

**UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TECNOLOGIA**

NABYLLA FIORI DE LIMA

**MARIA LACERDA DE MOURA NA REVISTA *ESTUDIOS* (1930-1936):
ANARQUISMO INDIVIDUALISTA E FILOSOFIA DA NATUREZA**

DISSERTAÇÃO

**CURITIBA
2016**

NABYLLA FIORI DE LIMA

**MARIA LACERDA DE MOURA NA REVISTA *ESTUDIOS* (1930-1936):
ANARQUISMO INDIVIDUALISTA E FILOSOFIA DA NATUREZA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Tecnologia, do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Área de Concentração: Tecnologia e Trabalho.

Orientador: Prof. Dr. Gilson Leandro Queluz

**CURITIBA
2016**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

L732ma
2016 Lima, Nabylla Fiori de
 Maria Lacerda de Moura na Revista Estudios (1930-1936):
 anarquismo individualista e filosofia da natureza / Nabylla
 Fiori de Lima.-- 2016.
 167 f.: il.; 30 cm

 Texto em português, com resumo em inglês.
 Dissertação (Mestrado) - Universidade Tecnológica
 Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Tecnologia,
 Curitiba, 2016.
 Bibliografia: f. 160-167.

 1. Moura, Maria Lacerda de, 1887-1945. 2. Colección
 Revista "Estudios". 3. Filosofia da natureza. 4. Anarquismo
 e anarquistas. 5. Individualismo. 6. Libertarismo. 7.
 Tecnologia - Aspectos sociais. 8. Tecnologia - Dissertações.
 I. Queluz, Gilson Leandro, orient. II. Universidade
 Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
 Tecnologia. III. Título.

CDD: Ed. 22 - 600

Biblioteca Central da UTFPR, Câmpus Curitiba

TERMO DE APROVAÇÃO

Título da Dissertação Nº 448

Maria Lacerda de Moura na Revista Estudos (1930-1936): Anarquismo individualista e filosofia da natureza

por

Nabylla Fiori de Lima

Esta dissertação foi apresentada às 14h00 do dia **15 de fevereiro de 2016** como requisito parcial para a obtenção do título de MESTRE EM TECNOLOGIA, Área de Concentração – Tecnologia e Sociedade, Linha de Pesquisa – , Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. A candidata foi arguida pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho APROVADO (aprovado, aprovado com restrições, ou reprovado).

Prof. Dr. Mário Lopes Amorim
(UTFPR)

Prof. Dr. Clóvis Mendes Gruner
(UFPR)

Prof. Dr. Patrícia Lessa dos Santos
(UEM)

Prof. Dr. Gilson Leandro Queluz
(UTFPR)
Orientador

Visto da coordenação:

Prof^a. Dr^a. Faimara do Rocio Strauhs
Coordenadora do PPGTE

O documento original encontra-se arquivado na Secretaria do PPGTE



AGRADECIMENTOS

Ao meu **pai** e àquela que foi minha mãe, **Dudi**, o primeiro agradecimento: o apoio de vocês foi sempre fundamental para cada passo que eu tenha dado.

Chá, obrigada por sempre me apoiar, apesar de sempre discordar! **Gabi**, obrigada por sempre estar de volta e por sempre me ensinar a amar e rir de tudo. **Anandinha**, obrigada por ser sempre tão você. Sua paciência comigo (e com tudo) deixa minha vida mais fácil. **Lelo**, obrigada por sempre deixar tudo mais colorido. **Dayse**, por poder compartilhar com você e te ver sorrir, só tenho a agradecer (e sorrir de volta).

Uma enorme gratidão ao meu orientador, **Prof. Gilson Queluz**. Espero que o resultado deste trabalho tenha de algum modo retribuído as suas orientações. Sem nunca abandonar o rigor acadêmico e a criticidade, você sempre me permitiu ser livre para que eu encontre o meu próprio caminho e paixão na pesquisa. Estar no ambiente acadêmico faz mais sentido para mim ao passo que questionamos e modificamos a nossa própria prática. Obrigada por sempre possibilitar isto!

Por todas as contribuições a este trabalho, agradeço à **Profª Patrícia Lessa** (que gentilmente compartilhou comigo seu material da Maria Lacerda) e aos professores **Clóvis Gruner** e **Mario Amorim**. Foi um prazer ter meu trabalho lido e discutido por vocês.

Agradeço também:

Às companheiras e companheiros **da turma de 2014 do PPGTE**: Pelas parcerias nas disciplinas, no RU, na salinha, nas discussões sobre CTS, nas reclamações da vida e nas muitas risadas!

Ao **corpo docente e coordenação do PPGTE** pelas discussões nas aulas ou conversas fora delas e por alargarem nossos horizontes! Às **estagiárias do PPGTE - Bruna, Vitória, Karen** – pelo café e pela disposição!

Às e aos participantes do **GETEC** e do **CHTS** por possibilitarem discussões ricas e ambientes acolhedores.

Àquelas e àqueles que construíram e participaram do **Coletivo Anália Franco**, a fim de construir uma universidade livre de opressões, e aos militantes da **Insurgência**: as reflexões e sonhos compartilhados certamente permeiam este trabalho.

E à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa concedida para a realização dessa pesquisa, sem a qual outras dificuldades teriam surgido.

Para quê ler os chamados livros anarquistas? Não para salvar a humanidade, não para descrever como o mundo poderia ser perfeito. Para quê? Não se trata disto: o anarquismo [...] não nos ensina a viver. Lê-se um livro destes como um golpe no crânio [...] (MONTEBELLO, Natalia, 2002).

RESUMO

LIMA, Nabylla Fiori de. **Maria Lacerda de Moura na revista *Estudios* (1930-1936): Anarquismo Individualista e Filosofia da Natureza**. 2016. 167f. Dissertação (Mestrado na linha Tecnologia e Trabalho) - Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Universidade Federal Tecnológica do Paraná. Curitiba, 2016.

Este trabalho apresenta uma análise dos artigos publicados pela pensadora brasileira Maria Lacerda de Moura na revista espanhola *Estudios* (1930-1936). Nestes artigos identificamos elementos para a constituição de uma filosofia unicista libertária da natureza, de onde vem o nosso objetivo de compreender a proposta desta autora, além das suas contribuições críticas à relação estabelecida entre natureza e humanidade na sociedade burguesa industrial. A imprensa foi instrumento privilegiado no final do século XIX para a organização do movimento anarquista bem como difusão de conhecimento e ideais e valores contraculturais à ideologia dominante. Visando a transformação social, editoriais de viés anarquista emergiram trazendo elementos críticos à sociedade vigente e atentos às descobertas científicas da época. Além da difusão do conhecimento, os libertários também questionavam o papel da classe científica e ressignificavam conhecimentos e conceitos a fim de transformá-los em instrumentos para a mudança revolucionária. Neste sentido, identificamos nos artigos publicados na Revista *Estudios*, ligada ao campo do anarco-individualismo espanhol, a construção de diversas filosofias da natureza com vistas à sociedade libertária. Neste período de fortalecimento a nível mundial dos Estados-nação após a Primeira Guerra Mundial e a ascensão dos Estados totalitários, os militantes e pensadores anarquistas questionavam o avanço tecnológico, a democracia e as instituições da sociedade burguesa. Nesta perspectiva, constituíam diferentes visões da natureza que se opunham à das classes dirigentes, base de um conhecimento científico normalizador e de uma sociedade de controle. Releituras críticas e emancipatórias de temas científicos tão diversos como a eugenia, o neomalthusianismo, o naturismo, a educação sexual, o vegetarianismo, o proteanismo, a plasmogenia, aliados ao combate anticlerical e a um pacifismo radical, baseavam a crítica libertária às políticas autoritárias exercidas pelos governos fascistas. A partir dos artigos da brasileira Maria Lacerda de Moura, publicados neste periódico entre os anos de 1930 e 1936, procuraremos demonstrar a constituição de saberes e de uma “ciência radical”, crítica à sociedade vigente e voltada para a construção de uma nova ética, de uma nova sociedade harmônica através da cooperação, educação, emancipação, avanço tecnológico e participação democrática direta. Na revista *Estudios*, Maria Lacerda de Moura constrói pontes ibero-americanas a fim de combater inimigos em comum e desativar quaisquer mecanismos de dominação. Neste caminho, a partir das resistências locais e cotidianas, a construção de uma filosofia unicista da natureza se faz evidente.

Palavras-chave: Filosofia da natureza. Anarquismo individualista. Maria Lacerda de Moura.

ABSTRACT

LIMA, Nabylla Fiori de. **María Lacerda de Moura in the journal *Estudios* (1930-1936): Individualist Anarchism and Philosophy of Nature**. 2016. 167f. Dissertação (Mestrado na linha Tecnologia e Trabalho) - Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Universidade Federal Tecnológica do Paraná. Curitiba, 2016.

This work presents an analysis of articles published by Brazilian thinker Maria Lacerda de Moura in the Spanish journal *Estudios* (1930-1936). In these articles we identified elements for the creation of a libertarian unicist philosophy of nature, hence our goal to understand the purpose of this author beyond their critical contributions to the relationship established between nature and humanity in the industrial bourgeois society. The press was a privileged instrument in the late nineteenth century to the organization of the anarchist movement and diffusion of knowledge and countercultural ideals and values of the dominant ideology. Aimed at social transformation, editorials with anarchist bias emerged, attentive to the scientific discoveries of the time and bringing critical elements to the existing society. In addition to the dissemination of knowledge, libertarians also questioned the role of class and they gave their own meanings to scientific knowledge and concepts in order to turn them into an instrument for revolutionary change. In this sense, we identify in articles published in the journal *Estudios*, linked to the field of Spanish anarcho-individualism, the construction of various philosophies of nature with a view to libertarian society. In this period of strengthening of global nation-states after the First World War and the rise of totalitarian states, militants and anarchist thinkers questioned the technological progress, democracy and the institutions of bourgeois society. In this perspective, they constituted different views of nature which opposed the one defended by the ruling class, based on a normalizing scientific knowledge and a society of control. Libertarian critique of authoritarian policies exercised by fascist governments was based on critical and emancipatory reinterpretations of scientific topics as diverse as eugenics, neomalthusianism, naturism, sex education, vegetarianism, the "proteanismo", the "plasmogenia", allies to combat anti-clerical and radical pacifism. From the articles published by the Brazilian Maria Lacerda de Moura in this journal between the years 1930 and 1936, we will seek to demonstrate the constitution of knowledges and a "radical science," critique of current society and toward the construction of a new ethics, of a new harmonious society through cooperation, education, empowerment, technological advances and direct democratic participation. In *Estudios* magazine, Maria Lacerda de Moura built Ibero-American bridges in order to combat enemies in common and disable any mechanisms of domination. In this way, from local and daily resistance, the construction of a unicist philosophy of nature is evident.

Key-words: Philosophy of nature. Individualist anarchism. Maria Lacerda de Moura.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Capa da Revista Estudios. Número 73. Setembro, 1929.....	85
Figura 2: Capa da Revista Estudios. Número 83. Julho, 1930.	86
Figura 3: Capa da Revista Estudios. Número 93. Maio, 1931.	87
Figura 4: Capa da Revista Estudios. Número 143. Julho, 1935.....	87
Figura 5: Capa da Revista Estudios. Número 153. Maio, 1936.	87
Figura 6: Capa da Revista Estudios. Número 162. Março, 1937.	87
Figura 7: Página da seção Al día con la Ciencia - Que existe en el interior de la tierra? (J.M. Martínez Novello). Revista Estudios. Número 114. Fevereiro, 1933.....	99
Figura 8: Página de artigo de Maria Lacerda de Moura na Revista Estudios. Número 148. Dezembro, 1935.....	140

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Sumário da Revista Estudios. Número 75. Novembro, 1929. (CASTERÀ e MOREIRA, 2006, p. 7)	89
Quadro 2: Sumário da Revista Estudios. Número 139. Março, 1935. (CASTERÀ e MOREIRA, 2006, p. 36).....	89

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 REVISÃO BIBLIOGRÁFICA	16
1.2. ALGUNS REFERENCIAIS TEÓRICOS	20
2 CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ANARQUISMO	34
2.1 REFLEXÕES LIBERTÁRIAS AO CAMPO DE ESTUDOS EM CIÊNCIA, TECNOLOGIA E SOCIEDADE	36
2.2 SOBRE A ORIGEM DAS IDEIAS LIBERTÁRIAS	39
2.3 PRINCÍPIOS, VALORES E IDEAIS	44
2.4 ANARQUISMO: HETEROTOPIA SOB A DUPLA LUZ DA ESTRELA DA REVOLTA E DO SOL NEGRO DA MELANCOLIA	47
2.5 REFLEXÕES ENTRE LIBERDADE E NATUREZA: CIÊNCIA E TECNOLOGIA	55
2.6 CIÊNCIA E NATUREZA NO ANARQUISMO ESPANHOL	65
3 ANARQUISMO INDIVIDUALISTA E A REVISTA <i>ESTUDIOS</i>	69
3.1 MAX STIRNER	71
3.2 ÉMILE ARMAND	73
3.3 HAN RYNER	75
3.4 ANARQUISMO INDIVIDUALISTA ESPANHOL	79
3.4.1 Revista <i>Estudios</i>	83
4 MARIA LACERDA DE MOURA NA REVISTA ESTUDIOS	102
4.1 SÓ PARA AMAR FOI FEITA A VIDA	104
4.2 MARIA LACERDA DE MOURA E OS MOVIMENTOS DE MULHERES	119
4.3 AMOR: PROBLEMA METAFÍSICO	127
4.4 MARIA LACERDA DE MOURA: EMANCIPAÇÃO E FILOSOFIA DA NATUREZA NA REVISTA <i>ESTUDIOS</i>	135
4.4.1 Uma nova filosofia da natureza e uma nova ética	142
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
FONTES	156
REFERÊNCIAS	160

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta uma análise dos artigos publicados pela pensadora Maria Lacerda de Moura na revista espanhola *Estudios* (1930-1936). Nestes artigos, tenho por objetivo, além de procurar compreender a proposta advinda de suas contribuições críticas à relação estabelecida entre natureza e humanidade na sociedade burguesa industrial, identificar elementos para a constituição de uma filosofia unicista libertária da natureza. Para atingir estes objetivos, procurarei apontar as críticas de Maria Lacerda à ciência e tecnologia vigentes e suas contribuições ao campo de estudos em Ciência, Tecnologia e Sociedade. Buscarei também enfatizar as temáticas do neomalthusianismo e eugenia, tão presentes na revista *Estudios*, sua apropriação pelas correntes místicas e cósmicas de Maria Lacerda de Moura e sua relação com a construção de uma nova ética para as relações sociais, baseada no amor plural de Han Ryner¹. Os artigos desta autora, no diálogo com os demais textos da revista, contribuem para a compreensão de seu pensamento a partir de outras perspectivas, como por exemplo, sua relação com a Associação Internacional Biocósmica e as proposições de uma nova filosofia da natureza.

Aliada às práticas históricas do movimento anarquista, que na resistência cotidiana procurava constituir uma ciência radical voltada para a construção de uma nova ética e, conseqüentemente, uma nova sociedade, Maria Lacerda de Moura (1887-1945) questionou e denunciou a organização da sociedade moderna. Nascida em Manhuaçu, Minas Gerais, trabalhou ao longo de sua vida como professora, além de contribuir em diversos periódicos anarquistas. Entre os anos de 1928 e 1937, Maria Lacerda morou em uma comunidade agrícola autogestionária em Guararema, interior de São Paulo. É neste período que se deu seu diálogo com a revista *Estudios*.

Devido às suas críticas à moral sexual vigente em seu período de atuação e às diversas formas de dominação, é sempre identificada pela sua rebeldia. Fundou com a sufragista Bertha Lutz a "Federação Internacional Feminina", mas afastou-se de suas companheiras e desta organização, de tendência liberal, em virtude da sua descrença na luta pelo voto feminino, pois considerava que esta luta "respondia a uma parcela muito limitada das necessidades femininas, mas jamais seria um caminho para sua própria emancipação" (RAGO, 2007, p.4).

Suas diversas obras - entre as quais, destacam-se: *Em torno da Educação* (1918), *A Mulher é uma Degenerada?* (1924), *Religião do Amor e da Beleza* (1926), *Han Ryner e o*

¹Han Ryner (1861-1938): Pseudônimo de Jacques Élie Henri Ambroise Ner, filósofo anarquista individualista francês (Ver cap. 3).

Amor Plural (1928), *Amai e não vos multipliqueis* (1932), *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me! Denuncio!* (1933) - versaram sobre diversas reflexões éticas, críticas à ciência moderna, aos regimes totalitários entre outros tantos temas libertários e feministas. Maria Lacerda, entretanto, apostou na transformação dos próprios indivíduos como caminho primordial para a transformação da sociedade.

Esta autora, cuja obra vem sendo retomada nos últimos anos conforme veremos na revisão bibliográfica deste trabalho, é normalmente conhecida pelas contribuições ao campo de estudos feministas ou à pedagogia. Partindo dos aportes e reflexões que estes trabalhos nos trazem, busco aqui expandir a compreensão dos pensamentos desta autora, explicitando a sua contribuição para ampliar nossas reflexões críticas acerca da ciência e da tecnologia.

Embora eu tivesse algum contato com o pensamento e o movimento anarquista a partir da militância estudantil e feminista, foi somente a partir do ano de 2012 que me debrucei sobre os textos destes autores a fim de melhor compreendê-los. Na continuidade das orientações do Prof. Gilson Queluz, que iniciei em 2010², e financiada pelo CNPQ a partir do projeto intitulado Representações de Ciência e Tecnologia no Pensamento Anarquista: Narrativas de Resistência (1900-1935), coordenado pelo referido professor, fui à Unicamp, durante um mês em Campinas, em busca de contos, romances, poemas, jornais e revistas de cunho anarquista do início do século XX. Neste processo, deparei-me com os cinco exemplares da revista *Renascença*, lançada por Maria Lacerda de Moura em 1923, onde foi possível encontrar temáticas que são bastante recorrentes nas obras desta autora. Daí resultou nossa análise da *Revista Renascença* (LIMA; QUELUZ, 2014) e, para mim, a primeira imersão no universo dos pensadores libertários.

A fim de dar continuidade nos estudos do campo Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS), inscrevi-me para o processo seletivo de mestrado no Programa de Pós-Graduação

² Em 2010, inscrevi-me no projeto de iniciação científica sob a orientação do Prof. Gilson Leandro Queluz que buscava analisar as representações de tecnologia no pensamento autoritário-conservador brasileiro entre os anos de 1930-1935, projeto este inserido no campo de estudos em CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade). Caberia a mim, estudante de letras, analisar as obras literárias do chefe nacional do Integralismo brasileiro, Plínio Salgado. Ao buscar as obras de Plínio Salgado a fim de selecionar as que gostaria de pesquisar, deparei-me, entretanto, com a sua obra *A mulher no século XX*, publicada em 1946. Interessava-me ali o que teria a dizer sobre as mulheres o chefe nacional de uma organização que tinha como lema Deus, Pátria e Família. Iniciamos, então, a pesquisa que culminou no trabalho relacionando o determinismo tecnológico presente na utopia *A Quarta Humanidade*, do mesmo autor, com o determinismo biológico presente em *A mulher no século XX*.

Ao perceber nesta pesquisa a importância da manutenção da família no Estado Integralista e do papel da mulher nesta instituição, iniciamos, então, no ano seguinte, uma pesquisa que finalizou na análise da família, sob os moldes cristãos e burgueses, como tecnologia política para o fortalecimento do Estado Integralista. Nestes dois primeiros anos de pesquisa, buscamos entender qual o papel da família enquanto mediadora entre o aprendizado das técnicas de si e o fortalecimento do Estado Integralista. Daí iniciou-se meu contato inicial com o campo de estudos em CTS.

em Tecnologia (PPGTE), com um projeto que visava identificar no jornal anarquista *A Plebe* algumas resistências libertárias às tecnologias políticas do Estado capitalista. Havia já ali, ainda incipiente, a intenção de, a partir das resistências e da práxis política do movimento anarquista, identificar saberes produzidos.

A partir das disciplinas da pós-graduação, as discussões nos grupos de estudos Ciências Humanas, Tecnologia e Sociedade (CHTS) e Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Relações de Gênero e Tecnologia (GETEC), ambos do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia (PPGTE/UTFPR), e as leituras compartilhadas nas orientações, identificava as contribuições que o movimento anarquista trouxe e ainda traz para o avanço das novas concepções de ciência e tecnologia.

Estas reflexões também convergiam com questões trazidas pelos diversos movimentos sociais. Assim, eu buscava afinar um objeto para a dissertação enquanto tentava responder a questões que me incomodavam pessoal e politicamente, dado meu contato e participação em alguns movimentos.

Enquanto os movimentos feministas, de diversidade sexual, queer, marcha da maconha, movimento de negros e negras, etc, reivindicam a autonomia dos corpos, vemos cada vez mais a indústria farmacêutica buscando meios de os controlar. A indústria dos antidepressivos movimenta ricas quantias de dinheiro no mercado mundial, enquanto um mundo sem sentido – em que grande parcela da população vive para trabalhar, ao passo que trabalha para sobreviver - nos é vendido cotidianamente.

Apresentei tais questões ao meu orientador, mas foi posteriormente que encontramos um caminho para desenvolver estas reflexões. Em seus estudos sobre eugenia e no contato com as obras da Maria Lacerda de Moura, o professor, que já conhecia a revista *Estudios*, me apresentou a ela para pensarmos em desenvolver pesquisas posteriores. No entanto, foi dali que o professor Gilson sugeriu que nos voltássemos aos artigos da Maria Lacerda de Moura nesta revista, a fim de identificar elementos para uma filosofia da natureza libertária.

“Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?”, é o questionamento que Haraway (1995, p. 25) traz, criticando o modo racionalista e patriarcal de ver, da perspectiva do conhecimento hegemônico. Retomo aqui, então, as ideias e contribuições do pensamento de Maria Lacerda de Moura que, a partir de um “eu” que, totalmente ciente de suas contradições e limitações, buscou identificar e combater as diversas formas de controle dos indivíduos que deturpam a nossa visão com as lentes de uma cultura de dominação e subjugação. Sua voz se colocou com grande convicção e autonomia, denunciando as opressões às quais as mulheres e as classes mais baixas

estariam submetidas. Trouxe no início do século XX denúncias que ressoam ainda hoje nos gritos dos excluídos deste sistema.

Se o “patriarcado capitalista branco” transforma “tudo num recurso para ser apropriado, na qual um objeto de conhecimento é, no limite, ele mesmo apenas matéria para o poder seminal, o ato, do conhecedor” (HARAWAY, 1995, p. 35), reforçamos as contribuições de Maria Lacerda e dos demais libertários contribuintes da revista *Estudios* para outras formas de ver a construção de conhecimentos.

Conforme afirma Kreimer, “os cientistas não se relacionam somente com outros cientistas, mas em sua vida cotidiana se vinculam com muitas outras pessoas” (KREIMER, 2009, p. 89), de modo que esta pesquisa está repleta de reflexões surgidas fora da academia. Junto à Donna Haraway, para as questões que me instigavam, buscarei então, “a perspectiva daqueles pontos de vista, que nunca podem ser conhecidos de antemão, que prometam alguma coisa extraordinária, isto é, conhecimento potente para a construção de mundos menos organizados por eixos de dominação” (HARAWAY, 1995, p. 24). Pontos de vista corporificados nas resistências cotidianas, como mostram as reflexões trazidas por Maria Lacerda de Moura.

É possível identificar nos artigos publicados na revista *Estudios* (1928-1937), ligada ao campo do anarco-individualismo espanhol, a construção de diversas filosofias da natureza, ligadas à cultura dos corpos e com vistas à sociedade libertária. A revista teve 102 edições (do número 64 - pois dava continuidade à revista *Generación Consciente* - ao 165) de questionamentos do avanço tecnológico, da democracia, das instituições da sociedade burguesa, por militantes e pensadores anarquistas ou ainda cientistas de diversas áreas que tinham alguma afinidade com o campo libertário. Nesta perspectiva, constituíam diferentes visões da natureza que se opunham à das classes dirigentes, base de um conhecimento científico normalizador e de uma sociedade de disciplina e controle.

Radicalmente contrária à dogmatização e à organização das ideias através de programas autoritários, Maria Lacerda de Moura publicou 36 artigos na revista *Estudios*, em que apresentou grande variedade de reflexões dialogando com os temas em discussão na revista. Nesta dissertação, analisar estes artigos e compreender seu pensamento em sua totalidade a fim de encontrar suas contribuições na constituição de uma filosofia unicista libertária da natureza, será o meu objetivo principal.

Nesta pesquisa, de cunho bibliográfico e documental³, a partir das ideias presentes

³ Para nos auxiliar na análise aqui proposta e para a reflexão do pensamento anarquista, nos baseamos em BOOKCHIN (1999; 2011), BRACONS (2006), CLEMINSON (2008), CORREA (2013), DIEZ (2007), FERRER (2005a; 2005b; 2015), FOUCAULT (1979; 1995; 2010; 2015), GALLO (1990), HARAWAY (1995),

nos artigos publicados na revista *Estudios*, mas também nas demais obras da autora, buscarei, como objetivos específicos: relacionar seu pensamento com a corrente do anarquismo-individualista e de outros setores externos ao anarquismo, mas que compartilham de concepções próximas; explicitar a construção, a partir do questionamento e resistência aos modelos hegemônicos por parte dos libertários contribuintes na revista *Estudios*, de uma cultura e ciência alternativas; evidenciar a importância da imprensa libertária para a organização do movimento e circulação, desenvolvimento e difusão de ideias e conhecimentos científicos, bem como a constituição de diversos coletivos internacionais que funcionariam como possíveis fóruns de construção de conhecimento alternativo às instituições científicas formalizadas. Dentro disto, há a intenção de identificar as potenciais contribuições de Maria Lacerda de Moura e do pensamento anarquista ao campo de estudos em Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS).

A fim de atingir o objetivo de análise aqui proposto, o trabalho é assim estruturado:

Na sequência deste tópico, apresento uma revisão bibliográfica acerca de trabalhos que retomaram o pensamento de Maria Lacerda de Moura, a fim de justificar o recorte desta pesquisa, que visa ampliar a compreensão dos escritos da autora à luz dos estudos sobre ciência, tecnologia e sociedade, até então ainda não aprofundados pelos demais trabalhos. Ainda neste capítulo, apresento as bases teóricas que me serviram para a análise do contexto das ideias aqui analisadas bem como reflexões sobre a imprensa anarquista. As contribuições de Michel Foucault sobre as relações de poder nos levam ao nosso objeto de pesquisa, pois ao considerarmos o poder como um campo de forças, vislumbramos a possibilidade de constituição de conhecimentos contra hegemônicos nas resistências ao poder nos diversos lugares em que ele se exerce.

Para melhor compreender o pensamento anarquista e sua contribuição crítica para o campo CTS, no segundo capítulo trago algumas reflexões sobre este campo, aponto as relações entre as reflexões libertárias e o campo de estudos em ciência, tecnologia e sociedade (CTS), e faço uma breve apresentação do surgimento e das características do ideário anarquista. Em seguida, percorro esta corrente de pensamento no que se refere às suas reflexões sobre natureza e liberdade, e conseqüentemente, ciência e tecnologia.

No terceiro capítulo exploro a Revista *Estudios* e sua diversidade temática. Este

HARDMAN (2002 e 2011), LOWY (1993 e 2015), NAVARRO (1997), NETTLAU (2008), PASSETTI (2002 e 2005), RAFAELLI (2009), RAGO (s/d; 1985; 2012), SIERRA (1996), THORPE; WELSH (2009), WALTER (2009) e WOODCOCK (1962); As fontes documentais selecionadas para a discussão, além das obras da própria autora e dos artigos da revista *Estudios*, foram: ARMAND (2004; 2007a; 2007b; 2012), BAKUNIN (1859; 1998; 2008; 2010), FABBRI (2000), KROPOTKIN (1898; 1903; 1977; 2009), MALATESTA (s/d; 2009), MELLA (1913), RECLUS (2002), RYNER (s/d; 1935; 2012), TOLSTOI (1994).

capítulo será dedicado ao contexto do anarquismo individualista espanhol e à exposição de suas principais ideias, bem como a uma breve análise da influência da corrente francesa, em especial a influência do pensamento de Han Ryner em Maria Lacerda de Moura⁴. Considero importante neste capítulo também apresentar brevemente Max Stirner, expoente do pensamento anarquista individualista, e Émile Armand, influência da revista *Estudios* e com quem Moura discute suas ideias de amor plural como contrapostas à camaradagem amorosa.

No quarto capítulo, por fim, trago a análise dos artigos de Maria Lacerda de Moura na revista. Seus 36 artigos apresentam variados temas: maternidade consciente; crítica aos programas pré-estabelecidos (fossem eles políticos ou religiosos); críticas às verdades científicas e à civilização burguesa, defesa do programa universal da solidariedade biocósmica; defesa do amor plural como base para as relações sociais, bem como para a organização do trabalho não mais baseada na divisão social e sexual do trabalho na sociedade industrial; a aposta na educação como instrumento para a edificação moral da nova sociedade. Início o capítulo, todavia, percorrendo a biografia da autora em busca do surgimento destas ideias nas suas obras; trago também uma reflexão acerca da sua localização nos movimentos de mulheres e sua visão de vida, ciência e amor.

Por fim, apresento as considerações finais e uma reflexão acerca das contribuições que as propostas da autora aqui analisada podem trazer para pensarmos o campo CTS na contemporaneidade.

1.1 REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Vários trabalhos sobre a autora já foram realizados, a partir de outros enfoques. Miriam Lifchitz Moreira Leite publicou uma biografia de Maria Lacerda de Moura em 1984, a partir de “levantamento de documentação oficial e pessoal, pela análise da imprensa em São Paulo, Rio de Janeiro e Barbacena e pela tomada de testemunhos de pessoas que conviveram com Maria Lacerda, constituíram seu público ou foram suas adversárias” (LEITE, 1984, p.vi).

Liane Peters Richter (1998), também realizou a pesquisa denominada, *Emancipação feminina e moral libertária: Emma Goldman e Maria Lacerda de Moura*, estudando

⁴ Conforme veremos, Maria Lacerda de Moura se preocupou em disseminar as ideias do anarco-individualista francês Han Ryner visto que publicou sua obra *Han Ryner e o amor plural* e também traz análises da aproximação deste com o pensamento socrático em seu apêndice à *Apologia de Sócrates*, de Platão, texto por ela traduzido.

comparativamente as suas propostas emancipatórias. Richter busca semelhanças e diferenças no pensamento das referidas autoras, enfatizando o individualismo mais acentuado presente em Maria Lacerda, e percebendo que as ideias/ideais comuns se movimentavam entre os libertários de diferentes localidades e épocas.

Jussara Valéria de Miranda (2006), em sua dissertação de Mestrado ("*Recuso-me!*" *Ditos e escritos de Maria Lacerda de Moura*) discute algumas concepções presentes no pensamento de Maria Lacerda de Moura como "objeção de consciência" e "emancipação feminina". Miranda traz dados atuais sobre a situação da diferença salarial entre as raças e gêneros, e questiona, ao lado de Maria Lacerda de Moura, até quando as mulheres permaneceriam escravas de seus maridos e filhos, e também do trabalho organizado na sociedade moderna de maneira a impossibilitar a emancipação dos indivíduos.

Dentro da mesma linha de pesquisa deste presente trabalho, e também sob a orientação do Prof. Gilson Leandro Queluz, Tatiana de Souza (2009) apresentou sua dissertação de Mestrado em Tecnologia (UTFPR) sobre *Tecnologias Políticas do Gênero no Brasil - A contribuição do pensamento de Maria Lacerda de Moura*, que analisou as relações entre tecnologia, política e gênero e as contribuições do pensamento de Maria Lacerda de Moura em relação às críticas ao discurso médico-científico vigente. Souza enfatiza a questão da maternidade consciente no pensamento de Moura, identificando no pensamento desta autora a proximidade com correntes espiritualistas, abrindo espaço para o caminho que percorri neste trabalho.

A dissertação de Mestrado em História de Samantha Colhado Mendes (2010) (*As mulheres anarquistas na cidade de São Paulo (1889-1930)*) apresenta teorias e práticas das mulheres anarquistas atuantes no movimento operário paulistano durante o período entre 1889-1930. Maria Lacerda de Moura é citada brevemente em alguns capítulos relacionados às mulheres anarquistas e suas críticas à moral e a sociedade burguesa e a relação de anarquistas como Anna de Castro Osório, Angelina Soares e Maria Lacerda de Moura com as Escolas Modernas.

Denise Cristina Ferreira (2012) realizou sua dissertação de Mestrado, sob o título *Educação e Sociedade: Lições Pedagógicas de Maria Lacerda de Moura (1887-1945)*, trazendo considerações sobre o pensamento político intelectual de Maria Lacerda de Moura, focando na análise de sua concepção de educação a partir da obra *Lições de Pedagogia* (1925). Ferreira identifica na obra de Maria Lacerda de Moura a compreensão da multicausalidade dos fenômenos, e a percepção dos fenômenos sociais a partir de uma composição relacional. Nesta dissertação é apontado o caráter interdisciplinar do pensamento de Maria Lacerda de Moura:

Foi na antropologia que discutiu aspectos relacionados à diversidade social e cultural; passou pela sociologia e a definiu como uma ciência preocupada com as questões políticas e sociais do desenvolvimento humano; entrou na biologia para mencionar a importância das espécies humanas. Com o corpo incluiu a preocupação com a anatomia da criança e seu aprendizado, levando sempre em consideração a forma como o professor deve captar possíveis deficiências que possam interferir no aprendizado da criança. Depois passou pelo campo da política, para pensar na formação social do indivíduo e sua atuação como ser crítico diante das questões sociais (FERREIRA, 2012, p. 100).

Encontramos ainda dois artigos de Angela Laguardia (Universidade Nova de Lisboa) que retomam Maria Lacerda de Moura: Em *Maria Lacerda de Moura e Miguel Bombarda: Perspectivas da ciência no limiar do século XX* (LAGUARDIA, 2012), Laguardia analisa a obra *A mulher é uma degenerada?* frente ao pensamento do médico eugenista Miguel Bombarda, cujas ideias Maria Lacerda busca combater em sua obra; em *Maria Lacerda de Moura e Ana de Castro Osório: correspondência em trânsitos atlânticos e feministas* (LAGUARDIA, 2013), conjuntamente com Isabel Lousada, Laguardia visa "destacar a ponte estabelecida entre Portugal e Brasil", através das correspondências de Ana de Castro Osório e Maria Lacerda de Moura. As autoras buscam com isto "destacar a polêmica da questão "feminista" entre Miguel Bombarda e Lacerda de Moura, mediada pela correspondência entre as duas escritoras" (LAGUARDIA, 2012; LOUSADA, 2013, p. 1).

Paula Guimarães, em seu artigo *Maria Lacerda de Moura e a inserção da psicologia experimental aplicada à pedagogia em Minas Gerais (1908-1921)*, desenvolve uma reflexão acerca do "requerimento enviado por Maria Lacerda de Moura à Secretaria do Interior do Estado de Minas Gerais no ano de 1919, em que a professora solicita ao governo do Estado permissão para aplicar experimentos de psicologia experimental nas crianças das escolas de sua cidade" (GUIMARÃES, 2014, p.5). Em seu requerimento, Moura afirma que em países da Europa e da América do Norte vinham sendo realizadas pesquisas que visavam uma educação de base científica, base para a educação do futuro. Assim, como argumento, a educadora afirmaria que o "Brasil não poderia ficar atrás nesse projeto que tinha por fim tornar eficaz a marcha pela civilização do país" (GUIMARÃES, 2014, p.5).

Deivid Costruba (2013), por sua vez, retoma o pensamento de Maria Lacerda de Moura e de Júlia Lopes de Almeida (1862-1934), escritora brasileira, cujas vozes ecoam ainda no movimento feminista atual.

A pesquisadora Patrícia Lessa também vem buscando e disseminando o pensamento de Maria Lacerda de Moura, através do Coletivo Maria Lacerda de Moura, criado em Maringá em 2012, bem como da publicação de artigos acadêmicos sobre o

pensamento da autora. No artigo, *Maria Lacerda de Moura: uma educação pela libertação das mulheres e animais não humanos*, Lessa apresenta Maria Lacerda e suas principais ideias, com ênfase nas questões acerca da educação para a libertação das mulheres e, principalmente, atentando para o pioneirismo da escritora libertária nas questões de libertação animal. Neste sentido, Lessa reforça a crítica de Maria Lacerda à ciência moderna que teria a vivissecção como seu principal símbolo, "literalmente, o sacrifício da vida para a ciência de outrem" (LESSA, 2014, p.301). Em *Maria Lacerda de Moura: crítica à família burguesa e à exploração feminina* (MAIA; LESSA, 2015), Lessa resgata as críticas de Moura ao modelo de família burguesa e ao contrato de casamento, bem como a problematização desta autora acerca da moral sexual vigente que separava as mulheres entre mães, prostitutas e solteironas.

Outros autores, como Margareth Rago e Gilson Leandro Queluz, também tem retomado o pensamento de Maria Lacerda de Moura. Rago aproxima Maria Lacerda de Moura da pensadora anarquista ítalo-uruguaia Luce Fabbri e aponta a importância da retomada destes nomes para as militantes feministas que "buscavam referências de outros modos de luta, de outras formas de existência e, no limite, de novos rumos libertários e filóginos para a autoconstituição de uma subjetividade ética e para a construção da própria vida" (RAGO, 1987, p.13).

Gilson Leandro Queluz (2013) analisa as representações de eugenia no pensamento de Maria Lacerda de Moura e Octávio Brandão, apontando as ressignificações libertárias que estes pensadores dão à eugenia, em contraposição às políticas de biopoder implementadas pelo estado e pelos médicos.

Em 2012, realizamos, como anteriormente comentado, uma análise da *Revista Renascença*, publicada em cinco volumes por Maria Lacerda de Moura no ano de 1923. Nestas publicações, Moura apresenta uma variedade de temas que considerava de importância para a emancipação individual. As publicações trazem algumas contradições, como o diálogo com a estética e organização das revistas e da arte burguesa do período. É importante ressaltar que estas publicações se deram anteriormente ao contato mais intenso de Maria Lacerda de Moura com o pensamento libertário, e, portanto, nem todas as questões presentes nos artigos que correspondem à revista *Estudios* podem ser identificadas na *Revista Renascença*.

Maria Lacerda de Moura também publicou em vários jornais brasileiros do movimento operário, mas a periodicidade de suas publicações na revista *Estudios*, bem como seu diálogo com as demais publicações da revista, nos permite compreender seu pensamento a partir de outra perspectiva.

1.2. ALGUNS REFERENCIAIS TEÓRICOS

A fim de iniciar as reflexões referentes aos objetivos desta dissertação, cabe apresentar o contexto histórico, político e social de emergência das ideias aqui analisadas.

A partir da década de 1780, o processo já em curso da revolução da organização do trabalho dominante na sociedade, retirou “os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas, que daí em diante se tornaram capazes da multiplicação rápida, constante, e até o presente ilimitada, de homens, mercadorias e serviços” (HOBBSAWN, 1977, p. 44). A economia, então, de acordo com Hobsbawn, voava. Nesse período, a crença no desenvolvimento científico e tecnológico, no progresso ilimitado, afirmou o sistema de fábrica e a burguesia industrial sob as bases do progresso, da técnica e da razão (PESAVENTO, 1997, p. 46). Esta crença no progresso aparece como “elemento central de uma visão do mundo na qual o futuro se antecipa como uma conquista assegurada”. O progresso material e o resultado dos avanços da ciência humana, de alguma maneira, fez com que “o homem médio considerasse algo fantástico o crescimento infinito do poder humano sobre a natureza, ao mesmo tempo em que sua mente penetrava os segredos desta” (PESAVENTO, 1997, p. 46). No imaginário social, era construída a valoração em torno do “moderno”: isto implicava necessariamente “algum modo de relação com a tecnologia e a atitude individualista” (SEVCENKO, p.533).

Esta crença moderna no progresso e na ciência substituiu a crença na fé divina e passou, inclusive, a guiar a sociedade a partir de preceitos morais baseados na construção científica, supostamente neutra.

Compreender os embates sociais e as disputas presentes no período se faz necessário para desvelar os sentidos, já naturalizados, de conceitos surgidos neste período, como o sentido de “evolução” e “natureza”, problematizados pela pensadora analisada neste presente trabalho. Hobsbawn nos mostra, neste trecho, alguns elementos para compreendermos os conceitos triunfantes e criticados também por Maria Lacerda de Moura e os demais anarquistas e pensadores contribuintes da Revista *Estudios*:

A grande revolução de 1789-1848 foi o triunfo não da “indústria” como tal, mas da indústria capitalista; não da liberdade e da igualdade em geral, mas da classe média ou da sociedade “burguesa” liberal; não da “economia moderna” ou do “Estado moderno”, mas das economias e Estados em uma determinada região geográfica do mundo (parte da Europa e alguns trechos da América do Norte), cujo centro eram os Estados rivais e vizinhos da Grã-Bretanha e França (HOBBSAWN, 1977, p. 17).

Com o desenvolvimento da sociedade industrial capitalista, grandes aglomerados urbanos surgiram e com isto os Estados modernos tinham a necessidade de governar grandes parcelas de população, o que levou os governos a uma política crescente de criação de censos, serviço militar obrigatório, escolas, polícias, e outras instituições e políticas governamentais. Com estas tecnologias, “como nunca até então, o governo e os indivíduos e cidadãos estavam inevitavelmente ligados por laços diários”, facilitados pelas revoluções nos transportes e nas comunicações (HOBSBAWN, 1990, p. 102).

Aos Estados e às classes dirigentes, dois problemas estavam colocados: um de ordem técnico-administrativa, sobre a melhor maneira de implementar uma “nova forma de governo na qual cada habitante adulto masculino, e na verdade cada habitante de qualquer idade ou sexo passível de ser sujeito da administração, estava diretamente ligado ao governo estatal” (HOBSBAWN, 1990, p. 103). O segundo problema, “se referia aos temas, politicamente muito mais sensíveis, da lealdade e da identificação dos cidadãos ao Estado e ao sistema dirigente” (HOBSBAWN, 1990, p. 103). Os interesses estatais, como as modernas guerras, dependiam da participação do cidadão comum mais que em outros modelos políticos. No mesmo sentido, “as atitudes políticas dos cidadãos, particularmente dos trabalhadores, era assunto de interesse vital dado a ascensão dos movimentos trabalhistas e socialistas” (HOBSBAWN, 1990, p. 104). Hobsbawn acrescenta que a democratização da política (através da crescente expansão do voto (masculino) e a criação de um Estado moderno) colocava a importância dos sentimentos do cidadão em relação à “nação” e “a nacionalidade” no topo da agenda política. Assim, a população e também os indivíduos passaram, então, a ser uma questão para o governo:

A população aparece como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto nas mãos do governo; como consciente frente ao governo, daquilo que ela quer e inconsciente em relação àquilo que se quer que ela faça. O interesse individual - como consciência de cada indivíduo constituinte da população - e o interesse geral - como interesse da população, quaisquer que sejam os interesses e as aspirações individuais daqueles que a compõem - constituem o alvo e o instrumento fundamental do governo da população. Nascimento, portanto, de uma arte ou, em todo caso, de táticas e técnicas absolutamente novas (FOUCAULT, 1979, p. 170).

Em relação à questão de ordem técnico-administrativa esta preocupação levou à construção de uma máquina administrativa, composta por agentes, técnicos e cientistas ligados ao governo, que constituíam estatísticas e saberes sobre a população. Foucault identifica nelas *práticas discursivas, objetivadoras ou subjetivadoras*. As práticas discursivas como as disciplinas da filologia, economia política, biologia, seriam responsáveis por caracterizar o homem como ser falante, produtivo e ser vivo; as práticas objetivadoras auxiliaram na criação dos binômios louco x são; doente x saudável;

criminoso x ordeiro, se configurando enquanto práticas disciplinares; as práticas subjetivadoras se referem a como o indivíduo se pensa enquanto sujeito e estão ligadas à construção da sexualidade (ARAÚJO, 2001, p. 87).

Estas práticas permitiram a "governamentalização" – fenômeno, que para Foucault, permitiu ao Estado sobreviver. Um Estado definido pela massa da população. Foucault analisa esta forma específica de poder exercida pelo “conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas” que “tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 1979, p. 171). Este pensador também aponta, em sua *Microfísica do Poder*,

a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina, etc. – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes (FOUCAULT, 1979, p. 171).

Ele argumenta que o poder não é exclusivamente repressivo: as relações de poder funcionam em rede, não apenas de cima para baixo, mas também de baixo para cima e lateralmente; elas estão localizadas nos saberes acerca do indivíduo e seu corpo, no seu comportamento (principalmente o comportamento sexual) (ARAÚJO, 2001, p. 83).

Foucault afirma que “o poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação, [...] o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força” (FOUCAULT, 1979, p.99). Nesse sentido, busca entender “se o poder se exerce, o que é este exercício, em que consiste, qual é sua mecânica” (FOUCAULT, 1979, p.99).

Há duas respostas, afirma ele: a primeira consiste em dizer que o poder é essencialmente repressivo. Desta forma, ele questiona se a análise do poder não deveria ser, portanto, uma análise dos mecanismos de repressão; a segunda resposta diria que se o poder se desdobra em uma relação de força, a análise deveria se dar, então, “em termos de combate, de confronto e de guerra”, sendo assim, o poder é guerra, guerra prolongada por outros meios” (FOUCAULT, 1979, p.99).

Para ele, as hipóteses não são inconciliáveis, ao contrário, estão articuladas: “Não seria a repressão a consequência política da guerra, assim como a opressão, na teoria clássica do direito político, era na ordem jurídica o abuso da soberania?” (FOUCAULT, 1979, p.100).

[...] neste sentido, a repressão não seria mais o que era a opressão com respeito ao contrato, isto é, um abuso, mas, ao contrário, o simples efeito e a simples continuação de uma relação de dominação. A repressão seria a prática, no interior

desta pseudo-paz, de uma relação perpétua de força (FOUCAULT, 1979, p.100).

Frutos da emergência da “população” como problema econômico e político, os saberes modernos produziram conhecimentos acerca dos indivíduos. Com isto, “o poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo” (FOUCAULT, 1979, p. 83). Foucault (2015) identifica o problema da “população” como uma das grandes novidades nas técnicas de poder no século XVIII:

população-riqueza, população mão de obra ou capacidade de trabalho, população em equilíbrio entre seu crescimento próprio e as fontes de que dispõe. Os governos percebem que não tem de lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com um “povo”, porém com uma “população”, com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de *habitat*. Todas essas variáveis situam-se no ponto de interseção entre os movimentos próprios à vida e os efeitos particulares das instituições [...] (FOUCAULT, 2015, p.28).

Se as pessoas podem ser reduzidas a unidades, podem ser manejáveis e suscetíveis à administração (BIEHL, 1991, p.109). Construído a partir de um *ethos* instrumental, o conhecimento científico moderno buscava, segundo Biehl, então, padronizar, instrumentalizar, homogeneizar a humanidade, facilitando a massiva exploração econômica e a dominação política. A partir de instituições como os manicômios e as prisões, foi possível não apenas o encarceramento daqueles que se desviavam dos padrões de normalidade e civismo, mas também a construção de discursos normalizadores e, portanto, de corpos dóceis.

A necessidade do controle dos sentimentos dos cidadãos no que se referia à nação, de seu convencimento em relação ao sistema político vigente e a organização do trabalho, resultou, para Foucault, na formação de um novo tipo de exercício do poder e com isso, o desenvolvimento de tecnologias de poder disciplinares, baseada numa constante vigilância dos indivíduos.

[...] quando penso na mecânica do poder, penso em sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana. O século XVIII encontrou um regime por assim dizer sináptico de poder, de seu exercício *no* corpo social, e não *sobre* o corpo social (FOUCAULT, 1979, p. 74).

De acordo com Foucault, duas tecnologias de poder, desde o fim do século XVIII, são introduzidas, sobrepostas:

Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massa próprios de uma população, [...] que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos (FOUCAULT, 2010, p. 209).

Ou seja, de um lado, uma tecnologia “em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades” (FOUCAULT, 2010, p.210), e outra tecnologia “em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto” (FOUCAULT, 2010, p.210). Estas tecnologias articulam-se uma com a outra. Assim, a sexualidade no século XIX adquire uma importância estratégica para o desenvolvimento da governamentalidade do Estado moderno capitalista, visto que está “exatamente na encruzilhada do corpo e da população” (FOUCAULT, 2010, p. 212). A sexualidade é tanto um comportamento corporal, que depende de um controle disciplinar e individualizante, quanto, por seus efeitos procriadores, “adquire efeito [...] em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo, mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população” (FOUCAULT, 2010, p.212).

Esse poder, então, encontrou no modelo de família vitoriana emergente um espaço privilegiado para o governo da população e dos indivíduos. Anteriormente, a economia era entendida como gestão da família. A partir de meados do séc. XVIII, com a expansão demográfica e com a emergência do Estado-nação, a família passa a ser “segmento” da população:

E segmento privilegiado, na medida em que, quando se quiser obter alguma coisa da população - quanto aos comportamentos sexuais, à demografia, ao consumo, etc. - é pela família que se deverá passar. De modelo, a família vai tornar-se instrumento, e instrumento privilegiado, para o governo da população e não modelo quimérico para o bom governo (FOUCAULT, 1979, p. 169-170).

A imposição do modelo imaginário de família criado pela sociedade burguesa visava instituir hábitos moralizados e costumes burgueses nas habitações operárias. Nesse sentido, foi necessário determinar os sujeitos da família, bem como seus papéis na sociedade industrial. Como afirma Margareth Rago,

A promoção de um novo modelo de feminilidade, a esposa-dona-de-casa-mãe-de-família, e uma preocupação especial com a infância, percebida como riqueza em potencial da nação, constituíram as peças mestras deste jogo de agenciamento das relações intra-familiares (RAGO, 1985, p. 62).

É no modelo de família da Era vitoriana (1837-1901, no Reino Unido)⁵, que a sexualidade é calada e subjugada ao espaço privado. "A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo"

⁵ Entende-se por *Era vitoriana* o período do reinado da rainha Vitória (1837-1901) no Reino Unido. Durante este período houve a consolidação da Revolução Industrial e do desenvolvimento da classe média. A sociedade vitoriana é caracterizada, sobretudo, pelos seus valores "puritanos" de moralismo, preconceitos e proibições, aliados aos discursos de exaltação ao trabalho e à defesa da moral.

(FOUCAULT, 2015, p.7). Nasce a matriz heteronormativa. “No espaço social, o único lugar de sexualidade reconhecida é o quarto dos pais” (FOUCAULT, 2015, p.8), alia-se sexo e função reprodutiva e, portanto, apenas o casal heterossexual é permitido.

[...] se o sexo é reprimido com tanto rigor, é por ser incompatível com uma colocação no trabalho, geral e intensa; na época em que se explora sistematicamente a força de trabalho, poder-se-ia tolerar que ela fosse dissipar-se nos prazeres, salvo naqueles, reduzidos ao mínimo, que lhe permitem reproduzir-se? (FOUCAULT, 2015, p.10).

Às mulheres, a maternidade é obrigatória, exaltada como sua nobre função social. Dentro da família, sua principal responsabilidade era a educação dos filhos. O discurso médico-científico tinha na mãe moderna uma aliada especial para a construção moral dos indivíduos:

A “nova mãe” passa a desempenhar um papel fundamental no nascimento da família nuclear moderna. Vigilante, atenta, soberana no seu espaço de atuação, ela se torna a responsável pela saúde das crianças e do marido, pela felicidade da família e pela higiene do lar, num momento em que cresce a obsessão contra os micróbios, a poeira, o lixo e tudo o que facilita a propagação das doenças contagiosas. A casa é considerada como o lugar privilegiado onde se forma o caráter das crianças, onde se adquirem os traços que definirão a conduta da nova força de trabalho do país. Daí, a enorme responsabilidade moral atribuída à mulher para o engrandecimento da nação (RAGO, 1985, p.80).

A medicina, aliada à higiene, torna-se um elemento de grande importância, visto que “é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores” (FOUCAULT, 2010, p. 212).

Foucault aponta o vínculo que se estabeleceu "entre a teoria biológica do século XIX e o discurso do poder" (FOUCAULT, 2010, p. 216):

No fundo, o evolucionismo, entendido num sentido lato – ou seja, não tanto a própria teoria de Darwin quanto o conjunto, mas o pacote de suas noções (como: hierarquia das espécies sobre a árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos adaptados) –, tornou-se, com toda naturalidade, em alguns anos do século XIX, não simplesmente uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político, não simplesmente uma maneira de ocultar o discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as questões da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes, etc. Em outras palavras, cada vez que houve enfrentamento, condenação à morte, luta, risco de morte, foi na forma do evolucionismo que se foi forçado, literalmente, a pensá-los (FOUCAULT, 2010, p. 216).

Assim, neste período de emergência dos Estados-nação, os médicos, reforçados pelo discurso dos juristas, se tornaram árbitros da natureza humana - eles ditavam o que era “mais ou menos humano, inumano, humanamente impensável” (BUTLER, 1993) - limitavam o que significava “humano” através de técnicas científicas de disciplinarização. Eram os detentores da verdade sobre a natureza biológica humana.

A construção de uma imagem de humanidade em contraposição aos animais adquire identidade no mesmo momento em que a “sociedade” surge em contraposição à “natureza”. Esse “humano”, no entanto, é, sobretudo, homem⁶. A cisão e hierarquização entre sociedade (humana) e natureza leva à dominação daquela sobre esta. A humanidade, que vê a natureza como algo externo a si, coloca a natureza a seu dispor, com uma noção patriarcal da natureza como “mãe” (passiva) da riqueza e o trabalho como “pai” (ativo), numa relação com a histórica divisão sexual do trabalho. Concebe-se a natureza como uma “figura da superfície passiva esperando aquele ato de penetração pelo qual o significado é atribuído”, conforme afirma Judith Butler (1993).

Contudo, a natureza não participou passivamente do processo de evolução da natureza sendo apenas objeto do trabalho humano (depósito de recursos naturais e matérias-primas), mas foi também ativa e criadora do trabalho humano. (BOOKCHIN, 1999, p. 114) Para Butler, “a natureza tem uma história (e não meramente uma história social)”. A visão de natureza que desconsidera a sua história, degrada "o natural como aquilo que existe "antes" da inteligibilidade, como aquilo que precisa da marca do social, para significar, para ser conhecido, para adquirir valor" (BUTLER, 1993).

A resistência aos dispositivos do poder da sociedade disciplinar permitiu aos anarquistas espanhóis novas construções teóricas e de conhecimento a partir dos combates sociais. Eles tinham sua própria visão de natureza e, decorrente desta, uma visão própria de evolução. Para estes libertários, a natureza era a causa de si mesma e tinha como finalidade a harmonia e o constante aperfeiçoamento. A humanidade, nesta visão, seria um instrumento privilegiado da natureza para uma criação eterna, imanente e incessante.

A sociedade industrial, no entanto, com suas fábricas, leis, padrões, instituições, etc., seria a responsável por bloquear a evolução da espécie, à medida que afastava a humanidade de suas necessidades orgânicas (proporcionando um divórcio entre natureza e humanidade) e não permitia a emancipação dos indivíduos e a construção de uma sociedade baseada nos antigos ideais da Revolução Francesa, outrora abandonados pela ascensão da burguesia. A revolução social, neste sentido, teria como missão a volta a reger-se pelas leis naturais.

As visões de natureza e evolução partilhadas pelos anarquistas aqui estudados, não

⁶ Bookchin afirma que “la escisión entre la humanidad y la naturaleza ha sido precisamente obra de varón” (BOOKCHIN, 1999, p. 96) e que a identidade do “masculino” cresce em oposição à esfera dita “feminina”, de forma que, ao desenvolver uma identidade própria, “puede alcanzar su expresión más compleja en la guerra, la arrogancia y el sometimiento” (BOOKCHIN, 1999, p. 366). Essas afirmações não se pretendem essencialistas e não atribuem à biologia do sexo masculino tais caracterizações, mas sim, criticam o padrão social e historicamente construído do gênero masculino.

são – como qualquer característica que tentemos atribuir a esta corrente de pensamento – universais entre as demais vertentes do pensamento anarquista. Para os anarquistas-individualistas a revolução social deveria nos levar de volta aos padrões da natureza (designada por eles, como afirma Sierra, como “um contramundo utópico caracterizado por tudo aquilo que se supunha não existir na sociedade presente: a justiça, a harmonia e a liberdade”⁷ (SIERRA, 1996, p.12, tradução nossa⁸); para os anarco-comunistas, por outro lado, a evolução se dá no processo de se libertar das amarras, de qualquer dominação natural ou social, de maneira que a revolução social deve levar à liberdade plena. Reclus e Kropotkin, para citar dois nomes desta corrente, identificavam a solidariedade e o apoio mútuo como fatores evolutivos (RECLUS, 2002; KROPOTKIN, 1977)⁹.

Uma outra visão de natureza, baseada na evolução cósmica e humana de caráter libertário, demandava a edificação de um “novo corpo de conhecimento baseado nesta particular interpretação do que é o princípio evolutivo” (SIERRA, 1996, p. 62). Dentro disso, iniciativas editoriais de viés anarquista emergiram como parte de um “programa cultural e educativo integrante de uma estratégia revolucionária de transformação social. Produzir conhecimento desde a práxis e para a práxis foi uma empresa prioritária para o movimento anarquista”¹⁰ (JIMÉNEZ-LUCENA; MOLERO-MESA, 2014, p.2).

No diálogo com as descobertas científicas da época, os libertários buscavam, então, através da imprensa libertária, difundir o conhecimento científico com vistas à libertação, mas também questioná-lo, ressignificá-lo na intenção de transformá-lo em instrumento para a mudança revolucionária (JIMÉNEZ-LUCENA; MOLERO-MESA, 2014, p.2).

