

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

NABYLLA FIORI DE LIMA

**ANARQUISMO INDIVIDUALISTA E FILOSOFIAS DA NATUREZA:
ANÁLISE DA REVISTA ESPANHOLA *ESTUDIOS* (1928-1937)**

TESE

**CURITIBA
2021**

NABYLLA FIORI DE LIMA

**ANARQUISMO INDIVIDUALISTA E FILOSOFIAS DA NATUREZA:
ANÁLISE DA REVISTA ESPANHOLA *ESTUDIOS* (1928-1937)**

**Individualist anarchism and philosophies of nature: analysis of the
Spanish journal *Estudios* (1928-1937)**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Tecnologia e Sociedade, pelo Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Campus Curitiba.

Área de Concentração: Tecnologia e Sociedade.

Linha de Pesquisa: Tecnologia e Trabalho.

Orientador: Prof. Dr. Gilson Leandro Queluz.

**CURITIBA
2021**



Esta licença permite que outros distribuam, remixem, adaptem e criem a partir do seu trabalho, mesmo para fins comerciais, desde que lhe atribuam o devido crédito pela criação original. É a licença mais flexível de todas as licenças disponíveis. É recomendada para maximizar a disseminação e uso dos materiais licenciados.



Ministério da Educação
Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Câmpus Curitiba



NABYLLA FIORI DE LIMA

**ANARQUISMO INDIVIDUALISTA E FILOSOFIAS DA NATUREZA: ANÁLISE DA REVISTA
ESPANHOLA ESTUDIOS (1928-1937)**

Trabalho de pesquisa de doutorado apresentado como requisito para obtenção do título de Doutora Em Tecnologia da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Área de concentração: Tecnologia E Sociedade.

Data de aprovação: 29 de Março de 2021

Prof Gilson Leandro Queluz, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof Clovis Mendes Gruner, Doutorado - Universidade Federal do Paraná (Ufpr)

Prof.a Doris Accioly E Silva, Doutorado - Universidade de São Paulo (Usp)

Prof Francis Kanashiro Meneghetti, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof Marcio Jarek, Doutorado - Universidade Federal do Rio de Janeiro (Ufrj)

Documento gerado pelo Sistema Acadêmico da UTFPR a partir dos dados da Ata de Defesa em 29/03/2021.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os indivíduos que resistem (ou resistiram) cotidianamente e constroem utopias e modos de viver que nos inspiram à liberdade.

Agradeço ao professor Gilson Queluz por todo o aprendizado e o despertar acadêmico, político e afetivo nesses últimos quase 11 anos de caminhada conjunta. Será sempre o meu grande exemplo de professor e pesquisador.

Agradeço aos/às professores/a da banca - Prof. Dr. Clovis Mendes Gruner, Profa. Dra. Doris Accioly e Silva, Prof. Dr. Francis Kanashiro Meneghetti e Prof. Dr. Marcio Jarek - pelas contribuições ao trabalho, e que certamente me auxiliaram e estimularam na finalização desta pesquisa e em reflexões para pesquisas posteriores.

Aos/às professores/as e funcionários/as do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade e da graduação em licenciatura em letras da UTFPR, pela grande importância que têm na minha trajetória acadêmica.

À TECSOL e ao movimento da economia solidária, por nunca deixarem a esperança morrer e por construírem, cotidianamente, uma outra cultura.

Ao amigo e parceiro de orientação, pesquisa e anseios, Alysson Eduardo de Carvalho Aquino, o Lalo, por todas as trocas que realizamos nesses últimos anos.

À professora Laura Fernández Cordero pela leitura cuidadosa do texto da qualificação, e pelas acolhidas no estágio de pesquisa realizado no CeDInCI e nos projetos que daí desenvolvemos.

À minha família, pelo amor e por todo o apoio desde o início desta trajetória.

À Merry e ao Marcelo, trabalhadores do Ponto, onde imprimi e xeroquei quase toda minha produção acadêmica e textos dessa trajetória que se iniciou em 2009. Agradeço pelas conversas que ajudaram a aliviar algumas manhãs e tardes.

À minha companheira Luisa, pela companhia, pelo cuidado e, também, por tanto me ouvir falar desta tese – às vezes reclamando, às vezes comemorando. Agradeço a paciência.

Ao amigo William Hirayama, por todo o apoio nesta trajetória e por ser sempre tão atencioso e afetuoso, para além da companhia nos treinos de Sanda.

Ao Wesley Sasso, o Lelo, por ter sempre auxiliado a fazer com que esses caminhos – político, acadêmico, espiritual – se tornassem mais leves e por sempre me fazer gargalhar (ou rir disso tudo e de mim mesma).

À Mariana Auler, pelo carinho e pela companhia nesses últimos anos, e, também, porque, partindo de um ponto de vista bastante diferente do adotado nesta pesquisa, sempre trouxe questões que me fizeram refletir sobre o que eu estava escrevendo e pesquisando.

À Ana Maria Rivera Fellner, pelas trocas acadêmicas e afetivas, pelas orientações sobre a Silvia Rivera Cusicanqui, e pelos abraços e conversas em meio às tensões.

Aos/à colegas do “Grupo Fucô”, Patricia Teixeira, Humberto Souza, Ana Maria, pela sabedoria em unir vinho e Foucault, e pelas discussões tão ricas que, certamente, compõem esta tese.

À Fernanda Grigolin, pelo tanto que me ensina sobre o processo editorial e as publicações anarquistas. E, também, por trazê-las de volta à vida.

Ao professor Rodrigo Giovanella e à professora Jamila Ithaiá Wawzyniak, meus professores de Kung Fu e Qi Gong, por me auxiliarem a construir novas lentes para enxergar o mundo e vivê-lo.

Aos/às diversos/as colegas do PPGTE que estiveram presentes em todos esses anos desde o mestrado, trocando informações, reflexões e risadas (às vezes desesperadas).

*“Para los ojos sin alma todo son tinieblas”
(Las últimas palabras de Anaxágoras - Han Ryner –
Estudios, n. 100, dezembro, 1931).*

*“Enciende tu lámpara y mira dentro de tí. [...] cuida de que jamás se apague, porque lámpara
sin luz, es como ojos que no ven, como cuerpo sin alma, como corazón que no siente”
(Interna Armonía, M. Medina González –
Estudios, n. 69, maio, 1929).*

*“En el mundo está naciendo un nuevo concepto de la vida, concepto que debéis tratar de
comprender, porque hay algo mucho más maravilloso, más atractivo, más hermoso en el
amanecer de mañana que en el crepúsculo de hoy”
(El amanecer - Krishnamurti -
Estudios, junho, 1929).*

*“Para que eu seja utopia, basta que seja um corpo”
(O Corpo Utópico - Michel Foucault).*

RESUMO

LIMA, Nabylla Fiori de. **Anarquismo individualista e filosofias da natureza: análise da revista espanhola *Estudios* (1928-1937)**. 342f. Tese (Doutorado em Tecnologia e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Curitiba, 2021.

Neste trabalho, assumo a premissa teórico-metodológica que interpreta ciência e tecnologia como práticas situadas histórica e socialmente, reconhecendo que não há separação entre ciência e política, visto que uma dimensão alimenta a outra. Compreendo, portanto, que visões de mundo diferenciadas constituirão concepções também diferentes de ciência e tecnologia. Destarte, a partir da tipologia estabelecida por Michael Löwy e Robert Sayre acerca dos romantismos, considero que nas críticas que investiram contra a sociedade capitalista e nas propostas práticas que fizeram na intenção de edificar outros modos de viver, os/as anarquistas contribuintes da revista espanhola *Estudios* (1928-1937) aproximam-se do pensamento romântico. Este trabalho teve como objetivo, a partir de artigos selecionados da revista, identificar afinidades - entre o anarquismo individualista em construção pela revista e a visão de mundo romântica - que convergem para a constituição de filosofias da natureza baseadas no romantismo libertário. Os/as contribuintes da revista apontaram para uma concepção de natureza em constante transformação e busca de equilíbrio. Essa concepção estaria aliada às ideias de evolução e revolução presentes nas discussões da revista, em que o apoio mútuo e a liberdade seriam considerados fatores de evolução e emancipação da humanidade. A partir dessas reflexões, os/as anarquistas apontaram para práticas que correspondessem aos movimentos naturais e ao ideal de sociedade libertária, passando pelas questões do neomalthusianismo e eugenia, amor livre e sexualidade, educação, divulgação científica e tecnológica, naturismo e vegetarianismo, economia, anacionalismo, antimilitarismo e artes. A revista também se importou com a constituição de corpos e subjetividades libertárias. Através da imprensa, os/as trabalhadores/as não apenas divulgaram o conhecimento científico - de acordo com seus pressupostos políticos - mas também possibilitaram a reflexão e a construção de novos conhecimentos. Ao compreenderem que a dominação da natureza tem relação com a dominação entre os humanos, os/as anarquistas assumiram a premissa da necessidade de estabelecer outra relação com o meio natural, a partir de uma vida em harmonia com a natureza e da edificação de uma nova moral que possibilitasse que novas relações sociais e econômicas se estabelecessem.

