o Cuidado de Si.
44. _____. *O Que é um Autor?* 4. ed. Alpiarça: Vega Passagens, [2000?].
45. _____. O Pensamento do Exterior. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos e Escritos*. Tradução de Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 219-42. v: III – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema.
46. FREYMOND, Jacques (dir.). *La Primera Internacional*. Madri: Edita Zero, 1973. tomo I: Congresso de Ginebra, 1866; Congresso de Lausana, 1867; Congresso de Bruselas, 1868.
47. GERALDO, Endrica. Entrevistas com Jaime Cubero. In: *Memórias Anarquistas – um estudo histórico do Centro de Cultura Social*. Campinas, 1996. 48 f. Monografia (TCC em História) - IFCH/ Universidade de Campinas.
48. GODWIN, William. *Investigación Acerca de la Justicia Política y su Influencia en la Virtud e la Dicha Generales*. Buenos Aires: Americalee, 1945.
49. GOMES, Angela de Castro (coord.). *Velhos Militantes, Depoimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
50. GUATTARI, Félix. *Caosmose – um novo paradigma estético*. Tradução de Ana L. De Oliveira e Lúcia C. Leão. São Paulo: Ed.34, 1992.
51. GUÉRIN, Daniel. *O Anarquismo – da doutrina à ação*. Tradução de Manuel Pedroso. Rio de Janeiro: Germinal, 1968.
52. GURVITCH, George. *Proudhon e Marx*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
53. GUYAU, Jean-Marie. *Ensaio de uma Moral sem Obrigação, nem Sanção*. Lisboa: Guimarães, 1919.
54. _____. *Esbozos de una Moral sin Obligación ni Sancion*. Montevideú: Cláudio Garcia, 1944.

55. HADOT, Pierre. *O Que é Filosofia Antiga?*. Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
56. HAMON, Augustin. *Psicologia do Anarquista-Socialista*. Lisboa: Guimarães, 1915.
57. HEIDEGGER, Martin. Heráclito de Éfeso. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Victor Civita, 1973. p.117-42. v. I: Os Pré-Socráticos.
58. HEINTZ, Peter. *Problemática de la autoridad en Proudhon – ensayo de una crítica inmanente*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1963.
59. ISTO É. *Como nos Velhos Tempos*, 17/04/1985.
60. JACKSON, J. Hampden. *Marx, Proudhon e o Socialismo Europeu*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
61. JEREMIAS, M. et. al. (org.). *Três Depoimentos Libertários: Edgar Rodrigues, Jaime Cubero, Diego Gimenez Moreno*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2002.
62. KHOURY, Yara Aun. *As Greves de 1917 em São Paulo e o Processo de Organização Proletária*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1981.
63. _____. *Edgar Leuenroth: Uma Voz Libertária – imprensa e memória anarco-sindicalista*. São Paulo, 1988. 321 f. Tese (Doutoramento em Sociologia) – FFLCH/Universidade de São Paulo.
64. KROPOTKIN, Piotr Alekseyvich. *Ética: origen y evolución de la moral (parte primera)*. Buenos Aires: Argonauta, 1925.
65. _____. *A Conquista do Pão*. Lisboa: Guimarães, 1975.
66. _____. Anarquismo. In: TRAGTENBERG, Maurício (org.). *Textos Escolhidos*. Porto Alegre: L & PM, 1987. p.19-32.
67. _____. O Governo Revolucionário. In: TRAGTEMBERG, Maurício (org.). *Textos Escolhidos*. Porto Alegre: L & PM, 1987. p.110-21.
68. _____. *El Apoyo Mutuo: un factor de la evolución*. 3. ed. Móstoles: Madre Tierra, 1989.
69. LEUENROTH, Edgard. *Anarquismo: roteiro de libertação social*. Rio de Janeiro: Germinal, 1963.
70. LISSAGARAY, Prosper-Olivier. *História da Comuna de 1871*. Tradução de Sieni Maria Campos. 2. ed. São Paulo: Ensaio, 1995.
71. LOPREATO, Christina Roquette. *O Espírito da Revolta – a greve geral anarquista de 1917*. São Paulo: Fapesp/Annablume, 2000.
72. LUIZETTO, Flávio Venâncio. *Presença do Anarquismo no Brasil: um estudo dos episódios literário e educacional – 1900/1920*. São Carlos, 1984. 341 f. Tese (Doutorado em História) – FFLCH/Universidade de São Carlos.
73. MALATESTA, Errico. En el Café. In: *Hacia una Nueva Humanidad*. Porto Alegre: Proa, 1969. p. 79-165.
74. _____. *A Anarquia e outros Escritos*. Brasília/São Paulo: Novos Tempos/Centro de Cultura Social, 1987.