A revista *Estudios* apareceu nesse cenário num momento em que na Espanha, cientificismo e nacionalismo estavam fortemente unidos. O movimento regeneracionista de 98 (que compreendia setores da classe científica e estatal) buscava compreender e combater a decadência da Espanha enquanto nação, e a moral da ciência se tornava, então, a nova moral dominante (CABRERA, 2007). Esta mesma concepção estava presente nos discursos da República brasileira que também apostava na ciência e na tecnologia como signos da modernidade civilizada, visão combatida por Maria Lacerda de

⁷ “un contramundo utópico caracterizado por todo aquello que se suponía no existía em la sociedad presente: la justicia, la armonía y la libertad” (SIERRA, 1996, p.12)

⁸ No decorrer de todo este trabalho as citações, em sua maioria, estarão na língua portuguesa. Aquelas que foram traduzidas de outras línguas terão o texto original na nota de rodapé.

⁹ Aprofundarei estas questões no segundo capítulo desta dissertação.

¹⁰ “programa cultural y educativo integrante de una estrategia revolucionaria de transformación social. Producir conocimiento desde la praxis y para la praxis fue una empresa prioritaria para el movimiento anarquista. Con ello se pretendía propagar las ideas libertarias, pero también ofrecer instrumentos para el análisis crítico de la sociedad” (JIMÉNEZ-LUCENA; MOLERO-MESA, 2014, p.2).

Moura e os demais anarquistas, que viam na sociedade industrial a causa da degeneração da espécie humana e da destruição da natureza.

Leituras críticas e emancipatórias de temas científicos do momento, como eugenia, neomalthusianismo, sexualidade, naturismo, além de teorias científicas não hegemônicas como o proteanismo, a biocósmica e a plasmogenia, eram discutidos na revista a fim de difundir descobertas científicas da época, mas também, e principalmente, problematizar os conceitos a partir da práxis social e com vistas à liberdade. A dinamicidade que davam às ideias servia como ferramenta para as críticas aos governos autoritários emergentes no período (em especial a ditadura de Primo de Rivera, na Espanha), sempre aliada a um pacifismo radical e à luta anticlerical e anti-imperialista.

Para os libertários individualistas, “as ideias tem que ser um instrumento do indivíduo, e não o inverso”¹¹ (DIEZ, 2007, p. 292). Desta forma, os libertários

tratarão de apropriar-se de elementos ideológicos de procedência diversa para utilizá-los em benefício próprio [...]

Todo este comportamento plural e diverso representa uma filosofia de vida que poderíamos considerar alternativa aos cânones existentes, conformada a partir de referentes alternativos aos oficiais, em uma espécie de cultura específica, diferenciada e própria¹² (DIEZ, 2007, p. 292).

A imprensa era instrumento privilegiado para os anarquistas difundirem esta filosofia e cultura alternativas. Nesse sentido, os periódicos libertários apresentam um extenso campo de pesquisas e possibilidades para a compreensão do pensamento e da ideologia libertários, bem como suas atitudes, valores e práticas culturais (NAVARRO, 1997, p. 12). Acostumada à análise da história política e institucional dos trabalhadores, a historiografia acerca dos movimentos de resistência pouco aborda sobre práticas, culturas e valores destes movimentos, não permitindo, portanto, uma análise profunda. Essa análise massificadora, que pensa o movimento e a cultura operária como se fossem de possível generalização, atribui às classes exploradas e oprimidas certa passividade em relação à construção da sociedade, e não permite a percepção dos conhecimentos que os trabalhadores desenvolvem na sua prática e resistência cotidianas.

O grande interesse libertário na leitura, busca e difusão de conhecimento impulsionou, no final do século XIX e início do século XX, um importante papel da imprensa ácrata para a organização do movimento bem como difusão de seus ideais e valores contraculturais à ideologia dominante. A propaganda e a educação serviam como

¹¹ “las ideas tienen que ser un instrumento al servicio del individuo, y no al revés” (DIEZ, 2007, p. 292)

¹² “tratarán de apropiarse de elementos ideológicos de procedencia diversa para utilizarlos en beneficio propio [...]

“Todo este comportamiento plural y diverso representa una filosofía de vida que podríamos considerar alternativa a los cánones existentes, conformada a partir de referentes alternativos a los oficiales, en una especie de cultura específica, diferenciada y propia” (DIEZ, 2007, p. 292).

as principais práticas anarquistas de *ação direta* (outra questão central para o anarquismo, que entende que as massas devem construir o processo revolucionário a partir de suas próprias ações), servindo a imprensa como uma das principais frentes de ação dos militantes anarquistas (GALLO, 1990, p.39-40).

Em várias partes do mundo, periódicos de diferentes vieses compartilhavam as notícias do movimento, textos de autores clássicos do movimento operário, de cientistas e pensadores contrários ao sistema social vigente, e também serviam de importantes veículos para a divulgação de produções artísticas libertárias, bem como contos e poesias.

A imprensa cumpria várias finalidades:

arma de luta ofensiva e defensiva, plataforma de informação direta e alternativa ao sistema, via de difusão das teorias ácratas e de captação de simpatizantes, etc. Mas funcionava, ademais, como veículo educativo e ferramenta de excepcional utilidade para elevar o conhecimento da classe operária¹³ (NAVARRO, 1997, p. 18).

Foot Hardman, que analisa a cultura operária a partir de jornais, poemas, entre outros documentos, afirma que "[...] percebe-se claramente a importância da imprensa operária como "material ideológico", nos termos de Gramsci, ou seja, como verdadeira correia de transmissão das ideologias internacionalistas do movimento operário por meio de intensa circulação e intercâmbio entre as lideranças anarquistas da Europa, América Latina e Brasil" (HARDMAN, 2002, p. 311), processo este que se dava através da troca de periódicos, traduções de livros e textos, correspondências, viagens (muitas vezes por exílio), etc.

A produção cultural, materializada na atividade da imprensa, constituiu o que Foot Hardman chama de *cultura de resistência*

dado seu papel aglutinador buscando manter a integridade ideológica e vivencial do operariado emergente, contra o sistema político dominante e em prol da chamada "emancipação social". Se existiu uma "política libertária" (oposta à política institucional, vista em seu conjunto como burguesa), esta consistiu basicamente nessas atividades de propaganda: [...] estão imbricados de forma global o sentido cultural e o sentido político da prática anarquista (HARDMAN, 2002, p. 309).

As resistências no movimento operário contra a sociedade disciplinar emergente também possibilitaram a formação de novos saberes e práticas, alternativos às tecnologias emergentes na sociedade industrial. A formação de discursos homogeneizadores e excludentes, as práticas de normalização e de seleção sobre o que

¹³ "arma de lucha ofensiva y defensiva, plataforma de información directa y alternativa al sistema, vía de difusión de las teorías ácratas y de captación de simpatizantes, etc. Pero funcionaba además como vehículo educativo y herramienta de excepcional utilidad para elevar el conocimiento de la clase obrera" (NAVARRO, 1997, p. 18).

é mais ou menos humano, o crescente urbanismo e os males provenientes destes, levaram militantes libertários a combaterem a visão hegemônica de ciência e tecnologia, bem como a concepção de natureza e evolução presentes nos discursos médicos e jurídicos.

Se a leitura se convertia em veículo da cultura, e a cultura, por sua vez, exercia como um instrumento libertador, a criação literária, a reflexão teórica, a atividade editora se convertiam nos pilares que permitiam edificar a nova sociedade. Para os militantes anarquistas das décadas de vinte e trinta, a economia, a sociedade e a cultura estavam dominadas por uma determinada classe social. Cresce, pois, a necessidade de criar alternativas. E uma das maneiras de rebelar-se contra a dominação de classe é criar uma cultura própria, alternativa, com conteúdos, estéticas, canais específicos e, por suposto, com sua própria intelectualidade¹⁴ (DIEZ, 2007, p. 112).

Além dos conhecimentos constituídos através dos embates cotidianos resistindo aos mecanismos de poder que se inseriam na vida dos trabalhadores, estes também dialogavam – e questionavam – com as teorias científicas em emergência no período. O conhecimento científico em constituição neste período aqui estudado chegou aos trabalhadores e militantes anarquistas através das leituras individuais e coletivas, mas também, no contato com agentes do estado (médicos, professores, etc.) e intelectuais, ligados às ideias libertárias.

Nesse sentido, lembramos as reflexões de Kreimer (2009) sobre a construção do conhecimento científico. Kreimer retoma o conceito de *arenas transepistêmicas* de Knorr-Cetina e afirma: “para fabricar conhecimento, *tudo* o que fazem os cientistas é importante e não apenas os experimentos e as máquinas ou os aparatos que se utilizam”¹⁵ (KREIMER, 2009, p. 59) e acrescenta:

Se supomos que os cientistas são autônomos de todas as outras relações sociais, isso nos impedirá de compreender a dinâmica dos processos “reais” de fabricação de conhecimento. Por isso, para Knorr-Cetina seria absurdo supor uma divisão do trabalho na qual as inovações são produzidas internamente pelos cientistas e selecionadas de maneira externa (depois) pelos membros não-cientistas de uma sociedade¹⁶ (KREIMER, 2009, p. 60).

Dessa forma, o conhecimento científico é atravessado “de lado a lado” pelas

¹⁴“Si la lectura se convertía en el vehículo de la cultura, y la cultura, a su vez, ejercía como un instrumento liberador, la creación literaria, la reflexión teórica, la actividad editora se convertían en los pilares que permitían edificar la nueva sociedad. Para los militantes anarquistas de las décadas de los veinte y de los treinta, la economía, la sociedad y la cultura están dominadas por una determinada clase social. Crece, pues, la necesidad de crear alternativas. Y una de las maneras de rebelarse contra la dominación de clase es la de crear una cultura propia, alternativa, con contenidos, estéticas, canales específicos y por supuesto, con su propia intelectualidad” (DIEZ, 2007, p. 112).

¹⁵ “para fabricar conocimiento, todo lo que hacen los científicos es importante y no sólo los experimentos y las máquinas o los aparatos que se utilizan” (KREIMER, 2009, p. 59).

¹⁶ “Si suponemos que los científicos son autônomos de todas las otras relaciones sociales, eso nos impedirá comprender la dinámica de los procesos “reales” de fabricación de conocimiento. Por eso, para Knorr-Cetina sería absurdo suponer una división del trabajo en la cual las innovaciones son producidas internamente por los científicos y seleccionadas de manera externa (después) por los miembros no científicos de una sociedad” (KREIMER, 2009, p. 60).

dimensões culturais, no entanto, “não é que a cultura *afete* a investigação científica, mas que a investigação científica é uma prática cultural a mais”¹⁷ (KREIMER, 2009, p. 61). Se considera, assim, que “os cientistas estão atravessados por dimensões sociais como qualquer outra pessoa na sociedade”¹⁸ (KREIMER, 2009, p. 89), o que, por certo, influencia nas interpretações e sentidos da construção e dos resultados da pesquisa científica. Pelo conceito de *arenas transepistêmicas*, concebe-se “que são o espaço no qual se estabelecem, se definem, se renovam ou se expandem as relações de recursos que envolvem os cientistas. Ali existe uma diferença significativa entre os fatores “externos” e “internos” no espaço da produção dos conhecimentos científicos”¹⁹ (KREIMER, 2009, p. 89).

Como podemos notar na análise da revista *Estudios* com os diálogos entre pessoas “autorizadas” a falarem em nome da ciência – por exemplo médicos - e os libertários, que compreendiam esta como construção social a partir da experiência e da vida, Kreimer complementa:

[...] as arenas podem inclusive ser bastante movediças. Que sejam transepistêmicas parece um conceito complicado, e, contudo, é bastante simples: se trata de “aquilo que está mais além do epistêmico”, ou seja, do conhecimento mesmo. Ou seja, se trata de espaços variáveis, amplos e heterogêneos que incluem o conhecimento científico, mas que *vão mais além*, e envolvem a muitas outras pessoas que podem ou não ser cientistas. Disse Knorr-Cetina que nestas arenas há uma mescla de pessoas e argumentos tanto científicos como de “outros” assuntos²⁰ (KREIMER, 2009, p. 91).

Pensar a partir deste conceito, nos permite perceber as culturas de construção de conhecimento de grupos específicos. Cleminson percebe nas revistas ácratas que analisou, a presença de discursos eugênicos ressignificados para fins libertários – como a aqui analisada *Estudios* e sua antecessora, *Generación Consciente* – pois ainda que houvesse a presença de vários médicos nas revistas, eles não dominavam as discussões; pelo contrário, identifica nas contribuições do Dr. Isaac Puente²¹ nos periódicos a intenção

¹⁷ “no es que la cultura afecte la investigación científica, sino que la investigación científica es una práctica cultural más” (KREIMER, 2009, p. 61).

¹⁸ “los científicos están tan atravesados por dimensiones sociales como cualquier otra persona en la sociedad” (KREIMER, 2009, p. 89).

¹⁹ “que son el espacio en el cual se establecen, se definen, se renuevan o se expanden las relaciones de recursos que entablan los científicos. Allí existe una diferencia significativa entre los factores “externos” e “internos” en el espacio de la producción de los conocimientos científicos” (KREIMER, 2009, p. 89).

²⁰ “[...] las arenas pueden incluso ser bastante movedizas. Que sean transepistêmicas parece un concepto complicado, y sin embargo es bastante simple: se trata de “aquello que está más allá de lo epistêmico”, es decir, del conocimiento mismo. Es decir, se trata de espacios variables, amplios y heterogêneos que incluyen al conocimiento científico, pero que *ván más allá*, e involucran a muchas otras personas que pueden o no ser científicos. Dice Knorr-Cetina que en estas arenas hay una mezcla de personas y argumentos tanto científicos como de “otros” asuntos” (KREIMER, 2009, p. 91).

²¹ Isaac Puente Amestoy (1896-1936) foi um médico e anarquista espanhol, ativista da Confederação Nacional do Trabalho (CNT). Contribuiu da revista *Estudios* às vezes publicando com seu nome, outras vezes como “Um médico rural”.

de democratizar o conhecimento: “Puente, em um artigo em *Eugenics* em 1923, argumentou que reforma eugênica foi vital para destruir a ignorância sexual e a privatização do conhecimento nas mãos dos médicos”²² (CLEMINSON, 2008, p. 236).

Cleminson aponta, nesse sentido, a importância de se perceber a construção das práticas e conceitos científicos a partir de seu contexto histórico nacional, dos movimentos sociais, das lutas políticas e ideológicas vigentes. Devemos estar atentos, à vista disso, a certo “dinamismo nominalista” dos termos (CLEMINSON, 2008).

Se trata, portanto, como indica Sierra (se referindo à recepção das ideias de Darwin por parte dos anarquistas espanhóis) de analisar a recepção dos conhecimentos científicos emergentes no período percebendo como estes militantes os recebiam e ressignificavam. Pensar como os libertários utilizavam a leitura e para que fins; romper com uma perspectiva excessivamente passiva em relação a eles, pensando-os como simples consumidores culturais (SIERRA, 1996, p.6), são preocupações que também perpassam este trabalho.

Entendemos, por conseguinte, a imprensa ácrata como instrumento para a veiculação das ideias libertárias, com vistas à construção de conhecimento científico e tecnológico baseado numa filosofia unicista libertária da natureza, inserido num amplo projeto de emancipação humana conectado a progressistas ideologias políticas e sociais.

Sierra aponta a possibilidade de diversas significações políticas dadas a conceitos e teorias sintomáticas em determinados períodos. Ele afirma:

Na medida em que esta aproximação a determinadas concepções da Natureza possa fazer explícita uma trama em que um vocabulário e uns conceitos “legítimos” (tomados da Ciência) possam sofrer, ao formar parte de um discurso político de caráter marcadamente ético, um deslocamento decisivo em seu significado e campo de aplicação. Certo é que os evolucionismos contem desde o princípio uma carga política não inocente, mas a reinterpretação a que podem ser submetidos, sua instrumentalização, como se queira, não vem dada de maneira automática²³ (SIERRA, 1996, p. 46).

Em sua análise do poder, Foucault atenta para o fato de que, ainda que as grandes máquinas de poder possam estar acompanhadas de produções ideológicas, é inevitável que se constituam instrumentos reais de formação e de acumulação do saber: métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de inquérito e de pesquisa, aparelhos

²² “Puente, in an article on ‘Eugenics’ in 1923, argued that eugenic reform was vital in order to destroy sexual ignorance and the privatization of knowledge in the hands of doctors” (CLEMINSON, 2008, p. 236).

²³ “en la medida en que esta aproximación a determinadas concepciones de la Naturaleza pueda hacer explícita una trama en la que un vocabulario y unos conceptos “legítimos” (tomados de la Ciencia) puedan sufrir, al formar parte de un discurso político de carácter marcadamente ético, un desplazamiento decisivo en su significado y campo de aplicación. Ciertamente es que los evolucionismos contienen desde el principio una carga política no inocente, pero la reinterpretación a la que pueden ser sometidos, su instrumentalización, si se quiere, no viene dada de manera automática” (SIERRA, 1996, p. 46).

de verificação (FOUCAULT, 1979). Tudo isto significa que o poder, para exercer-se nestes mecanismos sutis, é obrigado a formar, organizar e por em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são construções ideológicas” (FOUCAULT, 1979, p.104).

Destarte, compreendemos o poder não como um monopólio do Estado e/ou de uma classe, mas sim, seu funcionamento como um campo social de forças. Atingindo a todos e a cada um, as resistências também surgem em qualquer lugar, não sendo, então, exclusividade das organizações tradicionais da classe trabalhadora, como partidos políticos e sindicatos.

Compreender o poder como um campo social de forças nos permite perceber que sua ação se dá na relação com outra ação, de maneira que ao atuar sobre um corpo, um indivíduo, demandará uma ação em resposta. Esta ação, por sua vez, pode se dar de forma passiva, mas também pode ser imprevisível. Nas resistências, então, constitui-se conhecimento, respondendo à ação do poder onde ele se exerce, de modo que o saber não é privilégio de cientistas diplomados, mas também criado no cotidiano a partir de necessidades reais e imediatas.

Ao entrar em contato com o saber dito “científico”, entretanto, as massas não são apenas consumidoras do conhecimento produzido, mas dele se servem, ressignificam para seus próprios fins e inclusive muitas vezes dele se questionam, resistem e o negam.

Conforme afirma Donna Haraway,

as perspectivas dos subjugados não são posições “inocentes”. Ao contrário, elas são preferidas porque, em princípio, são as que tem menos probabilidade de permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento. Elas tem ampla experiência com os modos de negação através da repressão, do esquecimento e de atos de desaparecimento – com maneiras de não estar em nenhum lugar ao mesmo tempo que se alega ver tudo (HARAWAY, 1995, p. 23).

Deste modo, a imprensa anarquista é um importante instrumento de análise da cultura libertária, possibilitando ampliar nossas concepções sobre este movimento. Neste sentido, é a partir das concepções de poder e construção de saber aqui apresentadas que analisaremos a produção de uma filosofia unicista libertária da natureza por Maria Lacerda de Moura, relacionada às resistências dos militantes anarquistas individualistas.

2 CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ANARQUISMO

É conhecido o fato de que ao longo da história os anarquistas – fossem aqueles que se identificaram com esta palavra, ou viveram sob seus ideais – foram muitas vezes silenciados. Dentro dos movimentos da esquerda ou pelo discurso reacionário, foram muitas vezes retratados como desorganizados, bagunceiros, ou como “loucos e/ou criminosos”, conforme afirmou o médico italiano Cesare Lombroso – preocupado, no período, com o combate à “degeneração” - em sua obra *Los anarquistas*, publicada em 1894.

Desde o início da concepção deste termo, anarquismo, enquanto movimento ou corrente de pensamento, os anarquistas se colocam no inverso das bases estabelecidas pelo modelo de sociedade vigente. Críticos às tecnologias implantadas nas fábricas, à moral sexual aceita pela sociedade, e a tantas “verdades” estabelecidas - sustentadas pelo discurso científico ou religioso, os libertários viram do avesso a sociedade ao propor as suas próprias concepções de liberdade, sexualidade, ordem, amor, e, como veremos, natureza, ciência e tecnologia.

No período de emergência do movimento anarquista organizado, as ideias evolucionistas em voga interferiam na criminologia e na Psiquiatria – em fase de constituição enquanto disciplina médica em meados do século XIX – que, articuladas, situaram a discussão sobre a degeneração da espécie no centro do debate cultural e científico do momento (SIERRA, 1996). Influenciados pelas ideias de Haeckel, Spencer, Darwin e outros pensadores do período, criminologistas e médicos compreendiam que a evolução social poderia carregar também aspectos degenerativos. Ao levarem em conta certa “relatividade evolutiva” da moral (SIERRA, 1996, p.530), os discursos médico-científicos dos setores dominantes viam como sua forma mais elevada a “civilização”, ou seja, a sociedade burguesa europeia (SIERRA, 1996, p.531). Valorizavam-se, então, as condutas “adaptativas”, definindo-se um sujeito político por exclusão. Sierra (1996, p.534) aponta a convergência das análises que justificam a emergência dessa definição tanto pelo fortalecimento dos Estados modernos quanto pela defesa dos interesses da burguesia.

Do lado dos que eram considerados “degenerados”, a partir de suas resistências, outras concepções emergiram. Os anarquistas espanhóis, no diálogo com tantos outros em suas redes libertárias, converteram a degeneração da espécie em “um formidável instrumento de denúncia da sociedade presente” (SIERRA, 1996, p. 459). Identificaram outras causas para a degeneração, portanto: “a atual organização social - que determina

a exploração do operário, a prostituição das mulheres, a prática de uma moral falsa e anti-higiênica” (SIERRA, 1996, p.459). Na resistência, constituíam alternativas e propunham antídotos contra a degeneração: “alterar o atual ambiente social mediante a Revolução, a posta em marcha de uma moral alternativa saudável e higiênica (amor livre), etc.” (SIERRA, 1996, p.459-460).

Inseridos nas discussões em voga no período acerca da evolução e natureza humana, os libertários criticaram a ciência moderna baseada na dominação, e como reação a esta ciência, visaram constituir sua própria concepção de ciência, baseada em pressupostos libertários.

Nesta inversão dos discursos dominantes, outros saberes emergiam. A História - com letra maiúscula - como eco dos vencedores, dos discursos triunfantes, apresentava-se linearmente, construída pelo Homem, que evoluiria rumo a um progresso constante. Nossa pretensão aqui, seguindo Foucault e outros tantos que pensam as rupturas, as descontinuidades, as resistências, é – dando voz ao pensamento de Maria Lacerda de Moura no diálogo com os anarquistas espanhóis no início do século XX - trazer ao nosso campo de Estudos em Ciência, Tecnologia e Sociedade, as contribuições que o pensamento anarquista, na sua práxis, teve e ainda tem a oferecer.

Gallo (1990) apresenta a possibilidade de pensar o anarquismo a partir de duas frentes principais, a fim de facilitar o trabalho e a sua compreensão: enquanto teoria e/ou movimento histórico. Acrescenta que há uma interseccionalidade entre os dois lados deste pensamento, que dão suporte um ao outro, pois as resistências e o movimento servem de base para a formulação política e científica, orientados por concepções filosóficas que, por sua vez, destoam das concepções hegemônicas, conforme apresentaremos neste trabalho.

Esta mesma divisão entre história das ideias/filosofia anarquista e história do movimento também é feita por Woodcock na organização de sua obra em duas partes (WOODCOCK, 1983). No primeiro volume de *Uma história das ideias e movimentos libertários*, Woodcock apresenta as ideias do anarquismo, trazendo definições teóricas a partir de alguns autores como William Godwin, Max Stirner, Mikhail Bakunin, Pierre-Joseph Proudhon, Pietr Kropotkin, Liev Tolstoi, entre outros. O segundo volume, por sua vez, foca os movimentos internacionais, os congressos de trabalhadores e as discussões das Internacionais.

Para a apresentação do que entendo por anarquismo e os autores cujas definições me baseio, também me apropriarei desta divisão neste capítulo. No entanto, considero importante ressaltar que esta divisão se dá para fins metodológicos de análise e

exposição, mas que na prática, compreendo o anarquismo como uma corrente de pensamento constituída por várias tendências, cujas filosofias permeiam os movimentos que visam contestar o sistema de dominação e construir a sociedade libertária.

Na exposição da filosofia e do movimento anarquista, inicio com uma reflexão acerca deste campo (considerando inicialmente as reflexões libertárias ao campo de estudos em ciência, tecnologia e sociedade, e, depois, sobre heterotopia e romantismo libertário); na sequência, faço a apresentação das raízes históricas deste movimento e seus ideais. Atento também para uma breve exposição da visão de ciência e tecnologia destes libertários, bem como suas concepções de natureza e liberdade. Nos dois capítulos que seguem, estas questões serão mais facilmente percebidas na sua intensa relação como princípio para se pensar a construção do conhecimento e da liberdade.

Piotr Kropotkin, geógrafo, ativista russo e anarquista, afirma que

o movimento anarquista surgiu sempre como resposta às lições da vida real e nasceu das tendências práticas dos acontecimentos. E, baixo o impulso assim recebido, começou o anarquismo a elaborar sua base teórica e científica. Científica, não no sentido de adotar uma terminologia incompreensível, ou de apegar-se à velha metafísica, mas no de buscar uma base a seus princípios nas ciências naturais da época, fazendo-se parte delas (KROPOTKIN, 1977, p.175).

Para este trabalho, minha análise deste pensamento parte destas concepções.

2.1 REFLEXÕES LIBERTÁRIAS AO CAMPO DE ESTUDOS EM CIÊNCIA, TECNOLOGIA E SOCIEDADE

Charles Thorpe e Ian Welsh (2008) fazem uma importante retomada das questões sobre ciência e tecnologia no pensamento e práxis anarquistas, desde os clássicos Kropotkin e Bakunin até os mais atuais, Lewis Mumford, Murray Bookchin e Paul Goodman. Algumas características são recorrentes, como a crítica à técnica autoritária do Estado moderno, "monstro mais frio entre os monstros frios", para Jacques Ellul, outro contribuinte desta corrente; a identificação do controle do Estado sobre os corpos, no que se traduz atualmente numa "eugenia neoliberal", reforçada pelas ciências próximas ao mercado, como a engenharia genética humana.

Thorpe e Welsh, a exemplo dos libertários, também identificam a relação entre o desenvolvimento científico e tecnológico e o poder do Estado: "Os projetos tecnocientíficos do apogeu da modernidade se basearam em narrativas culturais do progresso racional que simultaneamente legitimavam a autoridade do Estado"²⁴

²⁴ "Los proyectos tecnocientíficos del apogeo de la modernidad se basaron en narrativas culturales del progreso racional que simultáneamente legitimaban la autoridad del Estado" (THORPE; WELSH, 2008, p.

(THORPE; WELSH, 2008, p. 5). Estes autores ainda complementam:

[...] a situação contemporânea se caracteriza tanto pelo intento de relegitimar projetos estatais tecnocientíficos de “alta modernidade”, tais como o poder nuclear, e por promover formas emergentes de mercado de tecnociência. As grandes narrativas que acompanham a tudo isto apoiam simultaneamente o poder do Estado e a eficácia do mercado²⁵ (THORPE; WELSH, 2008, p. 5).

Tendo como princípio a liberdade individual, os anarquistas contrapõem à divisão do trabalho capitalista e ao governo da sociedade e dos cidadãos pelo Estado, a noção de *autogestão*, compreendendo que a gestão da sociedade deveria se dar por seus próprios membros: “Os operários devem gerir sua fábrica, os moradores devem gerir seus bairros, os cidadãos sua cidade, assim por diante” (GALLO, 1990, p.38). Em oposição à democracia representativa do Estado burguês, os libertários propunham uma democracia participativa que desse a cada pessoa a possibilidade de participar ativamente das decisões que dizem respeito à sua vida.

O Estado moderno era, para o pensamento anarquista em construção no período estudado, “o irmão mais novo da Igreja”, nas palavras de Bakunin, um dos expoentes deste pensamento:

O mundo antigo ignorava, por completo, o conceito de nação ou de sociedade e o mundo moderno foi sujeitado e absorvido pelo Estado e, cada Estado, passou a fazer derivar a sua origem e o seu direito especial a existência e à dominação, de um qualquer Deus ou de um qualquer sistema de deuses que fosse o seu protetor exclusivo. [...] A metafísica e a ciência política que só aparentemente repousam sobre a metafísica, mas na realidade cobre os interesses das classes possuidoras, querem igualmente dar à existência do Estado uma base racional (BAKUNIN, s/d).

Então, ao se questionar o que é que constitui a força dos Estados, Bakunin responde: a Ciência.

Sim, a ciência. Ciência de governo, da administração, ciência dos negócios; ciência de censurar os rebanhos populares sem fazê-los gritar demasiado e quando começam a gritar, ciência de impor a eles silêncio, paciência e obediência por meio de uma força cientificamente organizada; ciência de enganar e dividir as massas populares, de mantê-las sempre em uma saudável ignorância para que não possam nunca, ajudando-se e unindo esforços, criar um poder capaz de derrubá-los; ciência militar, antes de tudo, com todas suas armas perfeccionadas, e esses formidáveis instrumentos de destruição que impressionam; ciência do gênio, enfim, que tem criado os barcos a vapor, as ferrovias e os telégrafos; ferrovias que, utilizadas na estratégia militar, multiplicam por dez o poder defensivo e triunfante em todas as partes, criando as mais formidáveis centralizações políticas que antes não existiam²⁶ (BAKUNIN, 1869).

5).

²⁵ “[...] la situación contemporánea se caracteriza tanto por el intento de relegitimar proyectos estatales tecnocientíficos de “alta modernidad”, tales como el poder nuclear, y por promover formas emergentes de mercado de tecnociencia. Las grandes narrativas que acompañan a todo esto apoyan simultáneamente el poder del Estado y la eficacia del mercado” (THORPE; WELSH, 2008, p. 5).

²⁶ “Sí, la ciencia. Ciencia de gobierno, de la administración, ciencia de los negocios; ciencia de esquilvar los rebaños populares sin hacerles gritar demasiado y cuando comienzan ha gritar, ciencia de imponerles silencio, paciencia y obediencia por medio de una fuerza cientificamente organizada; ciencia de engañar y dividir a las masas populares, de mantenerlas siempre en una saludable ignorancia para que no puedan

Entre os pensadores clássicos do campo anarquista, Kropotkin afirma que “o Estado foi estabelecido com o fim preciso de impor o domínio dos proprietários de terras, dos empresários industriais, das classes militares e do clero sobre os camponeses e os artesãos”²⁷ (KROPOTKIN, s/d), cabendo ao socialismo criar uma nova forma de organização política.

Com a mesma percepção crítica, Maria Lacerda de Moura criticava a ligação intrínseca entre os interesses da burguesia, a lógica do mercado capitalista e a moral e o poder da Igreja, em relação à repressão contra as ideias malthusianas²⁸ (e, certamente, os discursos destes três poderes em relação às políticas populacionais, em especial dos estados fascistas):

A pátria necessita soldados; a fábrica, operários, e a Igreja, fiéis”. Aqui pode aplicar-se adequadamente a frase de Bakunin: “O sacerdote, que representa a Deus, embrutece o cérebro para que o soldado, que representa o rei, tirenize o corpo. O produto do roubo se divide entre ambos ladrões. (Deus e o Estado)”²⁹ (MOURA, Estudos, 1932, n. 106, p.8).

Na obra *Deus e o Estado*, Bakunin afirmava que a ciência humana é “sempre necessariamente imperfeita, e que, comparando o que ela descobriu com o que ainda lhe resta a descobrir, pode-se dizer que está ainda em seu berço” (BAKUNIN, 2000, p. 35). Para ele, portanto, uma “academia de sábios”, responsável pela legislação e organização da sociedade, corresponderia a uma “monstruosidade”:

[...] se quiséssemos forçar a vida prática dos homens, tanto coletivo quanto individual, a se conformar estritamente, exclusivamente, com os últimos dados da ciência, condenar-se ia tanto a sociedade, quanto os indivíduos a sofrer martírio sobre um leito de Procusto, que acabaria em breve por desarticulá-los e sufocá-los, ficando a vida sempre infinitamente maior do que a ciência (BAKUNIN, 2000, p. 35).

Ativos na disputa de conceitos científicos e das possibilidades da construção de

nunca, ayudándose y uniendo esfuerzos, crear un poder capaz de derribarlos; ciencia militar ante todo, con todas sus armas perfeccionadas, y esos formidables instrumentos de destrucción que maravillan; ciencia del genio, en fin, que ha creado los barcos de vapor, los ferrocarriles y los telégrafos; ferrocarriles que, utilizados en la estrategia militar, multiplican por diez el poder defensivo y ofensivo de los Estados; telégrafos que, al transformar cada gobierno en una maquina de cien, de mil brazos, hacen posible su presencia intervencionista y triunfante en todas partes, creando las más formidables centralizaciones políticas que hayan existido nunca” (BAKUNIN, 1869).

²⁷ “el Estado fue establecido con el fin preciso de imponer el dominio de los propietarios de tierras, de los empresarios industriales, de las clases militares y del clero sobre los camponeses y los artesanos” (KROPOTKIN, s/d).

²⁸ Baseadas na teoria demográfica do inglês Thomas Robert Malthus (1766-1834). Em seu *Ensaio sobre a população*, Malthus afirmava que a população mundial cresce em progressão geométrica, enquanto a produção de alimentos em progressão aritmética.

²⁹ “La patria necesita soldados; la fábrica, obreros, y la Iglesia, fieles.” Aquí puede aplicarse adecuadamente la frase de Bakunine. “El sacerdote, que representa a Dios, embrutece el cerebro para que el soldado, que representa al rey, tirenize al cuerpo. El producto del robo se divide entre ambos ladrones. (“Dios y el Estado.”)” (MOURA, Estudos, 1932, n. 106, p.8).

outra organização societária, os militantes anarquistas também estavam atentos aos discursos de dominação da ciência que legitimavam o poder da burguesia e, desde o seu princípio, denunciavam a divisão do trabalho entre “manual” e “intelectual” na sociedade de classes, que negava à classe trabalhadora o acesso ao conhecimento. Visto que a autogestão era um princípio do movimento anarquista, a concepção libertária de se fazer ciência será diferenciada da ciência burguesa.

Kropotkin em *Modern Science and Anarchism* (1903) já afirmava que o anarquismo nasceu das exigências da vida e teria como propósito elaborar uma filosofia sintética que abarcasse, em uma generalização, todos os fenômenos da natureza e, em consequência, também a vida das sociedades. Criticando a sede colonizadora dos estados europeus de sua época, em *Campos, Fábricas y Talleres* Kropotkin traz sua concepção de progresso, compartilhada por outros anarquistas: “O progresso se encontra em outra direção: em produzir para satisfazer as necessidades internas”³⁰ (KROPOTKIN, 1898, p. 22). E denuncia:

Sob as presentes condições da divisão da sociedade em capitalistas e trabalhadores, em proprietários e massas, vivendo de salários inseguros; a expansão da indústria sobre novas regiões vem acompanhada sempre com os mesmos atos de desumana opressão, matança de crianças, pauperismo, e maiores dificuldades para atender a subsistência³¹ (KROPOTKIN, 1898, p. 22).

Das críticas anarquistas ao modelo de desenvolvimento e progresso do capitalismo industrial emergiam outras formas de viver e de buscar conhecimento.

2.2 SOBRE A ORIGEM DAS IDEIAS LIBERTÁRIAS

Todos os nossos conceitos sobre o desenvolvimento da história se encontram em crise. A vida desliza por entre as malhas das construções teóricas, escapa às classificações e nega a cada passo as generalizações e as sínteses. Sentir esta multiplicidade significa sentir o valor que para a vida tem a liberdade (que torna possível a variedade infinita) (FABBRI, 1952, p. 14).

Max Nettlau, um dos historiadores mais reconhecidos do anarquismo, afirma que “uma história da ideia anarquista é inseparável da história de todas as evoluções progressivas e das aspirações à liberdade” (NETTLAU, 2008, p. 27), entretanto, para pensar o anarquismo enquanto tal, devemos identificar o momento histórico favorável ao surgimento da consciência de uma existência livre pregada pelos anarquistas, “cuja

³⁰ “El progreso se encuentra en otra dirección: en producir para satisfacer las necesidades internas” (KROPOTKIN, 1898, p. 22).

³¹ “Bajo las presentes condiciones de división de la sociedad en capitalistas y trabajadores, em propietarios y masas, viviendo de jornales inseguros; la expansión de la industria sobre nuevas regiones viene acompañada siempre con los mismos hechos de inhumana opresión, matanza de niños, pauperismo, y mayores dificultades para atender la subsistencia” (KROPOTKIN, 1898, p. 22).

garantia só intervém após a supressão completa dos fundamentos autoritários, e sob a condição de que, paralelamente, os sentimentos sociais de solidariedade, reciprocidade, abnegação, etc., tenham se desenvolvido o suficiente, adquirindo a mais ampla expansão" (NETTLAU, 2008, p. 27).

Embora seja comum retomar estas raízes do pensamento livre para indicar certa origem das ideias libertárias, como apresenta Nettlau (2008) e Woodcock (1983), me utilizo para a definição de anarquismo, aqueles que falaram em seu nome, buscaram definir este termo inseridos nos círculos do movimento anarquista - e aqui compreendo não apenas os grandes movimentos reconhecidos historicamente, mas também seus círculos culturais, ateneus, bibliotecas, imprensa, festas, entre outras práticas culturais - e indicaram caminhos para a construção de uma sociedade mais livre, convencidos do que a *anarquia* e as práticas *anarquistas* representavam para eles.

Felipe Correa (2013) identifica o surgimento do anarquismo enquanto movimento organizado num contexto histórico particular que culminou nas mudanças do século XIX (CORREA, 2013, p.14). É partindo da bibliografia deste período que inicio a tentativa de definir esta corrente de pensamento que influenciou, em suas formas diversas, variados movimentos sociais.

Embora estejamos trabalhando academicamente com o pensamento anarquista e trazendo-o para o ambiente das universidades, Kropotkin afirma o nascimento do anarquismo "entre o povo" - e ainda complementa que "só estará cheio de vida e de capacidade criadora se seguir sendo coisa do povo" (KROPOTKIN, 1977, p. 164). O anarquismo nasceu, então, para Kropotkin, "das exigências da vida prática" (KROPOTKIN, 1977, p.173).

Outro teórico e militante anarquista, Errico Malatesta (1853-1932), também identifica o surgimento do anarquismo nas resistências contra as injustiças sociais:

O anarquismo em suas origens, aspirações, em seus métodos de luta, não está necessariamente ligado a qualquer sistema filosófico.

O anarquismo nasceu da revolta moral contra as injustiças sociais. Quando apareceram homens que se sentiram sufocados pelo ambiente social em que eram obrigados a viver, que sentiram a dor dos demais como se ela fosse a sua própria, e quando estes homens se convenceram de que boa parte do sofrimento humano não é consequência inevitável das leis naturais ou sobrenaturais inexoráveis, mas, ao contrário, que deriva de realidades sociais dependentes da vontade humana e que podem ser eliminados pelo esforço humano, abria-se então o caminho que deveria conduzir ao anarquismo (MALATESTA, 2009).

Luce Fabbri, anarquista ítalo-uruguaia, aponta a necessidade da tentativa de buscar uma definição aos anarquistas com vistas a responder àqueles que questionam "o que querem os anarquistas". Ela também afirma ser o anarquismo "uma atitude permanente e,

no fundo, elemental da alma humana” (FABBRI, 1952, p. 12), ideia reforçada por Max Nettlau. Ele aponta as raízes do pensamento libertário na Grécia clássica³². Também Mendes (2010) afirma, em sua revisão literária, parecer ser um consenso que "os estoicos, na Grécia Antiga, foram os primeiros a conceber uma sociedade em que todos homens eram dignos como iguais, rejeitando assim, qualquer ideia de “Estado”" (MENDES, 2010, p.23). Os estoicos, escola fundada por Zenão de Cítio (333-264 a.C.), excluía "todo constrangimento externo e proclamava(m) o impulso moral, próprio ao indivíduo, como regra de ação única e suficiente para cada um e para a comunidade" (NETTLAU, 2008, p. 32). Maria Lacerda de Moura, a autora aqui pesquisada, reivindica sua posição próxima ao pensamento do filósofo francês Han Ryner, que em seu *Manual Filosófico do Individualista*, indica claramente a influência do individualismo estoico em seu pensamento.

Desta forma, considerar o anarquismo como uma “atitude permanente”, leva Fabbri a dividir - e conciliar - sua definição do anarquismo “por uma parte como uma constante do pensamento e da moral (e, como tal, existente nos mais longínquos períodos históricos) e por outra como movimento organizado que se desprende como um ramo do grande tronco movimento socialista e operário do século XIX” (FABBRI, 1952, p.12).

No entanto, Luce Fabbri não permite esgotar sua definição e a complementa trazendo o reconhecimento de que a palavra "anarquismo", como "humanismo", "romantismo" e tantas outras, “tem um significado amplo e de valor permanente, e uma ou mais localizações históricas que, por outra parte, não esgotam seu conteúdo” (FABBRI, 1952, p.12).

Nicolas Walter aponta o nascimento do anarquismo nas revoluções de 1789 a 1871, junto à ascensão dos movimentos sociais na Europa ocidental:

Quando das revoluções inglesa, americana e francesa, os revolucionários mais radicais opuseram-se ao Antigo Regime, mas igualmente ao novo. Eles reivindicaram, para aqueles que constituíam a classe mais pobre e mais numerosa, a emancipação de toda forma de opressão. Eles foram condenados e os rejeitaram tratando-os de anarquistas (WALTER, 2009, p. 4).

Walter afirma ainda que Proudhon é o primeiro a reivindicar o termo "anarquista" de modo positivo, como tantos vieram a fazer posteriormente. (WALTER, 2009, p. 4) Proudhon publicou, em 1840, seu livro *O que é Propriedade?*, em que, opondo-se a qualquer forma de autoridade, fundou o pensamento anárquico enquanto tal.

Felipe Correa (2013, p. 15), apoiando-se em Lucien van der Walt e Steven Hirsch,

³² Ao apresentar estas reflexões, não pretendo localizar o surgimento do anarquismo na Grécia antiga, de modo atemporal, mas sim, indicar possíveis bases deste pensamento.

destaca que com a Revolução Industrial foi possível que, durante o século XIX, o capitalismo se desenvolvesse e globalizasse. Neste mesmo período, os Estados Modernos se consolidavam levando à expansão imperial. Estes processos são paralelos ao crescimento da imigração de trabalhadores, desenvolvimento das tecnologias em geral, em especial transportes e comunicações. Correa ainda acrescenta: “A promoção do racionalismo e a circulação de valores modernos, que ganham relevância com a Revolução Francesa, também são aspectos a serem levados em conta, assim como a reorganização das classes sociais e seu protagonismo em conflitos nas cidades e nos campos” (CORREA, 2013, p. 15).

No século XIX também vimos a consolidação dos Estados modernos, constituídos de estruturas centralizadas, burocráticas e hierárquicas (CORREA, 2013, p. 15). Através do racionalismo, baseado nos ideais do Iluminismo, buscou-se romper com as explicações religiosas e metafísicas. O Estado moderno passou por uma "laicização", em que se pretendia substituir a moral religiosa por uma suposta moral científica. Pela violência e repressão, mas também pelo desenvolvimento de tecnologias que permitissem o governo dos indivíduos de forma menos explícita, mas mais profunda e permanente, os Estados modernos impõem a obediência generalizada para a classe trabalhadora, a fim de potencializar a força produtiva dos indivíduos.

A fim de se fortalecer, o Estado capitalista utilizara-se de diversas tecnologias do poder “que determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a certo tipo de fins ou de dominação, e consistem em uma objetivização do sujeito” (FOUCAULT, 1995, p.48). Nesse sentido, a organização do trabalho fabril também deveria contribuir e, portanto, estar alinhada aos interesses e exigências da expansão do capital. É neste período, então, que se desenvolvem as várias técnicas de administração científica, dentre elas o taylorismo, que objetivam “a adaptação do trabalho às necessidades do capital”. (BRAVERMAN, 1987, p. 83). A partir dessa visão, “na fábrica, a mobilização de um amplo arsenal de conhecimentos e de técnicas coercitivas visa transformar sua estrutura psíquica e incutir hábitos regulares de trabalho, desde as origens da industrialização” (RAGO, 1985, p.18).

O controle do tempo através dos horários de entrada e saída dos operários das fábricas, mas também através do ritmo ditado pela maquinaria imposta nos locais de produção, os regulamentos internos que limitavam os contatos entre os trabalhadores, o desenvolvimento de um arquitetura própria voltada aos valores e interesses burgueses, a difusão dos “valores burgueses da honestidade, da laboriosidade, da vida regrada e dessexuada do gosto pela privacidade, eliminando as práticas populares consideradas

ameaçadoras para a estabilidade e a ordem social” (RAGO, 1985, p.26-27), a instituição de hábitos e costumes para a domesticação do operariado, alinhados ao imaginário da família criado pela sociedade burguesa, o discurso médico-científico da higiene e da eugenia, constituíam-se enquanto tecnologias do poder do Estado para a construção de indivíduos passivos politicamente, mas úteis para a produção do capital e manutenção dos mecanismos de poder.

Foi na resistência ao controle cotidiano por parte dos patrões e agentes do Estado, nas mobilizações nos campos e nas cidades, nas lutas de independência, nas lutas anti-imperialistas e pacifistas, no contato com os ideais libertários, aliados à esperança de uma sociedade sob o reino da liberdade, que surgiu o movimento anarquista.

Muito antes, então, das análises foucaultianas dos mecanismos de controle e poder, os libertários já questionavam as estruturas autoritárias e difundiam “uma outra concepção de poder, que recusa percebê-lo apenas no campo da política institucional” (RAGO, 1985, p. 14). Em resposta a isso, propunham “múltiplas formas de resistência política, que investem contra as relações de poder onde quer que se constituam: na fábrica, na escola, na família, no bairro, na rua”, desvendando, portanto, “os inúmeros e sofisticados mecanismos tecnológicos do exercício da dominação burguesa” (RAGO, 1985, p. 14).

Junto ao desenvolvimento tecnológico e à expansão capitalista e do domínio dos Estados modernos, fluxos migratórios foram recorrentes neste período. Trabalhadores exilados de seus países, seja por perseguições políticas e religiosas, ou por falta de condições de vida e trabalho, emigravam para as novas colônias em fase de industrialização. Estes trabalhadores muitas vezes tinham relações com os movimentos operários de seus países originários e traziam as ideias libertárias aos operários dos países que os recebiam, permitindo, junto à crescente imprensa operária, a circulação dos ideais de uma nova sociedade.

Dentre os discursos de dominação da classe privilegiada, em meados do século XIX, também denunciados pelos libertários, o discurso do determinismo biológico atuava no sentido de convencer as mulheres em relação às suas vocações para a procriação e guardiã do lar, num modelo ideal de família – o da família burguesa (RAGO, 1997, p.5). O papel materno que a mulher deveria cumprir era colocado pelo discurso médico-científico da época como “sentimento inato, puro e sagrado” colocando na maternidade e no cumprimento dos deveres da educação da criança, a realização das mulheres da “vocação natural” (RAGO, 1997, p.79).

Os temas relacionados à liberdade sexual, como o casamento e a prostituição, eram

bastante caros aos anarquistas. Afirmavam que ambos serviam para a manutenção da dupla moral sexual presente na sociedade, que levava à opressão das mulheres. Sendo assim, é recorrente encontrar nos escritos anarquistas a defesa de que, em uma sociedade emancipada, com plenas condições de igualdade a todos os indivíduos, casamento e prostituição deveriam deixar de existir, de forma que se prezassem relações baseadas no amor livre e na libertação sexual das mulheres.

2.3 PRINCÍPIOS, VALORES E IDEAIS

Após revisitar o contexto histórico do surgimento do anarquismo enquanto movimento, pretendo agora apresentar seus princípios, valores e ideais.

A base constitutiva deste movimento, seu elemento primordial, é a liberdade. Malatesta afirma, neste sentido: “A Anarquia, o mesmo que o socialismo, tem por base, por ponto de partida, por ambiente necessário, a igualdade de condições: tem por fim a solidariedade; tem por método a liberdade” (MALATESTA, s/d, p. 27). Sendo assim, evitam fechar um programa rígido para a organização e estratégias de ação anarquistas, mas sim, princípios e valores que norteiam a ação dos militantes e a constituição de sua filosofia. Identificam no Estado um instrumento das classes dominantes para a limitação das liberdades individuais, criticando suas formas, capitalista ou socialista, e propõem novas formas de governo que possibilitem aos indivíduos o seu pleno desenvolvimento. Identificam na família burguesa um instrumento da burguesia, da Igreja e do Estado para escravizar as mulheres pela maternidade, e combatem este modelo de família nuclear, propondo o amor livre como base para as relações. Neste sentido, um artigo de Malatesta publicado no jornal brasileiro *A Plebe*, sob o título *Programa anarquista*, resume:

[...] queremos:

1º) Abolição da propriedade capitalista ou estatista, da terra, das matérias-primas e dos instrumentos de trabalho, para que ninguém tenha meios de viver explorando o trabalho dos outros, e que todos, assegurados dos meios de produzir e de viver, sejam verdadeiramente independentes e possam associar-se livremente com as simpatias pessoas.

2º) Abolição do governo e de qualquer poder que faça leis para impô-las aos outros; portanto, abolição das monarquias, das repúblicas, dos parlamentos, dos exércitos, das polícias, das magistraturas e de toda e qualquer instituição dotada dos meios de constringer e de punir.

3º) Organização da vida social por iniciativa das associações livres e das livres federações de produtores e consumidores, criadas e modificadas conforme a vontade de seus componentes, guiados pela ciência e pela experiência, e liberta de toda a obrigação que não se originar da necessidade natural [...].

4º) A todos garantidos os meios de vida, de desenvolvimento, de bem estar, particularmente às crianças e a todos os que são incapazes de prover à sua subsistência.

5º) Guerra a todas as religiões e a todas as mentiras, mesmo que se ocultem sob o manto da ciência. Instrução completa para todos, até nos graus mais elevados.

6º) Guerra às rivalidades e aos prejuízos patrióticos. Abolição das fronteiras, confraternização de todos os povos.

7º) Reconstrução da família, de tal modo que ela resulte da prática do amor, fora de toda pressão legal, de toda a opressão econômica ou física, de todo prejuízo religioso (MALATESTA, A Plebe, 1949, p. 2).

Partindo destes ideais, Gallo (1990) sintetiza os princípios básicos do anarquismo em seis pontos, três teóricos e três que definem suas atitudes práticas. São eles, em relação à teoria: autonomia individual, autogestão social e internacionalismo; quanto às atitudes práticas: ação direta, associações operárias e greve geral.

Se a liberdade é fundamental no anarquismo, a sociedade deve ser organizada de forma que dê condições à autonomia individual. A sociedade não pode ser pensada funcionando através de leis abstratas que estão acima dos indivíduos. Ela só existe enquanto agrupamento destes, de forma que cada um tenha a possibilidade de construí-la e participar da sua organização e decisões. Dentro disto, o anarquismo se coloca contrário a qualquer forma institucionalizada de poder, dominação, hierarquia e autoridade. Junto ao preceito de autonomia individual, encontra-se o de autogestão: os indivíduos devem governar a si próprios ao passo que contribuem com a sociedade, que deve estar organizada sob o princípio da autogestão. Felipe Correa divide autogestão entre autogestão econômica, na qual o trabalho estaria organizado de modo que não visasse ao lucro, mas sim às necessidades populares;

socialização da propriedade privada dos meios de produção, que implica a coletivização de máquinas, equipamentos, ferramentas, tecnologias, instalações (edifícios, armazéns, escritórios), fontes de energia, meios de transporte, matérias primas (minerais, vegetais, animais) e terra (CORREA, 2013, p. 116).

E autogestão política, que implica na abolição do Estado e no fim da divisão entre governantes e governados. Neste sentido, os anarquistas propõem o federalismo:

mecanismo autogestionário que permite articular as estruturas políticas por meio de delegações que levam às instâncias mais amplas de decisões das bases e garantem sua execução; os delegados possuem autonomia relativa, são controlados pela base, suas funções são rotativas e seus mandatos revogáveis a qualquer momento. Este mecanismo permite a articulação, de baixo para cima, a partir dos conselhos, em nível local, regional, nacional e até mesmo internacional, [...] sem a presença da dominação e garantindo a autonomia local (CORREA, 2013, p. 119).

Outro princípio básico da teoria anarquista é o internacionalismo. Atentos à inscrição dos discursos nacionalistas ligados ao fortalecimento dos Estados-nação, com propósitos capitalistas e burgueses, os anarquistas buscavam romper com as fronteiras nacionais. Compreendiam que não bastava almejar a liberdade em um só país, pois assim não alcançaria sua completude, principalmente com a expansão do sistema capitalista que

subordina uma nação à outra e mune as nações de projetos imperialistas.

Quanto ao movimento e suas práticas, o anarquismo se baseia, sobretudo, na prática da ação direta. Isso significa dizer que para estes libertários, a revolução social deve se dar a partir da luta dos próprios oprimidos, e não através de um partido ou organização responsável por ser a vanguarda do movimento e levar as massas à sua libertação. A ação direta consiste nas atividades de educação e propaganda do movimento, a fim de despertar a consciência emancipatória e libertária das massas para práticas políticas por fora do Estado.

Para se organizarem quanto aos métodos de luta, formularem seus saberes e constituírem organizações alternativas às instituições hierárquicas, os anarquistas defendem a organização de associações operárias, que sejam a "livre expressão da cooperação e da solidariedade, sem autoridade e sem hierarquização, com a participação e a gestão direta dos próprios operários" (GALLO, 1990, p.30). Os libertários criaram diversas associações, como ateneus libertários, centros de cultura, escolas, grupos de afinidade, sindicatos, entre outras, como também a constituíram comunidades autônomas, como por exemplo a Colônia Cecília, no Paraná, ou mesmo a comunidade libertária que Maria Lacerda de Moura viveu em Guararema com outros militantes libertários de diversos países europeus.

A greve geral, por fim, constitui uma forma de luta essencial para todos os movimentos de trabalhadores, seja por seu caráter reivindicatório e de combate aos opressores, mas também como meio de aprendizado para práticas solidárias e de ação direta.

Na junção destes fatores é que se constitui o caminho para a sociedade anarquista, conforme afirma Malatesta:

Da livre concorrência de todos, mediante a associação espontânea dos homens de acordo com seus gostos e necessidades, de baixo para cima, a partir do simples para o complexo, começando com o interesse mais imediato para obter, em seguida, os mais distantes e gerais, surgiria uma organização social que teria por fim o maior bem-estar e a maior liberdade de todos, reuniria a toda a humanidade em laço fraterno e se modificaria e melhoraria conforme as circunstâncias e as lições da experiência fossem modificadas.
Esta sociedade de homens livres, esta sociedade de amigos, é a anarquia (MALATESTA, s/d, p. 17).

A identificação da liberdade individual sendo pressuposta numa sociedade livre, também faz eco nos pensadores libertários mais atuais, como Luce Fabbri, que afirma que "uma liberdade real não é possível enquanto exista predomínio econômico de uns homens sobre outros" (FABBRI, 1952, p. 15). Nesse sentido também, para Murray Bookchin, "o indivíduo completamente desenvolvido é a realização de uma sociedade

completamente desenvolvida” (BOOKCHIN, 2011, p. 115).

Do mesmo modo, questionado acerca do ideário anarquista, Christian Ferrer afirma:

Em princípio, é um ideal de vida em comum, de boa vizinhança. Quando não se pode ter uma boa vizinhança, se inventam leis, constituições e polícia para levar as coisas adiante. Em segundo lugar, é um ideal de luta pela bondade humana, ou seja: considera que o homem, por ser bom, pode agir com benevolência, portanto, é uma tentativa de matar tudo o que há de errôneo ou mau na história evolutiva humana. Terceiro, é um ideal de igualdade relacional entre os seres humanos. Em quarto lugar, de liberdade pessoal que ninguém tem o direito de coagir, particularmente o Estado. E, finalmente, é um ideal que sustenta que a hierarquia corrompe a alma, e, nesse sentido propõe uma sociedade amigável e não-hierárquica³³ (FERRER, 2005a).

Estes ideais orientam eticamente a vida e também, afirma Ferrer, “a mirada”. Sendo assim, essas visões carregam concepções de liberdade, natureza, ciência e tecnologia diferenciadas das concepções hegemônicas.

Antes de apresentar as concepções anarquistas acerca destas ideias, no próximo tópico apresento as reflexões de Foucault sobre as possibilidades libertárias e também as de Michael Lowy e Robert Sayre sobre a recusa romântica libertária aos valores da modernidade capitalista.

2.4 ANARQUISMO: HETEROTOPIA SOB A DUPLA LUZ DA ESTRELA DA REVOLTA E DO SOL NEGRO DA MELANCOLIA

Foucault afirmou ter sonhado constituir uma ciência “cujo objeto seriam esses espaços diferentes, esses outros lugares, essas impugnações místicas ou reais dos espaços em que vivemos”, uma ciência que não estudasse as utopias, mas, sim, as *heterotopias*, “os espaços absolutamente outros” (FOUCAULT, 2008, p. 4). O filósofo afirma que provavelmente todas as culturas do mundo teriam constituído heterotopias, sendo então, uma “constante de todo agrupamento humano” (FOUCAULT, 1984, p. 5).

Neste trabalho, foi a partir das reflexões foucaultianas acerca do poder que foi possível expandir a compreensão sobre o pensamento anarquista. Considerar a história deste campo a partir de sua crítica ao poder, da construção de novos sujeitos, de um anti-utopismo, possibilitou um diálogo com as contribuições de Foucault ao anarquismo,

³³ "En principio es un ideal de vida en común, de buena vecindad. Cuando no se puede tener una buena vecindad se inventan leyes, constituciones y policía para llevar las cosas adelante. En segundo lugar, es un ideal de lucha por la bondad humana, es decir: considera que el hombre, por ser bueno, puede actuar benévolamente, por lo tanto es un intento por matar todo lo que hay de erróneo o malo en la historia evolutiva humana. Tercero, es un ideal de igualdad relacional entre seres humanos. Cuarto, de libertad personal que nadie tiene derecho a coartar, particularmente el Estado. Y finalmente, es un ideal que sostiene que la jerarquía corrompe el alma, y en ese sentido propone una sociedad amistosa y no jerárquica" (FERRER, 2005a).

podendo considerar este como uma *heterotopia*. Mais do que apontar o futuro como redenção, a liberdade após a revolução, Maria Lacerda de Moura - e os anarquistas individualistas com quem dialoga - tensiona o presente, experimenta a utopia cotidianamente.