Palavras-chave: Anarquismo individualista. Romantismo libertário. Filosofia da natureza.

ABSTRACT

LIMA, Nabylla Fiori de. **Individualist anarchism and philosophies of nature: analysis of the Spanish journal *Estudios* (1928-1937)**. 342f. Thesis (Doctorate in Technology and Society) – Graduate Program in Technology and society, Federal University of Technology – Paraná. Curitiba, 2021.

In this paper, I assume the theoretical-methodological premise that interprets science and technology as historically and socially situated practices, recognizing that there is no separation between science and politics, since one dimension feeds the other. I understand, therefore, that different worldviews will also constitute different conceptions of science and technology. Thus, based on the typology established by Michael Löwy and Robert Sayre about romanticism, I consider that in the criticisms they invested against capitalist society and in the practical proposals they made with the intention of building other ways of living, the Spanish anarchist journal *Estudios'* (1928-1937) writers and illustrators approach romantic thought. This work aimed, from selected articles of the journal, to identify affinities - between the individualistic anarchism under construction by the journal and the romantic worldview - that converge to the constitution of philosophies of nature based on libertarian romanticism. The journal's contributors pointed to a concept of nature in constant transformation and the search for balance. This conception would be allied to the ideas of evolution and revolution present in the journal's discussions, in which mutual support and freedom would be considered factors of evolution and emancipation of humanity. From these reflections, the anarchists pointed to practices that corresponded to the natural movements and the ideal of libertarian society, passing through the issues of Neomalthusianism and eugenics, free love and sexuality, education, scientific and technological dissemination, naturism and vegetarianism, economics, anationalism, antimilitarism and the arts. The journal also cared about the constitution of libertarian bodies and subjectivities. Through the press, workers not only disseminated scientific knowledge - according to their political assumptions - but also made it possible to reflect and build new knowledge. Understanding that domination of nature is related to domination among humans, anarchists assumed the premise of the need to establish another relationship with the natural environment, starting from a life in harmony with nature and the building of a new one morality that would allow new social and economic relations to be established.

Keywords: Individualist anarchism. Libertarian romanticism. Philosophy of nature.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Capa da Revista Estudios, n. 67.....	12
Figura 2 - Capa da Revista Estudios, n. 68.....	31
Figura 3 - Capa da Revista Estudios, n. 116.....	35
Figura 4 - Capa da Revista Estudios, n. 118.....	39
Figura 5 - Capa da Revista Estudios, n. 119.....	45
Figura 6 - Capa da Revista Estudios, n. 131.....	48
Figura 7 - <i>La Liberté guidant le peuple</i> , Eugène Delacroix. Museu do Louvre, Paris.....	51
Figura 8 - Capa da Revista Estudios, n. 65.....	60
Figura 9 - Capa da Revista Estudios, n. 86.....	64
Figura 10 - Capa da Revista Estudios, n. 100.....	66
Figura 11 - Capa da Revista Estudios, n. 107.....	70
Figura 12 - Capa da Revista Estudios, n. 101.....	77
Figura 13 - Capa da Revista Estudios, n. 94.....	81
Figura 14 - Capa da Revista Estudios, n. 130.....	82
Figura 15 - Capa da Revista Estudios, n. 132.....	87
Figura 16 - Capa da Revista Estudios, n. 156.....	89
Figura 17 - Capa da Revista Estudios, n. 71.....	90
Figura 18 - Capa da Revista Estudios, n. 88.....	94
Figura 19 - Capa da Revista Estudios, n. 92.....	97
Figura 20 - Capa da Revista Estudios, n. 139.....	99
Figura 21 - Capa da Revista Estudios, n. 144.....	102
Figura 22 - Capa da Revista Estudios, n. 140.....	102
Figura 23 - Capa da Revista Estudios, n. 105.....	105
Figura 24 - Capa da Revista Estudios, n. 72.....	110
Figura 25 - Capa da Revista Estudios, n. 161.....	115
Figura 26 - Capa da Revista Estudios, n. 81.....	124
Figura 27 - Capa da Revista Estudios, n. 87.....	127
Figura 28 - Capa da Revista Estudios, n. 76.....	138
Figura 29 - Capa da Revista Estudios, n. 89.....	140

Figura 30 - Capa da Revista Estudios, n. 117.....	147
Figura 31 - Capa da Revista Estudios, n. 90.....	149
Figura 32 - Capa da Revista Estudios, n. 114.....	155
Figura 33 - Capa da Revista Estudios, n. 163.....	155
Figura 34 - Capa da Revista Estudios, n. 150.....	159
Figura 35 - Capa da Revista Estudios, n. 127.....	164
Figura 36 - Capa da Revista Estudios, n. 133.....	164
Figura 37 - Capa da Revista Estudios, n. 134.....	164
Figura 38 - Capa da Revista Estudios, n. 136.....	164
Figura 39 - Capa da Revista Estudios, n. 110.....	183
Figura 40 - Capa da Revista Estudios, n. 160.....	190
Figura 41 - Capa da Revista Estudios, n. 95.....	194
Figura 42 - Capa da Revista Estudios, n. 128.....	199
Figura 43 - Capa da Revista Estudios, n. 158.....	201
Figura 44 - Capa da Revista Estudios, n. 115.....	204
Figura 45 - Capa da Revista Estudios, n. 106.....	208
Figura 46 – Cabeçalho da Revista Estudios, n. 64.....	210
Figura 47 – Cabeçalho da Revista Estudios, n. 83.....	212
Figura 56 – Capa da Revista Estudios, n. 77.....	243
Figura 57 – Capa da Revista Estudios, n. 75.....	246
Figura 58 – Capa da Revista Estudios, n. 122.....	249
Figura 59 – Capa da Revista Estudios, n. 123.....	249
Figura 60 –	250
Figura 61 – Capa da Revista Estudios, n. 103.....	252
Figura 62 – Capa da Revista Estudios, n. 165.....	256
Figura 63 – Capa da Revista Estudios, n. 96.....	260
Figura 64 – Capa da Revista Estudios, n. 151.....	262
Figura 65 – Capa da Revista Estudios, n. 104.....	262
Figura 66 – Capa da Revista Estudios, n. 112.....	264
Figura 67 – Capa da Revista Estudios, n. 93.....	267
Figura 68 – Capa da Revista Estudios, n. 102.....	271
Figura 69 – Capa da Revista Estudios, n. 111.....	271

Figura 70 – Capa da Revista Estudios, n. 97.	274
Figura 71 – Capa da Revista Estudios, n. 135.	277
Figura 72 – Capa da Revista Estudios, n. 74.	280
Figura 73 – Capa da Revista Estudios, n. 78.	283
Figura 74 – Capa da Revista Estudios, n. 79.	287
Figura 75 – Fotografias do livro <i>El desnudismo en la vida y en el arte</i> , de Georges Gotard.	288
Figura 76 – Capa da Revista Estudios, n. 84.	290
Figura 77 – Capa da Revista Estudios, n. 98.	294
Figura 78 – Capa da Revista Estudios, n. 120.	295
Figura 79 – Capa da Revista Estudios, n. 162.	297
Figura 80 – Capa da Revista Estudios, n. 64.	299
Figura 81 – Ilustração da seção Signos del Zodíaco.	302
Figura 82 – Ilustração da seção Signos del Zodíaco.	302
Figura 83 – Ilustração - Los diez mandamientos. Primer mandamiento: Amar a Dios sobre todas las cosas.	303
Figura 84 – Ilustração - Los diez mandamientos. Segundo mandamiento: No tomarás, en vano, a Dios por testigo.	303
Figura 85 - Ilustração – Beethoven.	304
Figura 86 - Ilustração - Isadora Duncan.	304
Figura 87 – Capa da Revista Estudios, n. 109.	305
Figura 88 – Capa da Revista Estudios, n. 153.	317
Figura 89 – Capa da Revista Estudios, n. 164.	328