75. MARAM, Sheldon Leslie. *Anarquistas, Imigrantes e o Movimento Operário Brasileiro, 1890-1920*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
76. MELLA, Ricardo. *Breves Apuntes Sobre las Pasiones Humanas*. [S.l.]: Tierra y Libertad, 1945.
77. MICHELS, Robert. *Sociología dos Partidos Políticos*. Brasília: UNB, 1982.
78. MONTSENY, Frederica. Sobre una Moral sin obligación ni sanción. *Ideas*, Barcelona, n. 5, Ano I, 1980, p. 5-7.
79. MOREL, José Carlos Orsi. *A Semente e a Estrela (adeus a Jaime Cubero)*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1998.
80. _____. *Necrológio de Antonio Martinez*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1998; também disponível em: Antonio Martinez, um anarquista. *Verve*, São Paulo, nº 2, 2002, p. 20-39”.
81. _____. *Solidariedade da Teoria à Prática: Maurício Tragtenberg, a Solidariedade de Classe e as Lutas Sociais em São Paulo*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 1999.
82. _____. *J. M. Guyau - informações e comentários sobre a vida e a obra do filósofo francês Jean-Marie Guyau*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 2001.
83. _____. *Natureza, Cultura e Anarquismo ou para que Serve o Anarquismo de Antanho*. Arquivo do Centro de Cultura Social, datilografado, 2002.
84. MOTA, Benjamim. *A Razão Contra a Fé: analyse das conferencias religiosas do Pe. Dr. Julio Maria*. 3. ed. São Paulo: edição do autor, 1933.
85. NASCIMENTO, Rogério H. Z. *Florentino de Carvalho – pensamento social de um anarquista*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2000.
86. NETTLAU, Max. *Socialismo Autoritário y Socialismo Libertário: estudos y sugerencias sobre la accion internacional del anarquismo en la lucha contra la reaccion mundial*. Barcelona: Guilda de Amigos del Libro, [194-].
87. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
88. _____. *O Crepúsculo dos Ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
89. NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, dez. 1993, p. 7-28.
90. O GLOBO. *Defendendo a Família de O Globo*, 01/12/1962.
91. PASSETTI, Edson. *Éticas dos Amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário/Capes, 2003.
92. RESENDE, Paulo-Edgar A. (org.). *PROUDHON - Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Atica, 1986.