A compreensão de Foucault do poder como relação de forças é também uma constante no pensamento anarquista. “Há poder em tudo, reconhece um anarquista que pratica demolições cotidianamente” (PASSETTI, 2005, p. 4). Contrários à concepção jurídica e a marxista de poder, os anarquistas identificavam a dominação em diferentes âmbitos da vida cotidiana e, assim, a resistência ao poder nas suas microrrelações fazia parte da estratégia libertária. Do mesmo modo, para Foucault,

Poder [...] é uma prática que sedimenta autoridades em posicionamentos, em movimentos que percorrem a vida na casa, no trabalho, nas relações amorosas e sexuais, na pesquisa, e que provoca resistências, praticas correlatas e múltiplas que podem nomadizar existências, provocando contra-posicionamentos, heterotopias (PASSETTI, 2005, p. 4).

Para o filósofo francês, o poder só existe em ato (FOUCAULT, 2010, p. 242), é um modo de ação de alguns sobre outros, sujeitos ativos, entretanto:

Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, toma mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações (FOUCAULT, 2010, p.243).

Assim, o termo "poder" designaria relações entre parceiros - um conjunto de ações que se induzem e se respondem (FOUCAULT, 2010, p. 240). Se demandam respostas, possibilitam também a construção de resistências. Este filósofo, tal como os anarquistas, valorizava a “ação direta” como estratégia para a resistência contra o poder. Assim, a libertação, não se daria no futuro pós-revolucionário, mas deve ser construída cotidianamente, visto que o poder não se dá apenas de cima para baixo, vindo das leis do Estado. Circulando, o poder atua nas microrrelações. As resistências devem, portanto, se dar ali mesmo onde o poder se coloca, no momento imediato de sua emergência.

O anarquismo não é apenas uma maneira de pensar o domínio, mas fundamentalmente um meio de viver contra o mesmo. Em seu desejo de "virar" o imaginário hierárquico, o anarquismo postulou os fundamentos de uma ciência e de uma experiência da liberdade: a ciência da desobediência como um caminho de auto-conhecimento e a experiência de viver cotidianamente como "espíritos livres", pois a história é, para o anarquista, o "campo de provas" da liberdade³⁴ (FERRER 2005b, p.9-10).

³⁴ “el anarquismo no consistiera solamente en un modo de pensar al dominio sino fundamentalmente en un medio de vivir contra el mismo. En su voluntad de “dar vuelta” el imaginario jerárquico el anarquismo postuló los fundamentos de una ciencia y de una experiencia de la libertad: la ciencia de la desobediencia como camino de autoconcientización y la experiencia de vivir cotidianamente como “espíritus libres”, pues la

Contrários às verdades sedimentadas e atentos à proliferação dos mecanismos de dominação, o método de construção de conhecimento e de solucionar os problemas da vida cotidiana para os anarquistas, é a prática libertária, a constante resistência: “Para o anarquista a consciência se ergue na prática, nas mobilizações, na vida das associações. Experimenta-se a utopia” (PASSETTI, 2005, p. 10).

Christian Ferrer afirma que, mais que uma teoria acabada da revolução, nas práticas históricas do movimento libertário é possível encontrar, principalmente, uma *vontade* de revolucionar cultural e politicamente a sociedade (FERRER, 2005, p.13):

O "gênio" do anarquismo não consistiu apenas na promoção de um ideal de redenção humana, mas também na criação de novas instituições e modos de viver no interior da sociedade impugnada que, por sua vez, tentavam aliviá-la (sindicatos, grupos de afinidade, escolas livres, comunidades auto-organizadas e modos auto-gestionários de produção). Daí a obsessão do anarquismo por assegurar a correspondência entre meios e fins³⁵ (FERRER 2005b, p.11).

Certos, na trilha de Emma Goldman, de que "meios libertários levam a fins libertários e que meios autoritários determinam fins autoritários" (PASSETTI, 2005, p.5), a vida é a prática da liberdade para os anarquistas. “O anarquismo, antes de tudo, é uma forma boa de viver, e isso se realiza a partir de exemplos morais”³⁶ (FERRER, 2005a). A preocupação com a ética e a moral percorre toda a história do movimento anarquista, que carrega consigo inquietações existenciais.

Se o Estado moderno baseava sua política na submissão - e esta, sempre com alguma dose de terror ou medo -, os anarquistas com seus ideais de vida comum e liberdade pessoal, fundamentaram suas práticas políticas sobre outras bases: "Fundar uma política sobre a camaradagem comunitária e não sobre o medo era a resposta anarquista, e para isso era preciso anular ou enfraquecer as instituições de auto-reprodução da hierarquia a fim de permitir que a metamorfose social não fosse orientada pelo Estado"³⁷ (FERRER, 2005b, p.11).

É consenso entre os libertários que “a vida do Estado depende da obediência, da morte da vontade das pessoas livres” (PASSETTI, 2002, p. 161). A vontade, entretanto, é

historia es, para el anarquista, el “campo de pruebas” de la libertad.” (FERRER, 2005b, p.9-10)

³⁵ “El “genio” del anarquismo no sólo consistió en la promoción de un ideal de redención humana sino también en la instauración de nuevas instituciones y modos de vivir al interior de la sociedad impugnada que a su vez intentaban relevarla (sindicatos, grupos de afinidad, escuelas libres, comunidades autoorganizadas y modos autogestionarios de producción). De allí la obsesión del anarquismo por garantizar la correspondencia entre fines y medios” (FERRER, 2005b, p.11)

³⁶ “El anarquismo ante todo es una forma buena de vivir, y eso se realiza a partir de ejemplos morales” (FERRER, 2005a).

³⁷ “Fundar una política sobre la camaradería comunitaria y no sobre el miedo fue la respuesta anarquista, y para ello era preciso anular o debilitar las instituciones autorreproductoras de la jerarquía a fin de permitir que la metamorfosis social no sea orientada por el Estado” (FERRER, 2005b, p.11).

condição essencial para a liberdade. A morte daquela, portanto, torna esta inatingível.

A “verdade verdadeira” é recusada pelos anarquistas, tanto quanto atacada por Michel Foucault. Sendo assim, há sempre a recusa stineriana do saber para “reerguê-lo como vontade” (PASSETTI, 2005, p. 12), “recriando-se como pessoa livre cada novo dia” (STIRNER, 2003, p. 9).

Michel Foucault aponta que “os processos políticos e sociais que estruturaram as sociedades europeias ocidentais não são demasiado claros, tem sido esquecidos ou se tem convertido em habituais”³⁸ (FOUCAULT, 1996, p. 143) e o filósofo teria, então, como objetivo, “mostrar que muitas das coisas que formam parte da paisagem – as pessoas pensam que são universais – não são, senão, o resultado de algumas mudanças históricas muito precisas”³⁹ (FOUCAULT, 1996, p. 144).

Neste sentido, se nos tornamos sujeitos ao sermos atravessados por este poder que nos objetiva e perpassa nossa subjetividade, para Foucault, a fim de “nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (FOUCAULT, 2009, p. 239), deveríamos “recusar o que somos”:

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos (FOUCAULT, 2009, p. 239).

Nesta perspectiva, a mudança que os libertários almejavam apontava para a criação de outros estilos de vida, que fossem fundados sob outra ética, e que possibilitasse a criação de formas de sociabilidade e de subjetividades mais livres. A luta visava destruir não apenas o poder político concentrado no Estado e nas classes dominantes, mas também as formas de subjetivação e individualização que o sistema capitalista industrial demandava. Os anarquistas, então, desenvolveram diversas tecnologias do eu,

Tecnologias que permitem aos indivíduos efetuar por seus próprios meios um certo número de operações sobre seus próprios corpos, suas próprias almas, seus próprios pensamentos, sua própria conduta e o fazem de modo que se transformam a si mesmos, modificando-se para alcançar certo grau de perfeição, felicidade, pureza ou poder⁴⁰ (FOUCAULT, 1996, p. 48).

³⁸ “los procesos políticos y sociales que estructuraron las sociedades europeas occidentales no son demasiado claros, han sido olvidados o se han convertido en habituales” (FOUCAULT, 1996, p. 143).

³⁹ “mostrar que muchas de las cosas que forman parte de su paisaje – La gente piensa que son universales – no son sino el resultado de algunos cambios históricos muy precisos” (FOUCAULT, 1996, p. 144).

⁴⁰ “Tecnologías que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder” (FOUCAULT, 1996, p. 48).

A preocupação com o cuidado de si fez emergir diversas estéticas da existência. Desta maneira, a única forma de se viver era artisticamente. “A vida como obra de arte também é uma preocupação anarquista” (PASSETTI, 2005, p. 5), de modo que desde o início do movimento, formavam associações livres a fim de experimentarem outras formas de relações, fossem amorosas ou produtivas; ou ainda construíam outras bases para a educação, para a ciência, visando a abolição da competitividade e da punição, bem como do Estado. Estes “eram e são exercícios do fazer diário” (PASSETTI, 2005, p. 5).

Ao considerarmos o poder enquanto relações de forças, assumimos a presença de diversos mecanismos de poder em diferenciados níveis da sociedade, permeando variados domínios e extensões possíveis. As relações de poder micro e macro funcionariam encadeadas; as correspondentes resistências deveriam se dar do mesmo modo. Destarte, “[...] se queremos, como sublinha Foucault, articular questão política e questão ética, devemos considerar as relações de poder/governamentalidade/governo dos outros e de si/relações de si para consigo compondo uma cadeia” (PASSETTI, 2005, p. 13).

Aliando autogestão e liberdade, a prática política anarquista está essencialmente sustentada pela horizontalidade. Olhos tão acostumados com a disciplina militar moderna poderiam prever desordem na ausência de hierarquia. No entanto, os meios anarquistas veem exatamente na inexistência de governo sobre os outros e dominação, possibilidades criadoras da ordem e harmonia.

A possibilidade de abolir o poder hierárquico é o impensável, o inimaginável da política; impossibilidade garantida pelas tecnologias da subjetividade que regulam os atos humanos, que fomentam o desejo de submissão, e estão enraizadas desde muito cedo no aparato psíquico⁴¹ (FERRER 2005b, p.11).

Afinidade era o requisito principal para a formação ou a entrada em alguma organização anarquista. Os variados *grupos de afinidade* que constituíram visavam discutir as problemáticas dos indivíduos participantes daquela formação, sem a pretensão de firmar verdades imutáveis ou prometer a redenção pós-revolucionária sob as bases do programa partidário. Valorizavam o conflito enquanto um elemento político fundamental para a construção das resistências. Das divergências entre anarquistas, surgiram possibilidades e coexistências:

Uma aproximação entre os diferentes anarquismos desestabiliza a sedimentada noção de que estão unidos pacificamente por meio das relações de afinidades. De início, tal formulação sugere que entre os anarquistas existe um a priori pacifista:

⁴¹ "La posibilidad de abolir el poder jerárquico es lo impensable, lo inimaginable de la política; imposibilidad garantizada por las tecnologías de la subjetividad que regula los actos humanos, que fomentan el deseo de sumisión, y que muy tempranamente se enraizan en el aparato psíquico" (FERRER, 2005b, p.11).

onde quer que eles estejam ou se aglutinem, as afinidades os tornam parceiros indissociáveis e prepondera a conversação. A vida é menos condescendente e os expõe a lutas por verdades. A luta faz da afinidade nada mais que o nome da política entre anarquistas (PASSETTI, 2002, p. 146).

Ferrer acusa: “A camaradagem humana isenta de hierarquia poderá parecer um argumento de novela bucólica ou de ficção científica, mas na verdade é um tabu político”⁴² (FERRER, 2005b, p.11). Aos libertários interessa construir a vida cotidiana o mais libertária possível, e isso significa trazer a reflexão acerca das relações sociais e dos afetos para o campo político. Diversos nomes foram dados ao ideal anarquista de amor e liberdade: apoio mútuo, amor plural, amor livre, camaradagem amorosa, entre tantos outros: “Falar anarquismo, coletivismo, mutualismo, federalismo, é falar de generosidade, de reciprocidade e de crítica à administração das coisas” (PASSETTI, 2002, p. 152).

Há nas reflexões anarquistas uma forte crítica à dissolução dos vínculos sociais alimentada pela modernidade. Esta é também uma das características que integram as críticas românticas da modernidade, elencadas por Michael Lowy e Robert Sayre. Estes dois autores refletem sobre a superação da concepção de romantismo apenas como um movimento artístico e literário, sugerindo a leitura do romantismo como uma visão de mundo, ou seja, “estrutura mental coletiva” (LOWY e SAYRE, 2015, p. 34) que, apesar das diferentes correntes, tem como eixo comum “a antipatia pelo capitalismo” (LOWY e SAYRE, 1993, p. 16). A crítica romântica ao capitalismo recairia, sobretudo, às “*características do capitalismo cujos efeitos negativos permeiam as classes sociais*, e que são vividas como miséria em toda essa sociedade” (LOWY e SAYRE, 2015, p. 41, grifo dos autores).

Assim, esta crítica romântica à modernidade capitalista-industrial não contesta o sistema em seu conjunto, mas “reage a um certo número de características dessa modernidade que lhe parecem intoleráveis” (LOWY e SAYRE, 2015, p.52), tais como: o desencantamento, a quantificação e a mecanização do mundo, a abstração racionalista e, por fim, a dissolução dos vínculos sociais (LOWY e SAYRE, 2015). Estas críticas estavam também presentes nas obras de Maria Lacerda de Moura e dos demais anarquistas com quem ela interagiu.

Dentre os variados tipos de romantismo, Lowy e Sayre, denominam “romantismo libertário ou anarquista” aquele que se “inspira em certas tradições coletivistas pré-capitalistas [...] para travar um combate revolucionário contra o capitalismo e o Estado moderno, sob todas as suas formas” (LOWY e SAYRE, 1993, p. 32). O que distinguiria

⁴² “La camaradería humana exenta de jerarquía podrá parecer un argumento de novela bucólica o de ciencia-ficción, pero es en verdad un tabú político” (FERRER, 2005b, p.11).

esta corrente das demais, seria principalmente a “oposição irreconciliável com o Estado centralizado” (LOWY e SAYRE, 1993, p. 33).

O olhar romântico para um passado em que “as alienações do presente ainda não existiam” (LOWY e SAYRE, 1993, p.23), visaria, assim, recuperar aspectos perdidos, a fim de constituir uma utopia que retome no futuro os valores humanos sufocados pela modernidade. Lowy e Sayre afirmam que, neste sentido, um dos aspectos importantes do romantismo é o “reencantamento do mundo pela imaginação” (LOWY e SAYRE, 1993, p.21) e também o reencantamento da natureza, criticando a relação estritamente racional e utilitária da técnica moderna com o meio ambiente (LOWY e SAYRE, 2015, p. 55).

Ainda que o romantismo olhe para o passado, e vise criar utopias para o futuro, há, sobretudo, a recusa do presente imediato. “Na fonte dessa visão há uma reação de hostilidade à realidade atual, uma recusa quase total, e, frequentemente, de grande intensidade afetiva, do presente. [...] O romantismo começa como revolta contra um presente concreto e histórico” (LOWY e SAYRE, 1993, p. 20), sendo então, desde a sua origem, “iluminado pela dupla luz da estrela da revolta e do “sol negro da melancolia” (Nerval)” (LOWY e SAYRE, 2015, p. 39).

Esta crítica à modernidade é, todavia, “uma crítica *moderna* da modernidade”, ou seja, “longe de lançar um olhar exterior, de ser uma crítica vinda de um “além” qualquer, a visão romântica constitui uma “*autocrítica*” da modernidade” (LOWY e SAYRE, 2015, p. 43), ou ainda, uma “autocrítica da Razão” (LOWY e SAYRE, 2015, p.64) inclusive porque traz um valor que “só pode se desenvolver plenamente em um contexto moderno. É a subjetividade do indivíduo, o desenvolvimento da riqueza do eu, em toda a profundidade e complexidade de sua afetividade, mas também em toda a liberdade de seu imaginário” (LOWY e SAYRE, 2015, p. 47). Além disso, presente no pensamento dos anarquistas aqui estudados, está também, a crença na razão e na ciência, se constituídas com bases libertárias. O reencantamento, aqui, se pretende, então, um *reencantamento racional do mundo*.

As críticas românticas à quantificação e à mecanização do mundo, bem como à abstração racionalista também se fazem presentes nas discussões proporcionadas pela revista *Estudios*. A racionalidade instrumental - “a serviço da dominação da natureza e dos seres humanos” (LOWY e SAYRE, 2015, p.64) - teria edificado uma civilização cinzenta, artificial e construída, em oposição ao culto romântico pelo orgânico, pelo vivo e o dinâmico.

A abstração racionalista também teria levado à edificação de verdades cristalizadas e imutáveis, fortemente criticadas pelos românticos, interessados no *concreto*: “aspectos

concretos, particulares, específicos da realidade” (LOWY e SAYRE, 2015, p.64), interesse inscrito na base do pensamento libertário.

O espírito do cálculo racional que reduz tudo a números – ou, especialmente, dinheiro - e a industrialização, "a conquista mecanizada do meio ambiente" (LOWY e SAYRE, 2015, p.61) são sentidos com dor e hostilidade pelos românticos. Maria Lacerda de Moura, conforme veremos, contrapunha à frieza racionalista o culto à beleza (visto seu interesse desde suas publicações da revista *Renascença*, mas principalmente em *Religião do Amor e da Beleza*) e fazia duras críticas à mecanização da vida traduzida na organização fabril, no funcionamento do Estado moderno, na organização do amor na forma do casamento burguês, etc.

Tema clássico da literatura romântica, o amor foi também um dos assuntos preferidos da nossa autora. Inserida nas discussões libertárias acerca do assunto, Maria Lacerda e os anarquistas individualistas trazem o amor e a sexualidade para a centralidade da discussão política, trazendo também uma concepção ampliada deste tema.

Há na reflexão libertária uma constante preocupação com os prazeres e as dores, bem como uma acusação ao sistema capitalista com sua indústria de sofrimento e miséria. Do mesmo modo, “[...] o romantismo representa a revolta da subjetividade e da afetividade reprimidas, canalizadas e deformadas” (LOWY e SAYRE, 2015, p. 47).

A constante busca pelos espaços de afinidade por parte dos libertários faz eco ao sentimento romântico de dor devido à alienação das relações humanas. Há uma dupla preocupação entre “a consciência aguda da deterioração radical da qualidade das relações humanas na modernidade e a procura nostálgica da comunidade autêntica” (LOWY e SAYRE, 2015, p. 67) que se apresenta de variadas formas nas expressões românticas, mas que trazem a ideia comum de solidariedade e harmonia. Lowy e Sayre apontam que, neste sentido, a “angústia do indivíduo enclausurado em sua existência, e sua própria morte” (LOWY e SAYRE, 2015, p. 67) leva os existencialistas religiosos a considerar a busca de Deus – assim, no cristianismo, [...] “do ponto de vista ontológico, a solidão implica um desejo ardente de Deus como sujeito, como ‘Tu’” (BERDIAEV *apud* LOWY e SAYRE, 2015, p. 67). Encontraremos este elemento também presente no pensamento de Han Ryner, influência direta para Maria Lacerda de Moura, resignificando, entretanto, a ideia de Deus considerando-a como a constante busca pela perfeição moral de cada indivíduo, conforme veremos no capítulo três desta dissertação.

Assim, apesar da valorização do *eu*, também presente no individualismo burguês, o individualismo dos românticos é essencialmente distinto do individualismo do liberalismo

moderno, visto que “ênfatiza o caráter único e incomparável de cada personalidade”, conduzindo “à complementaridade dos indivíduos em um todo orgânico” (LOWY e SAYRE, 2015, p. 48). Para o romantismo, esta relação entre a unidade e a totalidade exige a comunidade, a coletividade humana: “[...] o paraíso perdido é sempre a plenitude do todo – humano e natural” (LOWY e SAYRE, 2015, p. 48), visão compartilhada pelos anarquistas individualistas contribuintes da revista *Estudios*.

A busca romântica se realiza em diversas modalidades, podendo manifestar-se no campo das artes, projetando utopicamente um mundo de beleza; pode se dar concretamente, na realidade, fugindo da sociedade burguesa – na troca das cidades pelo campo, como Maria Lacerda de Moura fez entre os anos que esteve na comunidade autogestionária em Guararema -, trocando os países e os ambientes mais “modernos” por outros que conservem características valorizadas do passado; ou ainda, transformando a própria vida e o ambiente no qual está inserido, sem, entretanto, abandonar a sociedade burguesa (LOWY e SAYRE, 2015, p.45-46) – inventando espaços, contra-posicionamentos, percursos, existências, experimentando a vida outra, heterotopias.

Na recusa ao que não toleram, há um princípio ativo no romantismo, que se apresenta sob diversas formas: “inquietação, estado de devir perpétuo, interrogação, busca, luta” (LOWY e SAYRE, 1993, p.24), que se dá no presente, na constante criação de uma forma poética de se habitar o mundo. Maria Lacerda de Moura, nesse sentido, nos apresenta contra-posicionamentos, propõe uma espécie de utopia que seja efetivamente realizada “O anarquismo como heterotopia é expansão da vida. É invenção de lugares, de existências, demandando crítica à sociedade e gestação da nova sociedade” (PASSETTI, 2002, p. 167).

2.5 REFLEXÕES ENTRE LIBERDADE E NATUREZA: CIÊNCIA E TECNOLOGIA

Três elementos ou três princípios fundamentais constituem, na história, as condições essenciais de todo desenvolvimento humano, coletivo ou individual: 1º) a animalidade humana; 2º) o pensamento; 3º) a revolta. À primeira corresponde propriamente a economia social e privada; à segunda, a ciência; à terceira, a liberdade (BAKUNIN, 2000, p.8)

Desta forma inicia Bakunin suas reflexões em *Deus e o Estado*, e nos dá elementos para apontarmos algumas questões essenciais para a compreensão do pensamento anarquista no que se refere às questões aqui trazidas: reflexões de alguns libertários sobre liberdade e natureza e as implicações destas em suas proposições acerca da ciência e da tecnologia.

No contexto pós-Revolução Francesa, Foucault identifica o surgimento da humanidade enquanto objeto de análise: é no século XVIII que “o homem entra em cena” (ARAÚJO, 2001, p.101). Fenomenologia, marxismo e positivismo, as quais Foucault chamou de “analíticas da finitude”, se constituíram e se propuseram a fundar uma *filosofia do sujeito*, a fim de responder quem é esse sujeito que vive, trabalha e fala, determinando, assim, o que se entendia por humanidade ou “natureza humana”.

Inseridos não apenas nestas discussões, mas nos embates sociais em que estas se colocavam – fosse na disputa acadêmica e científica ou nos diversos espaços de militância e trabalho – os libertários também construíram suas próprias concepções acerca da humanidade e do pensamento. Interpretou-os cultural, social e historicamente. A fim de derrubar os dogmas religiosos e a crescente força dos Estados-nação, os anarquistas iniciaram “um movimento cultural popular sobre a natureza como base para uma futura organização social anarquista. Daí surgiu nos meios operários uma nova cultura da natureza” (BRACONS, 2006, p. 99).

A partir deste movimento cultural, questionamentos acerca da moral e dos costumes vigentes também emergiram e, com isso, teceram discussões acerca de diversas questões das vidas dos indivíduos, percebendo, enfim, que “a dominação da natureza acontece simultaneamente à dominação das pessoas” (BRACONS, 2006, p. 100). Com base em suas próprias concepções de natureza, percebiam o caráter normalizador da ciência moderna e também compreendiam os problemas ambientais como problemas sociais, entendendo a sociedade como uma extensão do desenvolvimento natural.

A humanidade, para Bakunin e os demais libertários que aqui apresentaremos, é *vil matéria*, fruto do desenvolvimento natural das espécies. Desta forma indica a base materialista do pensamento anarquista, que se reforça na afirmação de que “para moralizar os homens, temos que moralizar o mundo social” (BAKUNIN, 1869, p. 21), visto que a humanidade se constituiu a partir do desenvolvimento natural das espécies até sua organização em sociedade, considerada também fruto do desenvolvimento natural. Afirma Bakunin: “o mundo social, o mundo propriamente humano, a humanidade numa palavra, outra coisa não é senão o desenvolvimento supremo, a manifestação mais elevada da animalidade pelo menos para nós e em relação ao nosso planeta” (BAKUNIN, 2000, p.9).

Nos distanciamos, entretanto, desta *animalidade* pela faculdade do pensamento, “racional por ser natural”, e pela necessidade de se revoltar:

Mas como todo desenvolvimento implica necessariamente uma negação, a da base ou do ponto de partida, a humanidade é, ao mesmo tempo e essencialmente, a negação refletida e progressiva da animalidade nos homens; e é precisamente esta negação, racional por ser natural, simultaneamente histórica e lógica, fatal como o são os desenvolvimentos e as realizações de todas as leis naturais no

mundo, é ela que constitui e que cria o ideal, o mundo das convicções intelectuais e morais, as ideias (BAKUNIN, 2000, p.9-10).

Quanto à necessidade de se revoltar, Bakunin traz o mito do pecado original bíblico e a revolta de Eva e Adão ao desobedecerem à lei divina em troca da ciência e da liberdade, que para o pensador anarquista tem um sentido verdadeiro: “O homem se emancipou, separou-se da animalidade e se constituiu homem; ele começou sua história e seu desenvolvimento especificamente humano por um ato de desobediência e de ciência, isto é, pela revolta e pelo pensamento” (BAKUNIN, 2000, p. 12). A humanidade saiu do estado natural através do saber, o qual não foi desenvolvido individualmente, mas só foi possível a partir das organizações primitivas de sociedade. Se o saber humano, que é responsável pela sua liberdade, foi constituído coletivamente, a sociedade deveria ser organizada de forma a potencializar ainda mais a potência libertária humana em vez de limitá-la.

Para este autor, foi através do trabalho coletivo que o homem saiu do estado de selvageria e brutalidade que o constituía primariamente e o levaria ao desenvolvimento posterior

Estamos convencidos de que toda a riqueza do desenvolvimento intelectual, moral e material do homem, assim como sua aparente independência, tudo isso é produto da vida em sociedade. Fora da sociedade, o homem não somente não será livre, como também não será verdadeiro homem, isto é, um ser que tem consciência de si mesmo, que sente, pensa e fala. [...] As pessoas não podem admitir a ideia de independência mútua sem renegar da influência recíproca da correlação das manifestações da natureza exterior (BAKUNIN, 2008, p.90).

Bakunin vê na natureza o conjunto da totalidade que compõe o mundo - os elementos que a compõem estão relacionados e em constante movimento e luta:

Na própria natureza, essa maravilhosa correlação e filiação dos fenômenos, não foi alcançada, certamente, sem luta. Ao contrário, a harmonia das forças da natureza aparece como resultado verdadeiro dessa luta constante que é a própria condição da vida e do movimento. Na natureza e na sociedade, a ordem sem luta é a morte (BAKUNIN, 2008, p.91).

Estas reflexões sobre liberdade e natureza são recorrentes no ideário anarquista e constituem a base de seu pensamento sobre ciência e tecnologia. Buscarei no decorrer deste tópico apresentar as reflexões acerca da liberdade que os anarquistas trazem – em contraposição à liberdade do liberalismo burguês – com vistas a compreender o sentido desta palavra para as diversas correntes deste pensamento.

Tal concepção de liberdade está associada às concepções de natureza e humanidade que os anarquistas construíram, em contraposição aos discursos dominantes. Criticando o determinismo tecnológico, a crença na matematização da

natureza, na uniformização e domesticação de tudo o que vive, os libertários conceberam outras visões de mundo possíveis, baseadas em valores culturais sob outra ética e outra relação com a natureza e entre os indivíduos.

O projeto anarquista de libertação passa certamente por reflexões acerca da ciência e tecnologia modernas, visto que, no desenvolvimento do capitalismo e na consolidação dos estados nacionais, o pensamento passou por um processo de institucionalização, que se inicia com a criação de Academias, dividindo o que era “científico” - e, portanto, discurso dominante e de verdade – e o que dependia da fé, crença ou convicção (KREIMER, 2009, p. 19).

O discurso científico buscava substituir o discurso religioso predominante, e vários movimentos anticlericais se formaram com vistas a combater o poder clerical e a moral religiosa, utilizando a ciência como ferramenta de combate. Movimentos por uma educação racionalista, as frentes republicanas, maçons, espíritas, liberais, anarquistas, socialistas, entre outros grupos de questionamento ao regime monárquico e ao clero, se formavam e buscavam constituir seus próprios discursos de verdade.

Nesse sentido, os movimentos de resistência também se preocupavam em legitimar suas teorias no campo científico. Dentro dos círculos libertários, participavam indivíduos de diferentes espaços de trabalho e áreas de conhecimento. Pensadores clássicos do campo anarquista eram cientistas de diversas áreas e faziam disputas nos variados campos dos saberes. Kropotkin e Reclus, por exemplo, eram geógrafos; Maria Lacerda de Moura, Francisco Ferrer, entre outros libertários, trouxeram importantes contribuições à pedagogia; médicos e outros profissionais da saúde também contribuía com a difusão do conhecimento científico na imprensa libertária.

Kropotkin afirma a importância de compreendermos o lugar do anarquismo no pensamento moderno:

embora o Anarquismo, como todos os outros movimentos revolucionários, tenha nascido entre as pessoas - nas lutas da vida real, e não no estúdio do filósofo, - que não deixa de ser importante saber o lugar que ocupa entre as várias correntes científicas e filosóficas de pensamento que até agora prevaleceram: qual é sua relação com elas; sobre qual delas principalmente ele descansa; qual método emprega em suas pesquisas - em outras palavras, a que escola de filosofia do direito pertence, e à qual das tendências até agora existentes na ciência que tem a maior afinidade (KROPOTKIN, 1903, p. 5).

Para este autor, o anarquismo é uma concepção global baseada em uma explicação mecânica de todos os fenômenos, que abarca todo o conjunto da natureza e tem como método de investigação as ciências exatas da natureza (KROPOTKIN, 1903). O propósito desta corrente seria, então, “construir uma filosofia sintética que compreenda em uma

generalização todos os fenômenos da Natureza – e, portanto, também a vida das sociedades” (KROPOTKIN, 1903, p. 20), visão compartilhada por outros anarquistas.

Kropotkin tece críticas ao pensamento científico hegemônico do século XIX, que levou o pensamento à “estagnação”. As criações de instituições rígidas, como o Estado, também enrijecem a ação dos indivíduos, se opondo à natureza humana, baseada na constante busca pela libertação.

Bakunin afirma que “o homem conquista a sua humanidade ao afirmar e ao realizar a sua liberdade no mundo” (BAKUNIN, p.1975, p.7), demonstrando a centralidade do discurso pela liberdade no ideário anarquista. Liberdade no trabalho, liberdade para amar, liberdade na satisfação das necessidades, para desenvolver plenamente a humanidade garantindo a igualdade de todos. Para os anarquistas, essa igualdade, no entanto, não se fará presente dentro de um sistema de classes, em que a classe dominante utiliza-se do discurso científico e produz tecnologias que justifiquem e reforcem sua hegemonia.

Também não se chega a ela a partir de bases idealistas. Para Bakunin, a liberdade metafísica justifica a desigualdade e a exploração:

[...] querendo defender a liberdade metafísica abstrata ou fictícia dos homens, o livre-arbítrio, se está obrigado a negar sua liberdade real. Ante qualquer poder e ante a onipresença divina, é homem escravo. A divina providência destrói a liberdade do homem e geral, que não é mais que o privilégio, ou seja, os direitos especiais acordados a tal indivíduo ou a tal hierarquia, dinastia ou classe (BAKUNIN, 1869, p.22).

Os discursos anarquistas reforçam nossa compreensão de ciência e tecnologia enquanto processos sociais. Isto significa que visões de mundo diferenciadas, projetos de sociedade diferentes, dialogam com certas concepções de natureza que levam a outras concepções de ciência e tecnologia.

A humanidade, dotada da faculdade criativa do pensamento, da capacidade de desenvolver ciência e tecnologia, pode evoluir e garantir sua sobrevivência. Kropotkin assume a atividade criadora das massas e o "parentesco" do anarquismo com essa tendência popular-criativa. Ele afirma que ao longo dos tempos, as massas desenvolveram, em forma de costumes uma série de instituições necessárias para fazer possível a vida social -

para garantir a paz entre os homens, para resolver as controvérsias que possam surgir, e para ajudar uns aos outros em tudo o que exige esforço cooperativo. O clã selvagem em sua primeira fase, a comunidade da aldeia, os caçadores, e, mais tarde, as alianças industriais, as livres cidade-repúblicas da Idade Média, os primórdios do direito internacional que foram trabalhados nos períodos iniciais, e muitas outras instituições, - foram elaboradas, não por legisladores, mas pelo poder criativo do povo (KROPOTKIN, 1903, p. 3).

Também sempre presente na história da humanidade, surgiram autoridades - “feiticeiros, profetas, sacerdotes e chefes de organizações militares” - que, através das alianças, reinavam sobre as pessoas e as submetiam a trabalhar para as classes dominantes. Os anarquistas seriam representantes da primeira tendência,

isto é, do poder criativo e construtivo do próprio povo, que visa o desenvolvimento de instituições de direito comum, a fim de protegê-los contra a minoria em busca do poder. Por meio do mesmo poder criativo popular e atividade construtiva, baseada na ciência e técnica moderna, o Anarquismo tenta agora também desenvolver instituições que assegurem uma evolução livre da sociedade (KROPOTKIN, 1903, p. 3).

Este pensamento de Kropotkin é compartilhado pelo anarquista francês Élisée Reclus:

A classe que possui e governa é fatalmente inimiga de todo o progresso. O veículo do pensamento moderno, da evolução intelectual e moral é a parte da sociedade que sofre, que trabalha e é oprimida. É ela que elabora a ideia, que a realiza, que, de tremor em tremor, recoloca constantemente em marcha esse carro social que os conservadores tentam incessantemente imobilizar na estrada, entrar seu caminho ou afundá-lo nos pântanos de direita ou de esquerda (RECLUS, 2002, p 84).

Sendo assim, o discurso libertário acerca da ciência passa não apenas pela busca da "verdade" científica, mas conforme afirma Rodrigo Rosa da Silva, "virando do avesso as relações sociais estabelecidas, empoderando os trabalhadores e explorados, dando-lhes ferramentas que lhes permitissem sair das garras da igreja e da dependência dos patrões e seus "especialistas" cientistas e "sábios" (SILVA, 2013, p.90).

Dentro das discussões anarquistas acerca do discurso científico dominante, é presente a crítica à neutralidade da ciência, visto que os renomados “cientistas” são humanos comuns – e não seres dotados de inteligências superiores - com interesses que não são neutros. Conforme afirma Kropotkin, “os homens de ciência são apenas humanos e [...], a maioria deles, pertencem por origem às classes possuidoras” (KROPOTKIN, 1977, p.164). Bakunin também confirma a não neutralidade dos “progressos científicos” e assegura: “todos os progressos científicos [...] tem servido até agora, sem exceção, para o enriquecimento das classes privilegiadas e para aumentar o poder dos Estados, em detrimento do bem-estar e da liberdade das massas populares, do proletariado” (BAKUNIN, 1869, p. 11).

Os círculos anarquistas de discussão contam, portanto, com a pluralidade e diversidade e, a participação ativa de pessoas não inseridas nos espaços formais do saber científico, permitindo a construção do conhecimento a partir das discussões acerca das problemáticas cotidianas e da constante busca humana pela liberdade, presente no

ideário anarquista. Exemplos disso são as discussões na imprensa ácrata, aberta às mais diversas contribuições de setores que dialogavam com os temas propagados pelos libertários, como as contribuições dos médicos Isaac Puente e Juan Lazarte na *Estudios*.

Esta organização dos periódicos libertários, bem como suas mais variadas formas de organização se baseavam na nova sociabilidade que se constituiu na Europa, a partir do século XVIII: as sociedades de ideias – “espaços de liberdade”, organizados a partir da afinidade de ideias e que tinham como elementos em comum “a adesão voluntária dos seus membros, estavam afastadas do controle do Estado e representavam a ruptura com as instituições tradicionais da sociedade (família, paróquia, corporação e ordem)” (PERES, 2012, p.21).

Os anarquistas compunham e participavam de vários destes grupos de afinidade, organizações libertárias, movimentos de resistência, nem sempre oriundos do movimento anarquista; mesmo os periódicos funcionavam como ferramentas para a articulação entre diversos grupos e ideias. É comum o diálogo dos libertários com grupos pacifistas, antimilitaristas, anticlericais – bem como associações espíritas, maçônicas, rosacruz, setores críticos do cristianismo (como exemplo, o anarquismo-cristão, de Liev Tolstoi), entre outros que tinham como questão fundamental a desinstitucionalização das práticas espirituais -, grupos neomalthusianos, redes sobre regeneração humana, de esperanto, nudismo, vegetarianismo, naturismo (em crítica à saúde voltada ao uso de fármacos), que fazem parte de “elementos satélites em uma filosofia de vida”, conforme denomina Xavier Diez (2007) em relação aos grupos de afinidade que os anarquistas individualistas participavam.

Na leitura das obras e biografias dos demais anarquistas, também é possível notar a importância de suas redes de contatos e da participação em vários movimentos de resistência de caráter diversificado, para a constituição do pensamento e da prática libertária. Silva (2013) destaca da agenda pessoal de Francisco Ferrer a sua rede variada de contatos, que certamente contribuíram para a constituição de seu projeto de Escola Moderna. Reforço, aqui, o caráter transepistêmico da constituição dos saberes, bem como a percepção do movimento anarquista da rede de relações de poderes, fazendo-se necessária a participação em diversos círculos de resistência.

A diversidade e interdisciplinaridade do pensamento anarquista e suas práticas se deve à junção desses diversos saberes e experiências com enraizamentos políticos e sociais. Suas resistências contra todas as formas de poder e dominação, levam às críticas à ciência burguesa moderna, que, na percepção dos libertários, busca, em todos os âmbitos da vida dos indivíduos, a sua disciplinarização. Sierra aponta no pensamento

anarquista a crítica à ciência hegemônica no sistema capitalista que teria desenvolvido justificações biológicas da desigualdade e a partir de determinadas concepções de natureza, determinaram os sujeitos políticos da exclusão (SIERRA, 1996, p.7-8). Estas concepções presentes no cientificismo hegemônico moderno, baseiam-se numa visão de natureza enquanto algo apartado do ser humano, matéria-prima a ser dominada:

A ciência torna o cosmos uma arena para a colonização técnica e o controle. Ao objetivar a humanidade e a natureza, a razão instrumental passa a ser o objeto de seu próprio triunfo sobre uma realidade que alguma vez teve significado. Não é só que os meios se tornam fins, mas que os fins mesmos são reduzidos a máquinas. Dominação e liberdade se tornam conceitos intercambiáveis em um projeto comum de subjugação da natureza e da humanidade, cada uma das quais é usada como desculpa para validar o controle sobre a outra (BOOKCHIN, 1999, p.390).

Nas reflexões acerca da ciência e da sociedade, os textos anarquistas utilizados neste trabalho permitem uma análise das relações entre as concepções sobre a natureza e o desenvolvimento histórico da sociedade em que elas se constituem. Por conseguinte, a crítica destes libertários às fórmulas matemáticas desenvolvidas até aquele período, com vistas a encaixar determinadas análises da natureza em esquemas fixos, bem como suas proposições para uma geografia social (no caso de Élisée Reclus e Piotr Kropotkin), uma medicina naturista (presente nos artigos da revista *Estudios*), entre tantas outras áreas do conhecimento, baseiam-se em projetos emancipatórios em que podemos notar a existência de diversas filosofias libertárias da natureza.

Os anarquistas são críticos das instituições rígidas e de suas permanências, por conceberem-nas como antinaturais. Élisée Reclus afirma que “a vida, sempre imprevista, sempre renovada, não se pode acomodar com condições elaboradas em um tempo que não mais existe” (RECLUS, 2002, p.62). Nesse sentido, as instituições estariam destinadas, “em razão de seus estatutos, a mumificar as ideias, suprimir as liberdades e as iniciativas: para isso, basta que elas durem” (RECLUS, 2002, p. 56).

A humanidade deve, então, manter-se em constante movimento de modo que os progressos humanos devam ser constantes e jamais engessados. Reclus endossa este pensamento analisando o progresso natural e afirma: “O progresso se faz por uma mudança contínua dos pontos de partida para cada indivíduo distinto. O mesmo acontece com as espécies” (RECLUS, 2002, p.27), e nesse sentido a humanidade seria o expoente evolutivo das espécies.

Apesar de pressupor a humanidade acima da animalidade, Reclus e os demais anarquistas são críticos à relação de dominação do ser humano em relação à natureza. Reclus foi, para Ferreira, um precursor da ecologia e do anarco-naturismo (FERREIRA,

2006, p.110). Para este autor, também defensor do vegetarianismo como tantos outros libertários (como Maria Lacerda de Moura), a emancipação social demandava o equilíbrio e a harmonia entre as diversas espécies. Em seus escritos, fez apologia de “um equilíbrio ecossistêmico, firmado principalmente no progresso científico e em uma evolução civilizacional, inscritos ambos na liberdade e na ação individual contra o Estado, a religião e o capitalismo” (FERREIRA, 2006, p.110-111), instituições que se apresentam para o ideário anarquista, consensualmente, como delimitadoras da liberdade humana.

Se o liberalismo burguês apoiava-se no darwinismo social para afirmar a luta interindividual como fator de progresso dos indivíduos e das sociedades, os libertários apresentavam outras concepções de progresso e de liberdade:

Todos os progressos são solidários, e desejamos a todos na medida de nossos conhecimentos e de nossa força: progressos sociais e políticos, morais e materiais, científicos, artísticos ou industriais. Evolucionistas em todas as coisas, somos igualmente revolucionários em tudo, sabedores de que a própria história outra coisa não é senão a série das realizações, sucedendo à das preparações. A grande evolução intelectual, que emancipa os espíritos, tem por consequência lógica a emancipação, na realidade, dos indivíduos em todas as suas relações com outros indivíduos (RECLUS, 2002, p. 25).

Outro anarquista que partilha deste pensamento é Piotr Kropotkin. Em uma de suas obras mais conhecidas, *Apoio Mútuo: um fator de evolução*⁴³, Kropotkin critica a falsa concepção de “luta pela existência” na leitura hegemônica do darwinismo e, como o nome de sua obra afirma, coloca o mutualismo, a cooperação entre os animais, como principal fator de evolução e garantia de sobrevivência:

Se nós voltarmos nossas mentes para uma estreita observação da natureza e para uma história sem preconceitos das instituições humanas, nós logo descobrimos que o Apoio Mútuo realmente aparece, não apenas como a mais poderosa arma na luta pela existência contra as forças hostis da natureza e todos os outros inimigos, mas também como o principal fator de evolução progressiva. Para os animais mais fracos isto garante a longevidade (e, portanto, um acúmulo de experiência mental), a possibilidade de elevar sua progênie e o progresso intelectual. E essas espécies de animais, entre os quais o Apoio Mútuo é mais praticado, não apenas tem mais sucesso na obtenção de seus meios de subsistência, mas também estão à frente de suas respectivas classes (de insetos, aves, mamíferos) no que diz respeito à superioridade de seu desenvolvimento físico e mental (KROPOTKIN, 1903, p.16).

Este pensador afirma que a prova da indestrutibilidade da energia, conquista da ciência moderna, traz um valor filosófico importante: “acostuma ao homem a conceber a vida do Universo como uma cadeia ininterrupta e interminável de transformações da energia” (KROPOTKIN, 1904, p. 11). Esta descoberta permite de acordo com este autor, um duplo propósito:

⁴³ Seus capítulos foram publicados anteriormente em forma de artigo na revista *The Nineteenth Century*, entre os anos de 1890-1906. A obra recebeu este nome em 1902, com a sua publicação completa.

Por uma parte tem dado ao homem uma preciosa lição de modéstia, ensinando-lhe que é tão somente uma partícula infinitamente pequena do universo. Com isso, tirou-o do seu estreito e egoísta isolamento. Dissipou sua ilusão de crer-se centro do universo e objeto da preocupação especial do Criador. Lhe ensinou que, sem o grande Todo, nosso Eu não é nada e que para determinar o eu um certo tu é imprescindível. E, ao próprio tempo, a ciência tem mostrado quão grande é a força da Humanidade em sua evolução progressiva, quando sabe aproveitar a infinita energia da natureza (KROPOTKIN, 1904, p. 12).

Embora a ciência e a filosofia, neste sentido, tenham dado à humanidade “a força material e a liberdade mental necessárias para despertar a vida aos homens capazes de fazer avançar a Humanidade pelo caminho do progresso comum” (KROPOTKIN, 1904, p. 12), Kropotkin afirma que há um ramo na ciência que se encontra com seu estágio de desenvolvimento atrasado em relação aos demais: “É a Ética, a ciência dos princípios fundamentais da moral” (KROPOTKIN, 1904, p.12).

Ao contrário da moral baseada na religião, ou do positivismo Comtiano do período, os anarquistas propõem uma moral baseada nos ideais da revolução francesa de igualdade, liberdade e fraternidade, mas sob outros preceitos, conforme afirma Bakunin: “[...] O homem só se torna verdadeiramente homem quando respeita e ama a humanidade e a liberdade de todos, e quando a sua humanidade e liberdade são respeitadas, amadas, suscitadas e criadas por toda a gente” (BAKUNIN, 1975, p 24). Para este libertário, o respeito seria a lei suprema da Humanidade. Nesse sentido, ele afirma que a ciência, ainda que não fosse capaz de compreender a individualidade humana, concebe que “o grande, o verdadeiro objetivo da história, o único legítimo, é a humanização e a emancipação, é a liberdade real, a prosperidade de cada indivíduo vivo na sociedade” (BAKUNIN, 2000, p. 58-59).

Emancipação esta que caberia à educação, sob princípios libertários, à saúde e a toda uma nova organização social construir:

Para que os homens sejam morais, ou seja, homens completos no sentido pleno da palavra, se necessitam três coisas: um nascimento higiênico, uma instrução racional e integral, acompanhada de uma educação fundada sobre o respeito ao trabalho, à razão, à igualdade e à liberdade, e um meio social onde cada indivíduo goze de sua plena liberdade e seja realmente, de fato e de direito, igual aos demais (BAKUNIN, 1869, p. 23).

Influenciados pelas discussões do período acerca da evolução e da moral, suas interpretações a partir de visões de mundo próprias têm significados éticos e fundamentam outras concepções de ciência:

Estes fundamentos extraídos do evolucionismo naturalista, são a outra leitura de uma natureza humana ascendente mediante a prática da sociabilidade. A Natureza, a partir de Kropotkin e Reclus, deixava de ser vista como um conjunto de processos amorais como os qualificavam Charles Darwin, Aldous Huxley ou Herbert Spencer. Ao contrário, a ideologia anarquista se fundamentava em uma

ciência da moralidade, como a ética que se tem desenvolvido primeiro na natureza e depois na humanidade (BRACONS, 2006, p.104).

Embora as visões presentes nos círculos libertários não cheguem de fato a um consenso, convergirão nas críticas às concepções de natureza e ciência da sociedade moderna. Nesse sentido, despertar a vontade política para a luta pela sociedade anarquista se apresenta como caminho para a libertação da humanidade. Sua moral baseia-se nas representações de harmonia presentes na observação da natureza, na solidariedade observada no mundo animal (inclusive como fator de luta pela sobrevivência de todo um grupo):

[...] a natureza, longe de nos dar uma lição de amoralismo, ou seja, de indiferença pela moral, contra o qual um princípio alheio à natureza tenha de lutar para poder vencê-la, nos obriga a reconhecer que dela emanam as concepções de bem e de mal, e nossas ideias de bem supremo (KROPOTKIN, 1904, p.18).

Para os anarco-comunistas, como Kropotkin e Malatesta, ainda que encontremos estes ideais na natureza, deve-se dar primazia ao despertar da vontade e rebeldia das massas para que através da luta política se alcance a revolução social. Para outras correntes anarquistas, a concepção de natureza mesclava-se com correntes da cosmologia, com discussões sobre a questão da “regeneração da espécie humana”, e influenciava diretamente na reflexão acerca das condutas pessoais e na emancipação individual.

2.6 CIÊNCIA E NATUREZA NO ANARQUISMO ESPANHOL

Os anarquistas espanhóis - cuja incorporação do vocabulário e dos conceitos do evolucionismo biológico a partir das próprias concepções de natureza e leitura do evolucionismo foi abordada na tese de doutoramento de Alvaro Girón Sierra (1996) – também entendiam o evolucionismo coincidindo com a visão de seus contemporâneos, ou seja, “entendiam a evolução como um processo inerentemente progressivo que culminava necessariamente no *homo sapiens*” (SIERRA, 1996, p. 9). Sierra também afirma que foram “extremamente dependentes do universo de leituras das classes médias” (SIERRA, 1996, p. 9), recebendo críticas por setores do anarquismo (como Luigi Fabbri em seu texto *Influências burguesas sobre el anarquismo*). No entanto, o uso que davam ao vocabulário e categorias evolucionistas, “transbordava claramente a suposta neutralidade do consumo cultural constituindo um desafio à ordem cultural estabelecida” (SIERRA, 1996, p. 9). Seus usos destas categorias e vocabulários para seus próprios fins estavam

articulados com uma imagem antropomórfica da natureza (como por exemplo sua relação “maternal” com as espécies, ou a crença de que a natureza tem um propósito), visão esta criticada por Kropotkin em *Modern Science and Anarchism*.

Sierra aponta que poucas palavras tiveram mais significado que natureza para estes anarquistas. Como já apontado neste trabalho, natureza designava a estes um “contramundo utópico” (SIERRA, 1996, p. 12), caracterizado pela justiça, harmonia e liberdade. Opunham o “natural” ao “artificial” presente na ordem social vigente, que para eles, “aparecia assim como a casca inútil que recobria – patologicamente – uma ordem subjacente mais profunda” (SIERRA, 1996, p.12). Portanto, a missão última da revolução social seria a volta a reger-se por estas leis naturais. Além disso, a natureza também assumia a forma substitutiva de certo poder transcendental: “A Natureza é uma mãe fecunda que provê a seus filhos de todo o necessário. É mais, em muitos casos se apresenta como se tivesse um propósito, e como se o Homem sempre fosse o instrumento privilegiado do cumprimento de seu desígnio” (SIERRA, 1996, p. 12).

O modelo de evolução destes anarquistas é de matriz materialista: da mesma forma que Kropotkin, que fundamenta parte de suas suposições com base na indestrutibilidade da energia – o universo, assim, é visto de forma ilimitada e eterna e em constante transformação da matéria (SIERRA, 1996, p.15). Estas visões têm consequências no pensar de suas práticas políticas: “se o Universo inteiro se transforma, porque não poderiam fazê-lo as instituições humanas?” (SIERRA, 1996, p.13).

Em face disso, os anarquistas espanhóis refletiram sobre as concepções de evolução e revolução burguesas e contrapuseram as suas: se para os burgueses a revolução significa uma mudança forçada, “patológica”, no devir da sociedade burguesa, para os anarquistas “a revolução é uma fase necessária e inevitável do processo evolutivo. Sua função é derrubar os obstáculos que se opõem ao curso inerentemente progressivo da evolução” (SIERRA, 1996, p.17), ou seja, destruir os obstáculos da ordem vigente que não permitem à humanidade viver sob as leis naturais de harmonia, justiça e liberdade.

Ricardo Mella, libertário espanhol, critica o ideal de civilização burguês:

A vida civilizada consiste principalmente em suplantando a Natureza com todo gênero de artifícios. À espontaneidade dos movimentos, dos impulsos e das ações substitui a regulamentação e a disciplina educativa, que vem a ser uma verdadeira domesticação sistemática. Assim, civilizar é o mesmo que afogar em germe toda liberdade, toda inclinação; todo impulso natural (MELLA, 2013, p.2).

Essas visões também estão presentes nos meios de discussão do anarquismo individualista. Os anarquistas individualistas espanhóis – que apostavam no indivíduo

como estratégia de libertação e cujas origens abordarei no próximo capítulo – estavam inseridos nas mais variadas das associações de sociedades de ideias – como a *Liga Universal de la Regeneración Humana* (e outras ligas neomalthusianas) ou a *Associação Internacional Biocósmica* - mesmo sem base anarquista, e criavam espaços de acúmulos individualistas, bem como vias de debate e difusão de suas ideias através da imprensa.

Nas revistas que produziram no início do século XX – retomadas por Xavier Diez em sua obra *El anarquismo individualista en España (1923-1938)* – sugeriam o regeneracionismo físico do *naturismo* (nas suas diversas possibilidades) como alternativa ao que consideravam problemas causados pela sociedade vigente ao domesticar a humanidade.

O movimento naturista surge, provavelmente, na segunda metade do século XIX, como resposta aos “desvios” propiciados pelo progresso, “uma espécie de dissidência contra a evolução das sociedades industriais em que a pessoa foi demasiada e frequentemente menosprezada e reduzida à categoria de objeto” (DIEZ, 2007, p.305). Ainda que nem todos os naturistas se reivindicassem individualistas, e o mesmo também não ocorresse ao contrário, para o naturismo “o indivíduo constituía o centro e motor, e sua principal finalidade consistia em sua regeneração integral” (DIEZ, 2007, p.305). Em virtude disso, criticavam a medicina oficial, preocupada com os efeitos e não com as causas das doenças, bem como a crescente utilização de fármaco e sua mercantilização (DIEZ, 2007, p.305). Também teciam críticas à alimentação artificial provida pela industrialização. Seu caráter muitas vezes convergente com práticas espiritualistas e a defesa do regresso a uma vida simples, baseada numa espécie de comunismo primitivo (DIEZ, 2007, p.306), leva, eventualmente, a críticas deterministas acerca da ciência e tecnologia.

Em grande parte, articulados com o movimento naturista, os anarquistas individualistas, onde insiro a pensadora aqui analisada, Maria Lacerda de Moura, identificaram na ciência moderna a intenção de codificar os corpos dos indivíduos, a fim de torná-los úteis, produtivos e submissos, características que fazem destes corpos “componentes essenciais das sociedades modernas” (ARAÚJO, 2001, p. 114). A dominação do Estado moderno atua de forma sutil, mas permanente. Seus procedimentos disciplinares produzem verdades sobre os sujeitos, funcionam como técnicas que fabricam indivíduos úteis (ARAÚJO, 2001, p. 115) e “objetivam o indivíduo ao mesmo tempo que o sujeitam” (ARAÚJO, 2001, p. 115).

O contato com estas discussões, aliados ao projeto da sociedade libertária, levou os anarquistas individualistas espanhóis, e Maria Lacerda de Moura que com eles dialogava,

a temas como o neomalthusianismo, alternativa para a questão da expansão da população humana; a buscarem um novo equilíbrio entre campo e cidade, a fim de evitar a dependência e o intercâmbio desigual, consequência de um urbanismo insustentável ecológica e socialmente (BRACONS, 2006; DIEZ, 2007; NAVARRO, 1997); ao vegetarianismo - além da constituição de est(ética)s do viver a fim de modificar as relações sociais e o desenvolvimento humano.

A preocupação no trabalho que se segue, é dar voz às contribuições que a anarquista individualista Maria Lacerda de Moura pode dar às discussões contemporâneas. O anarquismo individualista radicaliza o pensamento liberal, que tem suas origens nesse período. Compreendo, com Foucault, que a noção de indivíduo é constituída socialmente. É na modernidade, com a ascensão do capitalismo, que surge a concepção de indivíduo moderno e sua correlata concepção política liberal burguesa.

No liberalismo burguês, a concepção de liberdade estaria associada às liberdades individuais e jurídicas, criticadas por Luce Fabbrri em seu texto *El camino: Hacia un socialismo sin Estado: en cada paso la realidad de la meta* (1952):

O liberalismo só teve aplicações práticas parciais e um desenvolvimento truncado como doutrina. Nas correntes e nos sistemas que levam seu nome, foi, no melhor dos casos, incompleto, mas com mais frequência simplesmente hipócrita e falso, quando reclamava para o indivíduo a liberdade jurídica e não a liberdade real.

[...] uma liberdade real não é possível enquanto exista predomínio econômico de uns homens sobre outros. A riqueza privada, que não é nunca, nem sequer desde um ponto de vista individual, instrumento de libertação, é sempre, em troca, instrumento de opressão. Neste terreno o liberalismo, se é que deve chegar a suas consequências lógicas, à sua completa expressão, conflui com o socialismo.

[...]

Na realidade o capitalismo jamais foi individualista e não se chega ao socialismo através da estatização (FABBRI, 1952, p. 15).

Os anarquistas individualistas atentam para estas questões e trazem para sua estratégia de libertação individual a consciência da totalidade, no entendimento de que a liberdade de cada um se amplia ao passo que a liberdade de todos se expande. Abordarei, na sequência, as origens do pensamento anarco-individualista – a partir de Max Stirner – compreendendo-os nas discussões em voga no seu período quanto ao desencantamento, de certo modo romântico, com a sociedade industrial. Nesse sentido, Paolo Rossi fala de uma "revolta neo-romântica" contra a ciência, no início do século XX, que sustenta discursos contemporâneos, onde também insiro o pensamento de Maria Lacerda de Moura.