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 AUTÓPSIA POLÍTICA: VIDA ARTIFICIAL, EPISTEMOLOGIA DE MORTE; DIAGNÓSTICO: DOR UNIVERSAL	31
2.1 Alienação e perda da experiência: a construção das subjetividades	34
2.2 Uma grande mutação tecnológica do poder	47
2.3 Imagens da natureza: evolução e eugenia	65
2.4 Complacências trágicas	77
2.5 Tecnologias de visão	90
3 O TELESCÓPIO, O MICROSCÓPIO E A FILOSOFIA DA NATUREZA	99
3.1 Romantismo Libertário	104
3.2 Da filosofia como medicina da alma: Estoicismo e Epicurismo	127
3.3 O <i>Ethos</i> Revolucionário	140
3.4 Anarquismo	148
3.4.1 “Todos os progressos são solidários”: Evolução e revolução no anarquismo	162
3.5 A imprensa operária e a Revista <i>Estudios</i>, ou “un concierto amorfista”	181
3.5.1 Anarquismo individualista	188
3.5.2 A Revista <i>Estudios</i>	206
4 PHARMAKON	219
4.1 “Não há o que temer quanto aos deuses”	220
4.2 “Não há necessidade de temer a morte”	237
4.3 “A felicidade é possível”	252
4.3.1 Neomalthusianismo e eugenia	253
4.3.2 Amor livre e Sexualidade	259
4.3.3 Educação	271
4.3.4 Divulgação científica e tecnológica	273
4.3.5 Naturismo e vegetarianismo	279
4.3.6 Economia	290
4.3.7 Anacionalismo e antimilitarismo	293
4.3.8 Artes	299
4.4 “Podemos escapar à dor”	305

5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	323
FONTE	330
REFERÊNCIAS	330

1 INTRODUÇÃO

Figura 1 - Capa da Revista Estudios, n. 67.



Fonte: Revista Estudios, n. 67, março de 1929.

Abro os olhos, é de manhã. Tomo consciência de onde estou e sinto o meu corpo. Eu o carregarei ou serei carregada por ele para viver o dia. O corpo todo me faz humana e me faz existir, para além dos meus pensamentos.

Por vezes não nos damos conta - do corpo, do espaço, da continuidade dos dias. Ou seguimos pelo tempo, preocupados em sobreviver. Mas se vou “a la ventana”, como a mulher da pintura de Maurice D’Amilly na capa da revista *Estudios* de número 67, percebo que há um mundo além das paredes da minha casa. O processo do despertar começa, então, com abrir os olhos e tomar consciência de mim mesma; e se amplia conforme a visão se amplia e também quando me lembro que não se trata apenas de um dia, mas de uma vida, ou de várias vidas em relação, e que o lugar onde estou faz parte de vários outros lugares. Em algum momento, percebo também que os meus anseios cotidianos não são únicos nem fazem parte apenas do presente em que estou. Meus

anseios despertam como imagem dialética do passado - como num salto, une as utopias do passado com as do presente (PERRONE, 2010).

O despertar histórico também tem a função de tomada de consciência do agora e de onde estamos; auxilia-nos a tornar consciente algo escondido nas ruínas do tempo, traz à lembrança o que a consciência do presente esqueceu (ou fez esforço para esquecer). A redenção revolucionária do passado oprimido pode, no presente, ser possível (BENJAMIN, 1994; 2006). Os sonhos frustrados das gerações passadas podem, então, ser encontrados em obras de arte, em objetos... em revistas.

A revista *Estudios* foi esta *ventana* por onde foi possível, nesses últimos sete anos de pesquisa, olhar o passado e, não apenas descrevê-lo, mas trazê-lo para dialogar com as angústias do nosso tempo. Há também flores no cenário que ilustra a capa da revista. O processo de despertar e de florescer se assemelham. Diferente dos modelos de revolução que aprendi a admirar nas aulas de história ou durante a militância num partido político socialista, a revolução proposta pelos/as contribuintes da revista não cita força, violência, tomada de poder. As flores também não são símbolos de força - o que é muito curioso, quando reparamos que algumas sementes são quase impossivelmente rompidas por mãos humanas ou com muita dificuldade com o uso de ferramentas, mas a força interna e sutil do broto faz com que se rompa¹. Toda a ação e transformação ocorrem por dentro, sem que vejamos a luta ocorrendo.

Talvez esta tese seja sobre isso.

Esta pesquisa tem como hipótese de trabalho que o anarquismo individualista em construção pela revista anarquista espanhola *Estudios* (1928-1937) e a visão de mundo romântica carregam afinidades, convergindo para a constituição de filosofias da natureza baseadas no romantismo libertário. O objetivo deste trabalho é explicitar esta tese, identificando nas publicações da revista essas proximidades. Neste sentido, corroboro a afirmativa de que “o projeto racionalista de subjugar as forças naturais e a idealização utópica destas compartilham uma visão comum da natureza como fonte metahistórica de verdade ética” (RABINACH, 1989, p. 125).

¹ Agradeço à Professora Jamila Ithaiá Wawzyniak por me trazer esta reflexão.

Assumo a premissa teórico-metodológica que interpreta ciência e tecnologia como práticas situadas histórica e socialmente, reconhecendo que não há separação entre ciência e política, visto que uma dimensão alimenta a outra. Compreendo, portanto, que visões de mundo diferenciadas constituirão concepções diferentes de ciência e tecnologia. Destarte, nesta pesquisa, busco ampliar as concepções críticas de ciência e tecnologia a partir das contribuições da filosofia da natureza do romantismo anarquista, sobretudo no que se refere ao contexto do início do século XX.

Essas reflexões tiveram início durante a minha pesquisa de mestrado, em que analisei os trinta e seis artigos publicados - entre os anos de 1930 e 1936 - pela anarquista brasileira Maria Lacerda de Moura na revista *Estudios*. Na minha dissertação, busquei compreender a proposta de suas contribuições críticas à relação estabelecida entre natureza e humanidade na sociedade burguesa industrial e, com isso, identificar elementos para a constituição de uma filosofia unicista libertária da natureza. No contato com o restante da revista, junto ao meu orientador, Prof. Gilson Queluz, notamos que a discussão acerca da filosofia da natureza se fazia presente em outros artigos da revista; Sierra (1996) também já havia apontado a falta de trabalhos que abordassem com mais profundidade o conceito de natureza no anarquismo espanhol; assim, optei por adentrar nessa discussão com mais profundidade, compreendendo que, apesar de ainda pouco estudada, a relação do movimento anarquista com as teorizações sobre a natureza e o evolucionismo fazem parte da composição desse movimento, sendo inclusive uma de suas bases constitutivas.

Neste trabalho, alinho-me à proposta de Michael Löwy e Robert Sayre (1993; 2015) ao buscarem superar a concepção de romantismo apenas como um movimento artístico e literário, mas como uma *visão de mundo* que, apesar das diferentes correntes, tem como eixo comum “a antipatia pelo capitalismo” (LÖWY, 1993, p. 16). O olhar romântico para o passado procura recuperar aspectos perdidos, a fim de constituir uma utopia que retome no futuro os valores humanos sufocados pela modernidade. Sendo assim, sob o romantismo, os indivíduos refletem sobre uma nova sociedade, podendo inclusive buscar meios de lutar por ela, como fizeram os/as anarquistas que visamos pesquisar neste trabalho.

Sob a luz da proposta do campo cultural denominado por Michael Lowy e Robert Sayre (1993; 2015) de "romantismo utópico revolucionário" - sobretudo o romantismo libertário, pergunto-me se as concepções presentes na revista *Estudios* inserem-se nesse campo. Nesse sentido, esta pesquisa tem a intenção de identificar a presença de um esforço de constituição de uma filosofia da natureza por parte deste campo, enraizada nas lutas cotidianas libertárias, em que o apoio mútuo seria considerado fator de evolução e emancipação da humanidade. Dentro disso, a constituição de uma subjetividade libertária assume um papel central para os/as anarquistas individualistas.