93. _____. Ciência y Anarquismo. In: Fundación Anselmo Lorenzo et.al. (org). *Anarquisme: exposició internacional*. Barcelona: Ateneu Enciclopèdic Popular, 1994. p.243-55.
94. _____. Foucault Libertário. *Margem*, São Paulo, 1996, n. 5, p.135-47.
95. PENTEADO, Jacob. *Belenzinho 1910: retrato de uma época*. São Paulo: Martins, 1962.
96. PLATÃO. Defesa de Sócrates. In: *Os Pensadores*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 9-33. v. II: Sócrates.
97. POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricas*, São Paulo, 1989, n. 3, Ano 2, p. 3-15.
98. _____. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricas*, São Paulo, 1992, n. 10, Ano 5, p. 200-12.
99. PROUDHON, Pierre-Joseph. *Las Confesiones de un Revolucionario para servir a la Historia de la Revolución de febrero de 1848*. Buenos Aires: Americalee, [194-].
100. _____. *La Capacidad Política de la Clase Obrera*. Buenos Aires: Proyección, 1974.
101. _____. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*. Paris: Fayard, 1988. tome I: Études de Philosophie Pratique.
102. _____. *Do Princípio Federativo e da Necessidade de Reconstruir o Partido da Revolução*. Lisboa: Colibri, 1996.
103. RABINOW, P.; DREYFUS H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
104. RABINOW, P. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
105. RAGO, Margareth. *Do Cabaré ao Lar – a utopia da cidade disciplinar (1890-1930)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
106. READ, Herbert. *Anarquia y Ordem: ensayos políticos*. Buenos Aires: Tupac, 1959.
107. RÉALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. III: Os Sistemas da Era Helenística.
108. RICHARDS, Vernon. *Malatesta, Vida e Ideias*. Barcelona: Tusquets, 1977.
109. ROCKER, Rudolf. *As Idéias Absolutistas no Socialismo*. São Paulo: Sagitário, 1946.
110. RODRIGUES, Edgar. *Socialismo e Sindicalismo no Brasil, 1675-1913*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.
111. _____. *Os Libertários – idéias e experiências anárquicas*. Petrópolis: Vozes, 1988.
112. _____. *O Anarquismo na Escola, no Teatro, na Poesia*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992.

113. _____. *O Ressurgir do Anarquismo, 1962-1980*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1993.
114. SCHMID, Wilhelm. Da ética como Estética da Existência. *Margem*, São Paulo, 1996, n. 5, p. 149-56.
115. SOUZA, Sandra Coelho de. *A Ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência*. Belém: Cejup, 2000.
116. STIRNER, Max. *El Unico y su Propiedad*. Valencia: F. Sempere, [194-].
117. _____. O Falso Princípio de nossa Educação. In: STIRNER, Max. *Textos Dispersos*. Lisboa: Via Editora, 1979. p.63-93.
118. TRAGTENBERG, Maurício. Memorial. *Proposições*, Campinas, 1991, n. 4, p. 79-87.
119. VACCARO, Salvo. Foucault e o Anarquismo. *Margem*, São Paulo, 1996, n. 5, p. 157-70.
120. VARGAS, Maria Thereza. *Teatro Operário na Cidade de São Paulo*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1980.
121. VASCO, Neno. *Concepção Anarquista do Sindicalismo*. Porto: Afrontamento, 1984.
122. VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis B. B. da Fonseca. 4. ed. Rio de Janeiro: Difel, 1984.
123. VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1999.
124. WOODCOCK, G. (org.). *Os Grandes Escritos Anarquistas*. Porto Alegre: L & PM, 1988.
125. XENOFONTE. Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates. In: *Os Pensadores*. Tradução de Líbero R. de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 35-164. v. II: Sócrates.
126. _____. Apologia de Sócrates. In: *Os Pensadores*. Tradução de Líbero R. de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p.168-173. v. II: Sócrates.
127. ZOLA, Emile. *Germinal*. São Paulo: Circulo do Livro, [198-].

Correspondências consultadas

128. Comitê de Coordenação Libertária, 08/01/1962.
129. Jaime Cubero a Ideal Peres, 14/08/1965.
130. Jaime Cubero a Ideal Peres, 23/03/1966.
131. Jaime Cubero a Ideal Peres, 29/06/1966.
132. Jaime Cubero a Ideal Peres, 31/07/1966.
133. Jaime Cubero a Ideal Peres, 26/08/1966.
134. Jaime Cubero a Ideal Peres, 15/09/1966.
135. Jaime Cubero a Ideal Peres, 27/09/1966.