3 ANARQUISMO INDIVIDUALISTA E A REVISTA *ESTUDIOS*

Após a Revolução Francesa, a humanidade emerge – enquanto objeto de saber, mas também como indivíduos a serem controlados - trazendo a noção da afirmação do indivíduo como estratégica para a dominação capitalista. A burguesia na constituição de suas narrativas, privilegiou os discursos individualizantes, enfatizando ações individuais. A nova maneira de produzir riquezas, por sua vez, proveniente do sistema capitalista industrial nascente, demandava indivíduos dóceis e úteis à produção, de modo que práticas disciplinares foram desenvolvidas a fim de produzir os indivíduos conformados às necessidades da sociedade moderna.

Contrários ao liberalismo burguês, os anarquistas individualistas trouxeram para o centro do debate um indivíduo totalmente livre das amarras sociais e das leis consideradas antinaturais desenvolvidas pela sociedade. Radicalizaram, então, o liberalismo burguês e, desencantados com a sociedade industrial, exaltaram o *Eu* como instrumento de resistência e libertação, a partir de uma nova concepção de sociedade.

Oposto ao individualismo burguês, o individualismo anarquista vê nos outros indivíduos elementos para a sua complementaridade. Diferentemente do capitalismo que corrói a alteridade, transformando o “outro” em um concorrente, o individualismo libertário entende que a sua liberdade depende da expansão das liberdades dos demais indivíduos da sociedade. Um indivíduo totalmente livre é fruto de uma sociedade totalmente livre, de modo que não existe sociedade livre com indivíduos escravizados ou indivíduos livres em uma sociedade autoritária e desigual.

A pensadora aqui pesquisada, Maria Lacerda de Moura, criticou assiduamente a cristalização e a sedimentação das ideias, bem como as explorações e desigualdades decorridas da sociedade e da ciência moderna, identificando nas mulheres, historicamente escravizadas – de acordo com Maria Lacerda de Moura - a potência para a emancipação da espécie humana. Por estas e outras ideias, Moura se identificará com os individualistas:

Sou "indesejável", estou com os individualistas livres, os que sonham mais alto, uma sociedade onde haja pão para todas as bocas, onde se aproveitem todas as energias humanas, onde se possa cantar um hino à alegria de viver na expansão de todas as forças interiores, num sentido mais alto – para uma limitação cada vez mais ampla da sociedade sobre o indivíduo (MOURA, *O Combate*, 1928).

Maria Lacerda de Moura afirma sua relação com o individualismo na citação acima, mas também na inscrição dos seus 36 artigos publicados na revista espanhola *Estudios* que se apresentava como uma das *vias de debate e difusão* (DIEZ, 2007) do anarquismo

individualista na Espanha. Contrários às organizações como partidos, os individualistas criavam diversos grupos de afinidade como agrupamentos informais de pessoas, unidos pela solidariedade a fim de desenvolverem suas ideias e ações políticas (DIEZ, 2007, p.109). Um destes espaços de articulação e difusão das ideias se encontrava na imprensa operária do período.

A fim de compreender o que se entende por anarquismo individualista, também neste capítulo apresentarei aqueles autores (ou revistas, como veremos) que com ele se identificaram ou em seu nome falaram. A seleção abarca: Max Stirner, por ser considerado⁴⁴, “cronologicamente, como um dos primeiros teóricos anarquistas e o pai do individualismo filosófico”⁴⁵ (DIEZ, 2007, p.33); Émile Armand e Han Ryner, por serem expoentes do anarquismo individualista francês - principal referência do anarquismo individualista espanhol -, tendo, o último, influência direta no pensamento de Maria Lacerda de Moura. Esta pensadora, inclusive, publicou um livro intitulado *Han Ryner e o amor plural*, em que apresenta o pensamento deste em relação à sua concepção de amor plural.

Diez aponta também a dificuldade de identificar quem são os individualistas, visto que se apresentam em múltiplos espaços de militância e vivências inclusive em ambientes extra libertários (DIEZ, 2007, p.16). Em sua pesquisa acerca do anarquismo individualista na Espanha, compreendendo o período de 1923 a 1938 e analisando as revistas desta tendência em circulação no período, Diez demonstrará a complexidade e a alta elaboração do pensamento anarco-individualista, e não apenas como sendo um componente a mais do anarquismo:

Embora seja verdade que as ideias de Stirner ou inclusive as de Nietzsche, Thoreau ou Tucker conformem o substrato teórico anarquista – da mesma maneira que Kropotkin, Bakunin ou Proudhon -, se considera o individualismo como uma *atitude crítica em relação aos processos de alienação da sociedade industrial*⁴⁶ (DIEZ, 2007, p.17, grifo meu).

⁴⁴ Felipe Correa Pedro critica a ausência da discussão de classes no pensamento stineriano, e, assim, não o considera um anarquista: "ainda que Stirner realize uma crítica do Estado, e também do partido, da personalidade e da transformação da doutrina em religião, por razão de sua perspectiva individualista, e não-socialista, e sem qualquer base classista, ele não se deve ser considerado anarquista" (CORREA, 2013, p. 150).

⁴⁵ "cronológicamente, como uno de los primeros teóricos anarquistas y el padre del individualismo filosófico" (DIEZ, 2007, p.33).

⁴⁶ "Si bien es cierto que las ideas de Stirner o incluso las de Nietzsche, Thoreau o Tucker conforman el substrato teórico anarquista —de la misma manera que Kropotkin, Bakunin o Proudhon—, se considera el individualismo como una actitud crítica respecto a los procesos de alienación de la sociedad industrial" (DIEZ, 2007, p.17).

Encontraremos esta atitude nos escritos de Maria Lacerda de Moura que engrossava a fileira dos individualistas em suas críticas à alienação proveniente do Estado, das religiões, e de quaisquer cristalizações das ideias.

3.1 MAX STIRNER

O filósofo alemão Johann Kaspas Schmidt (1806-1856) utilizava o pseudônimo *Max Stirner* para expor suas ideias individualistas. A única obra que publicou, *Der Einzige und sein Eigentum (O Único e sua propriedade)* em 1844, para além de alguns textos espalhados pela documentação operária,

É um exercício de heterodoxia iconoclasta a partir do qual se sustenta destruir tudo aquilo com vocação de absoluto, desde as instituições até a divindade, passando pelo próprio conceito de ética, realizando uma leitura da humanidade a partir da propriedade – e o egoísmo – de seus indivíduos⁴⁷ (DIEZ, 2007, p.33).

Foi Stirner quem inaugurou o conceito de *união de egoístas*, “uma precária associação entre pessoas cujo objetivo exclusivo consiste em multiplicar o bem-estar próprio”⁴⁸ (DIEZ, 2007, p.34). Ele considerava a existência como a busca permanente de benefício próprio e que todas as causas são proferidas em proveito de alguém. Sendo assim, a única relação entre os indivíduos que poderia garantir a liberdade de cada um, seria a *união de egoístas*.

Diez aponta três ideias principais da teoria stineriana:

a primeira trataria de negar (ou matar) o absoluto, o sagrado, ou seja, eliminar todo fato transcendental à existência; a segunda trataria de afirmar (ou iluminar) ao único ou indivíduo egoísta como super-homem que se engrandece frente a mediocridade hipócrita imperante na sociedade; a terceira, trataria sobre a difícil relação entre o indivíduo e seu entorno ou, explicado com uma linguagem mais estineriana, sobre como este único conquista sua própria liberdade⁴⁹ (DIEZ, 2007, p.36).

Em relação à primeira, Stirner concebe que todo ideal, verdade ou dogma sacralizados consistem em alienação, pois “os ideais políticos, humanitaristas ou sociais, como a religião, acabam dominando a vontade e condicionando o comportamento dos

⁴⁷ “Der Einzige und sein Eigentum (El Único y su propiedad), publicada en 1844, es un ejercicio de heterodoxia iconoclasta a partir del cual se intenta destruir todo aquello con vocación de absoluto, desde las instituciones hasta la divinidad, pasando por el propio concepto de ética, realizando una lectura de la humanidad a partir de la propiedad —y el egoísmo— de sus individuos” (DIEZ, 2007, p.33).

⁴⁸ “una precaria asociación entre personas cuyo objetivo exclusivo consiste en multiplicar el bienestar propio” (DIEZ, 2007, p.34).

⁴⁹ “la primera trataría de negar (o matar) lo absoluto, lo sagrado, es decir, eliminar todo hecho transcendental a la existencia; la segunda, trataría de afirmar (o alumbrar) al único o individuo egoísta como superhombre que se alza entre la mediocridad hipócrita imperante en la sociedad; la tercera, trataría sobre la difícil relación entre el individuo y su entorno o, explicado con un lenguaje más estineriano, sobre cómo este único conquista su propia libertad” (DIEZ, 2007, p.36).

indivíduos” (DIEZ, 2007, p.38)⁵⁰. Sendo opostos à liberdade, devem ser destruídos pelos indivíduos, tendo como consequência as constantes críticas dos individualistas em relação aos dogmas e verdades fundamentais preestabelecidas.

Ao negar os conceitos abstratos, Stirner faz nascer o indivíduo, o *Único*:

Stirner considera que a unidade humana é a base e a explicação da humanidade; sem o humano nada de humanidade, a totalidade só pode ser compreendida pela unidade [...]. Essa unidade sociológica não é um ser em devir nem um super-homem, mas um homem como vós e eu que seu determinismo leva a ser como ele deve ser, como pode ser - nada de mais nem de menos além do fato de que ele tem a força ou o poder de ser (ARMAND, 2003, p.84).

Criticava as ideias formalizadas e as autoridades em torno delas levantadas. Contrário a estas autoridades, logo, contrapunha o Eu, o Único:

Nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios. Do mesmo modo, Eu sou a minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de tudo o resto, eu que sou o meu tudo, eu que sou o único.
[...] o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio (STIRNER, 2009, p. 10).

O indivíduo é, então, um potencial a realizar-se. Visa apenas à sua causa e baseia-se em seu interior e não em leis exteriores a si próprio: “Ele é o único e pertence-se, em toda propriedade. Para ele só há um direito superior a todos os direitos: o direito a seu bem-estar” (ARMAND, 2003, p.85). O sofrimento deveria dar lugar à satisfação.

Em sua concepção, liberdade seria uma manifestação da vontade individual. Stirner afirmará que a liberdade deve ser tomada, conquistada a partir do próprio esforço, jamais concedida a fim de poder gozá-la incondicionalmente (DIEZ, 2007, p.39). Deste modo, conceberá a necessidade do “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” (STIRNER, s/d).

Junto aos demais individualistas criticava o direito, a lei e o Estado, visto que não superam seu caráter dominador. Se antes se atribuía às leis a ordem divina e ao poder do imperador, o conceito de *povo* tampouco garante as liberdades de cada um:

toda lei, toda norma proveniente do sistema de dominação tem uma natureza alienante para o indivíduo, porque esta tratará sempre de limitá-lo, de controlá-lo, e de perpetuar seu domínio e submetimento. Lei e indivíduo único, portanto, viverão em constante oposição⁵¹ (DIEZ, 2007, p.41).

⁵⁰ “los ideales políticos, humanitaristas o sociales, al igual que la religión, acaban dominando la voluntad y condicionando el comportamiento de los individuos” (DIEZ, 2007, p.38).

⁵¹ “toda ley, toda norma proveniente del sistema de dominación tiene una naturaleza alienante para el individuo, porque ésta tratará siempre de limitarlo, de controlarlo, y de perpetuar su dominio y sometimiento. Ley e individuo único, por tanto, vivirán en constante oposición” (DIEZ, 2007, p.41).

Ao contrário do que se pode imaginar a respeito dos individualistas e seu caráter "antissocial", Stirner levava em conta a necessidade dos indivíduos de se relacionarem e, portanto, refletia sobre um "modelo comunitário no qual se respeite a soberania individual"⁵² (DIEZ, 2007, p.44). Assim, contrapunha tais instituições com sua ideia de *união de egoístas*: cada indivíduo utiliza a associação para seus próprios fins, constituindo-se em uma "forma social neutra, uma realidade laica e dessacralizada, uma prolongação instrumental do indivíduo único"⁵³ (DIEZ, 2007, p.45).

3.2 ÉMILE ARMAND⁵⁴

Conhecedor da obra de Stirner, tendo escrito inclusive um prefácio a uma edição de *O Único*, Armand via o individualismo "como a superação da dimensão social, a partir da vontade individual, ou da dimensão vital de cada indivíduo que se auto afirma. Neste aspecto, o "eu" aparecerá como o ponto de partida de qualquer criação" (DIEZ, 2007, p. 62)⁵⁵. Negava a existência de um finalismo histórico e também a crença no progresso humano. Diez afirma que Armand

considera que, enquanto houver pessoas com vontade de ser dominadas, todo progresso será sempre uma pura ilusão, a ilusão da liberdade. A técnica poderá progredir; a sociedade, como estrutura intrinsecamente dominadora, não poderá progredir nunca a não ser que desapareça como tal e seja substituída por uma coalização de indivíduos livres⁵⁶ (DIEZ, 2007, p.66).

A ética que defendia, nietzscheana ("além do bem e do mal"), evidenciava-se em suas publicações na imprensa libertária francesa - *L'en dehors, Le Réfractaire, Par delà la mêlée*. Era uma ética de exercício subversivo permanente, um individualismo levado ao extremo e aplicado à vida cotidiana, conforme aponta Diez (2007, p. 66).

Avesso, como os demais individualistas, à dominação, às instituições e à cristalização das ideias, reforçava, na capa da primeira edição de *El anarquismo*

⁵² "modelo comunitario en el cual se respete la soberanía individual" (DIEZ, 2007, p.44).

⁵³ "forma social neutra, una realidad laica y desacralizada, una prolongación instrumental del individuo único" (DIEZ, 2007, p.45).

⁵⁴ Pseudônimo de Armand Juin Ernest-Lucien, nascido em Paris, em 1872. Além dos periódicos que editou, fundou na França a Liga Antimilitarista. Entre as suas obras, destacam-se: *De la liberté sexuelle* (1907); *L'Initiation individualiste anarchiste* (1923); *Liberté sexuelle* (1925); *Amour libre et liberté sexuelle* (1925); *La révolution sexuelle et la camaraderie amoureuse* (1934). Faleceu em 1963.

⁵⁵ "como la superación de la dimensión social, a partir de la voluntad individual, o de la dimensión vital de cada individuo que se autoafirma. En este aspecto, el «yo» aparecerá como el punto de partida de cualquier creación" (DIEZ, 2007, p. 62).

⁵⁶ "considera que, mientras haya personas con voluntad de ser dominadas, todo progreso será siempre una pura ilusión, la ilusión de la libertad. La técnica podrá progresar; la sociedad, como estructura intrínsecamente dominadora, no podrá progresar nunca a no ser que desaparezca como tal y pase a ser substituida por una coalición de individuos libres" (DIEZ, 2007, p.66).

individualista – “*Lo que es, puede y vale*”, que se deve “expor e propor, mas nunca impor” (ARMAND, 2007, p. 10).

Como Stirner, não aceitava a liberdade concedida e afirmava a importância da vontade individual:

Aos companheiros que se esforçam em nos iniciar nos progressos da ciência, faz sentido, antes de tudo, difundir aquilo que seja proveitoso para a **formação ética da individualidade**, a vontade de ser si mesmo, a posse de uma consciência dileta e incontestável de sua existência⁵⁷ (ARMAND, 2000, p.39, grifo do autor).

Preocupado, então, com as ações cotidianas, Armand teve proximidades com as reflexões naturistas e também muito refletiu sobre as relações humanas, em especial no que se refere ao amor livre.

O pensador francês definiu *amor* em seu artigo *Amor, amor em liberdade, camaradagem amorosa*, como “a atração ou a paixão sexual, seja o desejo e a satisfação do apetite sexual, satisfação manifestada pelo coito ou realizada pela necessidade de tocar, acariciar, beijar alguém do sexo oposto e até desfrutar de sua presença, entreter-se com ele” (ARMAND, 2012, p. 21), não apenas enquanto manifestação de puro egoísmo e busca de felicidade individual, mas num sentido mais amplo, considerava a experiência amorosa “como uma experiência de vida individualista, como um aspecto da camaradagem que reúne uns aos outros os individualistas anarquistas” (ARMAND, 2012, p. 24).

Leitor, e inclusive tradutor, de Alexandra Kollontai e Wilhelm Reich, Armand apresenta a tese de camaradagem amorosa, que implica em um livre contrato de associação entre camaradas anarquistas individualistas - “Considero que o “todas para todos” e o “todos para todas” é o resultado normal e inevitável da aplicação sincera e lógica das teorias do amor livre e da liberdade sexual” (ARMAND, 2012, p.27). Afirmava a vantagem desta associação voluntária para a educação das crianças:

Em regime de promiscuidade sexual ou de comunismo sexual, a criança é infinitamente mais bem cuidada do que em regime familiar. Como os elementos masculinos ignoram quais são seus filhos, aqueles que possuem sentimentos paternos, geralmente os manifestam com relação a todas as crianças do grupo ao qual pertencem e, depois de adquirir esse sentimento, a todas as crianças dos meios pelos quais passam (ARMAND, 2012, p.26-27).

Esta tese foi criticada por Maria Lacerda de Moura em dois de seus artigos na revista *Estudios*, pois para esta autora, o pluralismo amoroso de Émile Armand não liberta

⁵⁷ “A los compañeros que se esfuerzan en iniciarnos en los progresos de la ciencia pertenece, ante todo, difundir aquello que sea provechoso para la formación ética de la individualidad, la voluntad de ser uno mismo, la posesión de una conciencia dilecta e incontestable de su existencia” (ARMAND, 2000, p.39).

a mulher de sua escravidão em relação aos homens e à maternidade, ao passo que constitui o amor em cooperativa de produção e consumo:

é o retorno à promiscuidade, ao comunismo sexual degradante, no qual a mulher continua representando o papel de coisa, objeto de prazer, eleita sempre e quase nunca com direito a escolher... Fêmea com muitos poucos direitos e obrigada a prestar-se constantemente à imposição de todos os que formam o núcleo de associados⁵⁸ (MOURA, Estudos, 1934, n. 129, p. 22).

Esta associação, para Armand, se daria de forma voluntária e baseada na reciprocidade e aparecia neste autor como uma base para as relações entre os camaradas:

A “camaradagem” é essencialmente de ordem individual, nunca imposta. É um “camarada” aquele cuja convivência lhe agrada individualmente, quem faz um esforço apreciável para se sentir viver, quem participa de sua propaganda de crítica educativa e de seleção das pessoas; quem respeita o modo de existência de cada um, não impedindo o desenvolvimento de quem caminha com ele ou daqueles que o tocam de mais perto (ARMAND, 2007a, p.127).

Assim, preocupando-se com o próprio desenvolvimento, em relações recíprocas com os demais, atentando para o cotidiano e não para futuras revoluções, Armand reforçava a importância que tem a liberdade imediata e individual para os anarquistas individualistas:

A sociedade virá a ser o que puder ser.
O essencial, aqui e agora, é escapar de todo perigo que ameaça nossa existência pessoal, salvaguardar os nossos, aqueles de “nosso mundo”, da redução ao mesmo denominador comum: propósito e objetivo de todas as civilizações de todos os tempos (ARMAND, 2004, p.210).

3.3 HAN RYNER⁵⁹

Pseudônimo de Jacques Élie Henri Ambroise Ner (1861-1938)⁶⁰, filósofo e escritor francês, Han Ryner foi também reconhecido pelas suas atitudes éticas na vida pessoal, que resultou na sua independência intelectual e em concepções filosóficas mais intimistas (DIEZ, 2007, p.69).

Considerado o “Sócrates moderno”, seus escritos não versaram sobre afirmações ou

⁵⁸ “es el retorno a la promiscuidad, al comunismo sexual degradante, en el cual la mujer continúa representando el papel de cosa, objeto de placer, elegida siempre y casi nunca con derecho a escoger... Hembra con muy pocos derechos y obligada a prestarse constantemente a la imposición de todos los que forman el núcleo de asociados” (MOURA, Estudos, 1934, n. 129, p. 22).

⁵⁹ Contribuiu em publicações como *L'Art social*, *L'Humanité Nouvelle*, *L'ennemi du Peuple*, *L'Idée Libre de Lorulot*, *L'En dehors* e *L'Unique* (estas duas últimas do outro anarquista individualista francês Émile Armand), além da revista *Estudios*. Foi também um fecundo escritor literário, cujas algumas obras a editora da revista *Estudios* também publicou.

⁶⁰ Influenciado, sobretudo pelo estoicismo e pelo epicurismo, Han Ryner também se associou às ideias maçônicas e defendeu ideias pacifistas, bem como a objeção de consciência. Considerava que os individualistas deviam agir de acordo com suas ideias, baseadas nos princípios de liberdade e amor ao próximo, o que constituía a sua virtude.

negações, mas visaram despertar o raciocínio. Designou sua filosofia como “filosofia da vontade de harmonia”, cujos ideais serão compartilhados – e disseminados – por Maria Lacerda de Moura.

Em seu *Manual Filosófico do Individualista*, apresentou brevemente algumas características de seu pensamento, na forma de diálogo, que - “não implica, todavia, qualquer pretensão dogmática. Não há aqui um mestre que interroga e um discípulo que responde, mas um indivíduo que se interroga a si próprio” (RYNER, s/d, p.17). Convergente com as definições de individualismo já citadas, Ryner também negou dogmas e tradições e apoiou sua doutrina moral na consciência individual.

Suas principais referências de individualistas, apontadas por ele próprio, foram Sócrates⁶¹, Epicuro, Jesus e Epíteto⁶². Não pretendeu, todavia, que estes se transformassem em modelos de perfeição moral a serem seguidos, pois encontraram para si suas próprias harmonias, cabendo a cada indivíduo buscar a sua. Por individualismo Ryner compreende este despertar das consciências, sem a pretensão de conduzi-las.

Para Ryner, as pessoas diferem-se dos animais por serem dotadas de razão e de vontade; esta diferenciação, contudo, cria o dever da humanidade para com os animais de evitar-lhes sofrimentos inúteis e a morte destes sem necessidade. Os animais podem, entretanto, servir de instrumentos à humanidade, respeitando-lhes a medida de suas forças. Quanto à humanidade, sobretudo, jamais cabe a qualquer indivíduo o direito de utilizar uma pessoa como meio: “Cada pessoa é um fim” (RYNER, s/d, p.41-42).

A máxima cristã foi ressignificada na filosofia ryneriana a fim de ilustrar a “fórmula dos deveres do indivíduo para com outro”: *Amarás a teu próximo como a ti mesmo, e a teu Deus sobre todas as coisas* (RYNER, s/d, p.41).

Seguindo a filosofia estoica, Han Ryner acreditava na existência de um Deus no mundo, “como há uma virtude no sábio”. No entanto, a filosofia estoica não concebia o divino como uma pessoa: “Deus ou a virtude, é o esforço interno que produz a harmonia, é a atividade que faz do universo, como do sábio, uma beleza, uma ordem, um cosmos” (RYNER, 1935, p. 22-23).

Em consequência disto, a interpretação de *Deus* pelo filósofo francês dizia respeito ao nome que ele dá à perfeição moral: “O meu Deus é a minha perfeição moral” (RYNER,

⁶¹ Cabe lembrar também a influência de Sócrates no pensamento de Maria Lacerda de Moura, à medida que esta traduziu para a língua portuguesa a *Apologia de Sócrates*, com a Introdução de Alceu Amoroso Lima.

⁶² Na leitura de Han Ryner, o estoicismo seria uma filosofia socrática: “‘Conhece-te a ti mesmo’ está em sua base. A sabedoria, esforço por realizar todo o bem que de mim depende, indiferença por tudo o que não depende de mim, se apoia sobre uma crítica da vontade” (RYNER, 1935, p. 23).

s/d, p.43). Sendo assim, questionava: *Que é o que eu devo amar sobre todas as coisas?*, ao que seguia-se a resposta: “A minha razão, a minha liberdade, a minha harmonia interior, a minha felicidade, pois estes são os restantes nomes de Deus” (RYNER, s/d, p.43).

No mesmo sentido, entretanto, caberia o amor ao próximo: “Amarei ao Deus do meu próximo, isto é, a sua razão, a sua harmonia interior, a sua felicidade” (RYNER, s/d, p.44).

A fim de desconstruir as filosofias que apostavam no dominismo ou no servilismo⁶³ da humanidade, Han Ryner juntou o subjetivismo de Epicteto e o fraternismo de Jesus. Unidas as vozes de ambos, Han Ryner afirmava se deparar com um dueto harmonioso: se um diz com frequência “ama”, o outro recomenda: “conhece-te e seja um homem livre e realize tua harmonia”.

Dar-me, não é um admirável meio de criar-me? Conhecer-me e realizar-me mais e mais permite dar mais e mais, dar um ser mais bom e mais apaixonado: as riquezas interiores são generosidades que gozam estendendo-se. Longe de se excluírem, a doutrina grega e a doutrina oriental parecem [...] chamar-se e completar-se. Fraternismo e subjetivismo se substituem e sustentam mutuamente, como servilismo e dominismo. Servilismo e dominismo, as duas caras de uma mesma mentira. Fraternismo e subjetivismo, os dois aspectos da mesma verdade. Sim, a sabedoria realizada deve unir, harmonia soberana, o cântico do amor ao hino da liberdade (RYNER, 1935, p. 34).

A sabedoria moral, que aliará inteligência e sensibilidade, levaria, então à liberdade: “[...] a vitória da minha razão nas minhas ações é precisamente o que denomino liberdade” (RYNER, 1935, p. 53). Assim, a sabedoria seria um método de libertação: “o esforço de modelar sua própria vida segundo a beleza, em vez de deixá-la modelar segundo a fantasia próxima” (RYNER, 1935, p. 57). Neste sentido, a sabedoria seria também uma arte: “a considero como uma arte ou como algo muito próximo da arte. Seu caráter diferencial é harmônico, porque o artista e a obra formam unidade” (RYNER, 1935, p. 57).

Se em *La Sabiduría Riente* Ryner refletiu sobre a questão da sabedoria, aprofundando-se, sobretudo, na filosofia grega, foi na obra *O Quinto Evangelho* que ele explicitou a sua versão dos ideais do cristianismo. Conforme afirma Roberto das Neves⁶⁴ na introdução à edição brasileira de 1961 desta obra, Han Ryner nos apresenta

um Jesus humano, sem visão apocalíptica, despojado de toda a inútil e absurda roupagem do sobrenatural, um Jesus rebelde e individualista. Ao contrário dos anteriores, em vez de evangelho de morte, é um evangelho de vida e de

⁶³ Han Ryner divide sua análise das éticas em quatro grupos, em que denomina: servilismo, as doutrinas de obediência; dominismo, os sistemas de dominação; fraternismo, as éticas que predicam o amor e a fraternidade; subjetivismo, aquelas que aconselham a realizar-se, conhecer-se, ser plenamente o que é (RYNER, 1935, p. 27-28).

⁶⁴ Roberto das Neves (1907-1981) - anarquista individualista português, apologista do naturismo. Atuou na revolução espanhola em ações de solidariedade aos refugiados espanhóis que visavam chegar ao México.

esperança. Nos seus versículos agitam-se todos os problemas da humanidade e palpitam todos os sonhos, angústias e anseios dos homens (RYNER, 1961, p. 15).

Roberto das Neves também traz as impressões de François Mauriac⁶⁵ sobre a obra, afirmando que esta seria “a mais séria tentativa até hoje realizada para conciliar a Razão e a Fé” (RYNER, 1961, p. 16).

Em carta⁶⁶ a Anibal Vaz de Melo, autor de *Cristo, o maior dos anarquistas - Estudo sobre a personalidade e filosofia de Jesus de Nazaré*⁶⁷, Han Ryner afirma:

N'O Quinto Evangelho, onde muito me aproximo de você, supus que Maria, a Mãe de Jesus – tinha um grande amor à Grécia. E esta é uma das razões pelas quais seu filho uniu o ideal grego de sabedoria com o ideal israelita de justiça. Justiça e sabedoria unidas fazem a anarquia tal qual você a compreende, após Jesus e Krishnamurti (MELO, 1956, p. 29).

Em seu quinto evangelho, Han Ryner conta a história de Jesus Cristo a partir de fatos realistas e explicitando, a partir do seu entendimento, a simbologia contida nas passagens bíblicas em que acontecimentos divinos aparecem.

O milagre da transformação da água em vinho, por exemplo, é explicado por Han Ryner, através do seu Cristo, como sendo o gozo compartilhado na companhia de corações generosos e bondosos:

[...] O verdadeiro vinho não está nos vasos, mas na boca e no coração.
O vinho não é um licor vermelho, mas um gozo que estimula e nos dá resolução. E ali onde estou, sempre há vinho. Pois, para os que me entendem, a própria água não é um vinho generoso?
E assim continuou falando Jesus, e, no fim da refeição, ficou mais jovial que ao começo.
De modo que alguns diziam: “Em verdade, para nosso paladar, mudou a água em vinho delicioso!”
E como as palavras de Jesus eram cada vez mais belas, mais ardentes e embriagadoras, Natanael lhe disse: “Os outros servem primeiramente o bom vinho, e, depois que os convidados já beberam muito, servem-lhes do inferior. Mas tu, mestre, guardaste o melhor vinho para o fim!”
Foi assim que Jesus começou em Caná de Galiléia a fazer milagres nos corações, e ali manifestou sua glória e seu poder; e seus discípulos o amaram mais e creram nele (RYNER, 1961, p. 62).

Assim, através das palavras de Jesus e seus ensinamentos de bondade e harmonia, de conhecimento de si para alcançar a perfeição moral, o autor afirma: “[...] falo a Deus com o meu coração, e o conhecimento vem do coração” (RYNER, 1961, p. 67). Desta forma, o conhecimento de si se dá neste diálogo: “Não esperes outro Cristo” – afirma o Jesus de Han Ryner – “Interroga melhor o teu coração, e ele te dirá que o Cristo não é um

⁶⁵ François Mauriac (1885-1970) - Escritor francês. Membro da Academia Francesa, Mauriac recebeu o prêmio Nobel de literatura em 1952.

⁶⁶ Encontramos a carta publicada na 3ª Edição de *Cristo, o maior dos anarquistas* (MELO, 1956).

⁶⁷ Na única edição à qual tive acesso, a 3ª (1956), o autor apresenta o livro como uma "Homenagem à memória de Alfredo Bressane de Lima e Maria Lacerda de Moura".

homem; o Cristo é uma palavra!” (RYNER, 1961, p. 67).

Uma palavra que se tornaria poderosa caso encontrasse ouvidos dispostos a ouvi-la e, sobretudo, colocá-la em ação:

Ouve a palavra e repete-a. Vai e dize por toda a parte onde encontrases homens: - Amai-vos uns aos outros!
 Vai como um fogo devorador; destrói e queima tudo o que não seja Amor. Pois tudo que não é Amor é um obstáculo ao Amor!
 [...] Vai e destrói a Lei, inimiga do Amor e criadora do Pecado. Pois em verdade te digo: O único meio de destruir o Pecado é destruir a Lei! (RYNER, 1961, p. 208-209).

Han Ryner traz, então, a ideia de *amor plural* como base para as relações humanas. Difere-se aqui sua concepção de amor de tantos que a associam unicamente ao sexo:

Nossas escolhas múltiplas amam os indivíduos, as graças pessoais de suas carícias, de suas palavras, de seus pensamentos, de seus sentimentos. Amamos seres únicos. Disposto a todas as acolhidas, o anarquista pluralista distingue cada acolhido. Ele ama o que este apresenta de novo, singular, espontâneo; ele não o considera apenas como uma oportunidade de volúpia banal ou mesmo de volúpia renovada e original (RYNER, 2012, p.35).

Estas concepções dão características próprias à ideia de *amor* deste autor e serão ainda admitidas na lógica do pensamento de Maria Lacerda de Moura que, preocupada com a harmonia cósmica, verá na filosofia da vontade de harmonia de Han Ryner e na sua concepção de Amor Plural, instrumentos para a libertação humana.

3.4 ANARQUISMO INDIVIDUALISTA ESPANHOL

Afirmar anteriormente a importância da propaganda e do conhecimento para o movimento anarquista, enquanto a aprendizagem e o autodidatismo se afirmavam como meios para o crescimento individual. Assim, a imprensa seria para os anarquistas um dos instrumentos privilegiados para a edificação de uma nova cultura e a difusão de uma intelectualidade própria, alternativa e revolucionária. Os libertários se organizavam a partir de suas afinidades e, mesmo sem dispor de muitos meios materiais, passavam a publicar suas revistas. Apesar do alto índice de analfabetos, os trabalhadores também se esforçavam para criar espaços de educação ou se organizavam para a leitura coletiva dos periódicos (LITVAK, 1995, p.216).

Outra importante finalidade da publicação de revistas estava na sua capacidade de unificar os autores e discussões, ou conforme afirma Diez, “[...] à parte de informar e divulgar suas ideias, servia também para reunir os debates internos do próprio núcleo, explicitar suas ideias frente a sociedade ou singularizar sua tendência no seio do

movimiento libertário”⁶⁸ (DIEZ, 2007, p.110). Esta unificação, entretanto, não significava uniformização das ideias. A característica principal destas publicações estava na sua pluralidade, em que a prática e a produção discursiva anarquista se mostravam enquanto essencialmente dialógicas.

Durante o período de 1923 até 1938 – com a derrota republicana e a instauração do regime franquista – circularam na Espanha diversas publicações de caráter anarco-individualista, dentre as quais se encontra a revista valenciana aqui analisada, *Estudios*.

Neste período o movimento operário e, sobretudo, o de viés anarco-sindicalista, já estava bem fortalecido. Com a consolidação da Confederación Nacional de Trabajo (CNT) espanhola, houve um progressivo isolamento e marginalização política do anarquismo não-sindicalista (DIEZ, 2007, p. 94). A efervescência anarco-sindicalista, entretanto, será levada à clandestinidade após o golpe de Estado do general Primo e Rivera (em setembro de 1923), e a instauração de uma ditadura que perdurou até 1930 (DIEZ, 2007, p. 95). Durante este contexto de “repressão generalizada contra o movimento operário” (DIEZ, 2007, p.95), o poder político era mais tolerante a um anarquismo de caráter “mais filosófico” e ao “ativismo mais cultural” (DIEZ, 2007, p.95). É neste período que o anarquismo “mais filosófico, mais ideológico, e a corrente mais individualista voltam a fazerem-se visíveis” (DIEZ, 2007, p. 96).

Se a legislação da ditadura dificultava a organização de associações operárias, os militantes anarquistas criaram formas informais de sociabilidade libertária. Com a necessidade de disseminar seus valores culturais, impulsionaram diversas iniciativas editoriais.

Pascual Velázquez e Antonio Viñao afirmam que na Espanha, no primeiro terço do século XX:

[...] o mundo editorial e das artes gráficas experimentara(m) [...] um processo modernizador e de crescimento quantitativo apreciável tanto na produção de livros e publicações periódicas (imprensa diária e revistas) como no número de editoriais e empresas de artes gráficas (impressão, litografia, tipografia, encadernação, distribuição de livros e revistas, publicidade, etc)⁶⁹ (VELÁZQUEZ; VIÑAO, 2010, p. 84).

Esta “efervescência editorial” (CAUDET *apud* VELÁZQUEZ; VIÑAO, 2010, p. 87), representou a culminação de um processo iniciado no final do século XIX (CAUDET *apud*

⁶⁸ “[...] aparte de para informar y divulgar sus ideas, servía también para reunir los debates internos del propio núcleo, explicitar sus ideas frente a la sociedad o singularizar su tendencia en el seno del movimiento libertario” (DIEZ, 2007, p.110).

⁶⁹ “[...] el mundo editorial y de las artes gráficas experimentará [...] un proceso modernizador y de crecimiento cuantitativo apreciable tanto en la producción de libros y publicaciones periódicas (prensa diaria y revistas) como en el número de editoriales y empresas de artes gráficas (impresión, litografía, tipografía, encuadernación, distribución de libros y revistas, publicidad, etc.)” (VELÁZQUEZ; VIÑAO, 2010, p. 84).

VELÁZQUEZ; VIÑAO, 2010, p. 87) e teve alguns traços marcantes, como por exemplo, o "comprometimento ideológico de alguns editores" (VELÁZQUEZ; VIÑAO, 2010, p. 85), materializados na publicação de "coleções", "cuja denominação indicava sua orientação temática ou ideológica" (VELÁZQUEZ; VIÑAO, 2010, p. 85). Ademais, entre as elites reformistas e revolucionárias haveria a difusão "da concepção do livro como instrumento de regeneração e educação" (para os reformistas) e de emancipação e igualdade social (entre os revolucionários) (VELÁZQUEZ; VIÑAO, 2010, p. 85).

Nos meios libertários, revistas como *La Revista Blanca* (publicada entre 1898-1905, num primeiro momento, e posteriormente, de 1923-1936), *Ética* (1927-1929), *Iniciales* (1929-1937), *Al Margen* (1937) e *Nosotros* (1937-1938), compartilhavam do ideário anarco-individualista e apresentavam as principais discussões desta corrente de pensamento. Estes periódicos, que contavam com um público já formado, dado a disseminação da imprensa e o interesse nos movimentos revolucionários, compartilhavam algumas características e traziam discussões semelhantes, bem como publicações de autores em comum. No entanto, cada publicação tem seu próprio caráter e suas particularidades. Temas como a emancipação através da ciência e da educação, o amor livre como metáfora da libertação individual, discussões acerca do neomalthusianismo e da maternidade consciente com bases eugênicas, medicina e naturismo, pacifismo e antimilitarismo, foram recorrentes nestas publicações.

Depois do fracasso da ditadura, e entre o período da proclamação da Segunda República (1931) até o início da Guerra Civil (1936-1939), o período "estará marcado por circunstâncias excepcionais nas quais para o movimento e também para a ideologia libertária, tudo parece possível" (DIEZ, 2007, p. 99). A CNT voltou às ruas e também os grupos individualistas conseguiram atuar mais publicamente. A intenção modernizadora da Segunda República, entretanto, não visava algum tipo de revolução social que de fato mudasse a situação da classe operária e campesina. Assim, entre estes setores, "aparece um profundo desencanto pela incapacidade da República [...] de satisfazer seus anseios" (DIEZ, 2007, p. 99). O movimento libertário fez deste desencanto um impulso para a adoção de uma estratégia insurrecionalista, conhecida como *gimnasia revolucionaria*⁷⁰.

Desde o período final de 1931, constantes iniciativas insurrecionalistas, a fim de proclamar simbolicamente o comunismo libertário, se fizeram presentes na Espanha (DIEZ, 2007, p.99). Diez afirma que a influência individualista atuou sutilmente, "dado que

⁷⁰ Uso e exaltação da violência revolucionária como estratégia política (como por exemplo as estratégias ilegalistas de desobediência consciente das leis, assaltos a bancos para financiamento das atividades revolucionárias, etc.) (DIEZ, 2007, p. 96).

estes episódios parecem responder a uma estratégia de rebelião estineriana, diferente da ideia de revolução clássica" (DIEZ, 2007, p. 100).

Se durante a ditadura foi possível grande efervescência cultural, foi na década de 30, durante a Segunda República, que o ambiente espanhol pareceu possibilitar a concretização do sonho revolucionário. Com o seu desenvolvimento, a Segunda República passou a mostrar sua face excludente e suas limitações à classe operária. As diversas tentativas desta classe de impedir o desenvolvimento da república, todavia, teve o uso generalizado da repressão como principal meio de contenção dos conflitos sociais (DIEZ, 2007, p. 100).

A crise econômica e social possibilitou a deslegitimação das instituições dos Estados liberais. O ilegalismo, a desobediência civil, justificado por princípios individualistas, foi uma estratégia fortemente adotada pelos setores libertários e apoiada pelas publicações anarco-individualistas.

O modo de viver revolucionário, tão presente no século XIX⁷¹ -, foi colocado em prática na radicalização e subversão da ordem social em todos os níveis da vida cotidiana - "os inimigos da classe parecem estar bem definidos, e os inimigos morais, também" (DIEZ, 2007, p. 101).

Os periódicos anarquistas espanhóis deste período estavam embebidos desta *gimnasia revolucionaria*, trazendo do cotidiano as questões para reflexão, e visando construir um modo de viver libertário. Por conseguinte, durante o predomínio anarquista até o acirramento da guerra civil em meados de 1937, diversas experiências autogestionárias e coletivizados emergiram, a fim de pôr em prática as possibilidades discutidas teoricamente nas décadas anteriores.

Do mesmo modo que o contexto revolucionário possibilitou o aparecimento destas publicações, foi também por conta dele que aos poucos elas desapareceram, fosse pelas dificuldades materiais durante o período de guerra civil ou ainda pelo comprometimento de seus editores no processo revolucionário.

Neste país onde os ideais anarquistas mais se impuseram nos movimentos sociais, Lowy afirma que "esse movimento foi romântico no sentido em que procurou impedir que o capitalismo se instalasse" (LOWY e SAYRE, 2015, p. 110):

o movimento popular espanhol não foi dirigido contra um capitalismo que chegou ao fim de seu desenvolvimento [...], mas contra a própria existência deste capitalismo na Espanha [...] A concepção materialista da história, fundada na crença do progresso, nunca encontrou eco junto dele [...] O que fere a consciência

⁷¹ "A revolução no mundo europeu moderno [...] não foi simplesmente um projeto político, foi também uma forma de vida. Ou, mais precisamente, ela funcionou como um princípio que determinava um modo de vida" (FOUCAULT, 2014, p. 161).

do movimento operário e camponês espanhol não é a ideia de um capitalismo que se perpetuaria indefinidamente, mas o próprio surgimento deste capitalismo. Essa é, (para Franz Borkenau), a chave da posição privilegiada do anarquismo na Espanha (BORKENAU *apud* LOWY e SAYRE, 2015, p. 110).

Se a vitória capitalista apagou este momento da história, silenciando as produções daquele período, este trabalho visa, como um dos seus objetivos, dar voz ao mundo alternativo construído pela revista *Estudios*.

3.4.1 Revista *Estudios*

Dentre as publicações de viés anarco-individualista na Espanha, a revista valenciana *Estudios* foi uma das de maior prestígio⁷². Contava com a contribuição de personalidades das mais diversas. Seu caráter aberto e eclético permitia que as discussões não se encerrassem em posicionamentos fechados, caráter ressaltado por Maria Lacerda de Moura ao afirmar o compromisso da revista com o pensamento livre (MOURA, *Estudios*, 1933, p.25). A ênfase nas questões da sexualidade e a qualidade gráfica, em destaque em relação a outras publicações, também seriam atrativos da revista no período de sua publicação (NAVARRO, 1997; DIEZ, 2007).

A revista iniciou sua publicação em dezembro de 1928, dando continuidade à *Generación Consciente*⁷³, revista de Alcoy (município espanhol), que posteriormente mudou sua redação para Valencia (em 1923). Devido às perseguições da ditadura contra a propaganda neomalthusiana, *Generación Consciente* acabou tendo sua última publicação, de número 63, em novembro de 1928, mudando de nome para *Estudios*, no mês seguinte, com o número 64 (DIEZ, 2007, p. 134). A partir de então, 102 edições – de 50 páginas, em média, cada uma - foram publicadas mensalmente (com um número extraordinário por ano), tendo apenas uma interrupção: em agosto de 1936. Convencidos de sua importância no processo revolucionário em curso, já na edição do mês de setembro justificaram a interrupção de um mês:

Devido à greve geral em Valência durante duas semanas, até que a tentativa criminosa fascista foi dominada na capital, além das necessidades imperativas da

⁷² Francisco Javier Navarro (1997) desenvolveu um estudo sobre a Revista, analisando sua trajetória, e Xavier Diez (2007) apresentou a revista brevemente em seu capítulo sobre as publicações dos anarquistas individualistas espanhóis no período entre 1923 e 1938. Mary Nash comentaria que o programa da revista *Estudios* indicava uma nova moral sexual, fundamentada nas intersecções entre higiene e eugenia, mas também em outras facetas das relações humanas, como “a educação sexual-em particular das crianças, a abolição da prostituição, a luta antivenérea, o matrimônio livre, o divórcio, a liberdade sexual da mulher, o controle da natalidade e a desintoxicação religiosa do sexo”. Programa, como veremos, quase que integralmente, adotado por Maria Lacerda de Moura. Ver: NASH (1995).

⁷³ *Generación Consciente*, por sua vez, iniciou-se como suplemento do semanário *Redención. Órgano del Sindicato Único de Trabajadores de Alcoy y portavoz de la CNT*, dirigido por José Juan Pastor (DIEZ, 2007, p. 134).

luta na retaguarda, têm impedido a publicação de ESTUDIOS com a devida regularidade.

Hoje começamos novamente esta regularidade, com o convencimento do próximo esmagamento definitivo da reação, e reconfortado o ânimo pelo maravilhoso horizonte de possibilidades libertárias que a Espanha oferece atualmente, cumprenos ratificar mais uma vez nossas esperanças no fruto esplêndido do trabalho cultural que realizam estas páginas, trabalho que no sucessivo há de ser mais intenso e mais proveitoso do que nunca.

A este propósito, ESTUDIOS iniciará novas formas de orientação cultural, ideológica e libertária, em linha com a nova sociedade livre que está amanhecendo, e, sem dúvida, em breve se tornará uma bela realidade⁷⁴ (EDITORIAL, Estudios, 1936, n. 156, p. 3).

Os processos de ditadura e posteriormente, guerra civil, influenciaram diretamente a revista, no que se refere aos temas publicados (que traziam constantes críticas à realidade presente, mas que passaram a ter estes temas mais controlados e com certa escassez de comentários políticos, dada a intolerância do regime entre os anos de 1928-1931), às chamadas das capas, ao preço⁷⁵ (que de 50 cêntimos passou para 60 durante a guerra civil) e também ao fechamento da revista devido às dificuldades com o abastecimento de papel e a mobilização bélica dos seus colaboradores durante a guerra civil espanhola (DIEZ, 2007, p.135-137).

Quanto à qualidade gráfica, já de início a estética da revista chama a atenção: do número 64 ao 82, suas capas apresentaram pinturas de mulheres ou grupos de mulheres, com o fundo branco, no topo escrito “ESTUDIOS”, e abaixo da pintura, sua legenda, o preço e o número/ano da edição da revista.

⁷⁴ “Debido a la huelga general habida en Valencia durante dos semanas, hasta que la criminal intentona fascista fue dominada en esta capital, aparte de las necesidades imperiosas de la lucha en la retaguarda, han impedido la publicación de ESTUDIOS con la regularidad debida.

Iniciamos hoy nuevamente esa regularidad, con el convencimiento del próximo aplastamiento definitivo de la reacción, y reconfortado el ánimo por él maravilloso horizonte de posibilidades libertarias que ofrece España actualmente, cúmplenos ratificar una vez más nuestras esperanzas en el fruto esplendente de la labor cultural que realizan estas páginas, labor que en lo sucesivo ha de ser más intensa y más provechosa que nunca.

A este propósito, ESTUDIOS iniciará nuevas modalidades de orientación cultural, ideológica y libertaria, a tono con la nueva sociedad libre que alborea, y que, a no dudar, será pronto una hermosa realidad” (EDITORIAL, Estudios, 1936, n. 156, p. 3).

⁷⁵ Houve também constantes queixas por parte dos editores em relação às revistas não pagas por alguns distribuidores.

ESTUDIOS

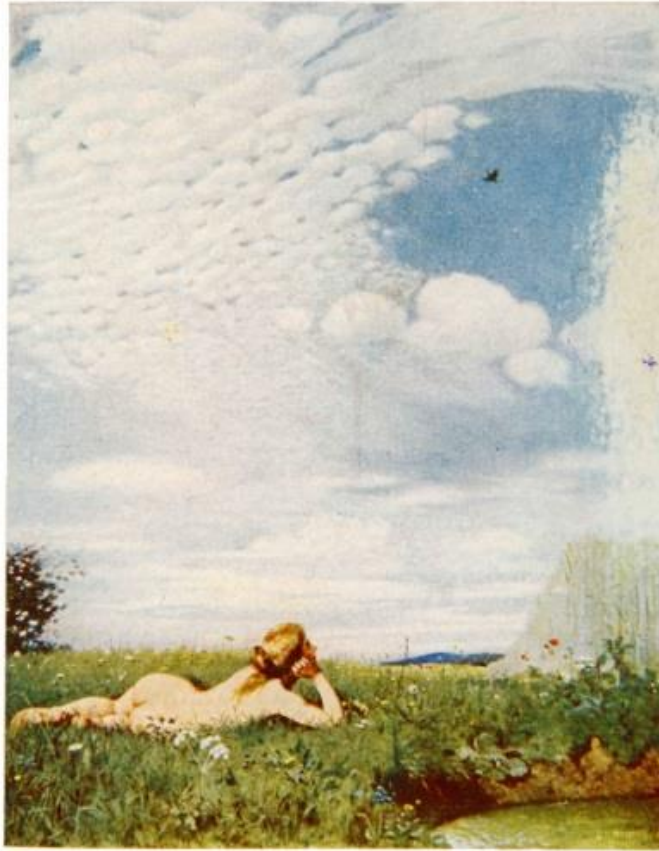


Figura 1: Capa da Revista *Estudios*. Número 73. Setembro, 1929.

A capa do número 83, diferentemente, é toda tomada pela pintura, que apresenta dois guardas/policiais um tanto encolhidos e receosos, olhando para um objeto no chão.



Figura 2: Capa da Revista *Estudios*. Número 83. Julho, 1930.

A partir do número 84 há uma mudança radical na estética da revista, sempre com cores e temas fortes, trazendo corpos nus nos protagonismos das imagens (ver Ilustrações 3 e 5). Durante a maior parte do ano de 1935, parece haver nas capas a intenção de representar as mulheres em sua diversidade cultural, deixando implícito o país/cultura que representa (exemplo: Ilustração 4). Há também denúncias do fascismo e da guerra em alguns números (exemplo: Ilustração 6).

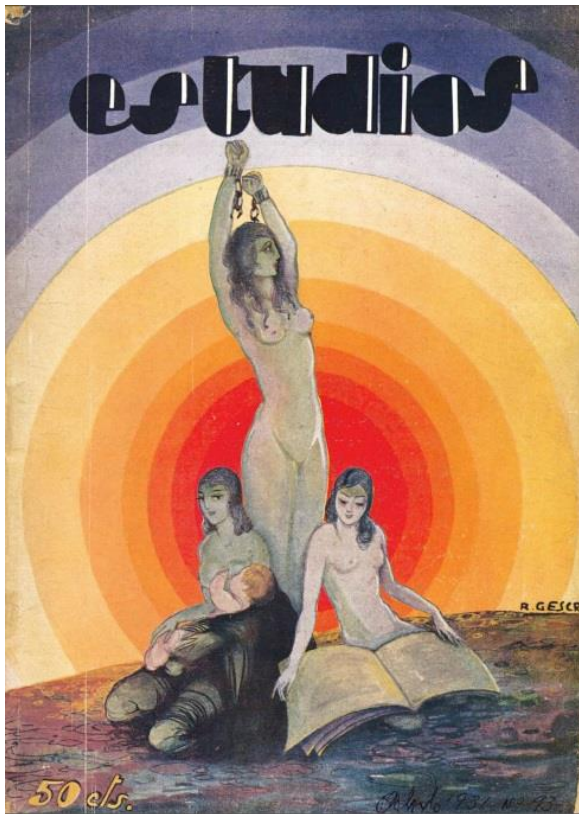


Figura 3: Capa da Revista *Estudios*. Número 93. Maio, 1931.

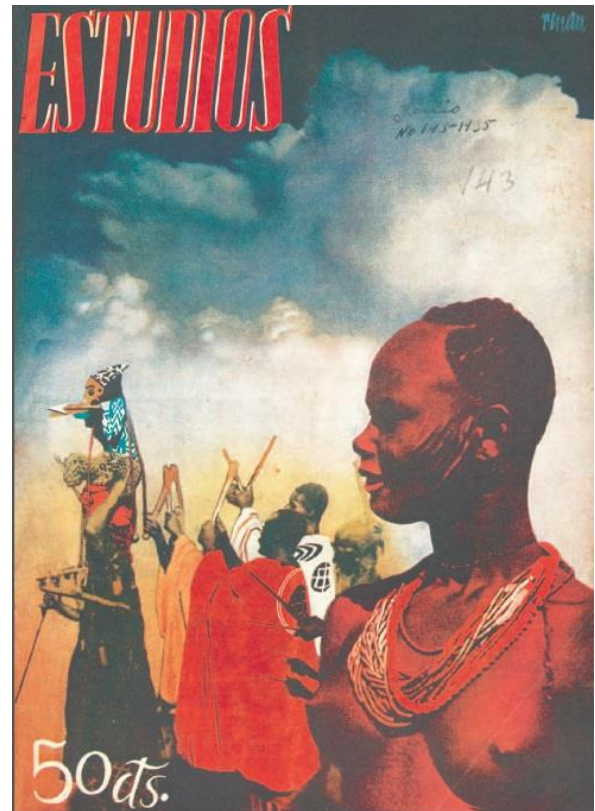


Figura 4: Capa da Revista *Estudios*. Número 143. Julho, 1935.

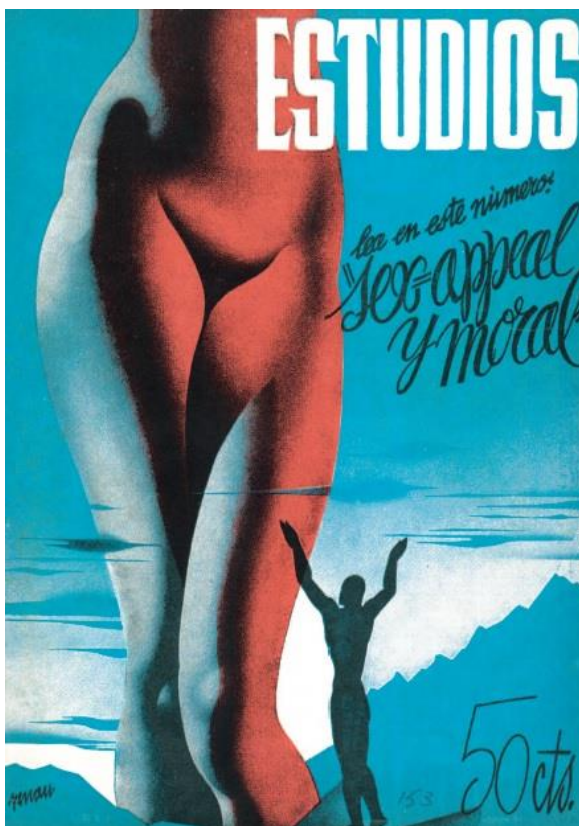


Figura 5: Capa da Revista *Estudios*. Número 153. Maio, 1936.

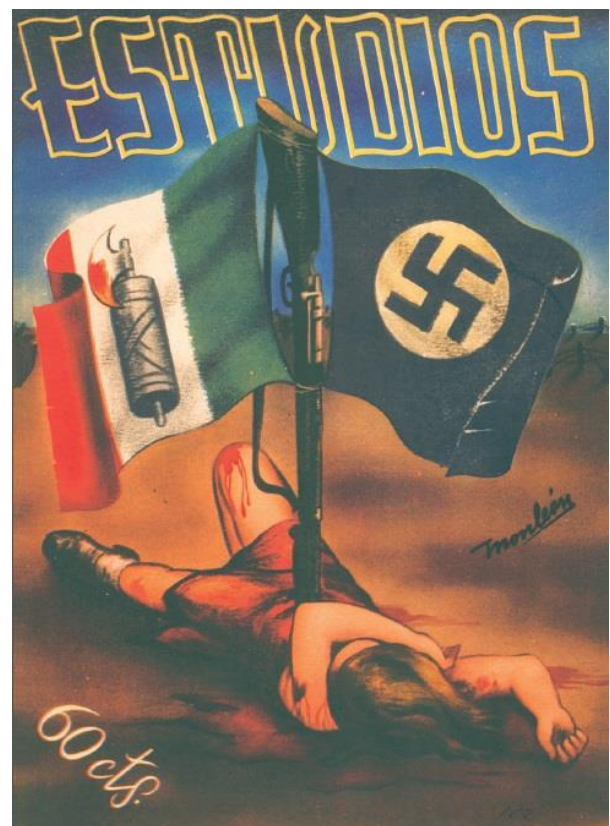


Figura 6: Capa da Revista *Estudios*. Número 162. Março, 1937.

O propósito da revista é explicitado em algumas edições, em uma caixa que apresenta um chamado ao Leitor:

LEITOR:

Esta revista se deve a um nobre propósito cultural e não a qualquer interesse particular. Tampouco estão sujeitas as suas páginas a conveniências inconfessáveis de facção ou seita. Sua única missão, missão honrada, limpa e digna, é a de difundir e divulgar todos quantos conhecimentos se considerem úteis e necessários para uma vida racional e higiênica, livre e feliz.

Dito está com isto que esta publicação não tem, nem admite, outros rendimentos que os estritos da venda de seus exemplares a seus próprios leitores, e essas receitas não chegam, nem de longe, a compensar os custos e demais gastos de sua impressão.

Rogamos, portanto, aos leitores de ESTUDIOS que comprem e recomendem os livros da biblioteca aqui anunciados.

Esta Biblioteca editará sempre obras de indiscutível valor literário, cultural e científico, seletamente escolhidas entre os autores de reconhecido prestígio universal, sem mais interesse do que ajudar a vida desta Revista.

A REDAÇÃO⁷⁶ (EDITORIAL, Estudios, 1935, n. 141, p. 2).

Como a redação do periódico aponta, a editora também publica variadas obras literárias e científicas dos mais variados autores, cujas ideias dialogam com os propósitos da revista⁷⁷.

A revista não segue um formato padrão de seções em suas publicações, mas são recorrentes seções de divulgação científica, divulgação de obras literárias, científicas e políticas, economia, educação e pedagogia, filosofia, discussões sobre o movimento e os ideais anarquistas, medicina, reflexões e divulgações artísticas, questões sobre sexualidade, amor, mulher, feminismo, naturismo e vegetarianismo, neomalthusianismo e eugenia, pacifismo e antimilitarismo, política internacional e combate ao fascismo.