Nas críticas que investiram contra a sociedade capitalista e nas propostas práticas que faziam com vistas a um outro modo de viver, os/as anarquistas contribuintes da revista *Estudios* aproximam-se das críticas à modernidade capitalista-industrial que são frequentes no pensamento romântico. Compreendo o romantismo conforme a definição que Michael Lowy e Robert Sayre apresentam:

o romantismo representa uma crítica da modernidade, isto é, da civilização capitalista, em nome de valores e ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno). Pode-se dizer que desde a sua origem o romantismo é iluminado pela dupla luz da estrela da revolta e do "sol negro da melancolia" (Nerval)" (LOWY e SAYRE, 2015, p. 39, grifos dos autores).

O desencantamento, a quantificação e a mecanização do mundo, a abstração racionalista e a dissolução dos vínculos sociais (LÖWY e SAYRE, 2015) são as características da modernidade capitalista-industrial que são recusadas pelos românticos, apesar das diferenças entre as diversas "vertentes" do romantismo anticapitalista.

Dentro da tipologia do romantismo revolucionário proposta por Löwy e Sayre, a revista *Estudios* estaria inserida no campo do *romantismo libertário ou anarquista*, inspirado "em certas tradições coletivistas pré-capitalistas (...) para travar um combate revolucionário contra o capitalismo e o *Estado* moderno, sob todas as suas formas" (LÖWY e SAYRE, 1993, p. 32). O que distinguiria esta corrente das demais seria principalmente a "oposição irreconciliável com o Estado centralizado" (LÖWY e SAYRE, 1993, p. 33).

Um outro aspecto que chama a atenção nos artigos da revista refere-se a um dos valores do romantismo:

apesar de vivido frequentemente sob o signo da perda, representa ao contrário uma nova realização, ou pelo menos 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 (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 47).

Sendo assim, esta tese apresentaria uma enorme lacuna se não desse a importância devida a esse aspecto, tão caro ao romantismo, mas também ao anarquismo individualista, sobretudo na revista *Estudios*.

Através de interseccionalidades políticas e ideológicas, na constituição da realidade, os indivíduos vislumbram e agem a partir de possibilidades outras da vivência de seus corpos, da relação com a natureza, de outros fazeres científicos e tecnológicos. Interessa-me, portanto, identificar no que implica esse encontro - ou essa "afinidade eletiva", para utilizar um termo de Walter Benjamin (2009), apoiado em Goethe - entre anarquismo e romantismo.

No debate científico e político, as ideias evolucionistas em voga no período de publicação da revista davam centralidade à discussão sobre a degeneração da espécie (SIERRA, 1996). As ideias de Haeckel, Spencer, Darwin e outros pensadores do período, provocaram a preocupação de 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 forma mais elevada desta a "civilização", ou seja, a sociedade burguesa europeia. Sierra (1996) aponta para a convergência das análises que justificam a emergência dessa definição tanto pelo fortalecimento dos Estados modernos quanto pela defesa dos interesses da burguesia. Nesse mesmo sentido, Foucault chama a atenção para o vínculo que se estabeleceu entre o discurso do poder, através das suas instituições, e a teoria biológica do século XIX (FOUCAULT, 2010a).

Críticos/as da sociedade capitalista industrial, considerando-a "artificial", e baseados/as nos discursos científicos dominantes vigentes, os/as anarquistas, advindos do tronco do movimento socialista, iniciaram "un movimiento cultural popular respecto a la naturaleza como base para una futura organización social anarquista. De ahí surgió en los medios obreros una nueva cultura de la

natureza” (BRACONS, 2006, p. 99)². O movimento em relação à natureza não estava presente apenas nos círculos anarquistas, mas também em outros espaços do movimento socialista com o qual o movimento anarquista, participante de organizações socialistas internacionais, teve contato. No anarquismo, entretanto, sobretudo o da vertente individualista, adquire feições libertárias que passam por uma crítica da subjetividade moderna capitalista e, também, pela crítica ao poder de modo diferenciado de outras correntes socialistas.

Este movimento cultural³ permitiria questionamentos acerca da moral e dos costumes vigentes e, com isso, os libertários teceram discussões acerca de diversas questões das vidas dos indivíduos, percebendo, enfim, que “la dominación de la naturaleza discurre simultáneamente a la dominación de las personas” (BRACONS, 2006, p. 100). Com base em suas concepções de natureza, os/as anarquistas percebiam o caráter normalizador da ciência moderna e compreendiam os problemas ambientais como problemas sociais, entendendo a sociedade como uma extensão do desenvolvimento natural. Nesse sentido, os/as libertários/as perceberam que o bom funcionamento da organização social do capitalismo industrial e suas normas levava a mazelas diversas: miséria, doenças, sofrimentos, desigualdades, infelicidades, entre tantas outras. Revolucionar a sociedade passaria, obrigatoriamente, pela questão ética, moral e, portanto, pela constituição de subjetividades libertárias. A ética anarquista, assim, passa pela crítica às normas pré-estabelecidas e assume como responsabilidade, de cada um, o rompimento com elas e a edificação de modos de vida libertários.

A fim de construir uma nova sociedade, os/as anarquistas individualistas apostaram na importância de construir novos sujeitos. A regeneração da sociedade passaria, obrigatoriamente, por uma regeneração moral e física dos indivíduos. Para tanto, através da imprensa operária não apenas difundiam suas ideias, mas também utilizavam as revistas e jornais como espaços abertos de

² Optei por manter as citações em espanhol, por ser a língua original da revista. Eventuais citações em inglês ou de outros autores de línguas não hispânicas, foram traduzidas.

³ Considero o anarquismo um movimento de cultura alternativa, pois para além de negar a cultura vigente, compõem outros caminhos e práticas.

discussão, de formulação política e de trocas de conhecimento e divulgação de teorias científicas.

A primeira publicação da revista *Estudios*, em dezembro de 1928, dá continuidade à publicação *Generación Consciente* que precisou ser interrompida em seu 63º número devido às perseguições da ditadura contra a propaganda neomalthusiana. Com o nome *Estudios*, mais 102 edições foram publicadas, mensalmente, até 1937.

Foi uma das revistas de maior distribuição do movimento anarquista no período. Suas temáticas vão desde a divulgação científica e tecnológica, discussões políticas, passando por textos sobre economia, literatura, naturismo, até libertação sexual, medicina e vegetarianismo. Apresentando-se como uma revista "ecclética", a *Estudios* publicava posicionamentos diferentes sobre um mesmo assunto, sem a pretensão de encerrar a discussão num posicionamento fechado e consensual. Várias são as páginas voltadas à divulgação científica por parte de diversos/as anarquistas integrados/as aos círculos de discussão científica do período. Pensadores/as críticos/as dos meios hegemônicos da ciência e da tecnologia utilizavam o espaço da revista para publicarem as suas concepções científicas. Complexa e até mesmo contraditória, a revista veiculava contribuições de cientistas que participavam dos meios anarquistas, mas também de cientistas convencionais incomodados com os rumos da ciência e que compartilhavam críticas à ciência hegemônica. Assim, entre anarquistas e não-anarquistas, há na revista tanto discursos críticos a pressupostos da ciência moderna, como também cientistas que acreditavam na neutralidade e na objetividade científica, mas que encontravam na revista *Estudios* um espaço privilegiado para a construção de resistências.

Igualmente ecléticas, são as reflexões acerca do neomalthusianismo, do amor livre, do pacifismo e do naturismo que se faziam sempre presentes nas publicações da revista *Estudios*. A educação, compreendida de forma ampla e integral, era também uma questão de suma importância nos artigos da revista. Diversas são também as reflexões presentes acerca da constituição de indivíduos livres e solidários.

A revolta romântica à sociedade capitalista levaria a diversas concepções de natureza e, decorrente desta, visões próprias de evolução. Os libertários aqui analisados buscaram uma filosofia da natureza baseada em

práticas que não fossem de dominação. A visão darwinista da natureza carrega um potencial não-hierárquico, ao afirmar a origem animal da humanidade. Sendo assim, os/as anarquistas se apropriaram do evolucionismo como base para a crítica anticlerical, para a possibilidade de historicizar a natureza e, decorrente disso, de pensar a história da sociedade e suas possibilidades de modificação pela ação humana, sem previsibilidade, rompendo com visões teleológicas. O evolucionismo se constitui, assim, como um dos fundamentos da teoria moderna anarquista (SIERRA, 1996).