136. Jaime Cubero a Ideal Peres, 23/10/1966.
137. Jaime Cubero a Ideal Peres, 27/01/1967.
138. Jaime Cubero a Ideal Peres, 09/07/1967.
139. Jaime Cubero a Ideal Peres, 30/07/1967.
140. Jaime Cubero a Ideal Peres, 19/08/1967.
141. Jaime Cubero a Ideal Peres, 11/12/1967.
142. Jaime Cubero a Ideal Peres, 16/01/1968.
143. Jaime Cubero a Ideal Peres, 21/02/1968.
144. Jaime Cubero a Sebastião, 21/02/1968.
145. Pedro Catallo aos companheiros de São Paulo, [s.d.].
146. Pedro Catallo a Rafael Fernandes, 09/03/1959.
147. Pedro Catallo a Aldo Dias de Assis, 03/1962.
148. Pedro Catallo a Ugo Fedeli, 14/09/1963.
149. Pedro Catallo a Ideal Peres, 18/05/1964.
150. Pedro Catallo a Ideal Peres, 11/06/1964.
151. Pedro Catallo a Ideal Peres, 09/07/1964.
152. Pedro Catallo aos companheiros do Centro de Cultura Social, 18/07/1964.
153. Pedro Catallo a Ideal Peres, 19/08/1964.
154. Pedro Catallo a Ideal Peres, 21/09/1964.
155. Pedro Catallo a Ideal Peres, 08/11/1964.
156. Pedro Catallo a Ideal Peres, 10/12/1964.
157. Pedro Catallo a Ideal Peres, 12/01/1965.
158. Pedro Catallo a Ideal Peres, 22/03/1965.
159. Pedro Catallo a Ideal Peres, 03/04/1965.
160. Pedro Catallo a Ideal Peres, 12/06/1965.
161. Pedro Catallo a Ideal Peres, 30/06/1965.
162. Pedro Catallo a Ideal Peres, 10/07/1965.
163. Pedro Catallo a Ideal Peres, 24/09/1965.
164. Pedro Catallo a Ideal Peres, 16/12/1965.
165. Pedro Catallo a Ideal Peres, 30/03/1966.
166. Pedro Catallo a Ideal Peres, 24/05/1966.
167. Pedro Catallo a Edgar Rodrigues, 13/06/1966.
168. Pedro Catallo a Rafael Fernandes, 09/08/1966.
169. Pedro Catallo a Ideal Peres, 11/08/1966.
170. Pedro Catallo a Rafael Fernandes, 27/09/1966.
171. Pedro Catallo a Ideal Peres, 25/10/1966.
172. Pedro Catallo a Ideal Peres, 07/12/1966.
173. Pedro Catallo a Ideal Peres, 10/01/1967.
174. Pedro Catallo ao Movimento Libertário do Rio, 15/03/1967.
175. Pedro Catallo ao Movimento Libertário do Rio, 10/04/1967.
176. Pedro Catallo ao Movimento Libertário do Rio, 08/05/1967.
177. Pedro Catallo ao Movimento Libertário do Rio, 31/05/1967.

178. Pedro Catallo aos companheiros do Rio, 17/07/1967.
179. Pedro Catallo a Rafael Fernandes, 11/07/1968.
180. Pedro Catallo a Rafael Fernandes, 16/09/1968.
181. Pedro Catallo a Rafael Fernandes, 11/11/1968.
182. Pedro Catallo a Rafael Fernandes, 27/01/1969.

Entrevistas realizadas

Diego Gimenez Moreno.
Francisco Cuberos Neto.
José Carlos Orsi Morel.
José Oliva Castillo.
Lourdes Martin Gabriel.
Maria Aparecida Cubero.
Maria Martinez Jimenez.

Periódicos consultados

A PLEBE, São Paulo.
DEALBAR, São Paulo.
O HOMEM LIVRE, São Paulo.
O INIMIGO DO REI, São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Rio Grande do Sul
e Santa Catarina.
O LIBERTÁRIO, São Paulo.

Fontes de pesquisa

Arquivo do Centro de Cultura Social.
Arquivo pessoal de José Carlos Orsi Morel.
Biblioteca da PUC/SP.