Em suas publicações nem sempre há sumários explícitos, mas a fim de exemplificar, selecionamos dois números para retratar a possibilidade da diversidade de temas presentes, retiradas do índice da revista *Estudios* organizado por Maria Casterà y Alfonso Moreira, em 2006:

⁷⁶ "LECTOR: Esta Revista se debe a un noble propósito cultural y no a interés particular alguno. Tampoco están supeditadas sus páginas a conveniencias inconfesables de bandería o de secta. Su única misión, misión honrada, limpia y digna, es la de difundir y divulgar todos cuantos conocimientos se consideren útiles y necesarios para una vida racional e higiénica, libre y feliz.

Dicho está con eilo que esta publicación no tiene, ni los admite, otros ingresos que los estrictos de la venta de sus ejemplares a sus propios lectores, y esos ingresos no llegan, ni en mucho, a compensar el coste y demás gastos de su impresión.

Rogamos por tanto a los lectores de ESTUDIOS compren y recomienden los libros de su Biblioteca aquí anunciados.

Esta Biblioteca editará siempre obras de indiscutible valor literario, cultural y científico, selectamente escogidas de entre los autores de reconocido prestigio universal, sin más interés que el de ayudar a la vida de esta Revista. LA REDACCION" (EDITORIAL, Estudios, 1935, n. 141, p. 2).

⁷⁷ Vários livros da Maria Lacerda de Moura são divulgados nas seções de biblioteca da revista.

Estudios 75. Noviembre 1929

Férriz García, Luis. <i>Cultura y acción</i>	03-04
Puente, Isaac (Dr.). <i>El pensar y el sentir</i>	04-05
Dionysios. <i>Autores y libros: Elías Castelnuovo</i>	06-07
Costa-Iscar. <i>Carta de América: Una crítica de la Teosofía (Fin)</i>	08-10
Díaz, David. <i>Vulgarizaciones: El kilogrametro</i>	11-13
Sutil, León. <i>Consideraciones: En torno a la escuela del porvenir</i>	13-14
Barco, Julio. <i>Gacetilla</i>	15-16
Ryner, Han. <i>Los amores (Cuento profético)</i>	17-18
Jiménez Asúa, Luis. <i>Ensayos: Cinematógrafo y delincuencia</i>	19-23
Barcos, Julio R.. <i>Letras de América: El símbolo de Lázaro</i>	24
Maymón, Antonia. <i>Experimento médico</i>	25-26
Camín, Alfonso. <i>En el museo del Prado</i>	26
Huerta, Luis. <i>Revisiones: Civilidad y convivencia</i>	27-28
<i>Revisiones: Civilidad y convivencia</i>	29
Rutgers, J (Dr.). <i>La ambisexualidad</i>	30-31
Heaford, William. <i>Para una antología de temas pedagógicos: La infancia y sus derechos</i>	31-32
Sade, Francisco de. <i>Páginas de fines del siglo XVIII: Sobre el alma</i>	33-34
Feinmann, Enrique. <i>Medicina y biología: Del estómago y el corazón</i>	35-38
Greca, Alcides. <i>Evangelio rebelde</i>	39-40
Barthe, F.. <i>Puntos de actualidad</i>	40
<i>Bibliografía</i>	41-44
Blasco Ibáñez, Vicente. <i>La novela mensual de Estudios: La Rabia</i>	45-50
Schopenhauer, Arturo. <i>Una página maestra: De la filosofía</i>	51

Quadro 1: Sumário da Revista *Estudios*. Número 75. Novembro, 1929. (CASTERÀ; MOREIRA, 2006, p. 7).

Estudios 139. Marzo 1935

Dionysios. <i>Actualidad</i>	03-04
Martínez Rizo, Alfonso. <i>Al día con la ciencia: Fuego</i>	05-08
Renn, Ludwig. <i>!Abajo la guerra!: Noche</i>	09-10
Proudhon, P. J.. <i>Crítica financiera</i>	11-15
Day, Hem. <i>La esterilización sexual</i>	16-18
Renau, José. <i>Juan Pablo Marat</i>	19
Lafargue, Pablo. <i>Formación del instinto y de las ideas abstractas</i>	20-22
Frazer, James G.. <i>Conceptos primitivos</i>	24-27
Monleón, José. <i>Signos de zodiaco: Aries (carnero)</i>	28
Lera, Ángel María de. <i>Divulgaciones amenas: Una mirada al infinito</i>	29-31
Zaragozá, María. <i>Vibraciones</i>	31-32
Adán, el hombre nuevo. <i>La salud por la alimentación: Cómo y por qué la industria alimenticia desvitaliza el aceite de oliva</i>	33-34
A. G. B.. <i>Divulgaciones: La escritura</i>	35-36
Vigné d'Octon, Pablo (Dr.). <i>Lo que todos deberían saber: Respirar</i>	36-37
Porkurst, Helen. <i>Para una antología de temas pedagógicos: Viejos y nuevos métodos de educación</i>	38-39
Remartínez, Roberto (Dr.). <i>Preguntas y respuestas</i>	39-42
Noja Ruiz, Higinio. <i>Bibliografía</i>	42-43
Seligman, Edwin R. A.. <i>Una página maestra: Del consumo</i>	44

Quadro 2: Sumário da Revista *Estudios*. Número 139. Março, 1935. (CASTERÀ; MOREIRA, 2006, p. 36).

É possível perceber a diversidade de temas e das formas de abordá-los. Assim, três eixos básicos constituiriam a revista, de acordo com Javier Navarro: a cultura,

em uma concepção ampla do termo, a mais revolucionária e emancipadora, em um sentido de construção de códigos e referentes próprios, geradores de um significado específico e integrador de todos aqueles que permanecem voluntária ou involuntariamente excluídos do sistema econômico-social dominante, e que buscam uma alternativa global à sociedade capitalista⁷⁸ (DIEZ, 2007, p.137).

O autodidatismo, “como maneira de conseguir conhecimentos, não unicamente como compensação de uma deficiente formação acadêmica, mas como estratégia emancipadora de conquista do próprio eu, mediante a aquisição de cultura”⁷⁹ (DIEZ, 2007, p.137). E, por fim, o ecletismo, “que indica não unicamente as bases heterogêneas do discurso e a diversidade de temáticas a tratar, mas um espírito aberto, não dogmático, com a intenção de exercer-se como plataforma de debate, antes que de púlpito”⁸⁰ (DIEZ, 2007, p.137). Havia a clara intenção de elevar o conhecimento da classe operária, tendo o periódico, portanto, assumida função educativa.

Com o objetivo de eliminar “as barreiras nacionais e culturais” e de criar “uma comunidade de indivíduos livres e afins, mais além de toda fronteira política” (DIEZ, 2007, p. 291), o anarquismo individualista preocupou-se com o caráter transnacional de suas discussões. A revista *Estudios*, nesse sentido, seria um local privilegiado para o encontro do pensamento anarco-individualista internacional, servindo principalmente como um “veículo de penetração das ideias provenientes do individualismo francês” (NAVARRO, 1997, p. 135), naquele momento preocupado com as temáticas do neomalthusianismo e eugenia. Os franceses Gabriel Hardy e Eugene Humbert, por exemplo, que com Paul Robin - fundador da *Ligue de la Régénération Humaine* (1896) – publicaram uma série de revistas e periódicos de ideais neomalthusianos, também contribuíram com esta temática na *Estudios*.

Espanhóis como Isaac Puente e Abad Santillan, franceses como Han Ryner e Emile Armand, mexicanos como Alfonso Herrera, argentinos como o Dr. Juan Lazarte e brasileiros como Maria Lacerda de Moura, da mesma forma contribuíram com o editorial

⁷⁸ “en una acepción amplia del término, la más revolucionaria y emancipadora, en un sentido de construcción de códigos y referentes propios, generadores de un significado específico e integrador de todos aquellos que permanecen voluntaria o involuntariamente excluídos del sistema económico-social dominante, y que buscan una alternativa global a la sociedade capitalista” (DIEZ, 2007, p.137).

⁷⁹ “como manera de conseguir conocimientos, no unicamente como compensación de una deficiente formación académica, sino como estrategia emancipadora de conquista del próprio yo, mediante la adquisición de cultura” (DIEZ, 2007, p.137).

⁸⁰ “que indica no unicamente las bases heterogêneas del discurso y la diversidad de temáticas a tratar, sino un espíritu abierto, no dogmático, con la intención de ejercer de plataforma de debate, antes que de púlpito” (DIEZ, 2007, p.137).

da revista⁸¹.

Maria Lacerda de Moura destacou o caráter de pensamento livre da revista, como fórum "das juventudes e receptáculos de todas as campanhas generosas e elevadas, que tendem a salvaguardar toda a impecável beleza da liberdade humana"⁸² (MOURA, Estudios, 1933, n. 120, p. 25-26). Os anarquistas individualistas apontavam a importância da luta contra um sistema cada vez mais internacionalizado, mas compreendendo as batalhas nos próprios territórios e constituindo, portanto, resistências locais, cotidianas, corporais.

Rompendo com a ideia tradicional de movimento, não se preocuparam apenas em construir movimentos massivos que reivindicassem direitos ou estivessem na defensiva contra o poderio hegemônico, mas, além disso, os contribuintes da revista *Estudios* visaram construir as bases para outra sociedade. A constituição destes coletivos de relações internacionais serviram aos libertários como fóruns de possibilidade de construção coletiva de conhecimento. Assim, em seus diálogos, ao identificarem a relação entre o discurso científico e a prescrição de comportamento, apostaram na emancipação de cada indivíduo das amarras da ciência moderna e do sistema capitalista sobre seus corpos. A partir de suas práxis, constituíram novos conhecimentos sobre seus corpos e a relação com a natureza.

A sexualidade e, então, o corpo, eram centrais na revista, dialogando com uma perspectiva neomalthusiana e eugênica, outra vez reapropriadas pelos libertários cujos objetivos eram a libertação da dominação capitalista e patriarcal. Junto a isto, visavam a construção de uma nova moral sexual que se contrapusesse à dupla moral sexual burguesa e ao discurso científico vigente, que dividia a humanidade em dois polos – masculino e feminino – e delegava a cada um deles funções e liberdades diferenciadas. Compreendiam a relação desta moral sexual com a questão de classe que dava à classe trabalhadora a função de fornecer *carne de exploração* ao sistema capitalista, sendo a mulher operária para o sistema capitalista mera máquina de produzir trabalhadores.

A análise que os anarquistas faziam da sociedade capitalista e da moral sexual que a sustentava, permitia tal visão. Entre os libertários havia a compreensão de que o capitalismo necessitava de carne de canhão/exploração, bem como a Igreja de fiéis. Isso

⁸¹ Vários são os colaboradores da revista, de diversos países e áreas de atuação. Entre os principais, encontram-se: Dr. Roberto Remartinez, Dr. Isaac Puente, Higinio Noja Ruiz, Alfonso Martínez Rizo, Dr. Felix Martí Ibáñez, Juan Lazarte, Maria Lacerda de Moura, Luis Huerta, Alfonso Herrera, Antonio García Birlán, Gastón Leval, Francisco Barthe, Julio Barco, José Renau, Han Ryner, Valentí Santiago Camp, Prof. S. Velasco, Antonia Maymón.

⁸² "de las juventudes y receptáculo de todas las campañas generosas y elevadas, que propenden a salvaguardar toda la impoluta belleza de la libertad humana" (MOURA, Estudios, 1933, n. 120, p. 25-26).

colocava o neomalthusianismo e a libertação sexual no centro da luta pela emancipação dos indivíduos. Neste combate, as teorias reapropriadas pelos libertários pretendiam contribuir para a redução da natalidade operária e o aumento da qualidade dos nascimentos (eugenia) (NAVARRO, 1997, p.16) e realocavam a luta a partir do cotidiano.

Desta forma configura-se a concepção de revolução presente nas publicações da revista. A respeito da publicação *Generación Consciente*, anterior à *Estudios*, Rafaelli aponta a preponderância de temas relacionados à problemática sexual e todos os elementos a isto relacionado:

Isto nos demonstra o grau de importância que teria, para os neomalthusianos anarquistas, a resistência e a luta a partir do âmbito do cotidiano; é que *Generación Consciente* é filha da ideia que entende a revolução não estritamente no âmbito sindical, mas abarcando na prática todos os aspectos da vida⁸³ (RAFAELLI, 2009, p.4).

Os libertários defendiam a prática livre da sexualidade e viam na defesa do neomalthusianismo uma capacidade emancipatória, visto que o indivíduo assumiria, com o controle sobre a maternidade/paternidade, a propriedade sobre sua própria pessoa; não permitindo, assim, ao Estado, aos dogmas religiosos ou à moral burguesa o controle sobre seu corpo, além de se tratar de uma resistência passiva, baseada na não-violência.

Estava em discussão no período, nos meios libertários, o potencial de rebeldia proveniente da miséria. Alguns anarquistas como Kropotkin, por exemplo, tinham a percepção de que a natureza dispunha de bastantes recursos e recusavam as ideias de Malthus – apresentadas em seu famoso *Ensaio sobre a população* (1798) - considerando-as como parte da ideologia burguesa. No entanto, na revista aqui analisada, vemos a reapropriação destas ideias com fins libertários, denunciando a miséria decorrente da superpopulação.

O neomalthusianismo libertário, que entrou com mais força nos meios anarquistas espanhóis a partir da década de vinte, trazia como sujeito e protagonista o proletariado, para quem o controle de natalidade seria aliado na luta social, diferentemente do malthusianismo burguês (NAVARRO, 1997, p. 90). Para os neomalthusianos, a miséria não geraria rebeldes, mas sim, indivíduos dependentes (DIEZ, 2007, p. 244), sendo necessário, portanto, a propagação de métodos anticoncepcionais e a educação sexual.

Na compreensão de que a superpopulação implicava a miséria do proletariado, conduzindo à degeneração física deste, os libertários acusavam a existência de uma

⁸³ “Esto nos demuestra el grado de importancia que tenían, para los neomalthusianos anarquistas, la resistencia y la lucha desde el ámbito de lo cotidiano; y es que *Generación Consciente* es hija de la idea que entiende a la revolución no estrictamente en clave sindical sino abarcando en la práctica todos los aspectos de la vida” (RAFAELLI, 2009, p.4).

“raça dos pobres', fruto da pobreza e da exploração industrial” (NAVARRO, 1997, p.99). Aliavam, portanto, a defesa do neomalthusianismo com a defesa da eugenia, o que significa importar-se não apenas com a limitação nos nascimentos, mas também com a geração de descendentes operários que pudessem gozar de boas condições físicas e morais:

É saudável, exuberante e deseja se reproduzir, reproduza-te. Assim popularemos o mundo de seres que não manchem com a sua presença a pureza da vida. Assim o planeta será um ambiente limpo, agradável, confortável, belo, em que o homem respire a gosto e saiba sorrir e pensar e amar (NOJA RUIZ, Estudios, 1930, n.83, p. 8).

As medidas eugênicas vindas de dentro do Estado serviam aos interesses dominantes em que a “eugenia faz(ia) parte de um processo mais amplo do disciplinamento da população como parte de 'governamentalidade'” (CLEMINSON, 2008, p. 233). Nesse sentido, compreenderemos a eugenia aqui como “parte do que Foucault chamou de “bio-poder”: a maximização dos recursos individuais e coletivos de uma nação ou um Estado contra a degeneração, a fim de promover a saúde e a eficiência do coletivo” (CLEMINSON, 2008, p. 233). Através do desenvolvimento tecnológico e científico, emergiam medidas higienistas e sanitárias cujos objetivos seriam o aperfeiçoamento da humanidade para os interesses hegemônicos.

Ressignificados, de modo que a luta contra o Estado era vista também como um requisito para a implementação de princípios eugênicos, estes discursos nos meios libertários visavam ao melhoramento e à libertação da espécie como um todo. Suas noções de não fixidez das espécies e o respeito à diversidade, levava-os a considerar raça como sinônimo de espécie, o que trazia um caráter inclusivo aos seus discursos. A eugenia, como outros temas, tinha diversas leituras políticas (NAVARRO, 1997, p.98), trazendo uma complexidade de ideias não acabadas, em que, para compreendê-la, é necessário analisar cada autor em sua própria lógica de ressignificação.

O eugenismo anarquista se diferenciava do eugenismo acadêmico visto que não caminhava para a restrição, e sim para “uma boa procriação, uma melhora progressiva e um aperfeiçoamento integral de todos os indivíduos”⁸⁴ (DIEZ, 2007, p. 262).

Masjuan (apud DIEZ, 2007, p.262) aponta quatro componentes do eugenismo anarquista: biológico, médico, sociológico e de pedagogia sexual. Os libertários apostariam neste último componente, sob bases eugênicas, como elemento essencial para a construção de uma nova moral sexual, “que na transformação revolucionária da

⁸⁴ “una buena procreación, una mejora progresiva y un perfeccionamiento integral de todos los individuos” (DIEZ, 2007, p. 262).

sociedade acabaria com a hipocrisia e a falta de comunicação entre homens e mulheres, no contexto de um marco social mais justo e equitativo”⁸⁵ (DIEZ, 2007, p.263).

A discussão em torno da degeneração, presente nos discursos científicos dominantes, também trazia aos libertários suas próprias leituras: para eles, a sociedade moderna industrial era a causadora de tantos males e enfermidades, sendo necessário, portanto, uma mudança radical na sociedade para que a humanidade pudesse, enfim, emancipar-se.

Muitos libertários consideravam a luta pela saúde como luta pela liberdade⁸⁶. Na crítica à medicina dominante, que estava preocupada principalmente com os problemas e doenças e não com a prevenção, os libertários construíam uma medicina alternativa que restabelecia o contato da humanidade com a natureza como medida para combater a degeneração da espécie. Próximos aos setores naturistas, considerada como um sistema integral de pensamento e de vida, outra concepção de saúde estava colocada, conforme afirma Dr. Isaac Puente: “Há dois conceitos de saúde bem distintos entre si. Um, é o que servem os médicos e defende a Saúde Oficial. Outro, o conceito pleno de bem-estar corporal, que trata de reivindicar o naturismo” (PUENTE, *Estudios*, 1933, n.122, p.13).

Críticas à medicalização da sociedade também aparecem na revista, surgidas, inclusive, a partir de membros da classe médica. Compreendiam que esta medicalização, vinda dos setores dominantes, auxiliava no funcionamento do biopoder ao passo em que a população se via cada vez mais dependente dos profissionais da saúde e os indivíduos cada vez mais alienados de seus próprios corpos. Os libertários, então, assumiam o corpo como um campo de batalha política e, ao se apropriarem dos conhecimentos hegemônicos e no diálogo com indivíduos inscritos nos campos científicos, exemplificado com a grande presença de médicos contribuindo na revista, buscavam falar “cientificamente” do corpo, se inscrevendo na disputa política dos termos e teorias científicas.

A predominância de médicos participando na revista não faz destes os dominantes nestas discussões, de forma que podemos ressaltar o caráter aberto de construção do conhecimento que predomina nesta publicação e a valorização das diversas experiências. Estas discussões, centrais na revista *Estudios*, defendiam a autogestão da saúde e do conhecimento, levando a temas como o naturismo e a medicina natural.

⁸⁵ “que en la transformaión revolucionaria de la sociedad acabaría con la hipocresía y la incomunicación entre hombres y mujeres, en el contexto de un marco social más justo y equitativo” (DIEZ, 2007, p.263).

⁸⁶ Ver CLEMINSON (1997).

Os anarquistas individualistas contribuintes da revista *Estudios*, que apostavam na saúde como arma revolucionária e na educação como caminho para o conhecimento e para o aperfeiçoamento moral e ético, viam o capitalismo como um impeditivo ao aperfeiçoamento da humanidade: “desde una ótica anarquista, o principal elemento disgênico é a miséria. E o capitalismo é o sistema que a gera. Portanto, se há que esterilizar algo, isto é o sistema de exploração econômica”⁸⁷ (DIEZ, 2007, p. 248).

A melhoria moral e física demandava, fundamentalmente, uma mudança radical na sociedade, nas variadas esferas, visto que o poder e a lógica capitalista e burguesa estariam disseminados baseando as relações sociais, a organização do trabalho, a forma de organizar o ambiente (traduzido na urbanização), a casa, o cuidar (ou, principalmente, de não cuidar) do corpo, enfim, todas as dimensões da vida humana. Ao perceberem nas microrelações do modo de viver capitalista as variadas faces da moral deste sistema, o projeto revolucionário defendido por estes anarquistas iria além da luta contra o Estado, contra a classe burguesa ou instituições de poder. Nas páginas das revistas anarquistas individualistas emanava, então,

uma concepção da libertação entendida como uma prática, à qual se conquista e se reafirma cotidianamente no seu acionar. Ou seja, práticas de liberdade do imediato - do que não pode esperar a chegada incerta da concretização da revolução social - na confrontação com técnicas de poder enraizadas na vida cotidiana, nas individualidades e identidades⁸⁸ (RAFAELLI, 2009, p. 20).

A revolução ultrapassaria, assim, os aspectos trabalhistas, econômicos ou sindicais, para incluir "a questão moral e cultural como âmbitos nos que resultava absolutamente necessário operar essas mudanças para que a transformação realmente pudesse se assegurar em todos os níveis da sociedade"⁸⁹ (RAFAELLI, 2009, p. 12). Consequentemente, a revolução teria, para estes anarquistas, um caráter profundo e integral, impresso nas práticas libertárias em acordo com o naturismo, a defesa do vegetarianismo, na constituição das comunidades autogestionárias, nas uniões livres, etc.

Há, aqui, uma forte preocupação com a vida imediata, com o que se faz dela. Na influência do estoicismo ryneriano, a existência imediata importa, e deve-se organizar toda a vida sob bases libertárias – não apenas visando atender às necessidades do

⁸⁷ “desde una ótica anarquista, el principal elemento disgênico es la miséria. Y el capitalismo es el sistema que la genera. Por tanto, si hay que esterilizar algo, esto es el sistema de explotación económica” (DIEZ, 2007, p. 248).

⁸⁸ “una concepción de la liberación entendida como una práctica, la cual se conquista y se reafirma cotidianamente en su accionar. Es decir, prácticas de libertad de lo inmediato -de lo que no puede esperar a la llegada incierta de la concreción de la revolución social- en confrontación con técnicas de poder enraizadas en la vida cotidiana, en las individualidades e identidades” (RAFAELLI, 2009, p. 20).

⁸⁹ “la cuestión moral y cultural como ámbitos en los que resultaba absolutamente necesario operar los mencionados cambios para que la transformación realmente pudiera afianzarse en todos los niveles de la sociedade” (RAFAELLI, 2009, p. 12).

estômago, mas também da fantasia. Neste sentido, possibilitar às mulheres que tenham plena liberdade para viverem conforme desejem, é uma das tarefas do neomalthusianismo anarquista.

Com a estratégia revolucionária realocada para o cotidiano, a preocupação com as questões relacionadas à família e ao matrimônio, tal como se davam na sociedade burguesa, e à moral sexual que sustentava a divisão de mundos e possibilidades entre homens e mulheres, fazia com que os anarquistas individualistas espanhóis aliassem eugenia e neomalthusianismo, a partir de pressupostos libertários, e vissem na emancipação da mulher a chave para a emancipação social. A paternidade e a maternidade conscientes seriam responsabilidade de todos os indivíduos, no entanto, no combate a organização social que escraviza as mulheres à maternidade compulsória, a missão da mulher – aliada aos pressupostos eugênicos e neomalthusianos libertários - seria a regeneração da sociedade, visto que a maternidade para os neomalthusianos "não se tratava de fabricar homens, mas de enriquecer a coletividade" (RAFAELLI, 2009, p. 19). Em vista disso, a reprodução humana era vista como uma grande responsabilidade para estes libertários, interessados em uma nova moral sexual que possibilitasse outro tipo de relações humanas.

A sexualidade para os anarquistas contribuintes da revista *Estudios* estaria ligada às leis naturais, sendo um fato biológico e uma necessidade humana. Dessa forma, eles separaram sexualidade de procriação, o que lhes permitia discutir a sexualidade a partir de diferentes enfoques – a partir das doenças (em uma perspectiva principalmente preventiva), das orientações sexuais, das anatomias, da moral, dos relacionamentos (sobretudo o amor livre/plural), etc. A moral sexual da nova sociedade deveria estar inspirada, sobretudo, nos interesses humanos e na razão proveniente do conhecimento sobre a nossa natureza. Assim sendo, como em sua antecessora, *Generación Consciente*, *Estudios* privilegiava uma moral sexual que estivesse fundamentada “na biologia e na psicologia-fisiologia humana, e no interesse da espécie”⁹⁰ (RAFAELLI, 2009, p. 8).

Os anarquistas criticavam a falsa moral que incidia sobre a sexualidade humana, decorrente dos discursos médico-científicos hegemônicos e da moral burguesa sustentada pelo discurso religioso. Influenciados pela libertação sexual armandiana e também pela ideia de amor plural hyneriana, os anarquistas individualistas espanhóis denunciavam a falsa moral do casamento burguês que limitava o amor às regras do

⁹⁰ “en la biología y la psicología-fisiología humana, y en el interés de la especie” (RAFAELLI, 2009, p. 8).

contrato matrimonial, associando sexo e reprodução.

Antonia Maymón, para citar um exemplo, dialoga com Marañon sobre a supremacia da amizade amorosa, “a única que faz durável a felicidade entre duas pessoas de sexo contrário” (MAYMÓN, Estudios, 1930, n. 86, p.19). Afirma a incapacidade dos poetas de darem conta da complexidade deste sentimento, ao resumirem amor em “beijos, suspiros e flores”.

A exclusividade das relações, base do casamento burguês, é atacada pelos libertários, que veem na família monogâmica um instrumento para a dominação dos indivíduos, tecnologia disciplinar para controle das condutas nas fábricas, bem como garantia da manutenção da propriedade privada da classe privilegiada. A este modelo de família, os anarquistas contrapunham o amor livre, sob diversas leituras.

As críticas à família e à monogamia se referem ao que significam no sistema capitalista, fundamentado na moral burguesa e no patriarcado. A monogamia também poderia existir no mundo anarquista, no entanto, baseada no amor livre:

Não é a monogamia e a família o fundamento das sociedades burguesas, mas o matrimônio, canônico, civil ou livre, que é uma espécie de caricatura grotesca da monogamia; um insulto à monogamia; um grosseiro intento de fazer as pazes com a Natureza, ou uma provocação à poligamia aviltada; ignorando que as leis naturais se sentem, não se impõem, porque são inalienáveis⁹¹ (LLAURADO, Estudios, 1932, n. 108, p.37).

Nesta discussão, o que prevalece é o que Diez (2007) considerou como sendo o amor livre, metáfora da libertação individual. A monogamia para os anarquistas espanhóis seria vista, neste sentido, como “um indicador da escassa evolução do indivíduo” (DIEZ, 2007, p.261). A pluralidade amorosa ou o amor livre não se fechariam na discussão acerca da sexualidade ou das relações entre indivíduos que se relacionam sexualmente; mas sim como base para as relações sociais.

Maria Lacerda de Moura, nessa perspectiva, reforça que as duas grandes necessidades humanas seriam comer e amar (MOURA, Estudios, 1931, n. 100, p. 10-13), ideias compartilhadas por Dra. María Winter, no artigo *Carta abierta a las mujeres: A mis queridas compañeras de dolor*:

Os periódicos e revistas publicam, divulgam proveitosos conhecimentos sobre as relações sexuais, sobre este segundo grande instinto da humanidade, que é o amor.
O amor jamais pode ser imoral, como não o é a fome. A fome é uma necessidade do estômago, mas a metade inferior do corpo humano também tem suas

⁹¹ “No es la monogamia y la familia el fundamento de las sociedades burguesas, sino el matrimonio, canónico, civil o libre, que es una especie de caricatura grotesca de la monogamia; un insulto a la monogamia; un grosero intento de enmendar la plana a la Naturaleza, o una provocación a la poligamia envilecida; ignorando que las leyes naturales se sienten, no se imponen, porque son inalienables” (LLAURADO, Estudios, 1932, n. 108, p.37).

necessidades e seus direitos, e há de cumprir suas funções como lei de compensação exigida pela vida. Somente aquele que vive em harmonia com as leis da Natureza poderá preencher sua missão na vida, e bebendo razoavelmente na fonte da alegria, poderá satisfazer sua sede e sua fome de amor⁹² (WINTER, Estudios, 1932, n.101, p. 20).

Nesse passo, a visão de natureza sustentada pelos anarquistas incluía as mulheres como sujeitos de conhecimento e também refletiam e questionavam o binarismo de gênero em algumas publicações. Denunciavam a submissão ao mesmo tempo intelectual e emocional da mulher, além da financeira, como um dispositivo do capitalismo para manter as mulheres na ignorância, a fim de controlar seus corpos.

Em *La capacidad de la mujer* (RAMON Y CAJAL, Estudios, 1930, n.77, p. 23), Santiago Ramon y Cajal⁹³ defende a capacidade intelectual das mulheres, fazendo coro com as feministas que reivindicavam às mulheres o mesmo tipo de educação e instrução possibilitado aos homens. Santiago Valentí Camp, por sua vez, afirma que a libertação da humanidade será obra de homens e mulheres juntos:

Há de ser o homem e a mulher reunidos quem, deixando a parte de uma vez a hipócrita galanteria, as traições cumpridas e as promessas perjuras, a se darem a mão e - como dissera Pablo Mantegazza - "se sentem frente ao livro da vida, para lê-lo e estudá-lo juntos, a fim de encontrar o verbo da redenção" ⁹⁴ (VALENTÍ CAMP, Estudios, 1934, n.128, p. 41).

A educação, numa concepção racionalista-libertária, seria então de grande importância aos libertários, que inclusive constituíram na revista uma seção dedicada aos temas pedagógicos (*Para una antología de temas pedagógicos*), com artigos de diversos contribuintes, nem sempre ligados aos movimentos anarquistas.

A ênfase se daria na educação das crianças, a fim de que desde pequenos estivessem em contato com os ideais e valores libertários, e também na educação para a vida e para a natureza. Criticavam o caráter prisional e normativo da escola tradicional,

⁹² "Los periódicos y revistas publican, divulgan provechosos conocimientos sobre las relaciones sexuales, sobre este segundo gran instinto de la humanidad, que es el amor.

El amor jamás puede ser inmoral, como no lo es el hambre. El hambre es una necesidad del estómago, pero la mitad inferior del cuerpo humano también tiene sus necesidades y sus derechos, y ha de cumplir sus funciones como ley de compensación exigida por la vida. Solamente aquel que vive en armonía con las leyes de la Naturaleza podrá llenar su misión en la vida, y bebiendo razonablemente en la fuente de la alegría, podrá satisfacer su sed y su hambre de amor" (WINTER, Estudios, 1932, n.101, p. 20).

⁹³ Santiago Ramon y Cajal(1852-1934): Nobel de Fisiología ou Medicina (1906), é considerado o "pai da neurociência moderna". Foi também presidente, desde a fundação, da Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas na Espanha, "primera obra seria y constructiva de renovación científica, educativa y pedagógica de carácter oficial, realizada dentro del aparato institucional del Estado en la época moderna" (CABRERA, 2007, p. 12).

⁹⁴ "Han de ser el hombre y la mujer reunidos quienes, dejando aparte de una vez la hipócrita galantería, los traidores cumplidos y las promesas perjuras, se den la mano y —como dijera Pablo Mantegazza— "se sienten frente al libro de la vida, para leerlo y estudiarlo juntos, a fin de encontrar el verbo de la redención"" (CAMP, Estudios, 1934, n.128, p. 41).

bem como das universidades, e buscavam uma educação para a liberdade e solidariedade, servindo às leis naturais e, portanto, à vida.

Na divulgação e produção de conhecimento, os contribuintes da *Estudios* visavam a autogestão do conhecimento. Seções como *Al día con la ciencia*, *Vulgarizaciones científicas*, *Investigaciones científicas*, *Divulgaciones científicas* traziam novidades sobre os mais diversos temas: televisão, astronomia, microscópio, fogo, células, genética, radioatividade, entre tantos outros, funcionando inclusive como um “consultório tecnológico” (MARTINEZ RIZO, *Estudios*, 1935, n.143, p. 9).

Estudios

kilómetros, 7.500.000 libras, y el centro de la Tierra debe resistir la enorme presión de 50.000.000 de libras. Experimentalmente se ha aplastado roca, bajo una presión de 100.000 por cada 2'54 centímetros, y de estos experimentos se deduce que, bajo la presión que existe en el centro de la Tierra, la roca no puede ser sólida, sino que tiene que fluir.

¿Qué dicen a esto los sismólogos? Volvamos a las ondas vibratorias. Hemos mencionado que las ondas S no son propagadas a través de un líquido. Algunos sismólogos mantienen que las ondas S han sido identificadas después de atravesar el centro; otros opinan que no han sido claramente identificadas y que el centro consiste de líquido o gas, y otros teniendo en cuenta la densidad, mantienen que el centro consiste de metal sólido —hierro y níquel—. ¿Quién tiene razón? El tiempo y la investigación, sin duda, contestarán a esta pregunta.

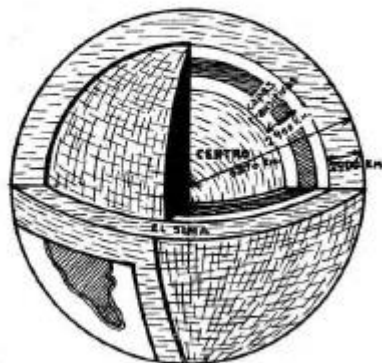
Resumiendo: Comenzando por la superficie hacia abajo, encontramos primero una capa de roca de granito de dos kilómetros de espesor, seguida por otra de basalto, de veinticinco kilómetros. A continuación, veintitrés de rocas ultrabásicas; 1.140 kilómetros de silicón —magnesium el síma—; una capa transitiva de silicón impregnado de hierro, de un espesor de 1.700 kilómetros, y, finalmente, un corazón de hierro-níquel, de un radio de 3.470 kilómetros.

Los grabados 1 y 2 ayudarán al lector a visualizar lo que existe debajo de sus pies. Esto es todo lo que se sabe por ahora, pero las



investigaciones continúan con el entusiasmo que los científicos saben poner en todo lo que emprenden y la completa solución de un misterio que por largo tiempo ha desafiado el hombre, está casi en su alcance. Una cosa se puede asegurar con toda certeza; que el interior de la Tierra no es morada adecuada para Lucifer y sus secuaces ni tampoco para los herejes y pecadores y, por lo tanto, aconsejamos a los parásitos religiosos que muden su infierno a otro lugar geográfico del Universo, si es que encuentran sitio desocupado y la Ciencia no los desaloja antes de que muden todos los trastos.

Nueva York, U. S. A., diciembre 1932.



La máquina

Cuando la Humanidad, en fraternal comunión, haya descargado todas las penosas faenas de la vida sobre la máquina, este esclavo artificial del hombre libre creador, como los griegos las descargaban sobre el esclavo de carne y hueso, todo su instinto de artista emancipado reposará sobre las manifestaciones estéticas. Reconquistaremos así el elemento vital de los griegos, pero en un grado más elevado: lo que entre los griegos fué consecuencia de una evolución natural, será entre nosotros resultado de una lucha histórica.

RICARDO WAGNER

Figura 7: Página da seção *Al día con la Ciencia* - *Que existe en el interior de la tierra?* (J.M. Martínez Novello). Revista *Estudios*. Número 114. Fevereiro, 1933.

Acusavam a intenção dos setores dominantes de manter a classe trabalhadora sem acesso ao conhecimento, a fim de mantê-la submissa e escravizada:

Desta luz que dá a razão e a ciência, as classes dirigentes queriam privar as massas, como queriam privar-lhes de toda luz, para melhor submetê-los e explorá-los. Enquanto o rico despreza para si os prejuízos da ignorância, queria que o pobre se submetesse a isso, que cresse nas religiões, e aceitasse como inevitáveis as desigualdades sociais⁹⁵ (PELLETIER, Estudios, 1931, n.99, p. 19).

Nesse sentido, é possível notar a crença destes libertários no potencial libertador do conhecimento científico, o que se reforça com as seções de perguntas e respostas com médicos.

Navarro (1997, p.159) destaca o interesse destes libertários espanhóis pela biologia, carregando muitas vezes certos determinismos, dada a oposição desta disciplina com as explicações acerca do mundo dadas pelas religiões. Teorias como a *plasmogenia*, sustentada por Herrera (HERRERA, Estudios, 1932, n.106, p. 23), que explicava a origem da vida a partir da formação do protoplasma, composto fundamental para que se manifestassem as primeiras formas de vida, considerada como atividade físico-química, circulavam pela revista a fim de afirmar uma concepção materialista do mundo (NAVARRO, 1997, p.161). A ciência tinha aqui um papel revolucionário, assumido por estes libertários que compreendiam a possibilidade dos usos negativos do conhecimento científico, conforme podiam notar com o material bélico utilizado na Primeira Guerra Mundial:

Veremos outra vez a ciência, prostituída, a serviço da morte; a eloquência corrompida; as organizações operárias em fracasso, como em 1914? Outra vez sentiremos o rangido doloroso da impotente solidariedade humana?⁹⁶ (POCH Y GASCÓN, Estudios, 1933, n.124, p.31)

Aliavam, então, suas concepções de natureza e de autogestão do conhecimento, e na pretensão de construir uma ciência libertadora, viam nas mulheres, cujos corpos presenciavam o poder da ciência hegemônica, a possibilidade da redenção social:

os corpos das mulheres eram concebidos como espaços onde as relações de gênero se materializavam. E sua saúde dependeria tanto de uma vida em "harmonia com a Natureza" como de uma "nova moral" que possibilitasse o estabelecimento de relações sociais diferentes (JIMÉNEZ LUCENA; MOLERO MESA, 2009, p. 11).

⁹⁵ "De esta luz que da la razón y la ciencia, las clases dirigentes querían privar a las masas, como querían privarles de toda luz, para mejor someterlos y explotarlos. Mientras que el rico desprecia para sí los prejuicios de la ignorancia, querría que el pobre se sometiera a ellos, que creyese en las religiones, y aceptara como inevitables las desigualdades sociales" (PELLETIER, Estudios, 1931, n.99, p. 19).

⁹⁶ "¿Veremos otra vez la ciencia, prostituída, al servicio de la muerte; la elocuencia corrompida; las organizaciones obreras en fracaso, como en 1914? ¿Otra vez sentiremos el crujido doloroso de la impotente solidaridad humana?" (POCH Y GASCÓN, Estudios, 1933, n.124, p.31).

Relações estas baseadas no amor livre, na libertação de cada indivíduo e de todos, no apoio mútuo, com vistas à igualdade, à fraternidade e à liberdade.

Maria Lacerda de Moura compactuava das ideias de aperfeiçoamento humano e realização individual presentes nos anarquistas individualistas aqui apresentados. Em seus artigos na revista *Estudios*, bem como ao longo de sua obra, Moura buscou constituir bases para uma filosofia unicista libertária da natureza, em que eugenia e neomalthusianismo apareceram como instrumentos de libertação e resistência pacífica às mulheres, e o amor plural representava a harmonia das relações entre os seres. Percorro, então, no próximo capítulo, a biografia da autora, suas principais obras, seus diálogos com os movimentos de mulheres, suas concepções de ciência, vida e amor, e, por fim, apresento a análise dos seus artigos publicados na revista *Estudios*.

4 MARIA LACERDA DE MOURA NA REVISTA ESTUDIOS

Neste capítulo, percorrerei o pensamento de Maria Lacerda de Moura⁹⁷ a partir de seus diálogos e de suas relações buscando compreender a quem e a quem resistem seus discursos; a quem ou a quem, em seu cotidiano, a autora aqui analisada lutou para se libertar ou apontar possibilidades libertárias àquelas(es) a quem se dirigiu, para, então, passar à análise de seus artigos na revista *Estudios*. Nestes artigos, em diálogo com as demais temáticas da revista, é possível identificar a construção de uma filosofia unicista da natureza.

Maria Lacerda é autora das seguintes obras: *Em torno da Educação* (1918), *Renovação* (1919), *A mulher é uma degenerada?* (1924), *Religião do amor e da beleza* (1926), *De Amundsen a Del Prete* (1928), *Civilização, tronco de escravos* (1931), *Amáveis e não vos multipliqueis* (1932), *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recusome...* (1933), *Han Ryner e o amor no plural* (1933), *Clero e Fascismo, horda de embrutecedores* (1933), *Fascismo – filho dileto da Igreja e do Capital* (1933). Além disso, organizou os cinco exemplares da revista *Renascença* (1923), revista "de arte e pensamento", e contribuiu com diversos jornais e revistas operárias (como *A Plebe*, *A Lanterna*, *Jornal do Commercio* - São Paulo e Rio de Janeiro -, *O Combate*, entre tantos outros no Brasil, além da revista *Estudios* na Espanha).

Os escritos dos libertários aos quais recorri no decorrer deste trabalho, refletiram significativamente sobre a construção de conhecimento e a impossibilidade da ciência abarcar a complexidade e a totalidade da vida. Luce Fabbrì (1952) apontou a multiplicidade da vida e seus deslizes por entre as construções teóricas e generalizações; Han Ryner atacou as definições como demonstrações de eleição ou vontade, mais que de inteligência; Kropotkin afirmou em seus escritos o potencial criativo e libertário das massas exploradas, que ao longo da história desenvolveram amplo conhecimento advindo das exigências da vida prática. É a partir destas reflexões que busquei compreender os artigos publicados por Maria Lacerda de Moura na Revista *Estudios* durante o período em que vivia em uma comunidade autogestionária e em contato com imigrantes anarquistas.

Antes da análise destes escritos, percorrerei alguns pontos da biografia da autora, a partir do trabalho de Miriam Lifchitz Moreira Leite⁹⁸ (1984) que nos apresentou partes da

⁹⁷ É possível acessar as obras da Maria Lacerda de Moura no acervo do Arquivo Edgar Leuenroth (AEL), da Unicamp e também no Centro de Documentação e Memória (CEDEM), da UNESP. Este último é o mais completo acervo histórico sobre a autora, com material cedido pela pesquisadora Miriam Leite.

⁹⁸ Miriam Lifchitz Moreira Leite é historiadora e fez um importante trabalho de retomada da vida de Maria

vida e documentação de Maria Lacerda de Moura, mas, também, da revisão bibliográfica (ver capítulo 1 desta dissertação) acerca daqueles que se dedicaram a pesquisar esta autora sob diferentes prismas. Procurarei, simultaneamente, discutir o contexto em que Maria Lacerda está inserida e seus diálogos e relações com os mais diversos setores coadjuvantes na formação de seu pensamento.

A influência de Han Ryner, Sócrates e do individualismo anarquista em Maria Lacerda de Moura se deu na confluência de suas ideias com suas ações. Han Ryner, que Maria Lacerda considerava como o “Sócrates moderno”⁹⁹, em *La Sabiduría Riente* (1935) se questionava se buscava uma arte do viver ou uma ciência da vida. Assim, tendo em vista que Maria Lacerda buscava um saber que estivesse vivo em cada indivíduo e, portanto, que fosse passado através do exemplo de vida, considero necessário percorrer a biografia da autora para a compreensão da formação das suas ideias.

Em seus esforços de traduzir e divulgar estes pensamentos libertários, Moura colocou em prática suas críticas às ideias cristalizadas. Embora se dispusesse a colaborar em periódicos comunistas, socialistas, anarquistas¹⁰⁰, entre outros, e a dar conferências em eventos de diversos agrupamentos políticos, sempre afirmou sua posição de indivíduo independente e a autonomia de suas convicções. Esta posição, embora suscitasse em seu público as mais variadas reações, causou incômodos e polêmicas na imprensa nacional e internacional.

Como afirmava sua independência em relação aos mais variados agrupamentos, não posso, portanto, enquadrar esta intelectual em um programa fechado de ideias, mas buscar compreendê-la na relação com o contexto. Pois, se “a aceitação, alienação ou negação do contexto social de origem se faz em função desse mesmo contexto” (LEITE, 1984, p. xii), busco apreender as ideias de Moura em suas resistências e – mais que respostas – nos questionamentos e reflexões que ela trazia aos diversos espaços em que atuou.

Lacerda de Moura. A escrita da biografia desta autora (*Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura*), bem como vários artigos em que recupera seu pensamento, a produção do documentário *Maria Lacerda de Moura: trajetória de uma rebelde*, em 2003, a publicação, em 2005, de alguns dos textos de Moura na antologia intitulada *Maria Lacerda de Moura: uma feminista utópica*, e a doação de seu acervo à CEDEM (UNESP), certamente muito contribuem para quem se dedica às pesquisas do anarquismo brasileiro. O documentário *Maria Lacerda de Moura: Trajetória de uma Rebelde* (2003) foi produzido em VHS pela equipe do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia - de onde Miriam Leite é assessora em fotografia histórica -, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, com apoio da FAPESP.

⁹⁹ Há no número 152 (Abril, 1936) da revista *Estudios* um artigo de Maria Lacerda intitulado *Han Ryner, el Sócrates Moderno*. Neste artigo, Moura afirma a busca do autor pela realização individual, que, não tendo se “prostituído” ao capitalismo e à política, teve seus escritos silenciados dada a sua liberdade de pensamento.

¹⁰⁰ Destes, destacam-se os jornais *A Plebe* (1919-1920, 1927, 1935) e *O Combate* (1927-1929), bem como o jornal anticlericalista *A Lanterna* (1933-1935), todos de São Paulo.

4.1 SÓ PARA AMAR FOI FEITA A VIDA

Nascida em Manhuaçu (MG), em 16 de maio de 1887, Maria Lacerda de Moura acompanhou, em seu crescimento, a implementação da República no Estado brasileiro. Implementação que materializou nos escritos da bandeira do Brasil o imaginário positivista baseado nas ideias de Augusto Comte. "Amor por princípio e a ordem por base; o progresso por fim" era o grande lema positivista comtiano, que se resumiu na bandeira brasileira como *Ordem e Progresso*. Essa visão não se colocou apenas na inscrição na faixa brasileira, mas se deu no desenvolvimento de uma série de práticas e discursos que visavam moldar a sociedade brasileira, procurando tornar a República não apenas aceita, mas também amada pela população (CARVALHO, 1990, p.129).

O positivismo contrapunha-se aos dogmas religiosos e baseava-se nos ideários iluministas para instituir a "religião da Humanidade" em substituição às religiões passadas que não teriam, de acordo com os pressupostos desta filosofia, base científica suficiente para permitir o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano.

O ideário das Luzes também influenciou o aparecimento de diversas *sociedades de ideias* contrapostas às instituições tradicionais da sociedade e cujos fundamentos se davam na "afinidade entre ideias, preferências, posturas e concepções" (PERES, 2012, p. 22) e na "afirmação da identidade das classes médias e, principalmente, das nascentes classes trabalhadoras" (PERES, 2012, p. 22). Tais sociedades tinham o objetivo de se reapropriarem de elementos da cultura universal (PERES, 2012) que vinha sendo apropriada pela burguesia através de seus diversos meios de propagação cultural e de valorizar o indivíduo, rompendo, assim, com a lógica de classes.

Os círculos espíritas, associações maçônicas e rosacruzes também estavam inseridos nestas associações de ideias. Filha de pai espírita e maçom, Maria Lacerda de Moura teve amplo contato com as posturas anticlericais – "comum tanto aos espíritas quanto aos anarquistas na época" (PERES, 2012, p.146) – e combateu as influências da Igreja Católica nas escolas e nas relações familiares. A própria autora, que vinha de uma classe média baixa, afirmou em sua autobiografia (quando narrou que seu pai tirou sua irmã e ela de um colégio de Irmãs de Caridade, com receio da influência que a educação clerical poderia ter em ambas) de quão cedo vem suas resistências à Igreja católica:

[...] apesar de minha pouca idade (6 aos 10 anos) percebi o espírito de classe, de casta e a injustiça com que os católicos estabelecem a diferença econômica e de dominismo entre os colegiais e respectivas famílias, no trato aos ricos, aos potentados, e, no desprezo e exploração para com os pobres, os humildes e os de cor (MOURA *apud* LEITE, 1984, p. 144).

Conforme afirmou em seu artigo na revista *Estudios, Religion y Catolicismo*¹⁰¹, para Moura a Igreja, o cristianismo e as demais religiões dividem os homens em vez de uni-los através da fraternidade (MOURA, *Estudios*, 1932, n. 101, p. 47). Maria Lacerda passou, então, da educação católico-romana às sessões espíritas. A explicação cientificista que o espiritismo se empenhava em dar ao mundo conjugava-se ao seu trabalho como educadora¹⁰² contribuindo para a crença de Maria Lacerda de Moura no conhecimento e na educação para a revitalização social. Tendo se mudado com a família para Barbacena (MG), foi lá que se formou como professora, e encontrou na prática educativa e na ação verbal e escrita (através das suas conferências e diversos livros e artigos publicados) seu contributo para a transformação social.

Em 1912 participou da criação da *Liga contra o Analfabetismo*; em 1918 publicou seu primeiro livro, *Em torno da educação*¹⁰³ (LEITE, 1984) e passou a dar conferências não apenas dentro de Barbacena, mas também estabelecendo contatos com diversos jornalistas e escritores. É neste mesmo ano que data sua correspondência com o anarquista brasileiro José Oiticica (LEITE, 1984). Apesar das críticas da própria autora à sua primeira publicação, Oiticica viu na obra elementos possíveis de uma “futura rebelde” (MOURA *apud* LEITE, 1984, p. 145).

Oiticica lhe apresentou parte da literatura revolucionária proporcionando as bases para que, com o tempo, a libertária brasileira abandonasse seu projeto nacionalista de educação, e enfatizasse a denúncia às instituições educacionais que serviriam ao Estado nacional para a conformação dos indivíduos ao disciplinamento. Ela compreendeu, então, a necessidade de uma educação a partir de pressupostos libertários, ideia também presente em seu artigo *La educación moral*, publicado na revista *Estudios* de número 108, acerca da necessidade de uma educação laica e sem dogmas ou verdades cristalizadas. Se as crianças aprendem, sobretudo pela imitação, seriam então a experiência e os

¹⁰¹ Neste artigo, Maria Lacerda defende uma imagem de Cristo muito próxima da de Han Ryner: “Reivindicamos ao Cristo como o mais belo, o mais puro, o maior, o mais delicado de todos os sonhos de Beleza, de Liberdade e Amor.

[...] Cristo é humano. Cristo é dos que anseiam e aspiram à Solidariedade, ao Fraternismo Universal” (MOURA, *Estudios*, 1932, p. 47).

¹⁰² Conforme afirma Leite, “Maria Lacerda de Moura se identificou com os que viam na educação um processo de modificação da sociedade. Em nenhum momento a educação e a cultura tiveram, para ela, funções de ilustração e ornamento” (LEITE, 1984, p. 78). Sendo assim, não apenas refletiu sobre a educação, mas também nela atuou: Formou-se como professora na Escola Normal de Barbacena em 1904. Em 1908 assumiu a direção do *Pedagogium* de Barbacena. Em Guararema também exerceu funções de educadora (LEITE, 1984).

¹⁰³ Obra sobre a qual não encontramos informações. Em sua autobiografia, no entanto, Maria Lacerda de Moura afirma que não reconhece mais este livro: “que horror! Livro patriótico, burguesíssimo, cheio de preconceitos e dogmatismo. Não o reconheço mais” (MOURA *apud* LEITE, 1984, p. 145).

exemplos os maiores mestres da vida. A educação deveria valorizar os exemplos de boas relações sociais e os benefícios do apoio mútuo como um papel intrínseco da educação moral (MOURA, Estudos, 1932, n. 108, p. 20-21).

Barbacena, a pequena cidade mineira em que Maria Lacerda iniciou seus estudos, seu trabalho de professora e suas contribuições aos jornais locais, permitiu-lhe a percepção da condição feminina numa cidade em que o clero católico tinha grande influência no ensino – sobretudo nas escolas privadas, onde o intento positivista de edificar um Estado apartado da religião ainda não havia penetrado (LEITE, 1984, p. xvi) – e nas relações sociais. Fundou, então, com a feminista sufragista Bertha Lutz, a *Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher*¹⁰⁴.

Em 1919 publicou *Renovação*¹⁰⁵, obra em que atentou para o despertar da mulher em torno de sua responsabilidade social, assumindo a educação como essencial para a emancipação da condição das mulheres. Foi nesta obra que apareceram seus primeiros apontamentos para os limites da educação e da caridade, prática então amplamente difundida entre as associações femininas das classes médias e altas.

Sua mudança para a capital paulista na década de 20 permitiu-lhe o contato com as diversas associações femininas que neste período estavam emergindo. É deste período que datou a conferência e publicação, *A mulher e a maçonaria* (1922), em que defende a abertura da maçonaria às mulheres, trazendo também sua leitura sobre o modelo civilizatório vigente: “Que igualdade é essa de uma civilização de castas e preconceitos e miséria que não dá á mulher senão deveres? ” (MOURA, 1922, p. 35).

Maria Lacerda chamou, então, a atenção da maçonaria para a inclusão das mulheres:

E, se a Maçonaria quer "libertar o pensamento humano, resistir ao domínio de seitas que se lisonjeiam em servi-lo, desfazer entre os homens os preconceitos de casta, as distinções convencionais ou exclusivas de origens, de opiniões, de nacionalidades, substituir os sonhos, as hipóteses e as ideias subjectivas pelos factos reais, pela experiência e pelas concepções racionais deles emanados, aniquilar o fanatismo e a superstição, extirpar os ódios internacionais e com eles o flagelo da guerra", como pensar nesse nobre programa se a mulher é preza do sectarismo, da superstição, do preconceito, se pensa pelo raciocínio de outrem, se é a escrava do tradicionalismo empírico, se é instrumento do passado e se é nas suas mãos que se tecem os destinos dos povos?! (MOURA, 1922, p. 37)

¹⁰⁴ De acordo com Leite (1984), “as décadas de 20 e 30 assistiram a um debate jurídico e ideológico sobre o papel social da mulher” (LEITE, 1984, p. 33), que culminou em um movimento sufragista fortalecido em várias partes do mundo e também nas críticas anarquistas e comunistas a este movimento.

¹⁰⁵ Esta obra foi relançada no ano de 2015, sob a organização de Adelaide Gonçalves, Allyson Bruno e Camila Queiroz e do *Plebeu – Gabinete de Leitura*.

A autora argumenta ainda: "na humanidade a mulher tem ou mesmos deveres que o homem" sendo assim, "deve ter os mesmos direitos dentro da família e da sociedade" (MOURA, 1922, p. 22).

Se em Barbacena pôde começar a perceber a condição das mulheres, foi em São Paulo que sua atuação política neste sentido se fortaleceu. Em comparação à Barbacena, entretanto, o processo de urbanização e industrialização que se deu na cidade de São Paulo foi muito mais intenso. A mão-de-obra nas fábricas no período entre guerras foi, sobretudo, de mulheres e crianças (LEITE, 1984; RAGO, 1985), ao passo que as cidades se modernizavam e se moldavam a partir de uma organização que visava à exclusão – através da separação dos operários nos subúrbios, afastados dos centros culturais das grandes cidades, e nas vilas operárias, quase totalmente controladas pelos industriais, pelo Estado e seus agentes (RAGO, 1985).

Estas condições não passaram despercebidas por Maria Lacerda de Moura que percebeu as diferentes maneiras pelas quais as mulheres vivenciavam suas condições de exploradas e submissas. Entendeu então que a ênfase na luta pelo voto feminino não garantiria a liberdade de muitas mulheres, escravas da dupla moral sexual burguesa - que instituíam o casamento¹⁰⁶ como norma, ao passo que subjugava algumas outras mulheres ao trabalho, tão necessário a moral burguesa, da prostituição -, do trabalho, da família e do sistema capitalista industrial e urbano que trazia novas questões à condição das mulheres. Esta discordância com os movimentos feministas do período levou-a a distanciar-se destes, não se apartando, entretanto, da discussão acerca da emancipação feminina, mas, sobretudo, ampliando seus horizontes.

Maria Lacerda de Moura se inseria naqueles setores que resistiam ao sistema hegemônico, mas do mesmo modo apostavam na educação, todavia, a partir de fins libertários¹⁰⁷. Assim, a fim de avançar no objetivo da instrução feminina para a emancipação das amarras sociais vigentes, em 1923, Moura lançou cinco edições da revista *Renascença*, por ela criada. Tal revista tinha como interesse o público feminino e afirmava-se como uma revista de "Arte e pensamento", incluindo textos literários e

¹⁰⁶ A crítica de Moura ao casamento também chegou à sua vida: casou com Carlos Ferreira de Moura aos 17 anos de idade, "por amor", no entanto, "quando não tinham ideias". Divorciou-se dele afirmando mais tarde em sua autobiografia que não precisavam do selo do Estado para serem amigos: "Decididamente, temos que apelar para o divórcio – porque somos amigos e porque um sabe respeitar a dignidade humana do outro. Marido, "cabeça do casal"... É ridícula a minha situação de "esposa perante a lei e a sociedade", aceitando, com a aquiescência do silêncio ou do conformismo, uma posição deprimente para a minha consciência de individualista. Nem eu me intitulo "cabeça" de coisa alguma, nem me sujeitaria ao papel de diretor espiritual ou diretor de consciência ou "protetor" para pensar pelos outros e nem a minha consciência aceita a ideia de estar sob a direção de qualquer "cabeça", governada ou protegida ou tutelada por uma "cabeça" que a lei me deu..." (MOURA *apud* LEITE, 1984, p. 149).

¹⁰⁷ Para aprofundar a temática da educação em Maria Lacerda de Moura, ver FERREIRA (2012).

discussões sobre arte, que demonstravam a crença da autora na construção de uma cultura alternativa à vigente. Esta revista abordava não apenas temas relacionados ao feminismo e à arte, mas passava por artigos sobre maternidade consciente, movimento operário, educação, religião, cultura operária etc., escritos por diversos autores não apenas de viés anarquista, demonstrando mais uma vez as convicções autônomas da jornalista.