Donna Haraway afirma que “lutas a respeito do que terá vigência como explicações racionais do mundo são lutas a respeito de como ver” (HARAWAY, 1995, p.28). Walter Benjamin também se questionou sobre a possibilidade de encontrar meios não-violentos para a resolução das questões políticas, em que, obrigatoriamente, a solução deveria passar por fora do Estado:

pergunta[-se] se não existiriam outros meios, não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. A pergunta obriga, sobretudo, a constatar que uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito (BENJAMIN, 2017, p. 136).

Deste modo, se não é a partir da dominação, da *luta* competitiva *pela existência*, os libertários constituirão sua proposta de filosofia da natureza a partir de eixos de solidariedade, cooperação, ou seja, apoio mútuo. A ética é compreendida, então, como prática política e constitui uma estética da existência.

Neste trabalho, apresento nuances de como, a partir do seu materialismo, através das experiências e resistências cotidianas, o anarquismo construía suas críticas e práticas contrárias ao desenvolvimento capitalista. E na intersecção com o romantismo, esse movimento construiu novas tecnologias de visão que possibilitam novas formas de vida e outras relações com a natureza e os seres, implicando em diferentes modos de resistência que projetavam a vida considerada digna de ser vivida.

Apesar da diversidade temática, as discussões se interrelacionam. As concepções de evolução se fazem presentes nas reflexões sobre o indivíduo, assim como a prática do cuidado de si não se aparta da crítica ao fascismo e às guerras, bem como à concepção de vida compartilhada pelos/as anarquistas.

Suas concepções de natureza se relacionam com a crítica que fazem à sociedade capitalista industrial e os caminhos que apontam para superá-la.

Vivendo em um contexto de ascensão de discursos e práticas autoritárias e tendo passado pela experiência da primeira guerra mundial, os/as contribuintes da revista manifestam um sentimento de amor e vínculo com a natureza e, assim, com a vida, negando toda a epistemologia de morte que configura, ainda, o nosso modo de ver e conhecer o mundo.

“Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” (HARAWAY, 1995, p. 25) ou, parafraseando a reflexão de Christian Ferrer (2015), “quantas manchas de sangue carregam cada artefato?” (LIMA e AQUINO, 2016, p. 4) são as questões que mobilizam este trabalho. As narrativas lineares e deterministas acerca do progresso silenciam os oprimidos e seus esforços de construir outros mundos possíveis além de ignorar as atrocidades cometidas em nome desse “progresso”. Deste modo, na intenção de “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994), contrapondo-me à historiografia oficial e às narrativas enaltecidas do progresso, recorro ao ponto de vista dos vencidos, das teorias científicas que não venceram a batalha discursiva, das possibilidades políticas que foram trancadas no fundo do baú da historiografia oficial, dos modos de viver que se tentaram assassinar junto com seus defensores. “[...] a imagem da felicidade está indissoluvelmente ligada à da salvação” (BENJAMIN, 1994, p. 223). Na crítica ao presente, os/as anarquistas olhavam para o passado a fim de resgatar perspectivas perdidas que poderiam ser ressuscitadas para a edificação da sociedade libertária.

Retomo o passado a fim de compreender e modificar o presente. “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1994). No contexto atual,

Há a presença de uma metafísica imperante e imperativa que é respondida e alimentada com os corpos, as cidades e as nações acomodadas. A energia que move esse processo, sua eletricidade, declara sua hostilidade à vida. Fabrica-se sofrimentos que são apenas calculados e transmutados em porcentagens, cifras ou outras formas de números (LIMA e AQUINO, 2016, p. 4).

Há, entretanto, outra regra geral, sempre presente: a da resistência. As questões trazidas pela revista *Estudios* retornaram com força na década de 1960 e os movimentos sociais contemporâneos carregam ainda em suas bandeiras

reivindicações que atravessaram décadas de história, embora com diferentes matizes, muitas delas já presentes nas páginas da revista aqui analisada. “As lutas atuais colocam em questão as vitórias históricas dos opressores” (LÖWY, 2014, p. 60) e, assim, ao recuperar essas vozes, o olhar para o passado aponta possibilidades: de trilhar novos caminhos, de construir alternativas e de reencantar o mundo.

E este mundo precisa ser reencantado. Experimentamos nos últimos anos uma retomada dos discursos fascistas em diversas partes do mundo; o imperativo da felicidade e da juventude eterna encontra nas promessas da ciência um campo fértil para a sua disseminação; a medicina avança nos deixando sempre mais dependentes dela, em vez de nos auxiliar de modo preventivo e para uma autonomia em relação ao equilíbrio do próprio corpo; a violência ainda reina nas práticas políticas e somos educadas/os para aceitá-la ou reproduzi-la.

Além disso, os impactos da vida humana sobre o planeta Terra têm assumido escalas preocupantes. A repercussão dos nossos modos de vida atinge o planeta como uma força geológica: "os cientistas do ambiente postulam que o ser humano se tornou muito maior do que o simples agente biológico que sempre foi. Os seres humanos agora exercem uma força geológica" (CHAKRABARTY, 2013, p. 9). Sempre fomos agentes biológicos, coletiva e individualmente. Mas, afirma Dipesh Chakrabarty (2013, p. 9), "apenas histórica e coletivamente podemos nos tornar agentes geológicos, isto é, assim que alcançamos números e inventamos tecnologias que sejam de uma escala suficientemente grande para causar impacto no próprio planeta". A potencialidade desta agência passamos a adquirir desde a Revolução Industrial.

Também não aprendemos a lidar com a morte e essa nossa vulnerabilidade (de saber que vamos morrer) é material tanto para a política do medo quanto para as altas cifras da indústria farmacêutica ou de qualquer produto que adquirimos a fim de esquecermos da morte, para não precisar lidar com ela. A forma como lidamos com a morte caminha lado a lado com a forma como encaramos a vida, daí a importância de atentarmos para essa questão.

Por um lado, tal vulnerabilidade implica realmente uma obrigação ética, uma atenção especial diante da precariedade da vida, uma responsabilidade para encontrar as condições em que essa vida frágil possa prosperar. Por outro, essa mesma vulnerabilidade é precisamente o que nos torna propensos à violência e também às

práticas que nos envolvem na perspectiva da destruição da própria vida. Destruir uma vida é destruir as condições da sua vulnerabilidade, especialmente quando tal vulnerabilidade é experimentada como algo invivível na sua exposição (BUTLER, 2007, p. 653).

Nesse sentido, a nossa violência é resultado da nossa vulnerabilidade. Se não encaramos a nossa vulnerabilidade, tampouco vamos encarar a violência dentro de cada um de nós. A confiança (romântica) do anarquismo na bondade humana não diz respeito à desconsideração de que há potenciais destrutivos dentro de cada ser humano: mas sabe, entretanto, que é preciso reorganizar a vida eticamente para dar vazão a esses potenciais. De acordo com Judith Butler, “reconciliar-se com a capacidade destrutiva que está em cada um de nós, implica dirigir a própria agressividade para fins construtivos, dando especial atenção aos efeitos destrutivos potenciais de uma agressão não cultivada através de uma estrutura ética” (idem, p. 654).

Não se trata, assim, de uma “natureza humana” que se é possível encontrar em cada indivíduo - seja em relação à propensão para a destruição, seja quanto à existência de uma responsabilidade ética em relação aos demais: “Ambas as disposições apenas são possíveis se houver uma relação, e no contexto de uma relação” (idem, p. 657), pois todo desejo humano é fruto do contexto linguístico (portanto, cultural) que nos interpela (idem, p. 656).

No estágio de pesquisa que realizei no ano de 2019 no Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI), sob a orientação da professora Laura Fernández Cordero, deparei-me com diversos periódicos anarquistas individualistas argentinos do final do século XIX e início do século XX. A breve leitura destes periódicos - *El Perseguido* (1890-1897), *La Expansión Individual* (1896), *El Rebelde* (1898-1903), *Ideas* (1909-1932) y *La Fusta* (1910) - confirmou algumas reflexões acerca desta pesquisa: há, nos anarquismos individualistas, uma preocupação central em como se vive a vida, em como se goza dela.