Nestas publicações, Maria Lacerda já apresentava algumas discussões que viria a aprofundar em obras posteriores:

Convidamos para a nossa arena todos os idealistas, os sonhadores da “Arte Feliz”, os apóstolos do bem-estar social, os propagadores do saneamento físico e moral, da eugenia, os divulgadores da educação racional, moderna, os anunciadores do optimismo sadio da energia e da sinceridade das convicções: artistas, pensadores, higienistas, educadores, homens e mulheres, proletários e intelectuais, todos os que tem uma alma ansiosa, um anseio de perfeição, uma sede intensa de saber, imenso amor no fundo de si mesmos... (MOURA, Renascença, 1923, n.1)

No artigo, *Como escolher um bom marido*, Maria Lacerda respondeu ao artigo homônimo de Renato Kehl, médico eugenista brasileiro de grande influência no início do século XX¹⁰⁸. Para a autora, ao dar lições de escolha de parceiros, em seu artigo o médico “não perfura a questão sob o ponto de vista psicológico e social” (MOURA, Renascença, 1923, n.5). Assim, Moura atacava explicitamente a moral sexual vigente - a “civilização burguesa-capitalista, civilização da fome e da avariose, civilização da ociosidade farta e da ociosidade miserável, civilização de vícios, de mundanismo, de exploração do homem pelo homem” – tornava impossível o “advento da eugenia”: “O homem vai além dos animais: não respeita as leis da natureza e corrige os impulsos instintivos, desobedece, subutiliza-se, deturpa e, na ânsia de gozar, degenera-se” (MOURA, Renascença, 1923, n.5).

Estes ideais convergiriam, posteriormente, com as concepções eugenistas presentes na revista *Estudios*, indicando um período de transição desta autora, que viria a aprofundar tais questões durante sua permanência na comunidade autogestionária em Guararema.

Os anarquistas que contribuíam na revista *Estudios* e, como Maria Lacerda, compartilhavam das ideias eugenistas, faziam da saúde uma arma revolucionária e

¹⁰⁸ Renato Kehl (1889-1974): Organizou o Movimento Eugênico Brasileiro entre as décadas de 10 e 30, tendo publicado também uma dezena de livros sobre eugenia: *Lições de Eugenia* (1929), *Como escolher um bom marido* (1924), *Como escolher uma boa esposa* (1924), *Sexo e civilização: aparas eugênicas* (1933). No final dos anos 20, Kehl tornou-se empresário da indústria farmacêutica, sendo Diretor da Bayer (multinacional alemã) no Brasil.

apostavam na educação como instrumento para o conhecimento e aperfeiçoamento moral e ético.

Atenta aos discursos médico-científicos do período que justificavam através da biologia a função materna das mulheres como vocação natural, Maria Lacerda de Moura atacava a escravidão a que as mulheres se submetiam quando tinham a maternidade como norma e única função social. A fim de combater o anátema “a mulher é uma degenerada”, lançado pelo psiquiatra português Miguel Bombarda, em sua obra *Lições sobre Epilepsia e as Pseudo-Epilepsias* (1896), Maria Lacerda de Moura lançou, em 1924, *A mulher é uma degenerada?*. Para este psiquiatra, “a instrução feminina e a emancipação da mulher eram consideradas como poderosa força degeneradora, como elemento de esterilidade” (LAGUARDIA, 2012, p. 129), ideias refutadas por Maria Lacerda.

Nesta obra, Moura discutiu as questões da medicina hegemônica no período e do determinismo biológico que a suportava, ao procurar submeter às mulheres a uma função social limitada à maternidade e a um ideário de inferioridade em relação ao mundo considerado masculino.

A relação entre o discurso médico e a prescrição de comportamento era identificada pelos anarquistas e pela autora. Porém, se muitas vezes identificavam e denunciavam normas médicas que objetivavam o controle sobre seus corpos, outras vezes assumiam certos conhecimentos médicos e buscavam disseminá-los a fim de instruir a classe trabalhadora acerca de males da saúde.

As discussões sobre a degeneração da espécie humana, centrais nas discussões científicas do período, também levavam o aparelho estatal a recrutar uma série de agentes e instrumentos baseados principalmente em pressupostos eugênicos, objetivando levar a uma suposta regeneração social. Às mães, cuidadoras naturais e aliadas dos médicos, caberia o papel de higienizar suas moradias e educar esposos e filhos para os cuidados e a moral estabelecidos pela ciência hegemônica. Em um contexto de busca por ideais de “civilização” e “progresso”, a educação era, então valorizada a fim de construir a regeneração social¹⁰⁹.

Maria Lacerda também acreditava na importância da educação para atingir os fins eugênicos. Assim, no primeiro número da revista *Renascença*, um artigo de A. Carneiro Leão - *Preparar nos Pais a educação dos filhos* - apostava na necessidade das pessoas receberem educação higiênica desde a infância, acreditando que, assim, “o espetáculo

¹⁰⁹ Sobre este tema, ver: MONARCHA (1999); RAGO (1985).

humano ganhará infinitamente em harmonia e beleza. Os degenerados diminuirão consideravelmente, os crimes escassearão, a bondade, o amor, a felicidade humana crescerão sobre a terra” (MOURA, Renascença, 1923, n.1).

Estas ideias aparecerão em outras obras da autora, pois para Moura "o amor, como tudo, evoluciona" (MOURA, Renascença, 1923, n.5), conforme apresentado nesta sequência evolutiva:

O mais feroz dos homens, o maior bandido da terra pode chorar no túmulo de uma filhinha como extasiar-se e domesticar-se ante o olhar doce de uma mulher.
E a dor vai crescendo dentro de cada peito, e, a dor é a grande geratriz...
E vem a bondade, aos poucos, infiltrando-se no ser.
E crescem os sentimentos.
E o amor das pessoas se manifesta, brota e se multiplica nos filhos e procura, além, o amigo e se expande num círculo cada vez mais amplo.
Depois, é o grande amor, unipessoal, o amor puro dos que sofrem com a dor dos outros.
E o nosso coração já não cabe dentro do peito.
Daí - penetramos a Dor Universal e soluçamos toda a tragédia das vidas...
É bem mais belo do que limitar o amor a necessidades biológicas, a contatos de epidermes, à multiplicação das espécies (MOURA, Renascença, 1923, n. 5).

Já era presente, portanto, a ideia de *viver para aprender a amar*: "Daí a conclusão dos espiritualistas em contraste com a dedução dos médicos: nós vimos à terra para aprender a amar, para evolucionar dentro das possibilidades ilimitadas da beleza interior" (MOURA, Renascença, 1923, n.5).

Na análise realizada previamente pela autora e pelo orientador desta dissertação, encontramos certo hibridismo de temas e estética na revista, pois

apresenta certa contradição por parte da sua organização, que mesclando elementos políticos e contestadores da ordem vigente, juntamente com a cultura operária, ao mesmo tempo em que traz temas ambíguos (como [...] artigos sobre moda e concurso de beleza), de forma a reproduzir a lógica e a cultura dominante. A revista dialoga com a estrutura das revistas burguesas da época no que se refere à estética e organização (LIMA; QUELUZ, 2014, p. 13).

Todavia, em todos os números da revista há uma seção reservada ao movimento operário – *Pelo mundo proletário* - onde se encontram informações a respeito de mobilizações, novas organizações que surgem ou o informe de reuniões, críticas às prisões políticas, etc. No contato com as diversas greves pelas quais o movimento operário passou, Maria Lacerda de Moura sensibilizava-se com este movimento percebendo as relações entre aquelas lutas e suas dificuldades de se manter como professora e jornalista, tendo vindo de uma família de classe média desafortunada. Percebia, então, que a luta pela emancipação feminina estava associada à luta do

indivíduo na sociedade capitalista. Convencida da importância deste movimento, Maria Lacerda contribuiu com diversos periódicos libertários¹¹⁰.

O movimento anarquista no Brasil - que durante a Primeira República detinha a hegemonia do movimento operário brasileiro (TOLEDO, 2007) – apareceu, sobretudo, sob a influência de imigrantes libertários que traziam estas ideias para o movimento operário, mas não somente: apesar da grande atividade sindical do movimento (influenciado pelas ideias dos anarquistas sindicalistas e sindicalistas revolucionários (TOLEDO, 2007), muitas foram as atuações de pensadores anarquistas em outros âmbitos. Autores como Fábio Luz, Avelino Foscolo, Manuel Curvelo de Mendonça, Domingos Ribeiro Filho, Rocha Pombo, Baptista Cepellos, entre outros¹¹¹, também disseminaram através da literatura os ideais libertários, sobretudo sob a influência de Liev Tolstói, anarquista cristão russo.

Tolstói (1828-1910), grande influência também no pensamento de Maria Lacerda de Moura, era “um iconoclasta e um destruidor que desejava ver o fim – mesmo que através de meios pacíficos e morais – do mundo artificial da alta sociedade e da política” (WOODCOCK, 1962, p. 197). Foi excomungado da Igreja Ortodoxa russa devido às suas radicais críticas a esta instituição. A interpretação libertária que Tolstói fez do cristianismo, levou-o a formular ideias pacifistas, preceitos de negação ao Estado e rejeição à propriedade (AQUINO, 2011, p. 52). Para este pensador, “a desobediência às leis dos homens era um dever de todo cristão, pois quem segue os ensinamentos expressos nos evangelhos não deve servir nem à Igreja e nem ao Estado” (AQUINO 2011, p.52).

Em sua obra *O Reino de Deus está em vós*, Tolstói apresentou a doutrina de Cristo como uma “doutrina filosófica, moral e social” (TOLSTOI, 1994, p. 66). Traçou críticas ao abuso de poder da Igreja e trouxe o princípio da não-violência como verdadeira resistência ao mal. As indicações morais às quais Tolstói se referia, não diziam respeito a um modelo fixo de normas rígidas, mas a um constante agir humano em vias de perfeição infinita que manifestariam a essência da alma humana, colocada sob égide da lei do amor. Neste sentido, uma das condições para uma sociedade sem Estado, para esse pensador, seria o aperfeiçoamento moral dos indivíduos.

Tolstói, como outros anarquistas, fez duras críticas à noção de progresso disseminada pelos discursos dominantes. Não era opositor de qualquer forma de progresso, mas àquele que é “obtido às custas da liberdade e da vida humana” (WOODCOCK, 1962, p. 204), conforme afirmou neste trecho:

¹¹⁰ Ver relação de periódicos em LEITE (1984, p. 163).

¹¹¹ Para mais referências, ver HARDMAN (2002) e PRADO; HARDMAN (2011).

[...] a cultura, a cultura útil, não será destruída... Não é por nada que a humanidade, na sua escravidão, atingiu tal nível de progresso em questões técnicas. Se pudesse ao menos entender que não devemos sacrificar a vida de nossos irmãos para o nosso próprio prazer, seria possível aplicar os aperfeiçoamentos técnicos sem destruir a vida dos homens (TOLSTOI *apud* WOODCOCK, 1962, p. 205).

Ao retomar a frase de Jesus Cristo (“O reino de Deus está em vós”), Tolstoi apresenta uma interpretação próxima à de Han Ryner, quando traz a máxima “amarás a teu próximo como a ti mesmo, e a teu Deus sobre todas as coisas”, sugerindo que cada um trace seu próprio caminho de perfeição e harmonia com o todo. Estes autores – que são retomados por Maria Lacerda de Moura – viam em Cristo um exemplo de vida a ser seguido, como um libertário que encontrou em si a harmonia interior.

Estas ideias aparecerão na obra *Religião do amor e da beleza*, publicada por Maria Lacerda em 1926, embora seu contato com as ideias de Han Ryner venha a se dar somente após a repercussão desta obra chegar a André Néblind. Este influenciou a autora nas ideias rynerianas e, posteriormente, viveu com ela numa comunidade autogestionária em Guararema¹¹².

Se no período entre 1918-1920 conheceu Raymundo Pinto Seidil que lhe apresentou uma coleção de obras teosóficas, após o contato com Angelo Guido, a espiritualidade reforçou-se em seu pensamento através do contato com o pensamento de místicos e teosofistas como Schuré, Mabel Collins e Jinarajadasa (MOURA *apud* LEITE, 1984, p. 146). Nesta obra, publicada em 1926, é possível encontrar elementos mais marcantes de espiritualidade e de seus estudos nas ciências ocultas refletidos na visão da autora¹¹³.

Nesta obra também aparecem grandes influências da pensadora brasileira, como Ellen Key¹¹⁴, Albert Einstein e Federica Montseny¹¹⁵. Nesse sentido, a autora defendeu o

¹¹² Há poucas informações sobre a comunidade nos materiais que pesquisei acerca da autora. Ela declarou, em 1929, que residia em Guararema, “lugarejo próximo desta Capital, onde (vivo) apenas em contato com os livros e com a Natureza” (MOURA *apud* LEITE, 1984, p. 90). Leite (1984) resgata algumas cartas de A. Néblind à Émile Armand em que descreve alguns aspectos da vida na colônia, como por exemplo a vida através do próprio esforço pessoal, do cuidado com os próprios alimentos, etc. Foi no período em Guararema que Maria Lacerda mais se dedicou à educação racionalista e teve o maior número de livros publicados. Foi neste período também que deu o maior número de suas conferências na Argentina (LEITE, 1984).

¹¹³ Aprofundo estas questões no tópico 4.3 deste trabalho.

¹¹⁴ Ellen Key (1849-1926): Escritora feminista sueca, atenta a questões de família, maternidade, ética e educação. Sua obra *Amor y matrimonio* traz discussões sobre o amor livre e o controle de nascimentos.

¹¹⁵ Federica Montseny (1905-1994): Anarquista individualista espanhola, filha de Joan Montseny (Federico Urales) e Teresa Mañé i Miravet (Soledad Gustavo), importantes nomes do anarquismo espanhol, difusores da Escola Moderna e editores da conhecida revista individualista *La Revista Blanca* (ver cap. 3 deste trabalho). Tendo crescido em um ambiente libertário, Federica Montseny ingressou na Confederação Nacional do Trabalho (CNT) e na Federação Anarquista Ibérica (FAI) em 1936, sendo membro do Comitê Revolucionário no bairro de Sant Martí de Provençals durante a guerra civil espanhola. Embora anarquista, foi a primeira mulher nomeada ministra na Espanha, assumindo o Ministério de Saúde e Assistência Social entre os anos de 1936 e 1937.

pensamento de Montseny para o que considerava a verdadeira libertação feminina, diferente da imagem da mulher moderna em construção no período que trazia uma mulher masculinizada ao acessar os ambientes historicamente considerados masculinos:

Mulher moderna, pra mim, é Federica Montseny, são as precursoras de uma moral única para ambos os sexos, são as Inspiradoras conscientes, que não querem fazer descer a mulher até o charco onde o homem se nivela aos brutos ou os ultrapassa na selvajeria e nos vícios, mas sim, pretendem fazel-os subir até ellas, até a sua superioridade heroica, até os seus lindos sonhos de Liberdade, de Amor e de Belleza. (MOURA, 1929, p. 85)

Em sua autobiografia, a escritora mineira afirma que estava em um período de desalento com as ilusões que anteriormente teve em relação à transformação social quando publicou *Religião do Amor e da Beleza*. Este livro, para a autora, seria “um grito de dor, o afirmar de novas possibilidades interiores para uma escalada mais alta” (MOURA *apud* LEITE, 1984, p. 147). Foi o contato com as obras de Han Ryner que acalentou o espírito dolorido de Maria Lacerda, conforme ela própria afirmou: “É o subjetivismo, é o “individualismo da vontade de harmonia”, é o “Conhece-te a ti mesmo para aprenderes a amar”, é o individualismo neo-estoico de Han Ryner que me iluminou a consciência e me deu a noção mais alta da liberdade ética” (MOURA *apud* LEITE, 1984, p.147).

Embora alguns espaços tenham se fechado para a autora após a publicação deste livro, devido ao misticismo presente na obra, é a partir deste grito de dor que a libertária retoma seu projeto de vida e os pensamentos que transmitiria nos círculos em que participava:

Livre de escolas, livre de igrejas, livre de dogmas, livre de academias, livre de muletas, livre de prejuízos governamentais, religiosos e sociais.
Tão anti-social quanto possível.
Resta o conhecer-me para tentar a minha realização. Um novo ponto de partida...
(MOURA *apud* LEITE, 1984, p.148).

Maria Lacerda tecia diversas críticas ao modo de vida urbano e industrial, considerando-o impeditivo para a realização individual. Assim, considerava a questão econômica não como a questão humana por excelência, mas sim, "o peso morto criado pela sociedade à causa das crescentes exigências do maquinismo" (MOURA, *Estudios*, 1933, n. 114, p. 35), conforme apontou em seu artigo *El problema econômico*, publicado na revista *Estudios* em 1933:

[...] todos os que clamam por igualdade concordam em cantar os louvores da civilização material, do progresso tecnológico e da vida urbana, sem perceberem que a máquina mais escraviza e isola a capacidade intelectual do homem, para não mencionar que, a cada novo aparato, as necessidades se multiplicam. As máquinas aumentam, mas, ao mesmo tempo, aniquilam ao homem que se sente menosprezado e mutilado ante a potência de ferro e fogo, a causa de seu

martírio e de uma escravidão maior que alguns homens suportaram ao longo dos séculos. Porque o monstro o fascina a cada dia com maior força, a fim de triturar o seu cérebro e impedir o raciocínio¹¹⁶ (MOURA Estudos 114 Febrero 1933 p. 34).

Para a pensadora brasileira, era nos campos e na volta à natureza que seria possível buscar o consciente, a própria realização:

Os campos se despovoam e o homem foge deles atraídos pela sedução da máquina, sem saber que a cidade entorpece o pensamento, porque transborda com feiúra, de torpeza, de crime e baixeza. Em vez disso, o retorno à vida simples, bucólica, a volta à natureza não tem atrativo a não ser para uns poucos indivíduos que se encaminham ao consciente. Os gritos fosfóreos e atraentes da cidade, o barulho ensurdecador e irritante, as inebriantes salas de diversão, tudo contribui para o abandono de si mesmo e a jogar o indivíduo na confusão e no barulho da multidão, mecanizando-o servil e covardemente... A civilização assim concebida - chame-se como se como chame - é o expoente do embrutecimento, da vulgaridade e da repetição¹¹⁷ (MOURA, Estudos, 1933, n. 114, p. 34).

Àqueles que recusavam a urbanização e a industrialização capitalistas, retornar ao campo e à terra podia representar uma alternativa ao modo de sociedade que vinha se edificando. Deste modo, em 1928, crítica à “vida artificial das cidades” (MOURA, 1931, p. 140), Maria Lacerda de Moura mudou-se para uma chácara em Guararema, cidade pequena entre São Paulo e Rio de Janeiro.

Nas chácaras próximas, grupos de italianos, espanhóis e franceses, grande parte “idealistas e individualistas - objetores de consciência da Primeira Guerra Mundial” (LEITE, 1984, p. x) eram os vizinhos de Maria Lacerda de Moura, professora das crianças da comunidade. Foi este o período de maior atuação da educadora e jornalista e onde se insere sua participação na revista *Estudios* e também a colaboração semanal no jornal *O Combate* de São Paulo.

Cabe aqui trazer outro ponto marcante na biografia de Maria Lacerda que influenciará seus escritos neste período, desde a questão da maternidade consciente ao

¹¹⁶ “[...] todos los que claman por la igualdad están acordes en cantar las excelencias de la civilización material, del progreso técnico y de la vida urbana, sin apercebirse de que la máquina esclaviza todavía más y amortigua la capacidad intelectual del hombre, sin contar que, con cada nuevo aparato, las necesidades se multiplican.

Las máquinas aumentan, pero, a la vez, aniquilan al hombre que se siente empequeñecido y mutilado ante la potencia de hierro y fuego, causante de su martirio y de una esclavitud mayor que cuantas el hombre soportara en el decurso de los siglos. Porque el monstruo le fascina cada día con mayor fuerza, a fin de triturar su cerebro e impedirle raciocinar” (MOURA, Estudos, 1933, n. 114, p. 34).

¹¹⁷ “Los campos se despueblan y el hombre huye de ellos atraído por la seducción de la máquina, sin percatarse de que la ciudad entumece el pensamiento, porque rebosa de fealdades, de torpeza, de crímenes y bajezas. En cambio, el retorno a la vida simple, bucólica, la vuelta a la Naturaleza no tiene atractivo más que para unos cuantos individuos que se encaminan a lo consciente. Los fosfóreos y atrayentes clamores de la ciudad, el ruido ensurdecador y enervante, las embriagadoras salas de diversión, todo contribuye al olvido de sí mismo y a arrojar al individuo en la confusión y el barullo de la multitud, mecanizándole servil y cobardemente...

La civilización así concebida —llámese como se llame— es el exponente del embrutecimiento, de la vulgaridad y la repetición” (MOURA, Estudos, 1933, n. 114, p. 34).

combate contra o fascismo: em seus textos sobre maternidade, Moura afirma que teve vontade de ter filhos, mas foi impossibilitada por motivos biológicos. Todavia, sua compreensão social da maternidade levou-a a encontrar outras maneiras de exercer aquilo que considerava a “maternidade espiritual” contraposta à maternidade fisiológica, conforme afirma em sua obra publicada em 1932, *Amai e... não vos multipliqueis*: “Eu nunca fui mãe e nem por isso deixei de colaborar um só dia da minha vida para o advento da liberdade e do fraternismo entre os humanos” (MOURA, 1932, p. 232). No entanto, adotou um sobrinho que, por fim, foi desautorizado a reconhecê-la como mãe, após este ter se associado aos integralistas (LEITE, 1984).

O Integralismo era um agrupamento político brasileiro, surgido na década de 30, defensor do lema *Deus, Pátria e Família*. Tinha como principais lideranças Plínio Salgado (Chefe Nacional), Gustavo Barroso e Miguel Reale. Ao inverso das concepções libertárias, para Salgado e os integralistas, a autoridade seria valorizada e almejada:

[o integralista] nunca deixará de cumprir uma ordem de seus superiores, ainda quando a julgue errada, porque uma ordem certa e discutida torna-se mais pernicioso do que uma errada e cumprida, porque esta, pelo menos, prestigia o princípio da autoridade e revela, em quem obedece, um triunfo moral sobre si próprio. Quem não sabe obedecer jamais saberá comandar e o Integralismo é também uma escola de comandantes (SALGADO, 1935, p.29).

Ainda que com forte influência do catolicismo, os ideais e organização da Ação Integralista Brasileira¹¹⁸ aproximavam-se do fascismo italiano e do nazismo alemão, também aliados do regime ditatorial liderado pelo general Francisco Franco na Espanha. O movimento anarquista que mantinha contato com a luta anarquista internacional contra os governos autoritários também combatia o discurso autoritário em solos brasileiros.

Durante o seu período em Guararema, Maria Lacerda de Moura passou a combater fortemente o autoritarismo crescente:

Identificando sempre a atuação do clero às piores formas da repressão, criadas pela Inquisição e praticadas no controle da formação, composição e ampliação das famílias em nome da salvação e de Jesus Cristo, Maria Lacerda via no fascismo uma forma de concentração do capital sempre ligada à hierarquia tentacular do clero católico. (LEITE, 1984, p. 58).

É deste período seus livros: *De Amundsen a Del Prete* (1928), obra que reúne seus artigos de denúncias ao fascismo italiano e às homenagens feitas pela imprensa e clero brasileiros a Del Prete, militar italiano, e ao silenciamento em relação à morte de Amundsen, explorador norueguês que salvou a vida de um cientista nos gelos polares; *Clero e Fascismo, horda de embrutecedores* (1933), com o qual foi considerada a “primeira mulher antifascista da América” (LEITE p. 56) , e *Fascismo – filho dileto da Igreja*

¹¹⁸ Sobre o movimento integralista brasileiro, ver: CAVALARI (1999); QUELUZ (2010); TRINDADE (1974).

e do *Capital* (1933). São obras que visam combater a natureza do fascismo e as formas de autoridade, consideradas por essa autora como ameaças à liberdade de pensamento.

No artigo *Mussolini, las mujeres y el malthusianismo*, publicado na *Estudios*, Moura explicita as ideias de Mussolini contrárias à emancipação feminina. "Minha concepção de seu papel no Estado é oposta a todo feminismo", teria afirmado Mussolini sobre as mulheres em uma conversa com o escritor alemão, Emil Ludwig, conforme afirma Maria Lacerda (MOURA, *Estudios*, 1935, n. 142, p. 23-24). Deste modo, enxergou na família e na Igreja a repressão das necessidades e impulsos que serão a origem da "força explosiva do fascismo" (LEITE, 1984, p.59).

A pensadora brasileira responsabilizava principalmente os intelectuais pelo fascismo. Em *El ídolo de la cultura fascista*, artigo também publicado na revista *Estudios* em que ataca sobretudo a influência do escritor D'Annunzio¹¹⁹ no fascismo italiano, ela afirma:

Os responsáveis pela entronização do fascismo são os intelectuais. É a literatura dos "superelefantes" d'annunzianos, a literatura da crueldade refinada, do orgulho do dominismo, da vaidade egoísta, da vontade de fazer escola e ser aclamado e vencer pela originalidade sádica, pela voluptuosidade feroz.

Adaptar um ideal à bestialidade humana; cultivar cuidadosamente a perversidade para extrair grandes lucros em nome de teorias, princípios ou tese de idealismo; abaixar os ideais e colocá-los de acordo com os instintos baixos, tal tem sido, até agora, o serviço mais destacado da cultura reacionária, do intelectualismo sentimental, que simula atuar em nome de tudo que é nobre, santo e puro¹²⁰ (MOURA, *Estudios*, 1936, n. 153, p. 36).

Influenciada pelo período entre guerras, aliou suas críticas ao fascismo e à guerra, às suas críticas sobre o cientificismo. Identificou a ciência hegemônica a serviço da indústria e da guerra (FERREIRA, 2012) e, portanto, dos interesses das classes dominantes. Estas críticas aparecem, sobretudo, em *Civilização – tronco de escravos*, publicado em 1931.

Note-se que sua crítica à hierarquia clerical está acompanhada da defesa do caráter de Jesus Cristo como "figura exponencial da não-violência e guia do espírito humano" (LEITE, 1984, p.59). Maria Lacerda trouxe a discussão tolstoiana e ryneriana acerca da sua interpretação das palavras de Cristo:

¹¹⁹ Gabriele d'Annunzio (1863-1938): poeta e dramaturgo italiano, considerado precursor dos ideais e técnicas do fascismo italiano.

¹²⁰ "Los responsables de la entronización del fascismo son los intelectuales. Es la literatura de los "superelefantes" d'annunzianos, la literatura de la crueldad refinada, del orgullo del dominismo, de la vanidad egoísta, de la voluntad de hacer escuela y ser aclamado y vencer por la originalidad sádica, por la voluptuosidad feroz.

Adaptar un ideal a la bestialidad humana; cultivar cuidadosamente la perversidad para extraer beneficios cuantiosos en nombre de teorías, principios o tesis de idealismo; hacer descender los ideales y ponerlos de acuerdo con los instintos bajos, tal ha sido, hasta ahora, el servicio más destacado de la cultura reaccionaria, del intelectualismo cursi, que simula obrar en nombre de cuanto es noble, santo y puro" (MOURA, *Estudios*, 1936, n. 153, p. 36).

Quem poderá dizer: "eu sou o caminho, a verdade e a vida"?

As palavras de Cristo foram deturpadas pelos padres. Cristo deveria ter pronunciado esta verdade profunda: "Que cada qual siga o seu caminho, a sua verdade e a sua vida, tal como eu tenho o meu caminho, a minha verdade e a minha vida" (MOURA, 1932, p. 12).

Nesse sentido, afirmou a necessidade da emancipação de cada indivíduo na busca de sua harmonia interior.

Às mulheres, libertar-se da maternidade obrigatória seria o primeiro passo para a emancipação, pois, na leitura de Moura, as mulheres serviam à sociedade industrial como meras reprodutoras de carne humana, tornando-se escravizadas pela maternidade. Junto a isto, a libertária não concordava com discursos populacionais vindos de alguns setores do movimento contra-hegemônico. A leitura de Maria Lacerda do *Ensaio sobre o princípio da população* do britânico Thomas Malthus (1798) aparece com ênfase num capítulo de *Amai-vos e... não vos multipliqueis*, denominado *A lei de população*, em que apresenta a Lei de Malthus como "a esfinge simbólica da questão social: decifra-me ou eu te devoro" (MOURA, 1932, p. 113). Para esta pensadora, a humanidade não soube encontrar a solução das suas duas principais necessidades: comer e amar - o instinto de nutrição e o de multiplicação da espécie. Sendo assim, a autora afirma que o segredo da esfinge abarcaria duas fases do problema humano, tendo sido o lado ético decifrado por Han Ryner com sua não-violência estoica – "a resistência heroica à reação, o *Não Matarás*, o *Ama ao teu próximo* – simbolizado no Fraternismo de Cristo e no subjetivismo da Sabedoria de Epicteto: *Sê tu mesmo. Realiza-te.*" (MOURA, 1932, p. 113). No plano material, da existência humana, o segredo da esfinge seria a questão sexual: "donde deriva a vida orgânica em suas relações com o instinto de nutrição – tudo resumido magistralmente na lei de população de Malthus" (MOURA, 1932, p. 113), ideias que também aparecerão nos artigos *Procreación y miséria - Ley de Malthus I e II* (MOURA, Estudios, 1932, n. 105, p.8; n 106, p.9) da mesma autora na revista *Estudios* (números 105 e 106, de maio e junho de 1932, respectivamente).

Diferente da interpretação de alguns libertários que viam no crescimento populacional, fonte de miséria e, portanto, também de revolta, Maria Lacerda de Moura atentava para a condição da mulher quando presa ao determinismo biológico da maternidade. Se a burguesia, a Igreja e o Estado utilizavam a teoria de Malthus para justificar a desigualdade, a jornalista e demais neomalthusianos, faziam desta teoria a base para defender o controle populacional, visto que a miséria, decorrente da falta de recursos, não acarretaria a luta política. Ao contrário, o crescimento populacional demandou do Estado novas formas de controle da população. A explosão demográfica e a

ampla urbanização derivadas da Revolução Industrial traziam aos setores dominantes a problemática de melhor governar grandes parcelas da população. Foi na construção de um modelo imaginário de família nuclear burguesa que se encontrou um importante instrumento para a fabricação da moral e da disciplina dos indivíduos.

Maria Lacerda identificou na urbanização decorrente do capitalismo industrial novas formas de exploração e controle dos corpos, em especial o feminino, confinado ao espaço privado. Conforme Rago,

Os hábitos dos trabalhadores não agradavam aos industriais e agentes do Estado. Aos poucos, “hábitos moralizados, costumes regrados, em contraposição às práticas populares promíscuas e anti-higiênicas observadas no interior da habitação operária” (RAGO, 1987, p. 61) foram tomando conta do cotidiano dos trabalhadores e, na lógica do poder, “significava revelar ao pobre o modelo de organização familiar a seguir” (RAGO, 1987, p. 61).

À mulher, então, caberia a missão de “guardiã vigilante do lar” (RAGO, 1987, p. 78); responsável pela educação dos filhos e a vigilância dos hábitos do marido, mas principalmente, a construção de “um novo modelo de feminilidade, a esposa-dona-de-casa-mãe-de-família” (RAGO, 1987, p.62). Modelo aliado à construção do mito do amor materno que sustentaria a lógica do controle dos corpos femininos em torno da maternidade.

A construção de uma leitura e um discurso determinista a partir da biologia dos corpos foi também atacado por Maria Lacerda de Moura:

A biologia não se pode prestar ou adaptar-se às expressões e aos desejos do homem da civilização unissexual. Os homens não podem torcer as leis biológicas, nem as leis biológicas se adaptam aos momentos sociais de emergência. Se, em um momento de emergência, em instantes de inquietação e sobressalto, como durante a guerra, a mulher se revelou sob aspecto másculo de energia e vitalidade, fazendo tato ou mais do que o homem, assombrando pela sua força de resistência física e moral e extraordinária capacidade de adaptação - é que dentro dela trabalham energias latentes que a civilização unissexual fez adormecer. (MOURA, 1932, p. 233)

Moura atacou a construção da maternidade como norma, considerando que este discurso visaria transformar as mulheres em reprodutoras de “carne de canhão” para servir aos exércitos e, portanto, à guerra. Assim, propôs às mulheres proletárias, como resistência a este controle sobre seus corpos, uma “greve dos ventres”¹²¹, como resistência heroica, pacífica e não-violenta das mulheres frente à civilização capitalista: “Amai e... não vos multipliqueis” (MOURA, 1932).

¹²¹ O espanhol Luis Bulffi, grande influência nos movimentos neomalthusiano e anarquista internacionalmente, publicou em 1906 o panfleto *¡Huelga de vientres!* (Greve de ventres), cuja tiragem alcançou cerca de 134.000 exemplares em onze edições em 1911 (NASH, 1995, p.285). Neste panfleto, Bulffi acusa o fracasso da miséria como força revolucionária e, assim, propõe “a procriação consciente e limitada a fim de que não lancem mais seres ao mundo que sirvam para carne de canhão, de exploração e de prostituição” (BULFFI, 1908, p.10).

A reprodução consciente tornaria-se então, responsabilidade da humanidade. Maria Lacerda defendeu a importância da qualidade em detrimento da quantidade para os nascimentos, colocando aí a ligação entre neomalthusianismo, pressupostos eugênicos e procriação consciente que também apareceriam em artigos de outros autores na revista *Estudios*.

Outros temas centrais na revista valenciana permeavam as obras publicadas pela autora. No ano de 1933, publicou *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me...*, em que apresentava sua defesa da não-violência. No mesmo ano, a autora publicou *Han Ryner e o amor no plural*, fortalecendo sua argumentação sobre a liberdade sexual feminina como estratégica para a remodelação do mundo. Nesta obra, Maria Lacerda dialoga com o pensamento de Han Ryner, trazendo também sua opinião contrária ao “comunismo pluralista amoroso” de Émile Armard.

Com o Estado Novo, a comunidade em Guararema sofreu repressões, levando Maria Lacerda de Moura a fugir, deixar a comunidade e depois se mudar para o Rio de Janeiro. Neste período final de sua vida, recolheu-se à espiritualidade e, aprofundando seus estudos nas ciências ocultas, acabou trabalhando lendo horóscopos na rádio Mayrink Veiga. Pronunciou sua última conferência *O Silêncio* em um Centro Rosa Cruz.

Faleceu em 1945, deixando uma diversidade de reflexões para os tempos que vieram sem, no entanto, ter visto superadas e resolvidas as críticas que fez.

4.2 MARIA LACERDA DE MOURA E OS MOVIMENTOS DE MULHERES

Depois de ter buscado apresentar a lógica do pensamento de Maria Lacerda de Moura com base na sua biografia, neste tópico pretendo localizar seu pensamento nas discussões feministas do período¹²². Para tanto, considero importante situar as principais reflexões em pauta na época para, na sequência, apresentar os feminismos com os quais Maria Lacerda dialogou. Selecionei, para este objetivo, algumas discussões do feminismo anarquista brasileiro do início do século XX, apresentando a influência do pensamento da espanhola Federica Montseny, em contraposição a um feminismo de caráter mais liberal, criticado por Maria Lacerda, mas em expansão no período. Além disso, apresento a feminista sueca Ellen Key, a quem Maria Lacerda de Moura é comparada na apresentação feita pela revista *Estudios*. Por fim, busco trazer breves reflexões sobre a

¹²² Foquei em apresentar apenas as correntes que influenciam o pensamento de Maria Lacerda.

relação entre o neomalthusianismo presente nestas autoras com as correntes místicas e teosóficas que também influenciaram Maria Lacerda.

O advento da República no Brasil e a crescente industrialização dos fins do século XIX e início do século XX levou as mulheres a ocuparem mais espaço na sociedade - fosse enquanto trabalhadoras ou consumidoras - ainda que com o fardo do cuidado da casa (e também dos filhos e marido) continuasse pesando.

A presença das mulheres no espaço público, bem como das operárias na fábrica e nos movimentos, incitou a criação de padrões de conduta e modelos a serem seguidos pelas mulheres, a fim de guardar sua imagem perante a sociedade.

A ascensão da classe burguesa fazia da sua moral um modelo a ser seguido. Os ideais positivistas de progresso científico e social serviram de apoio aos ideais desta classe. Se para os positivistas a família constituía a célula central da sociedade, assegurando a moral, o modelo de família burguesa (heteronormativa, nuclear e binária) passa a ditar as regras de comportamento dos indivíduos.

Além de a sexualidade ser um terreno fértil para o desenvolvimento de técnicas disciplinares da população como um todo e de cada indivíduo, a teoria da degenerescência, em ampla discussão no período, incitava a preocupação dos agentes do Estado no controle dos nascimentos e, na educação – moral, saudável e higiênica – da população.

O discurso médico-sanitarista, com sua fala “científica”, deu subsídio teórico aos discursos masculinos e normativos dos poderes públicos (RAGO, 1987, p. 74). O discurso do determinismo biológico que emergiu em meados do século XIX traduziu a leitura da função biológica da maternidade como a função social do corpo que a porta. Assim, era na figura da mãe – “guardiã vigilante do lar” no modelo burguês de família – que os médicos e higienistas encontravam uma forte parceria para difundir seus saberes e controles. Pautados também pelas diversas pesquisas sobre os corpos das mulheres, sobretudo no século XIX, acabavam por constituir uma série de normativas que determinava o espaço a ser ocupado pelas mulheres na sociedade.

Com as constantes mudanças ocorridas na sociedade com a urbanização e industrialização que levaram a grandes transformações no cotidiano feminino, e a emergências das discussões sobre o papel da “mulher moderna”, diversas narrativas emergiram. Foi a partir das primeiras décadas do século XX, principalmente, que surgiram em diversos lugares do mundo os movimentos sufragistas e, também, associações e outros movimentos organizados de mulheres.

As associações femininas não necessariamente eram feministas no sentido de se

empenharem na reivindicação de direitos, mas sim, muitas vezes se organizavam com intenções beneficentes e de caridade (LEITE, 1984, p. 34). O feminismo de caridade foi criticado por Maria Lacerda de Moura junto ao feminismo de votos: “[...] não posso aceitar nem o feminismo de votos e muito menos o feminismo de caridades. [...] enquanto isso a mulher se esquece de reivindicar o direito de ser dona de seu próprio corpo, o direito da posse de si mesma” (MOURA, 1928).

Quanto ao movimento sufragista no Brasil, após as vitórias sufragistas nos Estados Unidos e na Europa e as diversas inovações culturais em andamento na sociedade, o movimento pelos direitos das mulheres ampliou-se e obteve maior aceitação (LEITE, 1984, p. 36). Assim, é das primeiras décadas do século XX que datam a *Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher*¹²³, criada por Bertha Lutz em 1918, a *Confederação da Mulher Brasileira*, impulsionada por Maria Lacerda em 1919. A partir do mesmo ano foram criados grupos de estudos de mulheres impulsionados pelos jornais *Voz do Povo*, *O Estado de S. Paulo* e *A Plebe*, em 1921 a *Federação Internacional Feminina* (criada por Maria Lacerda, que acabou por delegar à Bertha Lutz a representação da federação), e em 1935 o *Comitê Feminino contra a Guerra*, no qual Maria Lacerda também participou.

Grande parte das mulheres participantes destes movimentos, todavia, eram pertencentes a famílias ricas, com acesso à educação superior e, muitas vezes, ligadas a setores da classe política do país. Centravam-se, sobretudo, na luta pelo direito ao voto feminino e pouco se preocupavam com as questões de classe e as lutas das mulheres trabalhadoras.

As críticas de Maria Lacerda a um feminismo de caráter mais liberal também apareceram em seu artigo *El trabajo femenino y la aspiración de la mujer* (MOURA, Estudios, 1932, n. 111, p.27). Para a autora, emancipar-se, assim como conhecer-se, implicaria realizar-se. Desta forma, para a anarquista brasileira a emancipação não se daria ao "vencer na vida", subjugando e atropelando aos demais. Moura resgata, então, um pensamento de Tolstói ao afirmar que devemos desconfiar dos filósofos que tem criados. Do mesmo modo, para a pensadora também a sua própria emancipação não deveria transferir a carga a outras mulheres. A cada um caberia dar conta de seus próprios afazeres, "O indivíduo tão somente pode ser realmente feliz dentro de sua ampla aspiração de liberdade, quando essa mesma liberdade não ferir ou sacrificar a dos outros"¹²⁴ (MOURA, Estudios, 1932, n. 111, p. 28), afirmava Maria Lacerda reforçando a

¹²³ A *Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher* (que em 1922 passou a se chamar *Federação pelo Progreso Feminino*) teve um importante papel na conquista do voto feminino no Brasil.

¹²⁴ "El individuo tan sólo puede ser realmente feliz dentro de su amplia aspiración de libertad, cuando esa

necessidade de uma mudança social mais ampla que chegasse às mulheres das classes mais baixas, questão então secundarizada por alguns setores do movimento de mulheres.

Nem todo o movimento de mulheres, contudo, tinha esta característica. Maria Lacerda certamente fez parte da vertente “menos comportada” (MAIA; LESSA, 2015, p. 103) do feminismo brasileiro. Dentro dos movimentos de resistência, como o anarquismo, existiam diversas concepções. Mas não era senão das mulheres que surgiam as reivindicações de autonomia dos corpos, de amor e maternidade livre, libertação sexual etc. Mesmo dentro destes movimentos progressistas, todavia, as mulheres encontravam resistência às questões da emancipação feminina. Isto posto, no artigo *Los libertarios y el feminismo*, publicado na *Estudios*, Moura tece críticas às posições de alguns militantes homens libertários em relação às questões do feminismo, afirmando que a redenção humana exige a participação das mulheres, visto que não poderá ser obra “exclusivamente varonil” (MOURA, *Estudios*, 1932, n. 107, p. 15). Neste sentido, a libertação sexual seria uma exigência para que as mulheres fossem livres para cooperar na revolução social: “A cooperação feminina não será absoluta enquanto sobreviver o menor remanescente de restrição sexual”¹²⁵ (MOURA, *Estudios*, 1932, n. 107, p. 17).

A sociedade patriarcal burguesa que dividia a sociedade em dois gêneros e duas morais sexuais diferentes e dava às mulheres apenas a possibilidade de se realizarem na companhia do homem, a partir do casamento, era questionada pelas anarquistas. Nos jornais libertários ecoavam as vozes de anarquistas brasileiras como Isabel Cerrutti, Tecla Fabbri, Teresa Cari, Matilde Magrassi, Maria Lopes, junto à Maria Lacerda e tantas outras, que acusavam a insuficiência da luta pelo voto em resolver as demandas das mulheres, bem como a incapacidade do sistema capitalista de possibilitar uma vida de liberdade às mulheres¹²⁶.

Criticando, em 1920, o programa da *Revista Feminina* que visava a emancipação das mulheres empenhando-se na conquista pelo voto, Isabel Cerruti, em artigo denominado *A moral nos lares*, publicado no jornal *A Plebe*, afirma:

[...] O programa anarquista é mais vasto neste terreno; é vastíssimo: quer fazer compreender à mulher, na sua inteira concepção, o papel grandioso que ela deve desempenhar, como factora histórica, para a sua inteira integralização na vida social.

Antes de tudo, e isso é o essencial, ela deve fazer uso do seu raciocínio para se despir dos vãos temores, dos tolos preconceitos e dos ridículos escrúpulos que lhe inculca a falsa moral de Deus e da Pátria, para assim obter o seu pensamento

misma libertad no hiera ni sacrifique la de los otros” (MOURA, *Estudios*, 1932, n. 111, p.28).

¹²⁵ “La cooperación femenina no será absoluta en tanto que subsista el menor resabio de restricción sexual” (MOURA, *Estudios*, 1932, n. 107, p. 17).

¹²⁶ Sobre as mulheres anarquistas na cidade de São Paulo (1889-1930), ver: MENDES (2010); RAGO (1985) também resgata alguns artigos de algumas destas militantes nos jornais operários.

emancipado. Uma vez com o pensamento emancipado a mulher deve estudar, há de investigar a causa de sua escravidão social e há de, sem grande esforço, compreender que essa causa tem sua razão de ser nas cadeias do capitalismo que a prende ao homem, constringida a mover-se com ele num círculo vicioso, num ambiente saturado de dor e imoralidade.

Neste regime, onde impera o vil metal, despótico e sedutor, degradando o caráter masculino, tornando-o egoísta e perverso, a mulher jamais poderá ser emancipada [...]

Qualquer reforma nas leis vigentes que venha a conferir-lhe direitos políticos iguais ao homem não a põe a salvo das chacotas e humilhações, não a livra de ser espezinhada pelo sexo forte e prepotente, enquanto perdurar a moral social que constrange e protege a prostituição.

Nós, os anarquistas com clara noção da verdadeira e sã moral, esforçamo-nos para que um dia seja realidade uma organização social mais perfeita, do que a atual, para que a honra das famílias seja assegurada ao amor livre (CERRUTI, A Plebe, 1920, p.3).

Sendo a figura da “mãe” divinizada e altamente respeitada (ainda que subjugando a mulher a esta única, e obrigatória, função) nesta sociedade,

a maternidade e o casamento apareciam, assim, como o fundamento da vida das mulheres, o único caminho possível da felicidade e o meio pelo qual elas cumpririam as determinações do seu gênero e assegurariam uma posição social. Elas deveriam ser esposas fiéis, mães amáveis, donas-de-casa hábeis e dedicadas, nada mais! (MAIA; LESSA, 2015, p. 106)

Se não seguissem este padrão, outras duas identidades – marginalizadas – eram dadas às mulheres: prostitutas ou solteironas. Maria Lacerda questionou a vigilância dos corpos femininos e atribuiu ao capitalismo e à manutenção da família monogâmica estas duas possíveis “tragédias” na vida das mulheres.

As prostitutas teriam sido levadas a esta condição devido ao abandono da família, pobreza, entre outros problemas. Também serviriam para salvaguardar a moral da família burguesa, permitindo que os rapazes satisfizessem seus desejos sexuais com as prostitutas e guardassem a “honra” da virgindade feminina para o pós-casamento.

Em relação às solteironas, influenciada pela medicina da época que via nos corpos das mulheres solteiras um corpo doente, a libertária afirmava que a castidade destas mulheres poderia levar a disfunções fisiológicas, pois, sendo um desvio da natureza, poderiam desenvolver doenças como por exemplo a frigidez e a irritabilidade, contribuindo, assim, para “a construção e difusão da imagem estereotipada da mulher solteira” (LESSA e MAIA, 2015, p. 15).

Maria Lacerda elogiava também, embora tivesse algumas divergências, as contribuições do pensamento da revolucionária russa, bolchevique, Alexandra Kollontai, à libertação das mulheres. Em *Han Ryner e o Amor Plural*, Moura dedicou uma seção à obra *A Nova Mulher e a Moral Sexual* da teórica marxista. Esta seção foi também publicada em dois artigos na revista *Estudios* (números 130 e 131, junho e julho de 1934),

sob os mesmos títulos de *La mujer nueva y la moral sexual*¹²⁷. A análise de Kollontai sobre a prostituição era convergente às ideias de Maria Lacerda. Esta transcreveu um trecho de Kollontai:

Não há verdade que esteriliza tanto as almas como a compra e venda obrigatória de carícias de seres que nada tem entre si de comum. A prostituição extingue o amor nos corações.

Pode haver alguma coisa mais monstruosa do que o ato amoroso degradado ao ponto de tornar-se uma profissão? (KOLLONTAI *apud* MOURA, 1933, p. 112)

A proposta comunista de amor camaradagem de Kollontai, no entanto, foi criticada por Maria Lacerda:

Uma ideologia que, precisamente, procura destruir o sentimento da individualidade e a noção dos direitos individuais, substituindo a consciência individual por uma consciência coletiva, essa ideologia não pode ter a pretensão de solucionar o problema do amor - que é eminentemente individualista e exige o direito à escolha, baseado no princípio individual da eleição, da atração, que, além de tudo, vem dos domínios estranhos e desconhecidos do inconsciente humano.

A camaradagem amorosa ou o amor camaradagem é uma forma de amor de determinada etapa da evolução humana - não é a solução do problema do amor, problema transcendental que exige solução individual. Da mesma maneira que o comunismo soviético é uma etapa da evolução econômica da sociedade e não a solução dos problemas humanos (MOURA, 1933, p. 119).

Assim, Moura em resposta a afirmação de Kollontai de que "a solução do amor se acha, precisamente, nas mãos do proletariado, pertence à ideologia e ao novo gênero de vida da Humanidade trabalhadora", argumentou que,

É absurdo pretender que o amor também passe a ser problema de classe! O Amor é problema humano, é de origem cósmica e apresenta as suas complicações em qualquer regime social, dentro ou fora dos partidos políticos, dentro ou fora do Estado, dentro ou fora de qualquer ideologia (MOURA, 1933, p. 120)

A conclusão do livro de Kollontai, entretanto, foi saudada por Maria Lacerda, dado o seu teor individualista:

Desenvolver esse imprescindível "potencial de amor", educar, preparar a psicologia humana para que fique em condições de receber o "verdadeiro amor", essa é precisamente a finalidade que o "amor divertimento" ou "amizade amorosa" terá de cumprir (KOLLONTAI *apud* MOURA, 1933, p. 122).

Dentro dos círculos individualistas, conforme apresentei brevemente no terceiro capítulo deste trabalho, há sempre a preocupação com a realização de cada ser. Defensoras da liberdade humana, para qualquer gênero ou etnia, as anarquistas – e, em especial, as individualistas – defenderam principalmente a libertação das mulheres das amarras do mundo masculino, dos ideais masculinos de emancipação e progresso, para que as mulheres bastassem a si mesmas e conscientizassem-se de seu papel de

¹²⁷ Optei pelas citações diretas do livro *Han Ryner e o Amor Plural* em vez dos artigos da revista *Estudios* por nele constar a versão em língua portuguesa do texto selecionado.

geradoras não apenas de novos seres, mas também de um novo mundo.

Destarte, a espanhola Federica Montseny, influência de Maria Lacerda, criticou o ideal da “mulher moderna”, emancipada por acessar o mundo masculino do trabalho, da política, e dos costumes da sociedade patriarcalista:

Se emancipa escravizando-se; adquire personalidade e a perde; deixa de ser mulher débil e sujeita ao homem e se situa num plano moral mais baixo. Em vez de afirmar-se em seu sexo, de enobrecê-lo e dignificá-lo, renega-o e se acolhe, sem mirar a estética nem as leis naturais, baixo os costumes e os erros do outro sexo (MONTSENY, 1926, p.25).

Montseny também teceu críticas ao feminismo do "Terceiro sexo", contrário aos homens e que visaria instaurar a ditadura feminina sobre estes, feminismo onde se encaixariam as "solteironas", de acordo com a libertária. Para ela, nos feminismos europeus - seja o do Terceiro sexo, seja aquele que visava conservar essencialismos da mulher - faltaria "humanismo", amor à humanidade, "o mais precioso e generoso fundamento de todos os ideais" (MONTSENY, 1924b, p.12-14): "Eu creio que a questão dos sexos está clara, meridianamente clara: Igualdade absoluta em todos os aspectos para os dois; independência para os dois; capacitação para os dois; caminho livre, amplo e universal para a espécie toda"¹²⁸. Assim, "masculinizar-se não é nem pode ser elevar-se, libertar-se nem dignificar-se" (MONTSENY, 1926, p.25) ao que fazia coro Maria Lacerda: "E, porventura, os homens não estão sacrificados? [...] Emancipar a mulher? Não! Emancipar o gênero humano!" (MOURA, 1932, p.106).

A moral feminina deveria, então, prevalecer: "Preciso será que nós, conscientes de nossos direitos e deveres, mulheres que nos sentimos contentes e orgulhosas de nosso sexo, façamos soar, ainda que seja esterilmente, a voz da serenidade e o equilíbrio" (MONTSENY, 1926, p.25).

O discurso hegemônico acerca do determinismo biológico que prende a mulher à maternidade é aqui subvertido, na pretensão de elevar este papel da maternidade a um patamar mais alto de valorização social:

Uma mulher orgulhosa e segura de si mesma, com plena consciência de que nela estão os destinos e o porvir da raça humana. Uma mulher criadora dos homens e não imitadora; uma mulher que saiba representar ao sexo e à espécie; que possua uma individualidade forte e própria, uma grande força moral, filha do conceito seguro e tranquilo que de si mesma tenha e da confiança que sua capacidade, sua serenidade, sua dignidade inspirem individual e coletivamente (MONTSENY, 1926, p.25).

As mulheres deveriam bastar-se a si mesmas e almejem a própria realização

¹²⁸ "Yo creo que la cuestión de los sexos está clara, meridianamente clara: Igualdad absoluta en todos los aspectos para los dos; independencia para los dos; capacitación para los dos; camino libre, amplio y universal para la especie toda" (MONTSENY, 1926, p.25).

individual. A organização social, baseada nos pressupostos da maternidade livre e consciente, deveria possibilitar a emancipação das mulheres:

O que urge é introduzir na consciência feminina a afirmação dos direitos indiscutíveis que não podem compatibilizar-se com sua liberdade: o direito ao amor e à maternidade. O direito à livre expansão de sua existência. O direito a viver sua vida e a ser aquilo que ela quiser e não o que quer o homem. [...] O direito e o dever de olhar cara a cara à existência, à liberdade, à saúde e à felicidade, de conquistá-las e de sobrepô-las a todo prejuízo, a toda moral e a toda injusta e inumana lei (MONTSENY, 1924a).

Outra influência no pensamento de Maria Lacerda, a feminista sueca Ellen Key também reivindicava uma organização social em que a maternidade, crucial para a sociedade, fosse valorizada e pensada conscientemente. Em sua obra *Amor y matrimonio*, considerava, como as anarquistas, a instituição do matrimônio, como avessa aos instintos naturais da humanidade. Sendo a humanidade bastante complexa e diversificada, não poderia ser nivelada por uma mesma concepção de matrimônio (KEY, 1948, p. 14).

Maria Lacerda retomou o pensamento desta autora em seu artigo *Amor y Libertad*, na revista *Estudios*. Para Ellen Key e Maria Lacerda de Moura,

o amor esteve sempre em aberta luta com a monogamia. Não há ser algum que possa realizar-se em toda a sua plenitude, se está sujeito ao tórculo do dogma, da lei, da rotina, dos prejuízos sociais, do sectarismo sob qualquer aspecto ou do amor absorvente e dominador de outro ser.
A evolução exige liberdade¹²⁹ (MOURA, *Estudios*, 1934, n. 132, p. 18).

Para Ellen Key, "a vida não é mais que uma evolução perpétua e que toda evolução implica a desaparecimento de realidades antes viáveis e o nascimento de novas realidades" (KEY, 1948, p. 12). Aliando este pensamento à sua concepção de maternidade, também apostava na maternidade consciente como o instrumento do aperfeiçoamento humano.

Esta concepção parece convergir com as concepções de autoras da teosofia¹³⁰ com quem Maria Lacerda dialoga – como Helena Blavatsky (1831-1891) e a sucessora desta na Sociedade Teosófica, Annie Besant¹³¹ (1847-1933) – que viam na reprodução

¹²⁹ "el amor estuvo siempre en abierta lucha con la monogamia. No hay ser alguno que pueda realizarse en toda su plenitud, si está sujeto al tórculo del dogma, de la ley, de la rutina, de los prejuicios sociales, del sectarismo bajo cualquier aspecto o del amor absorbente y dominador de otro ser.
La evolución exige libertad." (MOURA, *Estudios*, 1934, n. 132, p. 18).

¹³⁰ Do grego, "Sabedoria Divina". Termo cunhado por Amônio Sacas, fundador da Escola Eclética de Alexandria (séc. III d.C.). O site da Sociedade Teosófica afirma que os filósofos daquela escola "não buscavam a Sabedoria apenas nos livros, mas através de analogias e correspondências da alma humana com o mundo externo e os fenômenos da Natureza". Assim, a Sociedade Teosófica, fundada por Helena Blavatsky (1831-1891) no século XIX compreende-se enquanto "sucessora moderna daquela Escola antiga", e "almeja tal busca da Sabedoria não pela mera crença, mas pela investigação direta da Verdade manifesta na Natureza e no homem" (SOCIEDADE TEOSÓFICA, 2016).

¹³¹ Além de teósofa, foi também militante socialista e defensora da luta das mulheres. Fundadora da "Malthusian League" (Liga Malthusiana), na Inglaterra.

selecionada da espécie, e então na maternidade, uma finalidade superior com vistas à evolução. Neste sentido, Maria Lacerda de Moura aposta numa *Religião do Amor e da Beleza*, a religião da *Maternidade Espiritual*¹³².

Se neste tópico apresentei as influências do pensamento de Maria Lacerda de Moura no que se refere à questão das mulheres e da sexualidade, no próximo tópico apresento estas reflexões buscando abarcar as relações entre ciência, vida e harmonia cósmica – ou amor – no pensamento de Maria Lacerda de Moura.

4.3 AMOR: PROBLEMA METAFÍSICO

Só para Amar foi feita a Vida...

Einstein chegou mais a conclusão matemática de que o magnetismo e eletricidade estão dentro da lei da Gravitação.

Einstein chegará a conceber que também o Amor pertence à mesma série de Leis Cósmicas.

E quem sabe quando a ciência chegará a perceber, de dedução em dedução, que eletricidade, magnetismo, Gravitação Universal, astros e seres, tudo, absolutamente tudo deve a harmonia do seu ritmo à grande lei, à Lei máxima do Amor Universal?

E as correntes magnéticas do Amor? E os dois polos da atração e repulsão?

E a afinidade atômica amorosa? E as descargas elétricas no sentimento e na razão dos que amortizam ilusões queridas ou dos que viveram no paraíso dos sonhos duplamente alados de uma evolução paralela?

Como o magnetismo, como a eletricidade, como a afinidade dos átomos e dos mundos, como a Gravitação Universal - o Amor tem as suas raízes fora do Tempo e fora do Espaço...

Problema humano apenas?