Os/as anarquistas compreenderam que uma revolução contra o poder e a autoridade deveria envolver uma revolução micropolítica que ocorresse no nível do desejo do sujeito; ou, que questione que modos de compreensão de nós mesmos possibilitam uma agência capaz de provocar mudanças positivas

(CLEMINSON, 2011). A crítica anarquista, nesse sentido, atravessa todas as relações sociais a fim de reconstruí-las em termos não-hierárquicos.

Objetivos políticos atravessaram a escrita desta tese, para além dos objetivos de pesquisa que apresento alguns parágrafos abaixo. Quando militava num partido político, dentro de uma organização que se propunha revolucionária, deparei-me com questões éticas que pareciam barrar o desenvolvimento de alguns combates. A relação entre companheiros e companheiras que construía o partido ou os movimentos de base era atravessada por incômodos individuais e questões morais que, inclusive, podem envolver a vida de qualquer ser humano. A necessidade de defender um programa, entretanto, impossibilitava que as questões afetivas, de comunicação entre os indivíduos ou a discussão sobre os desejos individuais ganhassem espaço dentro da dinâmica partidária. Entretanto, foram essas questões que, muitas vezes, afastaram pessoas da militância, ou limitaram a ação do coletivo em alguns casos.

Após a proximidade - teórica - com o anarquismo (pois o convívio com coletivos anarquistas da cidade também me trouxe alguns questionamentos e, inclusive, afastamento), conheci o movimento da Economia Solidária. Embora no início da minha aproximação (2014) ainda estivéssemos sob o governo petista, com políticas asseguradas devido à existência da SENAES (Secretaria Nacional de Economia Solidária), o que encontrei foi de fato um movimento autogestionário, que busca construir no presente a utopia que almeja para o futuro. Aprendi muito mais sobre práticas feministas com as mulheres artesãs e padeiras de empreendimentos econômicos solidários, do que textos feministas de grandes autoras puderam me contar. A atuação, por seis anos, na Incubadora de Economia Solidária da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (a TECSOL), possibilitou que eu me deparasse com os problemas da autogestão, e as questões em que eu avançava na minha pesquisa saltavam aos meus olhos na vivência autogestionária da incubadora, no empreendimento econômico-solidário do qual eu faço parte⁴ ou nos projetos que a Incubadora atuava em conjunto com o movimento. Por diversas vezes conflitos internos se fizeram como barreiras para a construção dos coletivos ou do movimento. O problema

⁴ Coletivo União Terapêutica: um coletivo de terapeutas de diversas técnicas que atuam sob os princípios da Economia Solidária.

da renda baixa que a Economia Solidária ainda proporciona nem sempre é o motivo principal do término de um coletivo ou da saída de um/a membro/a. São, muitas vezes, questões de ordem afetiva, sentimental, ou das dificuldades que a construção de um projeto autogestionário traz, e que vai para muito além da organização ou da falta de recursos. Somos educados/as numa sociedade capitalista, aprendemos a viver de modo capitalista, e a nos relacionar de modo capitalista. Desconstruir tudo isso demanda um trabalho interno, individual, tão forte quanto o processo coletivo.

A reflexão que o anarquismo individualista traz é justamente que a experiência do presente é também parte da revolução sempre em curso. Isso significa que a cada instante somos convocadas/os a agir de modo revolucionário. A pressa revolucionária que faz com que apostemos num momento único na história em que mudará o curso da sociedade já se mostrou ineficaz em exemplos históricos passados. O anarquismo visa, assim, atacar a raiz dos problemas. Daí que não é possível que haja pressa, pois o tempo que se levou para construir o modo de vida em que estamos hoje foi longo - a sua desconstrução também o será. Mas é preciso começar, e esta tarefa é, sim, urgente, contínua e árdua.

Recupero, portanto, “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). Modos de ver que constituíram a possibilidade de uma nova cultura da natureza, de novas tecnologias de visão, de novas práticas sociais, de novas subjetividades.

Nesta pesquisa, de cunho bibliográfico e documental, apresentarei análises de artigos selecionados da revista *Estudios* (1928-1937), tendo como objetivo geral identificar afinidades - entre o anarquismo individualista em construção pela revista e a visão de mundo romântica - que convergem para a constituição de filosofias da natureza baseadas no romantismo libertário. Dentro disso, os objetivos específicos desta tese foram:

- Identificar nas filosofias da natureza romântica e libertária, a partir de artigos selecionados da revista *Estudios*, o apoio mútuo e a liberdade como eixos centrais para filosofias da natureza que buscam negar o paradigma da dominação;

- Relacionar a concepção de evolução presente na filosofia da natureza romântica com a concepção de revolução inerente à filosofia política do anarquismo individualista;
- Aprofundar a análise da natureza sempre ligada a questões éticas e morais, carregando uma visão de natureza como “fonte metahistórica de verdade ética”, relacionada não apenas com a classe, mas também com a “linguagem escondida do gênero” (RABINACH, 1989), explicitando a carga política presente nos discursos evolucionistas e a relação entre as concepções evolucionistas e as práticas éticas e políticas;
- Verificar possíveis práticas e relações com a natureza presentes nessas publicações, a fim de compreender a relação entre essas práticas (que configuram uma “nova cultura da natureza”) com a construção de novas subjetividades e novas “tecnologias de visão”;
- Apontar a constituição, nos meios anarquistas, de possíveis teorias críticas da ciência e da tecnologia.

A pesquisa também visa contribuir para preencher uma lacuna na historiografia anarquista e em sua conceituação, geralmente centrada nas correntes anarco-comunistas, coletivistas ou mutualistas - ou, para utilizar uma categorização recorrente na historiografia argentina, nos anarquismos “organizadores” (STAVISKY, 2020, p. 1000). Nesse sentido, sobre a Argentina, Stavisky afirma: “la historiografía concibe, desde una visión progresiva y etapista, al anarquismo individualista como lo arcaico de lo arcaico: un modo infantil e irreflexivo de practicar la militancia que, en el mejor de los casos, no se extiende más allá de 1902” (STAVISKY, 2020: 997). Além disso, há uma associação cristalizada entre individualismo e violência, o que não se confirma a partir da análise da revista *Estudios*.

Para selecionar os artigos a serem analisados, inicialmente, considerei o índice da revista *Estudios* organizado por Maria Casterà e Alfonso Moreira, que dividiram os artigos da revista em seções. Destas seções, eu havia selecionado para o trabalho de qualificação as seções de *Divulgação Científica*, a de *Filosofia* e a de *Medicina*, pois são as seções com o maior número de artigos que correspondem aos objetivos deste trabalho. Nessas três seções, eram mais de duzentos artigos alocados e ainda assim, ao longo da pesquisa e das discussões

que os/as contribuintes trouxeram e das reflexões delas resultantes, precisei recorrer a outras seções da revista, selecionando os artigos a partir dos títulos que respondiam às questões que eu buscava.

Através das leituras dos artigos, iniciada durante a pesquisa de mestrado, pude perceber as questões que se faziam presentes com mais ênfase. O eclétismo da revista - tanto em relação às temáticas quanto aos seus pontos de vista - foi um dificultador em relação à delimitação e seleção dos artigos. Não foi possível analisar todos os artigos da revista. Seriam necessárias outras tantas teses de doutorado para dar conta de todos os textos e do rico material gráfico presente em seus 102 números. Com certeza também não consegui abarcar todos os pontos de vista presentes na revista. Tal como o movimento anarquista, diversos são os posicionamentos dos/as contribuintes. Foquei naqueles que possibilitaram cumprir com os objetivos deste trabalho e no que o tempo de pesquisa me possibilitou.

Após o texto encaminhado para a qualificação, a argumentação principal estava construída. Assim, segui a seleção dos artigos a partir disso. Foi nesse segundo momento de leitura, aliado às questões teóricas aprofundadas após a banca de qualificação, que construí a organização deste trabalho a partir das temáticas mais recorrentes.

Uma das recomendações da banca durante o processo de qualificação foi em relação às capas da revista: eu havia analisado poucas capas e muito brevemente cada uma. Não pude me aprofundar na análise e com certeza as capas nos permitem ir além do que eu apresentei aqui. Ainda assim, oitenta e uma das cento e duas capas me auxiliaram a compor o cenário, as críticas e parte do imaginário presente na revista. Foot Hardman, sobre as artes gráficas da imprensa operária, afirmou:

Na numerosa imprensa operária desse período, salta aos olhos uma certa recorrência de temas caros ao movimento, representados alegoricamente. Trata-se de uma arte gráfica imperfeita, figuras neoclássicas que desenham o heroísmo e a vilania, alegorias que recortam os mesmos motivos, contrapondo, no limite, os malefícios do deus-capital à redenção liberadora do trabalho. Ora, também na literatura de tendência libertária é esta grande alegoria da oposição capital versus trabalho que se tenta apresentar, sendo para tanto palmilhados os vários temas do ideário anarquista: internacionalismo, pacifismo e antimilitarismo, cientificismo progressista, anticlericalismo, solidariedade universal dos explorados etc. (HARDMAN, 2002, p. 249).

Não posso concordar integralmente com a análise do professor e filósofo, um dos caros nomes no nosso país em relação às pesquisas sobre a cultura anarquista. A revista *Estudios* impressiona com as suas imagens produzidas há quase cem anos atrás. Seus ilustradores ou a seleção de pinturas reproduzem estereótipos, sim, mas vão além da “alegoria da oposição capital versus trabalho” (idem).

Minhas análises tiveram como base as reflexões da socióloga boliviana, de forte embasamento anarquista, Silvia Rivera Cusicanqui, sobretudo na obra *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina* (2015). Cusicanqui aponta para a capacidade que as palavras têm de não dizer: em alguns contextos, são utilizadas para velar a realidade em vez de designá-la (CUSICANQUI, 2015, p. 175). Por outro lado, a partir de uma perspectiva histórica, afirma a teórica que “las imágenes me han permitido descubrir sentidos no censurados por la lengua oficial” (idem, p. 176). Na revista *Estudios*, em algumas edições há o aviso: “Este número ha sido revisado por la censura”. O que não podia ser dito pelas palavras, poderia aparecer, às vezes de modo mais sutil, nas imagens. Assim, “mirar es un modo de entender lo no dicho de la sociedad” (CUSICANQUI, 2015, p. 312).

O mesmo ocorre com os gestos e posturas. Cusicanqui dá o exemplo de que não se faz necessário gritar “índio de merda”, basta um gesto depreciativo como uma olhada de cima a baixo; como não seria necessário explicitar a condição de subalterno, mais do que baixar a cabeça. Se, para Foucault, o primeiro gesto de resistência seria levantar a cabeça, nas capas da *Estudios* homens e, principalmente, mulheres, são representados/as com simbologias diversas de liberdade, força, saúde e conexão com o meio natural.

A metodologia proposta pela boliviana possibilita que percebamos a reatualização do passado como um futuro que se mostra no presente:

Un aspecto de la metodología que planteo es la noción de *qhip-nayra* (futuro-pasado), inspirada en un aforismo aymara divulgado por el THOA⁵, que se refiere a la permanente reactualización del pasado-como-futuro a través de las acciones del presente. De este modo, al mirar las láminas de Melchor María Mercado y los dibujos de Waman Puma, reconocemos aspectos aún vigentes de la realidad colonial que ellos denuncian, y podemos ver las huellas del pasado no como supervivencias anacrónicas sino como fuerzas que reemergen a la

⁵ THOA: Taller de História Oral Andina, cujo objetivo é a pesquisa através da História Oral. Foi fundado em 1983 e Cusicanqui foi sua propulsora.

superfície en "momentos de peligro" (Benjamin) o en situaciones de crisis (CUSICANQUI, 2015, p. 311).

Desse modo, a pesquisadora do presente que se depara com a cultura visual do passado inevitavelmente encontra conexões com o seu tempo. A análise decorrente dessa confluência traz consigo aspectos da trajetória de quem interpreta a imagem. "Ver y mirar, mirar y representar, son trayectos que deben recorrerse con una conciencia del *self* - el sí mismo del investigador - que la mayoría de las materias académicas soslaya" (CUSICANQUI, 2015, p. 296). Sendo assim, as análises das capas demandaram pesquisa acerca de algumas obras de arte, dos ilustradores e, também, certa liberdade em deixar que a minha leitura da revista e a minha trajetória pessoal e política se entrelaçassem.

A fim de atingir os objetivos aqui propostos, organizei este trabalho de acordo com o conceitual utilizado. Os/as anarquistas analisam a sociedade capitalista moderna como uma sociedade doente e artificial. Sendo assim, no capítulo 2, eu contextualizo o período de publicação da revista e apresento o meu percurso teórico-metodológico como leituras de um diagnóstico - ou de uma autópsia política. No tópico *2.1 Alienação e perda da experiência: a construção das subjetividades*, apresento uma das questões centrais para o anarquismo individualista e para onde se direciona um dos objetivos da revista: a construção das subjetividades. Neste tópico ainda não falo da construção de subjetividades libertárias, mas sim de como o processo ocorre na sociedade capitalista moderna. Em *2.2 Uma grande mutação tecnológica do poder*, apresento as contribuições de Michel Foucault sobre a questão do poder e como ele opera com o advento dos Estados Modernos. O tópico *2.3 Imagens da natureza: evolução e eugenia* é destinado à discussão da relação entre evolução e eugenia no contexto aqui analisado. *2.4 Complacências trágicas* é o tópico de apresentação do contexto de forma mais direta, ou seja: o período entre guerras e de pré-revolução espanhola. Por fim, em *2.5 Tecnologias de visão*, apresento o conceito de tecnologias de visão para introduzir o capítulo seguinte.

No terceiro capítulo, *O telescópio, o microscópio e a filosofia da natureza*, eu apresento a lente pela qual os anarquistas da revista *Estudios* estão fazendo a sua leitura do mundo e as suas propostas. Assim, em *3.1 Romantismo Libertário*, introduzo a reflexão sobre a influência romântica no pensamento anarquista e nas suas filosofias da natureza. No tópico *3.2 Da filosofia como*

medicina da alma: Estoicismo e Epicurismo eu abordo algumas reflexões destas correntes filosóficas que influenciaram o anarquismo individualista, sobretudo os/as contribuintes da revista *Estudios*. As implicações do romantismo com o contexto do século XIX – de emergência do anarquismo, e a construção de um ideal de revolução e de indivíduo revolucionário, é apresentado no tópico 3.3 *O Ethos Revolucionário*. Em 3.4 *Anarquismo* eu apresento os princípios anarquistas e uma breve história do movimento. A filosofia da natureza no anarquismo e as relações que este movimento faz entre evolução e revolução são apresentadas no tópico 3.4.1 *“Todos os progressos são solidários”: Evolução e revolução no anarquismo*. Uma breve reflexão sobre a imprensa operária é apresentada no tópico 3.5 *A imprensa operária e a Revista Estudios, ou “un concierto amorfista”*. Sobre o movimento anarquista individualista na Espanha, apresento o tópico 3.5.1 *Anarquismo individualista*. No tópico 3.5.2 *A Revista Estudios* é onde aprofundo a apresentação sobre a revista *Estudios*.

No quarto capítulo, mobilizei a metáfora do *pharmakon*, presente nos escritos de Epicuro, uma das fortes bases da revista aqui analisada - embora houvesse também autores/as divergentes a esta corrente - para apresentar de forma mais focada e aprofundada as reflexões sobre a filosofia da natureza presentes na revista *Estudios*, suas bases românticas e as suas implicações para a construção de subjetividades libertárias e para as práticas da nova cultura proposta pelos/as contribuintes da revista. O capítulo foi dividido em quatro tópicos que correspondem ao *tetrapharmakon* de Epicuro. Em 4.1 *“Não há o que temer quanto aos deuses”* eu apresento a ideia de natureza presente na revista. Para esses/as anarquistas, a natureza busca o seu equilíbrio e o que há de temível nela está dentro dos seus ciclos e dessa busca. No tópico 4.2 *“Não há necessidade de temer a morte”*, é onde apresento de forma mais aprofundada a ideia de evolução e revolução dos/as contribuintes da revista. A morte, para eles/as, se apresenta como transformação natural. E se tudo na natureza se transforma, assim deveria ser a sociedade. Para esses/as anarquistas, vivemos temendo a morte e esquecemos de viver. Para os epicuristas, o prazer é o princípio e o fim de uma vida feliz. Os/as anarquistas aqui analisados se apropriam dessa ideia e propõem uma “nova cultura da natureza” em termos de organização social. Assim, em 4.3 *“A felicidade é possível”* eu apresento pequenas análises sobre alguns temas presentes na *Estudios*:

Neomalthusianismo e eugenia, Amor livre e sexualidade, Educação, Divulgação científica e tecnológica, Naturismo e vegetarianismo, Economia, Anacionalismo e antimilitarismo e Artes. Em 4.4 *“Podemos escapar à dor”*, apresento uma análise sobre os artigos da revista que remetem ao indivíduo e à construção da subjetividade libertária.