Problema metafísico... (MOURA, 1929, p. 193-194)

Conforme já vimos em algumas passagens, Maria Lacerda de Moura, bem como os demais anarquistas contribuintes da revista *Estudios*, tem como um dos princípios básicos da ideologia anarquista, a “ciência como instrumento decisivo de transformação social e ideológica” (NAVARRO,1997b, p.10). No entanto, entregue às mãos do Estado e da burguesia, sob pressupostos patriarcais de dominação, a ciência estaria servindo aos interesses das classes dominantes e subjugando, sobretudo, mulheres e animais não humanos aos seus experimentos e controle, como se a existência destes corpos devesse servir apenas aos interesses econômicos de progresso.

A corrida apressada do capitalismo industrial em busca de progresso e eficiência encontrou na natureza, de onde a humanidade também surgiu e se desenvolveu, apenas matéria prima a ser explorada para os seus objetivos. Aproximando ideias anarquistas e místicas, Maria Lacerda de Moura apostava num reencontro da humanidade com as forças naturais, a fim de escalar “os mais altos graus da evolução”. Assim, num período

¹³² Aprofundo esta questão no tópico seguinte.

entre guerras e de desenvolvimento de ideias fascistas mundialmente, criticava fortemente a ciência e a tecnologia industriais, afirmando:

o capitalismo industrializado se apodera de todo esse afã científico, mesmo ainda em embrião, de maneira que canaliza as energias humanas em uma direção única – a luta de competições, a concorrência econômica, o assalto às posições já ocupadas, o nacionalismo e, conseqüentemente, as guerras (MOURA, 1931, p. 10).

A ciência, para ela, teria se “prostituído”, se prostrando aos pés do capital e da indústria. Assim, as pesquisas seriam destinadas, sobretudo, aos interesses industriais e de mercado e para as conquistas de guerra. O desenvolvimento da indústria bélica, que obriga o operário a ganhar seu pão construindo armas que, posteriormente, serão utilizadas para atacá-lo e a seus irmãos (a fim de assegurar a “ordem” e o dominismo), ou serão utilizadas nas guerras, em nome do “progresso” e da “civilização” – esta última, “Everest de ciência aplicada à indústria” (MOURA, 1931, p. 66) - também recebem grande destaque nas críticas da autora. Para ela, este “incêndio voraz denominado civilização ou progresso” (MOURA, 1931, p. 137) baseara-se no privilégio e na brutalidade, construindo um “mundo perverso que organiza tão mal a vida tão bela” (MOURA, 1931, p. 139).

Criticou a vivisseção, contradição entre a ciência e a vida: “Não posso compreender a ciência intervindo no aperfeiçoamento dos meios do homem extorquir dinheiro de outro homem, valendo-se da cirurgia, no atentado à vida fisiológica dos animais sadios” (MOURA, 1931, p. 31-32). Desta maneira, em sua concepção de evolução, a crueldade não poderia ser um caminho para o aperfeiçoamento humano (MOURA, 1931, p. 134).

Do mesmo modo, sob as justificativas da ciência e do progresso, o Estado, o clero e o capital, desenvolvem meios de assegurar o dominismo.

Clero e Capital, Governo e Militarismo dão-se as mãos em uma aliança incondicional através do “freio” religioso posto na mulher e através da educação da infância, na qual a sabedoria sacerdotal põe toda a sua ciência maquiavélica, amoldando, cinzelando, burilando e imprimindo na alma da criança e da juventude o selo infame que azinhavra as consciências, amordaça a mente, envenena os sentimentos de prejuízos e convenções e ídolos que constituem o maior e mais sério empecilho à evolução humana (MOURA, 1931, p. 133-134).

Pela docilização dos corpos, em especial, os femininos, a ciência os colocaria a serviço da família tradicional, e também do militarismo, do clero e do capitalismo e do militarismo cedendo carne de canhão, fiéis e força de trabalho, sobretudo através da maternidade compulsória.

Em um tópico que dedica às suas reflexões sobre a família, em *Religião do Amor e da Beleza*, Moura ataca:

A família é, logicamente, a fraude, a mentira, a exploração da ignorância feminina, a exploração do trabalho da mulher no serviço doméstico obrigatório só para o

"sexo fraco", - porque é "indigno" do homem, do "sexo nobre", do "superior".
É o culto ao homem, atravessando as civilizações, culto em que ele é servido com todas as honras de protetor (MOURA, 1929, p. 164).

Por consequência, para ela, concordando com Tito Lívio de Castro, “a família assim constituída é um “contrato que tem por fim a exploração de um dos sócios pelo outro”” (MOURA, 1929, p. 164). A ignorância da mulher era mantida a fim de manter a instituição familiar. Deste modo, Maria Lacerda defendia o fim da família nuclear burguesa, visto que estaria baseada na ignorância e na exploração (feminina), ambas incompatíveis com a evolução, que, assegurava ela, exige a liberdade (MOURA, 1929, p. 110).

Contrária às revoluções violentas, defendia como único meio de combater esta organização social, a objeção de consciência – a deserção heroica, meio único, eficaz, individual – junto à proteção e assistência aos objetores, e, assim, “não contribuir, de nenhum modo, para a loucura coletiva do massacre do gênero humano” (MOURA, 1931, p. 101). Às mulheres caberia principalmente a resistência passiva, a greve dos ventres visando a maternidade consciente (aliando, assim, os pressupostos neomalthusianos e eugênicos de base libertária); aos homens, recusar o serviço militar bem como o trabalho em fábricas bélicas – a “suprema resistência”, o *não matarás* (MOURA, 1931, p.103). Ainda nesse sentido, vale lembrar que Moura publicou seu livro *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me...* (1933), em que, como o título indica, se mostra contrária à suposta “emancipação” feminina com a sua entrada no mundo bélico.

Baseada no pacifismo, na não violência, no neoestoicismo de Han Ryner que busca a harmonia do cosmos, a solução estaria na liberdade do amor, no amor plural. Mais do que permitir que as mulheres tivessem liberdade para escolher seus parceiros e a quantidade deles, Maria Lacerda, com Han Ryner, defendia um amor maior, o amor pela humanidade: “O Amor, o grande e puro Amor exige um processo moral, vida interior muito profunda, muito sentida, enorme capacidade para amar a Humanidade através das suas amarguras e dos seus anseios” (MOURA, 1929, p. 103).

A evolução, tanto orgânica quanto a social, para a perfectibilidade humana, não dispensaria a cooperação simultânea entre os sexos, visto que na lei da natureza, não haveria inferioridade ou superioridade nas formas de vida humana: "há, sim, o auxílio mútuo, a necessidade imprescindível da colaboração - para que cada qual possa cumprir satisfatoriamente o papel a si distribuído na harmonia universal" (MOURA, 1929, p. 110).

Isto posto, Moura defendeu outro modo de ver, conhecer e construir o mundo - para ela, seria necessária uma outra racionalidade: “uma razão que saiba fechar os olhos para

sonhar e trazê-los bem abertos para dominar os impulsos inferiores” (MOURA, 1931, p. 174).

Crítica às "verdades organizadas", a pensadora atacava tanto o "dogmatismo negativo racionalista" quanto o "dogmatismo afirmativo das religiões". Neste sentido, no artigo *El sentido religioso*, ela assevera:

[...] o papel das religiões consiste em sufocar a beleza da dúvida e da meditação filosófica, afirmando e dogmatizando. Matam a curiosidade baixo o bronze do dogma e acabam por emparedar ao indivíduo de si mesmo. A isto se chama cometer o crime monstruoso de matar a razão e silenciar a voz da consciência (MOURA, Estudios, 1932, n. 102, p. 19).

Maria Lacerda apontava que "ninguém poderá negar o fundo religioso do coração humano" (MOURA, Estudios, 1932, n. 102, p. 19); todavia, quando falava deste "complexo religioso, ou desta religião inata", não estaria se referindo à religião organizada, com sacerdotes ou altares, conforme a crítica supracitada, mas sim à indagação filosófica, "este algo metafísico ou místico que nos induz a nos inclinar ante a Beleza, que nos dirige constantemente até essa coisa - anseio, afã, utopia - que nem a ciência, nem nossos sentidos, nem a razão conseguem explicar"¹³³ (MOURA, Estudios, 1932, n. 102, p. 19).

Nos passos de suas influências místicas e esotéricas, como Helena Blavatsky e Annie Besant, concordava também com o estudioso de religiões, Edouard Schuré quando, na introdução de sua obra *Les Grands Initiés*¹³⁴, afirmava que "o maior mal de nosso tempo é que a Ciência e a Religião aparecem como forças inimigas irreduzíveis"¹³⁵ (SCHURÉ, 1889, p. 9).

Para este autor, a religião responderia às necessidades do coração enquanto a ciência responderia às do espírito. Deste modo, como necessidades indestrutíveis do ser humano, deveriam ser reconciliadas a fim de complementarem-se. Apartadas, não corresponderiam ao ideal de realização humana:

O que vai produzir o positivismo e o ceticismo de nossos dias? Uma geração seca, sem ideal, sem luz e sem fé; não crente na alma nem em Deus, nem no porvir da Humanidade, nem nesta vida nem na outra; nem energia na vontade, duvidando de si mesma e da liberdade humana¹³⁶ (SCHURÉ, 1889, p. 12).

¹³³ "este algo metafísico o místico que nos induce a inclinaros ante la Belleza, que nos dirige constantemente hacia esa cosa —anhelo, afán, utopía— que ni la ciencia, ni nuestros sentidos, ni la razón consiguen explicar" (MOURA, Estudios, 1932, n. 102, p. 19).

¹³⁴ Publicada em 1889, nesta obra Schuré descreve o que supõe ser o caminho que alguns filósofos antigos seguiram para a sua busca espiritual: Rama, Krishna, Hermes, Moisés, Orfeu, Pitágoras, Platão, Jesus, Zoroastro, Budha são as personalidades analisadas por Schuré.

¹³⁵ "El mayor mal de nuestro tiempo es que la Ciencia y la Religión aparecen como fuerzas enemigas e irreductibles" (SCHURÉ, 1889, p. 9).

¹³⁶ "¿Qué va a producir el positivismo y escepticismo de nuestros días? Una generación seca, sin ideal, sin luz y sin fe; no creyente en el alma ni en Dios, ni en el provenir de la Humanidad, ni en esta vida ni en la otra; sin energía em la voluntad, dudando de sí misma y de la libertad humana" (SCHURÉ, 1889, p. 12).

Da mesma maneira, Maria Lacerda de Moura que criticava a civilização industrial e a falta de possibilidade de almejar a realização plena e igualitária dentro dela, apostava na realização interior e individual:

A juventude vem de dentro para fora. Despertar, cultivar as energias interiores, em vez de ir buscar os artifícios o remédio para os desvios e as loucuras e a degenerescência humana, alimentada e multiplicada com a civilização industrial capitalista – eis o caminho da juventude eterna (MOURA, 1931, p.23).

Maria Lacerda narra que preferira conhecer e cuidar de si mesma e sentir as dores do sofrimento do que recorrer a artifícios externos, passageiros e falsos. No capítulo de *Religião do Amor e da Beleza*, intitulado *A escalada através do Amor e do Sofrimento*, a autora declarava um poder libertador da lágrima:

A lágrima é harmoniosa, é côncava para poder conter o infinito de torturas e de delicadezas de um sentimento alevantado, é esférica, é um mundo com todas as suas agonias e as suas esperanças, é luminosa, é transparente como o sonho, **traduz toda uma agitação interior, toda uma ânsia incontida de voar, adejando pelos espaços** (MOURA, 1929, p. 204, grifo meu).

Outrossim, Schuré anuncia que “a arte de criar e de formar as almas se foi perdida”¹³⁷ (SCHURÉ, 1889, p. 21). Neste mesmo caminho, para Maria Lacerda, seria necessária uma nova razão, uma nova forma de conhecer e de buscar a liberdade.

Em *Ferrer, o Clero Romano e a Educação Laica*, ela proclamou que a “razão não tem o direito de sufocar o sonho” (MOURA, 1934, p. 27). A libertária assegurava que seria impossível matar a tendência do espírito humano às metafísicas, visto que esta seria uma condição para a sua realização:

A metafísica livre de peias religiosas, a metafísica que nada afirma é o poema e a terra da promessa dos nossos sonhos de cavaleiros andantes do infinito. A dúvida, a incerteza, o anseio de saber mais, a esperança de decifrar o indecifrável, a nostalgia através de tempo e para além do espaço, um poema de luz interior iluminando a consciência, a lei de causa e efeito no mundo moral, sonhar que a vida é eterna, fugir do hoje, aqui e agora é deslumbramento de liberdade – para escalar o espaço e saltar por cima das misérias sociais (MOURA, 1934, p. 28).

Na análise de Maria Lacerda, a organização social capitalista e a submissão ao Estado e à família burguesa escravizavam os indivíduos fisicamente pelo trabalho, mas também subjetivamente, controlando os sentimentos, as vontades, as ações, através da moral imposta pelos dogmas religiosos, pelos valores burgueses e pelas “verdades” científicas a serviço da classe dominante. No artigo anteriormente citado, *El sentido religioso*, a autora afirmou que o erro fundamental consistiria em negar ou afirmar categoricamente – fosse no âmbito da religião ou da ciência -, visto que, assim, criam-se

¹³⁷ “El arte de crear y de formar las almas há se perdido” (SCHURÉ, 1889, p. 21).

os dogmas e, então, as intolerâncias que, também, impossibilitariam a evolução:

[...] a inquietação, a ansiedade, a dúvida, seguirão acompanhando ao homem por todas as partes. Apesar da ciência e a despeito da psicologia. É que a evolução exige desesperadamente este estado de espírito para manifestar sua potência. Ao contrário, afirmar ou negar sistematicamente é petrificar-se ¹³⁸ (MOURA, Estudios, 1932, n. 102, p. 20).

Em outro artigo na mesma revista, ela apontou o caminho que defendia: “Para enfrentar um sistema social desumano, a razão e o sentimento (cérebro e coração) deviam aproximar-se para alcançar um equilíbrio harmonioso que permita “outra evolução” ¹³⁹” (MOURA, Estudios, 1931, n. 100, p.7).

Influenciada pelos discursos evolucionistas do período, Maria Lacerda também buscara encontrar a sua própria concepção de evolução. Tendo lido diretamente as obras darwinistas ou não, os libertários do século XIX foram influenciados pelas reflexões deste autor, a partir de suas próprias visões e leituras de mundo, com seus próprios propósitos sociopolíticos:

O darwinismo se converteu em sinônimo de evolucionismo, ou seja, tomou cada vez mais o sentido de uma lei de sucessão em que a finalidade - mais evidente em autores como Spencer, mais discreta em outras - é a chegada a um estado superior de civilização (SIERRA, 2008, p. 148).

Sierra discute a interpretação das metáforas da obra de Darwin, e que a variedade de possibilidades de interpretação levou a afinidade desta teoria com diversas leituras sociopolíticas. Assim, Sierra afirma que “a própria interpretação das metáforas darwinianas está condicionada por determinantes culturais e históricos muito específicos”¹⁴⁰ (SIERRA, 2008, p. 157).

Com tal característica, a partir de sua própria visão de mundo, para Maria Lacerda de Moura, nos passos de Han Ryner, é o amor que evoluciona. Neste sentido, aponta ela, “Han Ryner completou o aforismo do templo de Delfos: Conhece-te a ti mesmo “para aprenderes a amar”” (MOURA, 1933, p. 59). O amor ensinaria a bondade e o pertencimento ao todo:

Amar é desdobrar-se, é transcendentalizar-se, é encher de luz todos os desvãos da própria alma.
Para aprender a amar assim - quanta dor anônima e abençoada, quanta renúncia imensa, quanto caminhar solitário, quantos êxtases divinos e quantas torturas e

¹³⁸ “[...] la inquietud, la insaciedad, la duda, seguirá acompañando al hombre por todas partes. A pesar de la ciencia y a despecho de la psicología. Es que la evolución exige irremisiblemente este estado de espíritu para manifestar su potencia. En cambio, afirmar o negar sistemáticamente es petrificarse” (MOURA, Estudios, 1932, n. 102, p. 20).

¹³⁹ “Para enfrentarse a un sistema social inhumano, la razón y el sentimiento (cerebro y corazón) debían acercarse hasta lograr un equilibrio armonioso que posibilitara “otra evolución”” (MOURA, Estudios, 1931, n. 100, p.7).

¹⁴⁰ “La propia interpretación de las metáforas darwinianas está condicionada por determinantes culturales e históricos muy específicos” (SIERRA, 2008, p.157).

ansiedades nunca imaginadas!
 Também - só assim a alma cresce.
 Só assim adquirimos a consciência de nós mesmos (MOURA, 1929, p. 46).

A autora comenta que o grito de dor que impulsionou a escrita de sua obra *Religião do Amor e Beleza* levou-a a trazer a público suas reflexões acerca da “escalada através do amor e do sofrimento”, na busca da beleza. Defendeu, então, uma “ciência da felicidade” que, aliada aos pressupostos da maternidade consciente, possibilitasse este desenvolvimento (MOURA, 1929, p. 22). Contrária às religiões que prometem a liberdade pós-terrena, Moura questiona:

Por que não descer esse sonho à terra?
 Por que não esculpir, aqui mesmo, formas inéditas?
 Se o filósofo dormiu e sonhou que a vida era beleza, despertou e viu que era dever - por que não transportar para a vida terrena a "juventude perene" desse sorriso divino? (MOURA, 1929, p. 21).

Maria Lacerda de Moura reforçou a preocupação libertária pelo desenvolvimento integral e racional dos seres humanos, em todas as esferas da vida, inclusive a sexualidade. A preocupação com a procriação, valorizada, então pelos libertários, mas também pelas correntes esotéricas e místicas, seria vista como um dos atos mais transcendentais da vida humana. Sendo assim, não apenas a limitação dos nascimentos era defendida, mas também sua seleção. Neste sentido, Maria Lacerda importava-se com a geração de descendentes que gozassem de boas condições para um desenvolvimento amplo.

Moura apontava, então, para o ideal de sociedade que defendia. A mulher assumiria um papel fundamental na edificação desta sociedade, visto que seria portadora da maternidade e carregaria, portanto, esta missão regeneradora. Destarte, Maria Lacerda declara: “se eu tivesse que optar por uma religião, escolheria a Religião da Maternidade Espiritual que é a Religião do Amor e da Beleza” (MOURA, 1929, p.49).

Para ela, haveria um sentido cósmico do amor e da maternidade, e, portanto, deveria haver:

a preocupação da espécie na multiplicação consciente, um objetivo mais alto no instinto de reprodução, uma finalidade superior na concepção das criaturas humanas ou na evolução social - com a seleção, com a escolha - para criar algo maior do que nós mesmos (MOURA, 1929, p.131).

Seria necessário, então, uma alta concepção de vida para que se concebesse o amor além do gozo fisiológico (MOURA, 1929, p. 184). Deste modo, Moura propõe a divinização da carne através da maternidade consciente:

[...] A mulher não é corpo apenas.
 [...] É necessário que ela se faça respeitar no corpo, que o não entregue a

qualquer idiota bem vestido, que o divinize pela Maternidade consciente - escolhendo o pai para o seu filho, para a perpetuação selecionada da espécie humana.

Isso se chama divinizar a Matéria (MOURA, 1929, p. 159).

O amor, que leva à reprodução consciente da espécie ou possibilita o amor a toda a humanidade, na busca da harmonia, seria, para Maria Lacerda, uma questão metafísica. Influenciada também pelo pensamento de Albert Einstein – que também refletiu sobre as questões da ciência e da religião – ela questiona: “[...] como fazer uma lei regulando as uniões dos sexos, se o Amor não pode obedecer senão a leis psicológicas insondáveis e profundas e tem raízes tão vastas que se perdem, talvez nas leis da gravitação?” (MOURA, 1929, p. 182). E vai além:

Quem não sabe que o Amor se manifesta nos átomos - pela afinidade; nas moléculas, pela coesão; nos astros, pela gravitação?

Tudo é Uno e tudo é Múltiplo na Natureza.

Tudo sobe a espiral sem fim da solidariedade Universal.

Tudo é Amor (MOURA, 1929, p. 213).

Para ela, a civilização industrial visaria aniquilar o indivíduo em proveito da mercadoria e do capitalismo e, assim, ditaria leis sobre o amor dos indivíduos e o modo de se relacionarem. Reafirmando seu ideal libertário e individualista, ela questiona: “que tem que ver a lei dos homens com os nossos sentimentos?”, e indica: “Cada alma é um mundo” (MOURA, 1929, p. 182).

Paradoxalmente, a fim de resolver o problema da vida humana, a respeito da fraternidade, era preciso apostar na solução individual. Maria Lacerda baseia-se no individualismo neo-estoico de Han Ryner para afirmar:

[...] a conclusão ryneriana é científica: "Do mesmo modo que, para chegar a resolver o problema da navegação aérea, era preciso consentir no paradoxo do mais pesado que o ar; assim também, para resolver o problema da fraternidade, é preciso consentir no paradoxo do desprendimento de seus irmãos, da separação, é preciso consentir no paradoxo do individualismo" (Les Artisans de l'Avenir).

E está com Cristo (mito solar?)¹⁴¹ naquela passagem admirável dos Evangelhos Cristãos [...]

É a negação dos laços do sangue e da carne - para exaltar a afinidade espiritual, a "afinidade eletiva" do sentimento e da ideia.

Nada cresce, ninguém se realiza senão no silêncio de si mesmo (MOURA, 1933, p. 217).

Através do Amor o indivíduo buscaria a si mesmo, a sua própria realização, aproximando-se da Harmonia e da Beleza. Para Moura, amamos ao amor e buscamos

¹⁴¹ Na introdução de *O Quinto Evangelho*, Roberto das Neves traz diversas reflexões sobre o cristianismo, entre elas, afirmando a possibilidade de este ser mais um *mito solar*: “Para Dupuis, como para Volney, os filósofos que fizeram de Jesus um homem não se enganaram menos que os teólogos que haviam feito dele um Deus: Jesus é menos homem ainda que Deus, pois é, como todas as divindades que os homens tem adorado, o Sol. O cristianismo é um mito solar” (NEVES *apud* RYNER, 1961, p. 6).

viver harmoniosamente (MOURA, 1933, p.75).

Para solucionar o problema humano – comer e amar – a libertária brasileira indica que seja encarado sob os seguintes aspectos:

- 1º - Educação sexual para ambos os sexos; assistência à juventude, consequentemente - propaganda antissifilítica.
- 2º - Novos ideais de organização social e, consequentemente, guerra de morte ao regime burguês-capitalista, de privilégios e castas, mantenedor do bem estar de uns à custa do sacrifício inominável da maioria.
- 3º - Decretar, em propaganda intensa, a falência da moral burguesa-capitalista e apontar novas fórmulas de moral baseada no direito humano.
- 4º - Emancipação econômica e mental da mulher - para apreensão dos ideais modernos, para o despertar do seu caráter e da sua individualidade, para que possa resistir ao patronato sem resvalar na prostituição (MOURA, 1929, p. 189).

Para a autora, não se trataria de fantasia, no entanto. Atenta às descobertas científicas da época, Maira Lacerda de Moura aposta na “potência criadora do pensamento – vontade do pensamento” (MOURA, 1929, p. 60). Ela afirma que “viver é projetar” (MOURA, 1929, p. 224) e caberia, então, a cada indivíduo realizar o seu sonho de Amor e Beleza, através da sublimação fosse pela Arte, pela Ciência, pela Filosofia ou pela multiplicação selecionada da espécie humana.

Estas reflexões se estendem em seus artigos publicados na revista *Estudios*, em que é possível identificar sua relação com as ideias dos pensadores da Associação Internacional Biocósmica, como apresento nos tópicos que seguem.

4.4 MARIA LACERDA DE MOURA: EMANCIPAÇÃO E FILOSOFIA DA NATUREZA NA REVISTA *ESTUDIOS*

Dizem que não encontrei a mim mesma. Mas, pergunto eu: há alguém debaixo do sol que se tenha encontrado a si mesmo? Quem poderá dizer: eu sou o caminho, a verdade e a vida? Creio que ninguém (MOURA, Estudios, 1931, n. 90, p. 13).

No artigo – *Um programa? Declaração de princípios?*¹⁴² - em que pretendia se apresentar aos seus novos leitores espanhóis da Revista *Estudios*, ao fazer uma exposição de sua atitude ideológica, Maria Lacerda de Moura apresentou como sua *declaração de princípios*, um caminho a ser construído, questões a serem formuladas e reflexões, integrados ao que considera “o programa universal da solidariedade biocósmica” (MOURA, Estudios, 1931, n. 90, p. 15).

Para ela, definir-se significaria dar autoridade ao próprio nome. Valer-se destas “muletas sociais”, servindo a um partido ou a um programa legitimado, também significaria

¹⁴² Este artigo também está presente na obra *Amai e... Não vos multipliqueis* da autora.

“estar docilmente, servilmente, domesticamente ao lado de alguém” (MOURA, Estudios, 1931, n. 90, p. 13).

Como uma “individualista da *vontade de harmonia*”, Maria Lacerda via-se como uma voz isolada, apartada do rebanho social ao negar fabricar programas e não acreditar no sentido da palavra revolução como geralmente conhecido: nas revoluções pelas quais a humanidade passou, em nome da Paz justificou-se muita violência. Sua *vontade de harmonia*, sua busca incessante de harmonia interior, constituía-se no caminho que buscaria seguir, sem a necessidade de se apoiar nas “muletas sociais”.

Moura e Ryner encontraram a base para esta harmonia interior nas suas concepções da evolução da humanidade: “Se digo que sou humana, descrevo já – esboço, melhor dizendo – todo um programa. O programa universal da solidariedade biocósmica, programa eterno e infinito” (MOURA, Estudios, 1931, n. 90, p. 15). Em aprender a amar – a si como ao próximo – consiste o caminho para a realização interior, naquilo que configura a *Religião do Amor e da Beleza*:

O programa da Vida em toda sua plenitude é o programa da Liberdade integral, é o programa do Direito Humano, dos que acariciam, cantam e aspiram a um sonho mais elevado de Amor e de Beleza (MOURA, Estudios, 1931, n. 90, p. 16).

Nesta base de princípios é que se apoiaram seus demais 35¹⁴³ artigos publicados na revista. Traduzidos por José Elizalde, estes artigos abordavam uma diversidade de temas pertinentes à fundamentação filosófica, ética e política da autora que teria na emancipação das mulheres através da educação e da maternidade consciente o seu principal foco. Assim, ela relacionou o combate ao fascismo e aos autoritarismos com a libertação do indivíduo na sociedade capitalista industrial e dos dogmas religiosos; associou neomalthusianismo e eugenia, defendendo o amor plural ryneriano como nova base para as relações sociais; às verdades organizadas, às religiões e aos partidos, opôs seu individualismo da *vontade de harmonia*.

¹⁴³ La maternidad consciente (n. 86, p.26); Un programa? (n. 90, p.19); Tiene sexo la inteligencia? (n. 95, p.25); Tiene sexo la inteligencia? (n. 100, p.16); Religión y Catolicismo (n. 101, p.61); El sentido religioso (n. 102, p.25); La violencia y la sociedad (n. 104, p.24); Procreación y miseria (n. 105, p.10); Procreación... (n. 106, p.09); Los libertarios y el feminismo (n. 107, p.17); La educación moral (n. 108, p.22); La santa violencia (n. 109, p.30); Todo es creación nuestra (n. 110, p.17); El trabajo femenino y la aspiración de la mujer (n. 111, p.31); El trabajo... II (n. 112, p.19); Una hipótesis que es un sueño de perfección (n. 113, p.23); El problema económico (n. 114, p.40); Kardec y Comte (n. 116, p.40); La asociación Internacional Biocósmica (n. 118, p.31); La asociación Internacional Biocósmica (n. 119, p.15); El salvajismo fascista contra los israelitas (n. 120, p.31); La sujeción de la mujer y el predominio religioso y capitalista (n. 121, p.19); La cadena de la buena suerte (n. 122, p.31); La "Escuela de la Nueva Oportunidad" (n. 125, p.69); La escuela de la nueva oportunidad (n. 126, p.12); Cuando el amor muere (n. 127, p.24); Qué es el amor plural? (n. 128, p.26); El amor plural frente a la camaradería amorosa (n. 129, p.24); La mujer nueva y la moral sexual (n. 130, p.23); La mujer nueva... (n. 131, p.33); Amor y libertad (n. 132, p.28); Pedagogía y educación (n. 138, p.18); Mussolini, las mujeres y el malthusianismo (n. 142, p.35); El fascismo contra la evolución humana (n. 148, p.35); Han Ryner, el Sócrates moderno (n. 152, p.43); El ídolo de la cultura fascista (n. 153, p.48).

Foi com grande prestígio que suas contribuições foram recebidas na revista *Estudios*: Santiago Valenti Camp, escritor anarquista também contribuinte da *Estudios*, apresentou Maria Lacerda como a “Elena Key brasileira”, comparando-a com a conhecida escritora feminista sueca cuja obra *Amor e matrimônio*, como comentado anteriormente, influenciou o pensamento de Moura. Camp aponta que, “como a imortal, (Maria Lacerda) *reina sem coroa*, expressa as ideias com toda emotividade sem rodeios e com inusitada e assombrosa valentia” (VALENTÍ CAMP, *Estudios*, 1931, n. 90, p.11-12).

Dentro da divisão de temas da revista, organizada por Maria Casterà y Alfonso Moreira (CASTERÀ; MOREIRA, 2006) em um índice por sumário, autores e matérias, os artigos de Maria Lacerda são encontrados nas seguintes categorias: dez artigos sob o tema *Mulher e feminismo*; três sobre *Ideologia anarquista*; dois que visavam ao *Anticlericalismo*; três artigos sobre *Política e sociedade*; sobre *Neomalthusianismo e Eugenia*, especificamente, foram dois artigos; quatro sobre temas de *Educação e pedagogia*; dois artigos de *Filosofia*; dois sobre *Pacifismo e antimilitarismo*; *Política internacional* foi o tema de outros dois artigos da autora; a respeito dos temas *Sexualidade, amor e matrimônio*, incluídos em uma só classificação, Maria Lacerda publicou 4 artigos; sobre *Divulgação Científica e Economia* foram publicados um artigo de cada tema pela autora. É possível perceber, através desta classificação proposta por Maria Casterà y Alfonso Moreira, quais temáticas eram recorrentes na revista e foram discutidas por Maria Lacerda de Moura. Embora assim divididos, estes temas aparecem mesclados nos artigos, sendo difícil delimitar apenas uma destas temáticas para cada um deles¹⁴⁴, visto que, articulados, apresentam organicamente a lógica do pensamento da autora.

Ao percorrer o índice geral da revista, é possível perceber a centralidade de temas sobre sexualidade (aliados às discussões favoráveis ou contrárias ao neomalthusianismo), amor (refletindo o papel da instituição do casamento na sociedade burguesa, defendendo, assim, o amor livre sob diferentes concepções), anticlericalismo, e a crença na educação e na ciência como instrumentos de emancipação humana, além das várias contribuições de médicos e outros trabalhadores da saúde (a fim de constituir saberes acerca dos corpos sem a intervenção da medicina oficial) e da constante crítica ao fascismo e ao militarismo. Desta forma, justifica-se a forte presença de Maria Lacerda na revista valenciana, visto que a escritora tem nestes temas profundas reflexões. Assim

¹⁴⁴ Exemplo disto são os artigos relacionados à Associação Biocósmica Internacional. No índice aqui citado, estes artigos foram colocados na seção *Pacifismo e antimilitarismo*; no entanto, é neles que a autora apresenta explicitamente seu diálogo com os princípios desta Associação e nos quais buscamos elementos mais claros de uma proposta de *filosofia da natureza*.

afirmava Santiago Valenti Camp que a pensadora brasileira teria noção exata dos caminhos a serem seguidos pelas mulheres para controlarem a própria existência livremente (VALENTÍ CAMP, Estudios, 1931, n. 90, p.12).

A compreensão de Maria Lacerda sobre estas questões explica-se, em partes, em dois artigos intitulados *Procreación y miseria: Ley de Malthus* (MOURA, Estudios, 1932, n. 105, p.10) – inseridos na temática de *Neomalthusianismo e Eugenia* - que contém, de forma adaptada, partes de capítulos da obra *Amai e... não vos multipliqueis* (1932). Como apresentei anteriormente, comer e amar seriam, para a autora, as principais necessidades dos seres humanos. Todavia, a humanidade, ao longo da história, não teria encontrado a solução para satisfazê-las. Maria Lacerda apresenta as ideias de Han Ryner como contribuições éticas para a solução do problema humano, ao passo que a teoria de Malthus, reapropriada a partir de pressupostos libertários, apresentaria a solução para a questão social.

Moura afirmava em seus escritos a necessidade do conhecimento das leis naturais – inscritas, na concepção da autora conforme veremos, num programa universal que reside nas leis da solidariedade biocósmica - para pensar na solução do “problema humano”, que seria, essencialmente, “um problema sexual: abarca a nutrição e a multiplicação da espécie, os dois instintos predominantes da nossa natureza animal” (MOURA, Estudios, 1932, n. 106, p. 8).

A miséria, associada ao crescimento populacional, foi atacada por Maria Lacerda de Moura como consequência de uma organização social que pretendia manter indivíduos explorados e dependentes do Estado, da Igreja e do Exército:

Aqueles que dizem que se necessitam muitos descontentes, muitos miseráveis para que o grão de rebeldia se multiplique, é que somente veem uma cara – a face – da questão... Não veem que esta massa de miseráveis acarreta a baixa dos salários e um agravamento nas condições de trabalho já por si bastante dolorosas; que sua consequência é a horrível luta fratricida, a concorrência entre pai e filho, entre membros de uma mesma família; que são a ruína de todos os negócios; que são também os braços oferecendo-se em massa para a guarda-civil e a polícia.

A burguesia tem razões de sobra para assegurar que procriemos muitos filhos. Razões de sobra, companheiros! Porque necessita de soldados, muita polícia, muita guarda-civil, muitos carcereiros e executores da Justiça. Necessitam tudo isto para manter a escravidão dos trabalhadores que competem ferozmente um pedaço de carne... ¹⁴⁵ (MOURA, Estudios, 1932, n. 105, p. 10)

¹⁴⁵ “Los que dicen que se necesitan muchos descontentos, muchos miserables para que el grano de rebeldía se multiplique, es que sólo ven una cara – el anverso — de la cuestión... No ven que esta masa de miserables acarrea la baja de los salarios y un empeoramiento en las condiciones de trabajo ya de por sí harto dolorosas; que su consecuencia es la horrible lucha fratricida, la competencia entre padre e hijo, entre miembros de una misma familia; que son la ruina de todos los oficios; que son también los brazos ofreciéndose en masa para la guardia civil y la policía.

“La burguesía tiene sobradas razones para procurar que procreemos muchos hijos.

“¡Sobradas razones, compañeros! Porque necesita ranchos soldados, mucha policía, mucha guardia civil,

O controle dos nascimentos – propagado pelos anarquistas espanhóis a partir de diversas instruções sobre métodos contraceptivos - seria estratégico para a libertação dos indivíduos da sociedade capitalista industrial.

No plano ético, a filosofia ryneriana baseada na não-violência apoiava suas críticas às guerras e ao fascismo – que ela considera “contra a evolução humana” (conforme sugere o título de um artigo em que ela discute tais questões – *El fascismo contra la evolución humana*¹⁴⁶) (MOURA, Estudios, 1935, 148, p. 23) - bem como traz a concepção de *amor plural* como base necessária para as relações sociais com vistas à liberdade e à harmonia. Como em Sócrates e na busca interior da sabedoria e da harmonia presentes nas ideias de Han Ryner, Moura traz o conceito de existência como processo de permanente aprendizagem e, portanto, destacando a importância das questões da vida cotidiana.

Nesse sentido, - como é possível notar com a grande presença de artigos sobre a temática *Mulher e feminismo*, aliados à ideia da mulher como redentora social - Moura enfatiza a necessidade da libertação das mulheres da instituição familiar, “baseada na ignorância da mulher, no servilismo e na escravidão feminina” (MOURA, Estudios, 1931, n. 100, p. 16). Assim, a maternidade consciente e voluntária, aliada à ideia do amor plural ryneriano, seriam eixos centrais para a emancipação da mulher.

Sob o pretexto de reivindicações feministas tem se deslocado novamente sua razão e se afasta quase definitivamente do verdadeiro problema feminino, que é o problema humano do direito à vida, como o tem todo animal da escala zoológica, a reivindicação individual de si mesma, o direito de ser dona de seu próprio corpo, de sua vontade, de seus desejos e de sua expansão mental, para viver a vida em toda a plenitude de suas possibilidades latentes.

Que aprenda a ser livre para poder libertar-se das próprias cadeias dos instintos que não são consistentes com as nossas necessidades atuais (como, por exemplo, o instinto de amar à força bruta, o instinto guerreiro, etc.), instintos inferiores todos estes, a fim de ascender até o plano superior de onde penetra em nossa alma o desejo de ser algo mais do que um instrumento de prazer e exploração, para escalar um grau mais elevado de individualidade através da liberdade de viver para seu próprio coração e de pensar por sua própria mente.¹⁴⁷

muchos carceleros y ejecutores de la Justicia. Necesitan todo esto para mantener la esclavitud de los trabajadores que se disputan encarnizadamente un pedazo de carne...” (MOURA, Estudios, 1932, n. 105, p. 10)

¹⁴⁶ Neste artigo, Moura ataca o caráter autoritário do fascismo, considerando-o "servilismo de rebanho". "Para proteger a liberdade não haveria de ser necessária a autoridade constituída", afirma a autora (MOURA, Estudios, 1935, n. 148, p. 23-24).

¹⁴⁷ “Bajo el pretexto de reivindicaciones feministas se ha desíocado nuevamente su razón y se aparta cuasi definitivamente del verdadero problema femenino, que es el problema humano del derecho a la vida, como lo tiene todo animal de la escala zoológica, la reivindicación individual de sí misma, el derecho a ser dueña de su propio cuerpo, de su voluntad, de sus deseos y de su expansión mental, para vivir la vida en toda la plenitud de sus posibilidades latentes.

“Que aprenda a ser libre para poder libertarse de las propias cadenas de los instintos que no están acordes con nuestras necesidades actuales (como, por ejemplo, el instinto de amar a la fuerza bruta, el instinto guerrero, etc.), instintos inferiores todos ellos, a fin de ascender hasta el plano superior donde penetra

(MOURA, Estudios, 1931, n. 95, p.20-21)

El fascismo contra la evolución humana

María Lacerda de Moura



Mussolini, ateo, anticlerical feroz, estaba reservado el gesto político del concordato con el Vaticano, que había de hacer recrudescer el sueño imperialista del poder temporal de los papas, que iniciaba la reapertura de todas las fronteras a la invasión pontificia y jesuítica y daba incentivos al dominio absoluto de la Iglesia romana en uno de los más críticos instantes de su historia, cuando la Santa Sede veía aproximarse el ocaso de su poderío.

Pero la vanidad y la ambición del Duce no hallan barreras. La vergüenza de la tiranía fascista culminó en la solución de la llamada «Cuestión Romana».

¿Cuáles serán las últimas traiciones de Mussolini?

No hay, en toda la historia de la Humanidad, un arlequín cuya fantasía haya sabido vestirse con tan variados ropajes, robados a todas las ideas, cual un strapero del pensamiento que danzara en la cuerda floja de las frases hechas.

Quien leyere el primer Manifiesto del programa fascista de Mussolini verá en el mismo expuesto la idea de la Constitución internacional, el propósito de proclamar la República italiana con la extirpación de la burocracia irresponsable; abolición de la policía política y de todos los títulos de casta; desarme general, anulación del servicio militar obligatorio y prohibición, para todas las naciones, de fabricar armas guerreras; institución del impuesto progresivo sobre las herencias; libertad de pensamiento y de conciencia, de religión, de asociación, de imprenta, de propaganda y de agitación individual y colectiva; confiscación de la herencia para llegar progresivamente a la supresión de la burguesía; destierro de los parásitos inútiles de la sociedad; desenvolvimiento de la cooperación; supresión de toda clase de explotaciones, cierre de los Bancos y de las Bolsas; abolición de la diplomacia secreta; po-

lítica internacionalista abierta e inspirada en la solidaridad de los pueblos y en su independencia (1) en la Cooperación de los Estados. Como puede verse, este programa abarca todas las libertades, todas las ideas de equidad, entre las cuales figura, también, la de abolición de todos los privilegios detentados por la religión católica romana.

El que sigue la actuación en todas sus etapas de traider de la propia conciencia, sabe que el Duce, como buen aventurero, hubo de plegarse a las exigencias de dos generaciones de italianos, cuya mentalidad, forjada por los «superelefantes» de la intelectualidad romanamente imperial de «L'Italiani d'oggi», está representada por D'Annunzio, el poeta «de la lujuria y de la ferocidad». El propio Mussolini es un producto romanamente romano. El programa de Mussolini es el de todos los que aspiran a encumbrarse, prometiéndole un cúmulo de felicidades al pueblo. Detrás de ese biombo de liberalidades se esconde el dictador, el tirano, el César de un Carnaval trágico.

¡Cuán consolador y bueno es no confiar en los programas ni en los mensajes, y mucho menos en los apóstoles, los abogados o los sacerdotes, religiosos o ateos, demagogos, socialistas o revolucionarios extremistas...!

Mussolini sirvió para todo y se servirá de todo para dominar. Su moral está contenida en esa frase insolente por él pronunciada antes de la marcha sobre Roma: «Es la segunda vez que me creo una fuerza personal; pero si el fascismo no me sirve para nada, lo repudiaré.» Y, en 1924, en vísperas de elecciones, firmó un manifiesto que contenía

(1) Toda la actuación de Mussolini es una negación continua de los puntos de este programa, pero la reciente invasión de Abisinia por las fuerzas fascistas, atropellando a un pueblo más débil, y vulnerando todo lo estatuido por las mismas leyes escritas que los Estados promulgaron, dan un plomo de actualidad a la traición de este nupser-huandere y ponen en evidencia toda la maldad que su afán dominista es capaz de desarrollar.

Figura 8: Página de artigo de Maria Lacerda de Moura na Revista *Estudios*. Número 148. Dezembro, 1935.

A educação - preocupação de Moura desde os seus primeiros escritos e que a levou ao contato com a pedagogia de Francisco Ferrer¹⁴⁸ - seria para a autora, em consonância com o editorial da revista, instrumento privilegiado para a construção de uma nova sociedade baseada em uma nova moral. Em sua concepção, apresentada principalmente nos artigos sobre *Educação e pedagogia*¹⁴⁹, a educação deveria servir para dar aos indivíduos condições de se bastarem a si mesmos “na manutenção e subsistência, dando

nuestra alma el ansia de ser algo más que instrumento de voluptuosidad y de explotación, para escalar un grado más elevado de individualidad a través de la libertad de vivir para su propio corazón y de pensar por su propia mente” (MOURA, Estudios, 1931, n. 95, p.20-21).

¹⁴⁸ Leite (1984) afirma que Maria Lacerda indicou limitações racionalistas na obra de Ferrer, “que negligenciam as tendências humanas de sonho e fantasia”. A fim de complementar sua pedagogia com estas questões, Moura apoiou-se nas palavras de Max Stirner (LEITE, 1984, p. 83).

¹⁴⁹ *La educación moral* (n. 108, p. 22-23); dois artigos sobre *La Escuela de la Nueva Oportunidad* (n. 125, p. 69-70; n. 126, p. 12-13) - de Nova York, destinada à “reeducação de mutilados da guerra”, em que ela critica tal instituição defendendo ser melhor que os homens não precisassem chegar a ser mutilados para poder ter oportunidade de instrução - e um artigo intitulado *Pedagogia y educación* (n. 138, p. 18).

elasticidade aos músculos e fortalecendo o caráter, virilidade adquirida na consciência de si próprio como indivíduo, como ser humano destinado a contribuir à estabilização do bem-estar do próximo [...]” (MOURA, *Estudios*, 1934, n.125, p. 60). Visto que a emancipação ryneriana consiste em conhecer-se e, portanto, "realizar-se", todavia, sem criar a servidão dos demais: "Creio que todo o problema humano se resolverá o dia em que cada homem e cada mulher saibam ajudar ao próximo, levando a cabo a execução das tarefas inerentes ao seu próprio serviço pessoal"¹⁵⁰ (MOURA, *Estudios*, 1932, n. 111, p. 28).

A estas ideias somava-se à máxima “Ama a teu próximo como a ti mesmo”, que se reflete na não-violência estoica, defendida por Han Ryner e Maria Lacerda de Moura, e na construção de novas relações sociais baseadas no amor plural.

Na sua concepção das leis naturais e sustentando-se nas ideias de Han Ryner, Maria Lacerda de Moura concluiu que "vivemos para aprender a amar" (MOURA, *Estudios*, 1934, n. 121). Isto posto, “a monogamia indissolúvel, fruto do princípio da propriedade privada e da superstição religiosa, é a causa de todos os crimes passionais, do ciúme, do exclusivismo sexual e amoroso, do infanticídio, etcétera” (MOURA, *Estudios*, 1934, n. 132, p.18). O amor plural, por sua vez, permitiria aos indivíduos – em especial às mulheres, a quem Maria Lacerda se dirigia - “sentir-se dono de si mesmo, capaz de bastar-se na luta pela existência e capacitado para fazer a felicidade de outros seres igualmente livres” (MOURA, *Estudios*, 1934, n. 132, p.19).

Uma sociedade livre, cujas relações sociais fossem baseadas no amor plural, na fraternidade e amor ao próximo, permitiria às mulheres a escolha de seus parceiros, sem pressões sociais, familiares ou religiosas. Conseqüentemente, a mulher emancipada, com a autonomia de seu próprio corpo, poderia decidir em que momento teria filhos.

A maternidade consciente, tema e título do primeiro artigo da escritora na revista *Estudios*, e o amor livre, carregam na concepção da autora pressupostos eugênicos, com vistas ao melhoramento da espécie. Neste artigo, a autora elogia a artista Isadora Duncan que propusera a Maeterlinck que tivessem um filho, no entanto, consultando anteriormente a companheira deste escritor. Ao escândalo que tal acontecimento causou, Moura responde:

Imoralidade?

Imorais são os filhos da casualidade, das orgias, dos vícios, do tédio, dos casamentos por conveniências¹⁵¹ (MOURA, *Estudios*, 1930, n. 86, p.20).

¹⁵⁰ “Creo que todo el problema humano se resolverá el día en que cada hombre y cada mujer sabrán ayudar a prójimo, llevando a cabo las labores inherentes a su propio servicio personal” (MOURA, *Estudios*, 1932, n. 111, p. 28).

¹⁵¹ ¿Inmoralidad?

Isadora Duncan teria, na avaliação de Maria Lacerda, sentido que seu filho não devia ser obra do acaso e, portanto, preocupou-se com esta escolha e atitude. Assim, Moura afirma que Duncan “sentiu a voluptuosidade da maternidade consciente”, visto que “na maternidade, nosso objetivo deveria ser alcançar a criar algo melhor do que nós mesmos somos” (MOURA, Estudios, 1930, n. 86, p.20).

A fim de constituir uma forma de entender, mas, também, de atuar no mundo, Maria Lacerda de Moura identificava, em vários momentos de sua obra, a mulher como sujeito da redenção social¹⁵² e da emancipação da humanidade. Por conseguinte, a resistência pacífica e não-violenta através da greve dos ventres e da maternidade consciente poderia levar as mulheres a libertarem-se individualmente ao passo que também cumpririam uma tarefa revolucionária. As visões libertárias do neomalthusianismo e do eugenismo, influenciadas pelas ideias de regeneração humana e na crença da ciência enquanto reinado da razão¹⁵³, permitiram à Maria Lacerda perceber no projeto de maternidade consciente, aliado ao amor plural ryneriano e nos ideais anarquistas de liberdade, fraternidade e solidariedade, a possibilidade de se edificar uma nova moral sexual e, com isso, uma revolução integral nas consciências e na sociedade. Consequentemente, é possível compreender o anarquismo para além de “uma ideologia, um sistema conceitual ou um conjunto de crenças”, mas, também como “uma forma de vida e de entender o mundo”¹⁵⁴ (DIEZ, 2007, p.145).

4.4.1 Uma nova filosofia da natureza e uma nova ética

A participação constante de Maria Lacerda de Moura em sessões espíritas, associações rosacruz, entre outros estudos sobre as ciências ocultas, combinados ao seu anseio emancipatório por uma outra filosofiada natureza, levaram-na à proximidade com a Associação Internacional Biocósmica (AIB).

Incluo também esta Associação dentro do conceito de *sociedade de ideias* trazido por Fernando Peres (2012). A fim de negarem a cultura dominante, responsável por segregar parcelas da população, os setores contra hegemônicos buscaram constituir espaços alternativos de discussão e organização, almejando sua autossuficiência

Inmorales son los hijos de la casualidad, de las orgías, de los vicios, del tedio, de los casamientos por conveniências” (MOURA, Estudios, 1930, n. 86, p.20).

¹⁵² Uma análise desta questão na revista *Generación Consciente*, que deu origem à revista *Estudios*, pode ser encontrada em: RAFAELLI (2009).

¹⁵³ Ver: NAVARRO (1997); SIERRA (1996).

¹⁵⁴ “una ideología, un sistema conceptual o un conjunto de creencias”; “una forma de vida y de entender el mundo” (DIEZ, 2007, p.145)

filosófica. Para Peres, “o elemento aglutinador das sociedades de ideias pode ser identificado em sua *tábua de valores*” (PERES, 2012, p. 24) que se centrava, principalmente, em tais questões: a valorização do indivíduo, que “significa partir do pressuposto de que a relação mais importante no seio da sociedade estabelecia-se entre os indivíduos e as ideias, exigindo-se assim adesão pessoal e conversão individual dos atores sociais, que constituíam uma comunidade ideológica assentada no espírito de livre associação” (PERES, 2012, p. 24); a defesa da política democrática, a partir da adoção de modelos de democracia pura ou organização horizontal e princípios de cultura cívica; a adoção dos princípios das Luzes, manifestado na “primazia da razão e no emprego da racionalidade”; a aposta na pedagogia ilustrada e ativa; a divulgação das ideias através da palavra fosse escrita ou falada; adoção de uma moral exemplar; a crença “absoluta nas vantagens da liberdade política e econômica, assim como na defesa do progresso econômico e da posição central das ciências na condução do progresso em geral” (PERES, 2012, p. 24-25); a universalização do ensino laico e incentivo à leitura; a difusão de práticas e valores modernos, e a crítica a algumas corporações, hierarquias e à Igreja católica (PERES, 2012).

A AIB, por sua vez, informaria por princípio fundamental que “a Vida é Universal e Eterna” (MOURA, Estudos, 1933, n. 118, p. 31). Assim, a AIB teria como objetivo “fazer desaparecer todas as causas das guerras, para o qual procura reforçar os laços biocósmicos que induzem os homens a sentirem-se irmãos na grande família humana, solidarizando-os entre si e com o “Cosmos incriado””. Tende, pois, a substituir a fórmula, que se tem transformada em dogma, da “luta pela existência”, por essa outra mais em concordância com nossos sentimentos: “a harmonia para a vida” (MOURA, Estudos, 1933, n. 118, p. 27). O princípio de substituição da noção de luta pela existência que permitiria a valorização dos processos de ajuda mútua presentes na natureza, bem como a ideia da vida universal e eterna, levou os membros da AIB a um sentimento de integração biocósmica, adotando o vegetarianismo como um de seus princípios.

Foi então no contato com a AIB que Maria Lacerda de Moura encontrava eco de seus pensamentos, reforçados nessa associação de “sábios e biólogos, de físicos, astrônomos, pensadores e filósofos, exonerados de todo sentimento religioso ou sectarista das crenças organizadas, laicas ou não” (MOURA, Estudos, 1933, n. 119, p. 11). Estes pensadores se identificavam com a “moderna concepção do átomo e a ideia de que tudo, absolutamente tudo, os seres e as coisas, estão formados pelos mesmos átomos, de idênticos elementos atômicos que os sóis e as moedas, (o que) unifica a todo

o universo, sujeitando-o aos laços da solidariedade biocósmica” (MOURA, *Estudios*, 1933, n. 119, p. 11), consolidando uma filosofia da natureza alternativa.

Visões compartilhadas entre a autora em suas obras e as ideias de pensadores da AIB justificam a inserção da brasileira nesta associação. A visão cósmica de Maria Lacerda, por exemplo, é partilhada por Theo Varlant, reconhecido pelos críticos literários franceses como o anunciador da era cósmica vindoura, conforme esta citação expressa:

Tudo comunica, tudo está conectado, tudo está em tudo. As mesmas peças de transmissão, as mesmas tiras de filme, perturbam em todos os homens em bloco na periferia do globo; a atmosfera espiritual é igualmente, fabricada por trens rápidos, carros, aviões. Se eu mover meu braço aqui na terra, ele afeta a marcha da lua, dos planetas e de toda a maquinaria sideral. E eu não sou o único, ou quase, a saber: qualquer um bebe a percepção diluída no ar... (VARLANT *apud* LIMA; QUELUZ, 2015)

Igualmente, o naturalista e acadêmico mexicano Alfonso Herrera, propôs em vários artigos¹⁵⁵ de divulgação científica – embasados sempre por concepções políticas, por exemplo, a crítica anticlerical - na revista *Estudios* uma nova ciência denominada *plasmogenia*, definida pela enciclopédia anarquista de Sebastien Faure, como a “nova palavra que se aplica a uma nova ciência, que trata especificamente com a geração de formas modeladas (Plasma - genea) ou biologia sintética [...], reúne no mesmo estudo os vários trabalhos relacionados com a biologia construtiva, ensaios de reconstituição no laboratório de fenômenos da vida orgânica” (FAURE, 2008, p. 6124). Para Herrera, a origem da vida se daria a partir da formação do protoplasma, composto fundamental para que se manifestassem as primeiras formas de vida, considerada como atividade físico-química. Na revista *Estudios* encontramos um artigo intitulado *A Origem do Pensamento*, no qual Alfonso Herrera pretende demonstrar a “prova experimental de que as manifestações elementais do pensamento se devem às forças físicoquímico conhecidas, sem necessidade de espírito nem de intervenções sobrenaturais”, ou seja, para ele o “pensamento é um fenômeno natural, fundamentalmente químico e eletro-osmótico”¹⁵⁶ (HERRERA, *Estudios*, 1932, n.106, p. 23). Neste sentido, a natureza

forma e detém o pensamento, a condensação que existe, tão profunda como a luz

¹⁵⁵ Ver: El origen de la vida: La plasmogenia: Nueva ciencia del origen del protoplasma (*Estudios*, n. 82, p. 19-21); Para *Estudios*: La continuidad en el Universo y la Plasmogenia (*Estudios*, n. 83, p. 18-20); La vida artificial: Protoplasma sintético preparado con el aldehído tórmico y sulfuro de armonio: Nuevos horizontes (*Estudios*, n. 89, p. 43-44); La vida artificial: Progresos y nuevas fórmulas: Inmensas perspectivas para la futura humanidad (*Estudios*, n. 92, p. 34-35); Programa de un curso de plasmogenia: Para *Estudios* (*Estudios*, n. 96, p. 34-35); Conspiración clerical contra la plasmogenia: Especial para *Estudios* (*Estudios*, n. 99, p. 34-35); Nueva teoría cosmogónica del Proto-Rayó: Una tempestad en la nada (*Estudios*, n. 141, p. 39-41).

¹⁵⁶ “prueba experimental de que las manifestaciones elementales del pensamiento se deben a las fuerzas físicoquímico conocidas, sin necesidad de espíritu ni de intervenciones sobrenaturales” / “pensamiento es un fenómeno natural, fundamentalmente químico y electroosmótico” (HERRERA, *Estudios*, 1932, n.106, 23).

e a escuridão, infinito em seu ideal, evoluindo no tempo e no espaço. Contém o bem e o mal, a história dos organismos com todas as suas ânsias e alegrias, e no futuro distante emanará de imensas máquinas eletroquímicas e osmóticas, com sentidos artificiais, como o maravilhoso olho elétrico ou a lâmpada fotoelétrica¹⁵⁷ (HERRERA, Estudios, 1932, n. 106, p. 23).

Maria Lacerda em seu primeiro artigo sobre a AIB parece repercutir a teorização de Alfonso-Herrera, ao afirmar não saber

Quão alto chegaram as pesquisas científicas relacionadas com a captação do pensamento - que também deve ter uma forma - segundo sua natureza, qualidade e intensidade; mas acho que sendo como é, matéria, está sujeito às propriedades da mesma. A este respeito, parece que se há chegado a estabelecer que, cientificamente, o pensamento forma parte das grandes forças motrizes do Universo¹⁵⁸ (MOURA, Estudios, 1933, n. 113, p. 21).

Deduziria, ainda, que em última instância o pensamento poderia ser captado por um sistema desenvolvido pela ciência, quem sabe de “maneira positivamente definida, talvez revestindo formas coloridas ou luminosas”¹⁵⁹ (MOURA, Estudios, 1933, n. 113, p. 21).

A referência de Maria Lacerda de Moura à luminosidade do pensamento pode talvez remeter aos estudos de Rafael Dubois sobre a bioluminescência. Rafael Dubois, um ativo pacifista, entusiasta da plasmogenia, também cunhara um termo, o proteanismo, em 1887, para “definir a nova compreensão científica da vida e escolhe o neologismo "Proteon" para designar a princípio, tanto a força e a matéria, através do qual tudo no universo parece mudar, evoluir, desaparecer” (FAURE, 2008, p. 6549). Neste sentido, para Dubois, não haveria diferença entre vida e matéria, o que seria corroborado por Maria Lacerda de Moura em seu artigo *A Associação Internacional Biocósmica*, “não há matéria morta, como não existe a inércia, tudo é vida em constante realização, em uma vibração perene, buscando sem cessar formas cada vez mais belas”¹⁶⁰ (MOURA, Estudios, 1933, n. 118, p. 28).

No artigo *El Cosmos y el Mundo*, em que David Díaz apresenta também a formação do mundo através do protoplasma (a fim de “destruir a ideia de Deus e o conceito bíblico

¹⁵⁷ “forma y sostiene el pensamiento, condensación de cuanto existe, tan profundo como la luz y las tinieblas, infinito en su ideal, evolucionando en el tiempo y en el espacio. Contiene el bien y el mal, la historia de los organismos con todos sus afanes y alegrías, y en un porvenir lejano emanará de inmensas máquinas electroquímicas y osmóticas, con sentidos artificiales, como el maravilloso ojo eléctrico o lámpara fotoeléctrica” (HERRERA, Estudios, 1932, n. 106, p. 23).

¹⁵⁸ “a qué altura han llegado las pesquisas científicas relacionadas con la captación del pensamiento —que también debe tener una forma— según su naturaleza, cualidad e intensidad; pero creo que siendo, como es, materia, estará sujeto a las propiedades de la misma. En este respecto parece que se ha llegado a establecer que, científicamente, el pensamiento forma parte de las grandes fuerzas motrices del Universo” (Estudios, 1933, n. 113, p. 21).

¹⁵⁹ “manera positivamente definida, quizá revistiendo formas coloreadas o luminosas” (Estudios, 1933, n. 113, p. 21).

¹⁶⁰ “no hay materia muerta, como no existe la inercia, todo es vida en constante realización, en una vibración perenne, buscando sin cesar formas cada vez más belas” (MOURA, Estudios, 1933, n. 118, p. 28).

de criação”), o autor afirma:

o Cosmos existe em si, porque não tem relação com outra coisa, como infinito que é; por si, porque não teve criação, dado que é eterno; e para si, porque as formas da matéria, que de seu elemento se originam, a ele terminam por integrar-se, sendo, portanto, o absoluto positivo, formado por um elemento imponderável, simples e estável¹⁶¹ (DÍAZ, Estudios, 1929, n. 73, p. 14-15).

Em *Todo es Creación Nuestra*, artigo em que Maria Lacerda de Moura procurara refletir sobre uma outra filosofia da natureza, a pensadora discorda da ideia de que devemos viver em harmonia com a natureza: “Se a Natureza é caos, contradição, brutalidade e devastação; se carece de piedade e de justiça, se, como Saturno, é fecunda e famélica, que razão nos induzirá a vivermos de acordo com a Natureza?” (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, 13). Considera que tudo é nossa criação, pois, “tudo depende do grau de nossa evolução” (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, p. 13):

O mundo dos fenômenos naturais não tem nada a ver com nossos anseios; é nossa natureza interior quem há de indicar-nos, por meio da voz do consciente, a harmonia a que somos capazes de chegar segundo o nível de nossa evolução mental (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, p. 13).

Do mesmo modo, no artigo *Necesidad de la solidaridad biocósmica*, F. Monier sustenta que haveria no Cosmos uma ordem natural imperfeita e caberia à humanidade, com sua inteligência, aperfeiçoar, fazer progredir e evoluir (MONIER, Estudios, 1931, n. 97, p. 28). Ele acusa:

[...] a solidariedade da vida universal, a solidariedade biocósmica, única que pode satisfazer o entendimento, quase nunca é invocada. Apenas a pequena solidariedade parcial da família, da aldeia, do município, da pátria, da raça, entra na linha de conta; e naturalmente, isto em lugar de vir a realizar a harmonia, a entende tão necessária, enreda todo o resto e cria os danos, porque são sentimentos demasiado exclusivos e irracionais...¹⁶² (MONIER, Estudios, 1931, n. 97, p. 28).

Estes falsos laços construídos pelas leis da humanidade não seriam suficientes para construir uma solidariedade maior, além de diferenciar os seres em diversas classificações e hierarquias. Monier atesta:

as substâncias heterogêneas que constituem a Totalidade Universal incriada, a qual não pode ser adicionado ou subtraído um átomo, são absolutamente as mesmas em todos os pontos do espaço infinito; que as substâncias do corpo humano, do cérebro, são as mesmas que as dos vegetais, dos animais e dos

¹⁶¹ "el Cosmos existe en sí, porque no tiene relación con otra cosa, como infinito que es; por sí, porque no tuvo creación, dado que es eterno; y para sí, porque las formas de la materia, que de su elemento se originan, a él terminan por integrarse, siendo, por tanto, lo absoluto positivo, formado por un elemento imponderable, simple y estable" (DÍAZ, Estudios, 1929, n. 73, p. 14-15).

¹⁶² "[...] la solidaridad de la vida universal, la solidaridad biocósmica, única que puede satisfacer al entendimiento, casi nunca es invocada. Sólo la ínfima solidaridad parcial de la familia, de la aldea, del municipio, de la patria, de la raza, entra en línea de cuenta ; y naturalmente, esto en lugar de venir a realizar la armonía, la entente tan necesaria, lo enreda todo más y crea la cizaña, porque son sentimientos demasiado exclusivos e irracionales..." (MONIER, Estudios, 1931, n 97,p. 28).

minerais do Cosmos; que ao virem ao mundo os seres são carnalmente iguais; que só diferenciam-se pelo peso, pelo tamanho ou ritmo de vida; que não existe a essência pessoal; que todos, reis ou mendigos, estão influenciados pelo mesmo dinamismo universal¹⁶³ (MONIER, Estudios, 1931, n 97, p. 28).

Maria Lacerda, então, diz que é necessário que “construamos nosso cosmos interior, que edifiquemos nossa harmonia espiritual” (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, p. 13), nosso próprio caminho e nossa própria verdade (tal como na filosofia socrática e ryneriana) buscando alcançar a solidariedade biocósmica.

É a partir deste processo interior que podemos nos valer de uma nova lupa para compreender o que consideramos como violento na natureza: “Os fatos exteriores nada importam: valem pelo despertar da consciência, após uma das tragédias interiores” (MOURA *apud* LEITE, 1984, p. 149). A partir desta ótica, para ela, perceberíamos que nossa organização social é que teria a violência, moral e legalmente, como condicionante estrutural.

O cego e incoerente é nossa ignorância, nosso caos interior que não nos permite ver, admirar e compreender o caos da Natureza nem o caos de nossos semelhantes; que nos impede de sermos compreensivos e bondosos, distinguindo o perpétuo “chegar a ser”, que não é outra coisa que a busca da própria harmonia, a formação, talvez, de um cosmos... (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, p. 14).

Nas publicações da AIB a pensadora brasileira encontrava consonância com o seu pensamento:

[...] a AIB publica interessantíssimos estudos em demonstração de que, tanto os humanos como os animais, somos parasitários da Terra, e talvez parasitários incômodos, porque ocasionamos guerras e revoluções com sua inevitável sequela de loucuras: gases asfixiantes, explosíveis, nuvens de humo artificial, etc.; explosões de minas subterrâneas e submarinas; trincheiras e demais atividades destruidoras; tudo que ocasiona um enorme desequilíbrio do planeta e produz perturbações na atmosfera. Tal é a loucura humana que atenta contra seu próprio bem-estar¹⁶⁴ (MOURA, Estudios, 1933, n 113, p. 22).

A resistência pela não-violência também se justifica pela relação cósmica, pois, para Moura, "sabemos qual é a influência da lua nas marés e inclusive nos períodos femininos... De maneira que é inegável que existe reciprocidade de atrações entre os

¹⁶³ “[...] las sustancias heterogéneas que constituyen la Totalidad Universal increada, a la que no puede añadirse ni sustraerse un átomo, son absolutamente las mismas sobre todos los puntos del espacio infinito; que las sustancias del cuerpo humano, del cerebro, son las mismas que la de los vegetales, de los animales y de los minerales del Cosmos; que al venir al mundo los seres son carnalmente iguales; que sólo diferéncianse por el peso, la talla o el ritmo vital; que no existe la esencia personal; que todos, reyes o mendigos, están influenciados por el mismo dinamismo universal” (MONIER, Estudios, 1931, n. 97, p. 28).

¹⁶⁴ “[...] la AIB publica interesantísimos estudios en demostración de que, tanto los humanos como los animales, somos parásitos de la Tierra, y tal vez parásito incómodos porque ocasionamos guerras y revoluciones con su inevitable secuela de locuras: gases asfixiantes, explosivos, nubes de humo artificial, etc.; explosiones de minas soterrañas y submarinas, trincheras y demás actividades destructoras; todo lo cual ocasiona un enorme desequilibrio del planeta y produce perturbaciones en la atmósfera. Tal es la locura humana que atenta contra su propio bienestar” (MOURA, Estudios, 1933, n. 113, p. 22).

astros e os seres humanos..."¹⁶⁵ (MOURA, Estudios 1933, n 113, p. 22). Sendo assim, "[...] poderíamos afirmar que a violência dos homens é a que provoca o que temos chamado de "violência da Natureza"¹⁶⁶ (MOURA, Estudios, 1933, n. 113, p. 22). De onde ela conclui, também, que "a violência é o desequilíbrio e que somente a lei do Amor é a lei do Universo"¹⁶⁷ (MOURA, Estudios, 1933, n. 113, p. 22). Assim, para a libertária individualista, a *vontade de harmonia* presente em cada cosmos interior, teria na busca pelo Amor e pela Beleza a sua realização:

Apesar de nós mesmos, [...] apesar de nossa má vontade, *estamos todos ligados uns aos outros, porque há apenas uma vida universal e eterna que está em tudo, que incentiva a solidariedade ao Cosmos incriado*. O homem faz o meio ambiente e seu papel na natureza é harmonizar a vida em todos os seus aspectos¹⁶⁸ (MOURA, Estudios, 1933, n. 118, p. 28, grifo da autora).

Um novo espírito científico e filosófico, livre de dogmas religiosos deveria emergir: "Não afirmar é nosso lema; tampouco negar; mas, sim, amar, pensar, sonhar, investigar, demolir todas as cercas e internar-se em todos os cercados em uma constante dilatação de si mesmo, e, por fim, desprender-se de todas as muletas" (MOURA, Estudios, 1933, n. 119, p. 12). E sonha, com as novas palavras que Ryner deu a Zenão de Cítio, "criando um neo-estoicismo":

[...] se tem coragem e inteligência para compreender, [...] dobra-te a ti mesmo e cria, por fim, um ser que não está dividido consigo mesmo, cria, em síntese, uma harmonia, um cosmos no qual poderá desfrutar da serenidade e que causará a admiração de alguns indivíduos. Somente desta maneira você pode ajudar aqueles que ouvem suas palavras e contemplam suas ações; Você os auxiliará, apoiando-os para que consigam, também, transformar-se em harmonias. Se chegasse um dia em que cada ser humano se transformasse em uma refinada beleza interior, que tão somente irradiasse sabedoria e bondade, não só seria harmônica a Humanidade inteira em si mesma, mas que o seria igualmente por todo o universo... Oh, esperança prodigiosa! Oh, poema e sonho divinos!¹⁶⁹ (MOURA, Estudios, 1933, n 113, p. 22).

¹⁶⁵ "Sabemos cuál es la influencia de la luna en las mareas e incluso en los períodos femeninos... De manera que es innegable que existe reciprocidad de atracciones entre los astros y los seres humanos..." (MOURA, Estudios, 1933, n 113, p. 22).

¹⁶⁶ "[...] podríamos afirmar que la violencia de los hombres es la que provoca lo que hemos dado en llamar "violencia de la Naturaleza"" (MOURA, Estudios, 1933, n. 113, p. 22).

¹⁶⁷ "la violencia es el desequilibrio y que solamente la ley del Amor es la ley del Universo" (MOURA, Estudios, 1933, n. 113, p. 22).

¹⁶⁸ "A pesar de nosotros mismos, [...] a despecho de nuestra mala voluntad, todos estamos ligados unos a otros, porque tan sólo hay una vida universal y eterna que está en todo, que anima y solidariza al Cosmos increado. Al hombre lo hace el medio ambiente y su papel en la Naturaleza es el de armonizar la vida en todos sus aspectos" (MOURA, Estudios, 1933, n. 118, p. 28, grifo da autora).

¹⁶⁹ "si tienes valor e inteligencia para comprenderlo, [...] dóblate sobre ti mismo y crea, por fin, un ser que no esté dividido consigo mismo, crea, en síntesis, una armonía, un cosmos mediante el cual podrás gozar de la serenidad y que causará la admiración de algunos individuos. Tan sólo de esta suerte puedes ayudar a cuantos escuchan tus palabras y contemplan tus acciones; les auxiliarás, apoyándoles para que logren, también, a trocarse en armonías. Si llegara un día en que cada ser humano se transformase en una depurada belleza interna, que tan sólo irradiase sabiduría y bondad, no sólo sería armónica la Humanidad entera en sí misma, sino que lo sería igualmente todo el Universo... ¡Oh, prodigiosa esperanza! ¡Oh, poema y sueño divinos!" (MOURA, Estudios, 1933, n 113, p. 22).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste trabalho, que teve como objetivo evidenciar a construção de uma filosofia da natureza nos artigos de Maria Lacerda de Moura na revista *Estudios*, pretendo realizar uma reflexão sobre sua trajetória e resultados encontrados, as dificuldades com as quais me deparei e alguns apontamentos para futuras pesquisas, na intenção de que este trabalho desperte o interesse de outros pesquisadores a adentrarem o universo da cultura libertária. Além disso, considero importante uma breve reflexão sobre as contribuições deste trabalho (e principalmente dos autores aqui trazidos) para alguns incômodos do nosso tempo, no que se refere às questões ecológicas e de direitos humanos.

Conforme já afirmei em outro momento deste trabalho, Maria Lacerda de Moura é normalmente retomada devido às suas contribuições ao campo da educação e das questões da libertação sexual das mulheres. No entanto, ao percorrer sua obra, nos deparamos com uma pensadora cujas ideias perpassam os mais variados campos do conhecimento, apresentando-se com uma formação interdisciplinar em seu autodidatismo. Esta interdisciplinaridade certamente se traduz na dificuldade de compreender os diversos elementos de sua obra, dado que cada questão trazida pela autora precisa ser analisada sob diversos prismas.

No campo da Pedagogia ela tomou como base, principalmente, os ideais da escola racionalista de Francisco Ferrer. Sua preocupação voltava-se às várias dimensões do ser humano, bem como ao despertar de uma constante busca pelos conhecimentos naturais. Defendeu também uma “educação dos sentidos”, preocupada também com a acessibilidade das pessoas com necessidades especiais, e foi ainda pioneira em diversas questões relacionadas à educação feminina.

Atenta às discussões científicas da época, respondeu ao anátema “a mulher é uma degenerada” de Miguel Bombarda, bem como construiu sua própria visão de evolução. Visão esta que tem bases na filosofia neoestoica de Han Ryner, na teoria geral da relatividade de Einstein, mas também na teosofia de Blavatsky e nas concepções de vida e maternidade de Annie Besant e Ellen Key.

Construiu concepções estéticas, que encontramos nas críticas culturais presentes, sobretudo, nas publicações da revista *Renascença – revista de Arte e Pensamento*, nas suas reflexões sobre estéticas da existência, ou ainda na sua aposta na música como um ideal, tal qual o pensamento romântico, “um mergulho na verdadeira vida. [...] a busca incessante da Beleza” (MOURA, 1929, p. 199). Sua última conferência, curiosamente, foi

O *Silêncio* – certamente o silêncio da plenitude, da perfeição, o silêncio da vida eterna da *Música das Esferas*, "a vibração cósmica - a mais incontestável evidência da Imortalidade" (MOURA, 1929, p. 199), como afirmou em seu *Religião do Amor e da Beleza*¹⁷⁰.

Foi considerada "a primeira mulher antifascista da América" (LEITE, 1984, p. 56), devido às suas duras críticas aos sistemas autoritários, e à análise que fez destes, mesclando elementos da psicanálise, da sociologia e de seu anticlericalismo.

Antecipou críticas à ciência e à tecnologia industrial, explicitando seus traços bélicos e os interesses do capital. Apropriou-se de modo libertário da teoria econômica de Malthus para embasar seus argumentos sobre a libertação sexual das mulheres, ao passo que trazia sua própria leitura das ideias eugênicas, tão recorrentes no período.

Suas ideias de amor livre ultrapassavam o âmbito das relações sociais e da liberdade sexual, almejando um ideal ainda maior, em que o amor teria raízes metafísicas. Na defesa da maternidade consciente e da prática do amor plural, Maria Lacerda de Moura fundia, como outros anarquistas, neomalthusianismo e eugenia como instrumentos na argumentação para a conscientização dos indivíduos.

Ao analisar seus artigos publicados na revista *Estudios*, tive a possibilidade de adentrar uma outra possibilidade de compreensão de seu pensamento. Inseridos na grande diversidade de temáticas presentes na revista, os artigos de Moura dialogam com a nova ciência almejada pelos anarquistas em sua vertente individualista. Na revista como um todo, e, sobretudo nos artigos que analisei, é evidente a construção de outra cultura da natureza, recusando aquela que a modernidade capitalista proporcionava.

O exercício do saber científico, para estes anarquistas, não deveria estar separado da prática da solidariedade e do amor universal, conduzindo a uma harmonia cósmica. O reinado da razão almejado pelos libertários contribuintes da revista *Estudios* demandava estas questões.

Maria Lacerda de Moura era uma das principais figuras a levar para as discussões da revista as ideias da Associação Internacional Biocósmica. Esta Associação contava com uma diversidade de cientistas, artistas e filósofos que tinham como princípios o exercício do livre pensar, o internacionalismo, o pacifismo – também defendidos pelos anarcoindividualistas - e o vegetarianismo, e constituíam, assim, novas maneiras de conhecer, fazer e interpretar o mundo. Dali novas teorias científicas emergiam, como a

¹⁷⁰ Esta obra parece ainda ter influência do escritor Oscar Wilde, em especial seu *De Profundis*, cujo trecho "quem pode calcular ou precisar a órbita de sua alma?" é epígrafe da obra de Maria Lacerda. Esta influência, entretanto, bem como a discussão acerca da música não foi possível explorarmos neste trabalho.

plasmogenia e o proteanismo, bem como a ideia de harmonia universal, de correspondência plena entre o microcosmo e o macrocosmo.

Iniciativas editoriais como a revista *Estudios* proporcionavam a possibilidade de se constituírem amplos fóruns internacionais para a construção de conhecimento alternativo à cultura dominante. Ao ter o internacionalismo como princípio, rompiam-se as fronteiras do conhecimento possibilitando contribuições que partiam de pontos de vistas locais, mas dialogavam com outras realidades. Estas revistas são um amplo campo de possibilidades de pesquisas, permitindo a compreensão da cultura libertária sob diversos ângulos. Minha análise da *Estudios* limitou-se, devido ao tempo, sobretudo, às questões ligadas ao amor e a sexualidade, bem como àquelas em diálogo com a autora pesquisada ou à Associação Internacional Biocósmica. As críticas ao fascismo, as divulgações científicas, os temas da medicina, as questões estéticas, as capas da revista ou ainda os temas pedagógicos mereceriam certamente uma análise mais apurada.

Ao combater os autoritarismos e recusar a dominação nos mais variados âmbitos, Maria Lacerda empenhou-se, junto aos demais libertários contribuintes da revista, na construção comum de uma filosofia unicista da natureza, enraizada nas lutas cotidianas libertárias às amarras do modelo de família, da vigente organização capitalista do trabalho, da cidade, das moradias e de quaisquer tentativas de controle de seus corpos e da exploração predatória da natureza. Em resposta a isso, suas proposições de outra sociedade vinculavam às suas utopias a revolução concreta e cotidiana. Dentro disto, o amor, liberado através de um processo eugênico e aliado ao conhecimento de si e à libertação do Eu, seria fonte de energia vital no processo evolutivo da sociedade para uma humanidade emancipada e na busca da harmonia cósmica.

Em alguns setores do movimento de mulheres, o terreno amoroso foi problematizado a fim de reverter a dominação dos corpos femininos, e também elementos da moral capitalista, como a competitividade da "luta pela sobrevivência". Maria Lacerda ampliou o entendimento destas questões e foi uma grande defensora de um pacifismo radical, para quem o "não matarás – é o segredo da Esfinge na evolução humana" (MOURA, A Plebe, 1932), e o amor plural uma metáfora para a libertação individual em busca do aperfeiçoamento e da harmonia universal.

Seu *silêncio* veio poucos meses antes do final da Segunda Grande Guerra, episódio que causara não apenas repulsa, mas também dor a esta pensadora que afirmava:

Jamais levantarei a pureza dinâmica das minhas mãos para macular o meu Ser no sangue de meu irmão.
 Não sejamos cúmplices dos carrascos do gênero humano.
 [...] Não mais nos sirvamos de capatazes e escravos, lacaios do dominismo ou do servilismo e da covardia do rebanho social (MOURA, A Plebe, 1932).

Repudiando o fascismo, tinha como Deus sua própria realização, como Família toda a humanidade, como Pátria, a infinitude do universo:

A minha pátria é meu coração.
 A minha pátria é a minha Razão.
 A minha pátria é o Universo.
 A minha pátria não tem fronteiras: vai até o coração imenso de todo o gênero humano e considerado nas unidades individuais (MOURA, A Plebe, 1932).

Apesar de toda esperança na mudança social, traduzida na sua intensa atividade política e intelectual, junto à revolta sempre presente nos escritos de Maria Lacerda, a melancolia causada pelos rumos da civilização capitalista acompanhava a pensadora brasileira que acreditava na "escalada através do Amor e do Sofrimento" (MOURA, 1929, p. 191):

Tudo é Dor, tudo é esforço, tudo é sacrifício para uma expressão nova, para um ritmo mais puro, para uma harmonia mais bela, para a sinfonia empolgante da escalada transcendental.
 [...] Tudo é Dor, mas, a Dor construtora, não a Dor da renúncia cristã, e sim a Dor de subir mais alto, a Dor de fecundar, de conceber, de crescer muito além, de fugir das formas inferiores e reagir contra a rotina, de delinear, de esculpir, de sonhar da tela assombrosa da Vida, o ineditismo de um ideal renovador e grande, de uma forma perfeita, de uma arrebatadora mensagem de Beleza (MOURA, 1929, p. 209-210).

Diferente do cristianismo, não haveria o cultivo da dor, mas sim, um impulso para a ação: "A filosofia natural, o neo-estoicismo não quer o cultivo da Dor; aceita a Dor como uma solução benéfica, como lei de causa e efeito, como meio de despertar energias interiores" (MOURA, 1929, p. 211). O impulso criativo da Dor levaria ao amor:

Só através da Dor de crescer dentro de nós mesmos é que aprendemos a Amar e sentimos a necessidade de pensar na Unidade de todas as coisas e de todos os seres, na solidariedade humana, na lei de atração, na gravitação obedecendo a outras leis de beleza tão majestosa que os helenos conceberam a ideia da "música das esferas" (MOURA, 1929, p. 212).

Estas concepções demandavam uma forma de habitar o mundo diferentemente daquelas que a moral burguesa e as concepções de progresso do capitalismo traziam. Como vimos, a estética da existência era uma preocupação dos estoicos, assim como viver artisticamente era também uma preocupação dos anarquistas individualistas. Neste sentido ainda, reafirmo então a inserção do pensamento de Maria Lacerda de Moura entre os românticos, ao compreender o romantismo como uma *visão de mundo*, tal como apontado por Michael Lowy e Robert Sayre (1993; 2015) e reiterado por Leonardo Boff:

Precisamos superar o sentido convencional de romantismo que o identifica com uma escola literária ou artística. Romantismo é algo mais complexo e profundo. Trata-se de uma cosmovisão, de uma forma de habitar o mundo, não apenas prosaicamente com artefatos, máquinas, ordenações sociais e jurídicas, mas,

principalmente, *habitar poeticamente o mundo* ao articular máquina com a poesia, o trabalho rotineiro com a criatividade, o interesse com a gratuidade, a objetividade nos conhecimentos com a subjetividade emocional, o pão penosamente ganho com a beleza fascinante das relações calorosas (BOFF *apud* LOWY; SAYRE, 2015, p. 16, grifo meu).

A revolta e a melancolia presentes no pensamento romântico da autora aqui analisada me instigam a refletir, constantemente, sobre a atualidade de várias de suas reflexões.

Nosso país tem uma história de dominação e violência que se apresenta ainda hoje refletido em diversas problemáticas sociais. As estatísticas acerca das mulheres negras¹⁷¹ explicitam uma sociedade construída sob bases patriarcais e racistas, sem a menor vergonha da violência sob a qual se sustenta, reforça e inclusive, está estruturada.

Outra estatística que assusta e pode trazer significativas reflexões, é o constante crescimento na venda de calmantes e antidepressivos no Brasil¹⁷², explicitando que a promessa de gozo deste sistema que moldou o Brasil sob os ideais eurocêntricos de progresso fracassou.

As problemáticas com a camada de ozônio, a contaminação da água potável e do ar, a crise hídrica, o desmatamento desenfreado das florestas, o significativo número de espécies em extinção e as várias catástrofes ambientais com que nos deparamos com certa frequência, nos levam a concordar com a afirmação de Murray Bookchin de que “estamos nos aproximando do momento em que o planeta não poderá manter a espécie humana, nem as complexas formas de vida que se desenvolveram através de milhões de anos de evolução orgânica” (BOOKCHIN, 1991).

Maria Lacerda de Moura em sua obra versou sobre todas estas questões. Sobretudo, questionou a moral sexual que confinava as mulheres ao casamento, mas elevou a questão da maternidade, não negando a responsabilidade das mulheres com a criação dos novos seres, mas colocando esta responsabilidade nas mãos de toda a humanidade. O cuidado pressuposto na criação de uma criança, o amor que deveria estar presente na sua concepção, transbordariam por entre as relações sociais, alcançando inclusive o intercâmbio com a natureza e o processo de busca de conhecimento: “A humanidade [...] não poderá progredir sem a piedade” (MOURA, 1931, p. 34), afirmava ao recusar as práticas de vivisseção: “A crueldade nunca poderá ser um caminho para o

¹⁷¹ Como por exemplo, o fato de as mulheres negras representarem o maior número de trabalhadoras domésticas e a menor presença nas posições de mais prestígio e, inclusive, com carteira assinada, além de serem as mais vulneráveis a situações de violência, conforme informa o Dossiê Mulheres Negras, lançado pelo Ipea (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) em 2013.

¹⁷² Ver: <http://blogs.oglobo.globo.com/lauro-jardim/post/venda-de-antidepressivos-no-brasil-cresce-dois-digitos.html>

aperfeiçoamento humano. [...] A ciência não se adquire com a crueldade. E muito menos a sabedoria, acima de qualquer espécie de violência” (MOURA, 1931, p. 34). Suas críticas às guerras e à militarização da sociedade e da vida a levava à afirmação de que "a violência é o desequilíbrio e que somente a lei do Amor é a lei do Universo" (MOURA, *Estudios*, 1933, n. 113, p. 22). Recusar a violência desta sociedade, também questionando o papel da violência neste sistema, e trazer o amor plural como base para as relações, almejando a harmonia e a solidariedade biocósmica, eram questões essenciais para esta autora.

Para ela, vivemos em uma "sociedade em que a violência está organizada moral e legalmente e à que se entregam tanto os exploradores como os explorados" (MOURA, *Estudios*, 1932, n. 110, p. 14), de modo que era necessário revolucionar toda a sociedade, recusando a violência implícita nos discursos e práticas civilizatórios em busca do “progresso”.

As críticas libertárias à sociedade industrial e às ideias de progresso desta são também um campo ainda pouco explorado e que muito podem contribuir para o campo de estudos em ciência, tecnologia e sociedade. As diversas concepções de natureza levam a outras noções de intercâmbio com esta, resultando em outros processos de conhecer e de produzir ciência, e a outros modos de vida.

A preocupação dos anarquistas individualistas com os temas do antimilitarismo, da sexualidade, a defesa do naturismo, do neomalthusianismo, do eugenismo, e de tantos outros temas aqui discutidos, demonstram a preocupação desta vertente do anarquismo com o desenvolvimento integral do indivíduo, de modo que todas as esferas da vida deveriam estar permeadas pelos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Para estes anarquistas, viver de modo libertário era uma tarefa para o agora, de modo a se reinventar constantemente a fim de expandir através do exemplo, da propaganda pela ação, uma cultura da natureza que possibilitasse modos de viver que não alimentassem o ciclo de dominação na qual a sociedade estaria assentada.

Ao possibilitar o diálogo entre representantes dos setores científicos com os movimentos dos trabalhadores e suas resistências cotidianas, a revista *Estudios* – e as demais publicações libertárias – apontam também não apenas a necessidade, mas o dever dos setores científicos de gerar

os canais para que o fortalecimento do papel do conhecimento se assente em uma maior democratização, e saia dos "círculos de iniciados" (sejam estes das ciências sociais ou das exatas e naturais) para **interpelar à sociedade em seu conjunto**, mostrando que se trata de uma prática cultural que poderia ser

mobilizada para atender vastos problemas sociais¹⁷³ (KREIMER, 2007, p. 63, grifo meu).

Foucault afirmou que seu papel era “ensinar às pessoas que são muito mais livres do que sentem, que as pessoas aceitam como verdade, como evidência, alguns temas que tem sido construídos durante certo momento da história, e que essa pretendida evidência pode ser criticada e destruída”¹⁷⁴ (FOUCAULT, 1996, p. 143). Ao retomar os escritos de Maria Lacerda de Moura, espero ter contribuído para não apenas refletirmos acerca das nossas práticas de conhecer e nossos modos de vida, mas, sobretudo, instigar à ação e à mudança que se faz urgente: “mudar algo no espírito das pessoas, este é o papel do intelectual”¹⁷⁵ (FOUCAULT, 1996, p. 143). E se “uma voz foi feita para falar, como o Sol para aquecer e iluminar” (MOURA, Estudos, 1931, n. 90, p. 21), Maria Lacerda não poupou esforços para nos chamar a atenção para a urgência das mudanças e para a necessidade de trilharmos caminhos de solidariedade na busca pelo conhecimento. Assim, sonhava com uma “ciência da felicidade” (MOURA, 1929, p. 22), como “programa da Solidariedade Humana - para a vontade de Harmonia” (MOURA, Estudos, 1931, n. 90, p. 22).

¹⁷³ "los canales para que el fortalecimiento del papel del conocimiento se asiente en una mayor democratización, y salga de los “círculos de iniciados” (sean éstos de las ciencias sociales o de las exactas y naturales) para interpelar a la sociedad en su conjunto, mostrando que se trata de una práctica cultural que podría ser movilizada para atender vastos problemas sociales" (KREIMER, 2015, p. 63).

¹⁷⁴ “enseñar a La gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que La gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida” (FOUCAULT, 1996, p. 143).

¹⁷⁵ “Cambiar algo en el espíritu de la gente, ése es el papel del intelectual” (FOUCAULT, 1996, p. 143).

FONTES

1. Periódicos

A Plebe, 1920, 1932, 1949 (Arquivo Edgar Leuenroth, AEL/IFCH –Unicamp).

Renascença, 1923 (Arquivo Edgar Leuenroth, AEL/IFCH –Unicamp).

Revista Estudos (Digitalizada), 1929-1936. Disponível em:
<<http://www.bibliothekderfreien.de/lidiap/eng/>> Acesso em jan. 2016.

Revista Blanca (Digitalizada), 1924, 1926. Disponível em:
<<http://hemerotecadigital.bne.es/results.vm?q=parent:0002860475&lang=es>>. Acesso em jan. 2016.

2. Artigos de Maria Lacerda de Moura

A Plebe

MOURA, Maria Lacerda de. Oração. **A Plebe**, São Paulo, n. 6, dez. 1932.

Revista Renascença

MOURA, Maria Lacerda de. Renascença. Editorial. **Renascença**. São Paulo, n. 1, fev. 1923.

_____. Como escolher um bom marido. **Renascença**, São Paulo, n. 5, jul. 1923.

Revista Estudos

MOURA, Maria Lacerda de. La maternidad consciente. **Estudios**, Valencia, n. 86, p. 26, out. 1930.

_____. ¿Un programa?: ¿Declaración de principios?. **Estudios**, Valencia, n. 90, p. 19-22, fev. 1931.

_____. La ¿Tiene sexo la inteligencia?. **Estudios**, Valencia, n. 95, p. 25-27, jul. 1931.

_____. ¿Tiene sexo la inteligencia?: Las dos grandes razas sociales. **Estudios**, Valencia, n. 100, p. 16-19, dez. 1931.

_____. Religión y catolicismo. **Estudios**, Valencia, n. 101, p. 61-62, jan. 1932.

_____. El sentido religioso. **Estudios**, Valencia, n. 102, p. 25-26, fev. 1932.

_____. La maternidad consciente. **Estudios**, Valencia, n. 86, p. 26, out. 1930.

_____. La violencia y la sociedad. **Estudios**, Valencia, n. 104, p. 24-25, abr. 1932.

_____. Procreación y miseria: I. Ley de Malthus. **Estudios**, Valencia, n. 105, p. 10-13, mai. 1932.

_____. Procreación y miseria: Ley de Malthus: Y II. **Estudios**, Valencia, n. 106, p. 09-11, jun. 1932.

_____. Los libertarios y del feminismo. **Estudios**, Valencia, n. 107, p. 17-19, jul. 1932.

_____. La educación moral. **Estudios**, Valencia, n. 108, p. 22-23, ago. 1932.

_____. La santa violencia. **Estudios**, Valencia, n. 109, p. 30-32, set. 1932.

_____. Todo es creación nuestra. **Estudios**, Valencia, n. 110, p. 17-18, out. 1932.

_____. El trabajo femenino y la aspiración de la mujer. **Estudios**, Valencia, n. 112, p. 19-20, dez. 1932.

_____. Una hipótesis que es un sueño de perfección. **Estudios**, Valencia, n. 113, p. 23-24, jan. 1933.

_____. El problema económico. **Estudios**, Valencia, n. 114, p. 36-37, fev. 1933.

_____. Kardec y Comte. **Estudios**, Valencia, n. 116, p. 36-38, abr. 1933.

_____. La Asociación Internacional Biocósmica. **Estudios**, Valencia, n. 118, p. 29-31, jun. 1933.

_____. La Asociación Internacional Biocósmica y La Solidaridad. **Estudios**, Valencia, n. 119, p. 13-14, jul. 1933.

_____. El salvajismo fascista contra los israelitas. **Estudios**, Valencia, n. 120, p. 27-28, ago. 1933.

_____. La sujeción de la mujer y el predominio religioso y capitalista. **Estudios**, Valencia, n. 121, p. 19-20, set. 1933.

_____. Las supersticiones modernas: La cadena de la buena suerte. **Estudios**, Valencia, n. 122, p. 31-33, out. 1933.

_____. La Escuela de la Nueva Oportunidad. **Estudios**, Valencia, n. 125, p. 69-70, jan. 1934.

_____. La escuela de la nueva oportunidad. **Estudios**, Valencia, n. 126, p. 12-13, fev. 1934.

_____. Cuando el amor muere. **Estudios**, Valencia, n. 127, p. 24-25, mar. 1934.

_____. La concepción ryneriana del amor: ¿Qué es el amor plural?. **Estudios**, Valencia, n. 128, p. 26-27, abr. 1934.

_____. El amor plural frente a la camaradería amorosa: La concepción ryneriana del amor. **Estudios**, Valencia, n. 129, p. 24-25, mai. 1934.

_____. La mujer nueva y la moral sexual. **Estudios**, Valencia, n. 130, p. 23-24, jun. 1934.

_____. La nueva mujer y la moral sexual. **Estudios**, Valencia, n. 131, p. 33-34, jul. 1934.

_____. Amor y libertad. **Estudios**, Valencia, n. 132, p. 28-29, ago. 1934.

_____. Pedagogía y educación. **Estudios**, Valencia, n. 138, p. 18, fev. 1935.

_____. Mussolini, las mujeres y el maltusianismo. **Estudios**, Valencia, n. 142, p. 35-36, jun. 1935.

_____. El fascismo contra la evolución humana. **Estudios**, Valencia, n. 148, p. 35-36, dez. 1935.

_____. Han Ryner, el Sócrates moderno. **Estudios**, Valencia, n. 152, p. 43-44, abr. 1936.

_____. El ídolo de la cultura fascista. **Estudios**, Valencia, n. 153, p. 48-49, mai. 1936.

O Ceará

MOURA, Maria Lacerda de. Feminismo? Caridade?. **O Ceará**. Fortaleza, 1928.

Disponível em:

<<http://www.nodo50.org/insurgentes/textos/mulher/09marialacerda.htm>> Acesso em: jan. 2016.

3. Obras de Maria Lacerda de Moura

MOURA, Maria Lacerda de. **Civilização, tronco de escravos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1931.

_____. **Renovação, 1919**. Edição Fac-similar. Fortaleza: Edições UFC, 2015.

Arquivo Edgar Leuenroth (AEL/IFCH – Unicamp)

MOURA, Maria Lacerda de. **Religião do Amor e da Belleza**. 2. ed. São Paulo: O Pensamento, 1929.

_____. **Amai e... não vos multipliqueis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932.

_____. **Han Ryner e o Amor Plural**. São Paulo: Unitas, 1933.

Centro de Documentação e Memória (CEDEM - UNESP)¹⁷⁶

MOURA, Maria Lacerda de. **Lições de Pedagogia**. Volume I. São Paulo: TYP. Paulista, 1925.

_____. **A Mulher é uma Degenerada**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932b.

¹⁷⁶ Compartilhados por Patrícia Lessa.

_____. **Ferrer, o Clero Romano e a Educação Laica**. São Paulo: -, 1934.

4. Outros artigos consultados

A Plebe

CERRUTI, Izabel. A moral nos lares – Carta à empresa “Revista Feminina”. **A Plebe**, São Paulo, n. 90, nov. 1920.

MALATESTA, Henrique. Programa Anarquista. **A Plebe**, São Paulo, n. 22, mai. 1949.

Renascença

LEÃO, Carneiro A.. Preparar nos Paes a educação dos filhos. **Renascença**. São Paulo, n. 1, fev. 1923.

Revista Blanca

MONTSENY, Federica. España y el problema de los sexos. **La Revista Blanca**, n. 39, mar. 1924.

_____. Feminismo y Humanismo. **La Revista Blanca**, n. 33, out. 1924.

_____. La Mujer Nueva. **La Revista Blanca**, n. 72, mai. 1926.

Revista Estudios:

DIAS, David. Vulgarizaciones: El cosmos y el mundo. **Estudios**, Valencia, n. 73, p. 17-19, set. 1929.

EDITORIAL. **Estudios**, Valencia, n. 156, p. 03, set. 1936.

HERRERA, A. L.. El origen de la vida: La plasmogenia: Nueva ciencia del origen del protoplasma. **Estudios**, Valencia, n. 82, p. 19-21, jun. 1930.

_____. Para Estudios: La continuidad en el Universo y la Plasmogenia. **Estudios**, Valencia, n. 83, p. 18-20, jul. 1930.

_____. La vida artificial: Protoplasma sintético preparado con el aldehído tórmico y sulfuro de armonio: Nuevos horizontes. **Estudios**, Valencia, n. 89, p. 43-44, jan. 1931.

_____. La vida artificial: Progresos y nuevas fórmulas: Inmensas perspectivas para la futura humanidad. **Estudios**, Valencia, n. 92, p. 34-35, abr. 1931.

_____. Programa de un curso de plasmogenia: Para Estudios. **Estudios**, Valencia, n. 96, p. 34-35, ago. 1931.

_____. Conspiración clerical contra la plasmogenia: Especial para Estudios. **Estudios**, Valencia, n. 99, p. 34-35, nov. 1931.

- _____. El origen del pensamiento. *Estudios*, Valencia, n. 106, p. 25-29, jun. 1932.
- _____. Nueva teoría cosmogónica del Proto-Rayo: Una tempestad en la nada. **Estudios**, Valencia, n. 141, p. 39-41, mai. 1935.
- LLAURADÓ, A. G. Feminismo y monogamia. **Estudios**, Valencia, n. 108, p. 37-39, ago. 1932.
- MARTÍNEZ RIZO, Alfonso. Al día con la ciencia: Células. **Estudios**, Valencia, n. 143, p. 07-11, jul. 1935.
- MAYMÓN, Antonia. El amor. **Estudios**, Valencia, n. 86, p. 24-25, out. 1930.
- MONIER, F. Necesidad de la solidaridad biocósmica. **Estudios**, Valencia, n. 97, p. 34, set. 1931.
- NOJA RUIZ, Higinio. Alrededor del Amor. **Estudios**, Valencia, n. 83, p. 07-12, jul. 1930.
- PELLETIER (Dra.). Despoblación y civilización. **Estudios**, Valencia, n. 99, p. 24-26, nov. 1931.
- POCH Y GASCÓN, Amparo. La guerra y la degeneración de la especie. **Estudios**, Valencia, n. 124, p. 35-37, dez. 1933.
- PUENTE, Isaac (Dr.). Dos conceptos de salud. **Estudios**, Valencia, n. 122, p. 13-14, out. 1933.
- RAMÓN Y CAJAL, Santiago. La capacidad de la mujer. **Estudios**, Valencia, n. 77, p. 25, jan. 1930.
- VALENTÍ CAMP, Santiago. La pensadora María Lacerda de Moura. **Estudios**, Valencia, n. 90, p. 17-18, fev. 1931.
- _____. La libertad de la mujer y su utilidad social: La actitud del hombre futuro. **Estudios**, Valencia, n. 128, p. 42-43, abr. 1934.
- WINTER, María (Dra.). Carta abierta a las mujeres: A mis queridas compañeras de dolor. **Estudios**, Valencia, n. 101, p. 34-36, jan. 1932.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Gustavo Ramus. **Anarquismo, cristianismo e literatura social no Brasil (1890-1938)**. 2011. 215 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- ARAUJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Editora da UFPR, 2001.
- ARMAND, Émile. **Individualismo anarquista y camaradería amorosa**. Barcelona: 2000. Disponível em: <http://www.theyliewedie.org/ressources/biblio/es/Armand_Emile_-

_Individualismo_anarquista_y_camaraderia_amorosa.html>. Acesso em: jan. 2016.

_____. Prefácio de O Único e sua propriedade. In: **Max Stirner e o anarquismo individualista**. São Paulo: Imaginário, 2003.

_____. O individualismo anarquista. **VERVE**: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP. São Paulo: o Programa. n. 5, mai. 2004. Disponível em: <<http://www.nu-sol.org/verve/verve1.php>>. Acesso em: jan. 2016.

_____. Pequeno manual anarquista individualista. **VERVE**: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP. São Paulo: o Programa. n. 11, abr. 2007. 2007a

_____. **El anarquismo individualista**. Lo que es, puede y vale. 1. ed. - La Plata: Terramar, 2007b. 154 p.

_____. Amor, amor em liberdade, camaradagem amorosa. **VERVE**: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP. São Paulo: o Programa. n. 21, mai. 2012.

BAKUNIN, Mikhail. **O Estado**: Alienação e Natureza. **s/d**, www.marxist.org, transcrito por Fernando A. S. Araújo, 1998.

_____. **La Instrucción Integral**. 1869. Tradução de: Claudio Lozano Seijas, 1979.

_____. **Deus e o Estado**. Tradução de Plínio Coelho. São Paulo: Imaginário/Nu-sol, 2010.

_____. **O Conceito de liberdade**. Portugal: edição RÉS limitada, 1975.

_____. **A Comuna de Paris e a Noção de Estado**. O Princípio do Estado e Outros Ensaios. São Paulo: Hedra, 2008.

BIEHL, Janet. **Rethinking Ecofeminist Politics**. Boston: South End Press, 1991

BOOKCHIN, Murray. **La Ecología de la Libertad**. La emergencia y la disolución de las jerarquías. Madrid: Nossa y Jara Editores, 1999.

_____. **Anarquismo: Crítica e Autocrítica**. São Paulo: Hedra, 2011.

BRACONS, Eduard Masjuan. La cultura de la naturaleza en el anarquismo ibérico y cubano. **Signos Históricos**, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Distrito Federal, México, n. 15, jan.-jun., 2006, pp. 98-123.

BRAVERMAN, Harry. Gerência Científica. In: **Trabalho e Capital Monopolista**. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

BULFFI, Luis. **Huelga del vientres** – Medios prácticos para evitar las familias numerosas. Barcelona: Biblioteca Editorial Salud y Fuerza, 1908.

BUTLER, 1993. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”: publicado

originalmente com o título "Introduction", no livro : Judith Butler. **Bodies that matter**. On the discursive limites of 'sex'. Nova York/Londres: Routledge, 1993: pp.1-16. Copyright © 1993-

From Bodies that matter: on the discursive limits o f sex' by Judith Butler. Reprodu ced by permission of Routledge, Inc.

CABRERA, Leóncio López-Ócon. La Voluntad Pedagógica de Cajal Presidente de La JAE. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LIX, n. 2, p. 11-36, jul.-dez. 2007.

CARVALHO, José M. **A Formação das Almas** – O Imaginário da República no Brasil. – São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASTERÀ, Maria e MOREIRA, Alfonso. Índices Estudios: Sumarios, autores y secciones por Maria Casterà y Alfonso Moreira. Faxdocs 22/2006. Documentos de Trabajo de Faximil Edicions Digitals. 2006. Disponível em: <<http://issuu.com/faximil/docs/2006-faxdoc-22?mode=embed&layout=http%3A%2F%2Fskin.issuu.com%2Fv%2Fflight%2Flayout.xml&showFlipBtn=true>>. Acesso em: jan. 2016.

CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. **Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)**, Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999.

CLEMINSON, Richard. **Eugenics without the state: anarchism in Catalonia, 1900–1937**. Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci. 39, p. 232–239, 2008.

CORREIA, Felipe. **Surgimento e breve perspectiva histórica do anarquismo (1868-2012)**. Faísca Publicações Libertárias, 2013.

COSTRUBA, Deivid. A contribuição de Júlia Lopes de Almeida e Maria Lacerda de Moura à História do feminismo no Brasil (1896-1933): uma proposta de pesquisa. In: XVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, jul. 2013.

DIEZ, Xavier. **El anarquismo individualista en España (1923-1938)**. Barcelona: Virus editorial, 2007.

FABBRI, Luce. **El Camino. Hacia el Socialismo sin Estado**. 1952. Montevideo: Revista Alter y Comunidad del Sur, 2000.

FERREIRA, Denise Cristina. **Educação e sociedade: lições pedagógicas de Maria Lacerda de Moura (1887-1945)**. 2012. 108 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, 2012.

FERRER, Christian. El anarquismo fue una batalla cultural. fev. 2005a. Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/cultura/7-47524-2005-02-20.html>>

_____. **El lenguaje libertario**: antología del pensamiento anarquista contemporáneo. 1a. ed. - La Plata: Terramar, 2005b. 336 p.

_____. Mecanismo. Tradução de Edson Passetti. **Revista Ecopolítica**. São Paulo, n. 12, mai-ago 2015, pp. 2-12.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **De outros espaços (1967), Heterotopias**. Michel Foucault, Dits et écrits 1984, Des espaces autres (conferência no Cercle d'études architecturales, 14 de março 1967), In Architecture, Mouvement, Continuité, n. 5, p. 46-49, out. 1984.

_____. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. O sujeito e o poder. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. MICHEL FOUCAULT. **Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 2. Ed. Revista. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Introdução: Traduzida por Antonio Cavalcanti Maia. Coleção Biblioteca de Filosofia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. **História da Sexualidade 1**: A vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

GALLO, Silvio Donizetti de Oliveira. **Educação anarquista: por uma pedagogia do risco**. 1990. 325 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1990.

GUIMARÃES, Paula. Maria Lacerda de Moura e a inserção da psicologia experimental aplicada à pedagogia em Minas Gerais (1908-1921). Anais. 11º Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste. 12 a 15/10/2014. Universidade Federal de São João del-Rei. Disponível em: <https://anpedsudeste2014.files.wordpress.com/2015/04/paula-cristina-david-guimarc3a3es.pdf>

HARAWAY, Donna. (1988). Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **cadernos pagu** (5) 1995: pp. 07-41.

HARDMAN, Francisco Foot. **Nem Pátria, Nem Patrão**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HOBBSAWN, Eric J. **Era das revoluções (1789-1848)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JIMÉNEZ LUCENA, Isabel; MOLERO MESA, Jorge (2009). Discursos (des)medicalizadores en la prensa anarquista española de principios del siglo XX. Una perspectiva de género y clase. In: XV Congreso Internacional de AHILA. 1808-2008: Crisis y Problemas en el Mundo Atlántico. Leiden, Universiteit Leiden, sp.

KREIMER, Pablo. Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología en America Latina; Para qué? Para Quien? **Redes**, 26(13), 55-63. 2007.

_____. **El científico también es un ser humano**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2009.

KROPOTKIN, Piotr. **Folletos revolucionarios**, Barcelona: Tusquets, 1977

_____. **Campos, Fábricas y Talleres**. 1898. Tradução de: Fermín Salvochea.

_____. **La ciencia moderna y el anarquismo** (prólogo y traducción del inglés por Ricardo Mella), Valencia: F. Sempere y Compañía, 1903.

_____. **Ajuda mútua: um fator de evolução**. Tradução Waldyr Azevedo Jr. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

LAGUARDIA, Angela. Maria Lacerda de Moura e Miguel Bombarda: perspectivas da ciência no limiar do século XX. In: Women, Science and Globalization. What's UP? Lisboa: **AMONET**, 2012. p. 121-129. Disponível em: <<http://www.amonet.pt/>>. Acesso em: jan. 2016.

LAGUARDIA, Angela; LOUSADA, Isabel. Maria Lacerda de Moura e Ana de Castro Osório: correspondência em trânsitos atlânticos e feministas. In: **Navegações**. v. 6, n. 1, p. 99-104, jan./jun. 2013.

LESSA, Patrícia. Maria Lacerda de Moura: uma educadora pela libertação das mulheres e animais não humanos. STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZENELLO, Valeska. **Estudos feministas e de gênero**: articulações e perspectivas. Ilha de Santa Catarina: Mulheres, 2014. p. 292-303.

LESSA, Patrícia; MAIA, Claudia. Maria Lacerda de Moura: crítica à família burguesa e à exploração feminina. MAIA, Claudia; PUGA, Vera. **História das Mulheres e do Gênero em Minas Gerais**. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2015, p. 97-121.

LIMA, Nabylla; QUELUZ, Gilson Leandro. Representações de Ciência e Tecnologia no pensamento anarquista brasileiro: Análise da Revista Renascença (1923). In: Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia, XIV, 2014, Belo Horizonte, UFMG. Anais Eletrônicos do 14º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia – 14º SNHCT. (Anais) Belo Horizonte: 2014.

LIMA FILHO, Domingos Leite; Queluz, Gilson Leandro. A tecnologia e a educação tecnológica: elementos para uma sistematização conceitual. **Educação & Tecnologia**, Belo Horizonte, v. 10, n. 1, p. 19-28, 2005.

LITVAK, Lily. La prensa anarquista. HOFMANN, E., JOAN I TOUS, P. y Tietz, M. (eds.). **El anarquismo español y sus tradiciones culturales**. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 1995.

LOWY, Michael; SAYRE, Robert. **Romantismo e política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. **Revolta e melancolia**: o romantismo na contracorrente da modernidade. São Paulo: Boitempo, 2015.

MALATESTA, Errico. **La anarquía y el método del anarquismo**. s/d.

_____. **Anarquismo e Anarquia**. São Paulo: Biblioteca Virtual Faísca, 2009. Disponível em: <http://www.alquimidia.org/faísca/arquivosSGC/malatesta_anarquismo.pdf> Acesso

em: set. 2015.

MELLA, Ricardo. Regimentación y naturaleza - La obra de la civilización, 1913
Publicado originalmente em **Acción Libertaria**, n.11, Madrid 1 de agosto de 1913.
Disponível em: < <http://ricardomella.org> >. Acesso em: jan. 2016.

MELO, Aníbal Vaz de. **Cristo, o Maior dos Anarquistas** - Estudo sobre a personalidade e filosofia de Jesus de Nazaré. 3. ed. São Paulo: Ed. Piratininga, 1956.

MENDES, Samanta Colhado. **As mulheres anarquistas na cidade de São Paulo : 1889-1930**. Franca: UNESP, 2010.

MONARCHA, Carlos. **A Escola Normal da Praça** – o lado noturno das luzes. São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.

MONTEBELLO, Natalia. Da filosofia do progresso. **VERVE**: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP. São Paulo: o Programa. n. 2, out. 2002.

NASH, Mary. La reforma sexual en el anarquismo español. In: HOFMANN, E., JOAN I TOUS, P. y Tietz, M. (eds.). **El anarquismo español y sus tradiciones culturales**. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 1995.

NAVARRO, Francisco Javier. **“El Paraíso de La Razón”**: La revista Estudios (1928-1937) y el mundo cultural anarquista. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1997.

NETTLAU, Max. **História da anarquia: das origens ao anarco – comunismo**. São Paulo. Ed. Hedra, 2008. Organização e introdução de Franz Mintz e tradução de Plínio Augusto Cêlho.

PASSETTI, Edson. Heterotopias anarquistas. **VERVE**: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP. São Paulo: o Programa. n. 2, out. 2002.

_____. Foucault libertário – heterotopia, anarquismo e pirataria. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005.

PERES, Fernando Antonio. **João Penteado**: O discreto transgressor de limites. São Paulo: Alameda, 2012.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Exposições Universais: Palcos de exibição do mundo Burguês. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Exposições Universais**, Espetáculo da modernidade do século XIX. São Paulo: HUCITEC, 1997.

PRADO, Antonio Arnoni, HARDMAN, Francisco Foot (Orgs.). **Contos anarquistas**: antologia da prosa libertária no Brasil (1901-1935). São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2011.

QUELUZ, Gilson Leandro. História da Tecnologia e Narrativas Tecnológicas: Representações de Tecnologia em Plínio Salgado. **História da Ciência e Ensino**: Construindo Interfaces. v. 2, 2010, p.25-47.

_____. Representações de Eugenia no Pensamento Anarquista Brasileiro. In: André

Mota; Gabriela S. M. C. Marinho. (Org.). **Eugenia e história**: ciência, educação e regionalidades. 1ed.São Paulo: USP, Faculdade de Medicina: Universidade Federal do ABC; CD.G Casa de Soluções e Editora, 2013, v. 1, p. 133-156.

_____. Representations of science and technology in Brazilian anarchism: José Oiticica and Maria Lacerda de Moura. **Circumscribere** (PUCSP), v. 10, p. 52-65, 2011.

RABINACH, A. (1989), Racionalismo y utopía como lenguajes de la naturaleza: una nota. **Historia Social**, 4, 119-126; p.125.

RAFAELLI, Verónica Paola. La mujer como redentora social en el neomalthusianismo anarquista de Generación Consciente, 1923-1928. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009.

RAGO, Margareth. **O Anarquismo e a História**. Edições Coletivo Sabotagem. Disponível em: <<http://anarcopunk.org/biblioteca/wp-content/uploads/2009/01/rago-margareth-o-anarquismo-e-a-historia.pdf>>. Acesso em: jan. 2016.

_____. **Do Cabaré ao Lar**. A utopia da cidade disciplinar, Brasil 1890/1930. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. Entre o feminismo e o anarquismo: Maria Lacerda de Moura e Luce Fabbrì. **VERVE**: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP. São Paulo: o Programa. n. 21, mai. 2012.

RECLUS, Élisée. **A evolução, a revolução e o ideal anarquista**. São Paulo: Imaginário, 2002

RYNER, Han. **Manual Filosófico do Individualista**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.

_____. **La Sabiduría riente**. Umbral, 1935

_____. Amor. **VERVE**: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP. São Paulo: o Programa. n. 21, mai. 2012.

SALGADO, Plínio. **A Doutrina do Sigma**. São Paulo: Empresa Gráfica Revista dos Tribunais, 1935.

SCHURÉ, Edouard. Los Grandes Iniciados. Coleccion Esoterismo II. Digitalização: Biblioteca Upasika. Disponível em: <http://eruizf.com/lecturas/martinistas/edouard_schure/edouard_schure_00_los_grandes_iniciados.pdf>. Acesso em: fev. 2016.

SEVCENKO, Nicolau. A Capital Irradiante: Técnica, Ritmos e Ritos do Rio. In: **História da Vida Privada** (v.3). São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 513-619.

SIERRA, Alvaro Giron. **Evolucionismo y anarquismo: la incorporación del vocabulario y los conceptos del evolucionismo biológico en el anarquismo español (1882-1914)**. 1996. 694 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Geografia e História,

Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1996.

SILVA, Rodrigo Rosa da. **Anarquismo, ciência e educação: Francisco Ferrer y Guardia e a rede de militantes e cientistas em torno do ensino racionalista (1890-1920)**. 2012. 379 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SOCIEDADE TEOSÓFICA. Disponível em:

<<http://www.sociedadeteosofica.org.br/teosofia.asp?chamada=teosofia>> . Acesso em: jan. 2016.

STIRNER Max. **O falso princípio da nossa educação**. In: Textos Dispersos. Lisboa: Vega, 2003

_____. **O único e a sua propriedade**. São Paulo: Martins, 2009.

THORPE, Charles; WELSH, Ian. **Más allá del Primitivismo: Hacia una Teoría y Praxis Anarquistas para la Ciencia en el Siglo XXI**. Alasbarricadas: 2009

TOLSTOI, Liev. **O Reino de Deus está em vós: o cristianismo apresentado não como uma doutrina mística, mas como uma nova moral**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994.

TRINDADE, Héglio. **Integralismo** (o fascismo brasileiro na década de 30). São Paulo: Difel, 1974.

VELÁZQUEZ. Pascual; VIÑAO, Antonio. Un programa de Educación Popular: El legado de Ferrer Guardia y la Editorial Publicaciones de la Escuela Moderna (1901-1936). Educació i Història: **Revista d'Història de l'Educació**. Societat d'Història de l'Educació dels Països de Llengua Catalana. n. 16, jul.-dez. 2010.

WALTER, Nicolas. **O que é anarquismo?** São Paulo: Ed. Faísca Publicações Libertárias, 2009.

WOODCOCK, George. **O Anarquismo: História das Idéias e Movimentos Anarquistas**. Lisboa: Editora Meridiano, 1962.