Por fim, as considerações finais.

2 AUTÓPSIA POLÍTICA: VIDA ARTIFICIAL, EPISTEMOLOGIA DE MORTE; DIAGNÓSTICO: DOR UNIVERSAL

"todos los adelantos del progreso, todas las conquistas de la ciencia y del arte, todas las flores de nuestro espíritu, son inmediatamente aplicadas al arte de matar, aprovechadas con un fin homicida, y que todas las energías de los pueblos, todas las riquezas, todos los frutos del esfuerzo colosal de las muchedumbres, se guardan y se organizan para ser echadas a la hoguera asesina" (La ausencia de espiritualidad - Antonio Guardiola – ESTUDIOS, 1928, n. 64, p. 452).

Figura 2 - Capa da Revista Estudios, n. 68.



Fonte: Revista Estudios, n. 68, abril, 1929.

Ajoelhado, por humilhação ou prece, um homem nu acorrentado direciona seu olhar para cima. Despido de possibilidades ou proteções, humilhado, suplica sua libertação, dirigindo-se aos seus superiores - Deus, patrão, presidente, ou quem quer que esteja acima dele. Talvez se dirija a alguém ou a algo que o tenha acorrentado. Se está em prece, deposita nos céus suas esperanças de liberdade.

A imagem, capa da revista *Estudios* de número 68, publicada em 1929, carrega em sua legenda a inscrição "El dolor universal". Apesar de reforçar o

modelo de ser humano universal representado por um homem⁶, a escultura de M. Garci-González ilustra o sentimento de dor dos/as contribuintes da revista, ou o sentimento que eles/as enxergavam como sendo compartilhado por outros indivíduos naquele período.

As publicações da *Revista Estudios* (1928-1937) atravessaram um período conturbado: a economia capitalista se desenvolvia rapidamente; as cidades passavam por um processo de modernização; a Espanha estava no processo de saída da ditadura de Primo de Rivera (de 1923 a 1930) para a entrada no período da sua Segunda República (1931-1939); a crença no desenvolvimento científico e tecnológico, no progresso ilimitado, afirmava o sistema de fábricas e a burguesia industrial sob as bases do progresso, da técnica e da razão; a 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. Era também o período entre as duas grandes guerras mundiais e de ascensão do fascismo e do nazismo. Além disso, o movimento socialista se fortalecia, lutando pelas promessas não cumpridas da Revolução Francesa: igualdade, fraternidade e, como bem lembram as correntes da escultura, liberdade.

Em vida, o diagnóstico da dor universal precede a autópsia política do contexto em que a revista estava inserida.

Toda autopsia (y la etimología de la palabra significa "mirar con los propios ojos") y toda tarea de interpretación histórica es una tarea, en buena medida, ingrata. Se revela que lo "real" podría ser de otra manera, y lo que solemos considerar como "pasado" quizás haya sido distinto (FERRER, 2002).

Considerarei, portanto, que descrições ou apresentações são sempre limitadas pelo olhar, pela percepção, pelas sensações do corpo que fala e escreve. A autópsia é, então, a minha interpretação, parte do meu olhar, e é atravessada, sem dúvida, por diálogos com indivíduos diversos. Assim, na

⁶ Ao longo de todo o trabalho, considere os corpos das imagens na revista como corpos cisgênero (de pessoas cuja identidade de gênero corresponde ao gênero atribuído no nascimento), ou seja, alinhei o gênero ao sexo construído biologicamente. Apesar da minha leitura e conhecimento acerca dos corpos trans, esta não é uma discussão presente na revista, de modo que quando falam de mulheres, muito provavelmente se trata de mulheres cis, e quando se falam de homens, são homens cis. Corro o risco, assim, de assumir uma posição de autoridade ao nomear esses corpos, entretanto, não encontrei na revista subsídios para apontá-los como corpos não-binários.

intenção de apresentar o contexto da revista aqui analisada, bem como do surgimento do movimento anarquista, recolhi análises de autoras diversas que a partir de suas percepções, individuais, construíram narrativas sobre a realidade. A minha narrativa, apesar da tentativa de ser fiel ao rigor acadêmico e tentar abarcar a totalidade da questão com criticidade, também não escapará da limitação de onde meu corpo se localiza, como eu experimento a realidade e de como o meu olhar foi produzido.

Neste trabalho, parto da compreensão de que pensamos a partir de onde nossos pés pisam e de onde nossos corpos experimentam o mundo, e, sendo assim, os saberes são, então, localizados, situados. Há, assim, um vínculo direto entre a produção de conhecimento e o posicionamento do indivíduo que o enuncia.

É exatamente a parcialidade da perspectiva que promete visão objetiva (HARAWAY, 1995). As narrativas que construímos sobre um fato histórico ou sobre o corpo humano⁷ (ou qualquer exemplo de qualquer outra área das ciências), explicam o mundo a partir de um ponto de vista que é localizado, parcial. Ademais, “lutas a respeito do que terá vigência como explicações racionais do mundo são lutas a respeito de como ver” (HARAWAY, 1995, p. 28). Construímos tecnologias de visão variadas, de acordo com as explicações racionais que fazemos do mundo.

Posicionar-se, corporificar a objetividade, implica em responsabilidade pelas tecnologias de visão que produzimos bem como sobre as narrativas que construímos a fim de explicar racionalmente o mundo. Assim, essa visão objetiva “abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais. A perspectiva parcial pode ser responsabilizada tanto pelas suas promessas quanto por seus monstros destrutivos” (HARAWAY, 1995, p. 21). Dessa forma, é no campo da política e da ética que estão colocadas as bases da disputa sobre o que terá vigência como conhecimento racional (HARAWAY, 1995, p. 27). Olhar para o passado e para as disputas que nele ocorreram, revela então, como afirma Ferrer em citação acima, que a realidade poderia ser diferente; e, também, que o passado foi outro, que narrativa alguma conseguirá contá-lo em sua totalidade.

⁷ Como exemplo, ver: (LAQUEUR, 2001).

Junto ao questionamento de Donna Haraway - “Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” (HARAWAY, 1995, p. 25) - também me questiono: que tecnologias de visão constituem o olhar daqueles que olham para o passado e saúdam o progresso, em vez de, ao olhar para trás, abrir os braços, tamanho o espanto, como o *Angelus novus* de Paul Klee, enxergando da história as ruínas e os cadáveres empilhados (BENJAMIN, 1994, p. 225)? É a partir dessas ruínas que encontramos no passado que podemos questionar as vitórias dos dominadores de hoje. Também porque ao lado desses cadáveres do passado, restavam corpos vivos e afetados pela barbárie, e que a ela resistiam. Corpos que se apoderaram de outras tecnologias de visão, se contrapositionaram, inventaram espaços e existências, percursos diversos, experimentaram outras vidas e viveres, heterotopias. Nem só de ruínas se constitui o passado, portanto.

Para os/as contribuintes da revista aqui analisada, a sociedade é, assim, um organismo vivo em que enquanto algumas células morrem, outras lutam para sobreviver, e o corpo como um todo funciona tentando encontrar seu equilíbrio. Doente, entretanto, se enfraquece. Se a medicação dada reforça a enfermidade, o organismo sucumbe, morre. Na autópsia presente, a causa da morte: um modo de vida materialmente industrial, tecnocrático, politicamente fascista. Em suas veias, sangue bombeado por apologia da morte.

2.1 Alienação e perda da experiência: a construção das subjetividades

“La Libertad es consciencia de vivir, satisfacción de constatar y constatarse con medida propia entre los hechos y las vibraciones del ritmo de la Existencia.

Tomar consciencia de sí es comprenderse, percibirse vivir, auscultarse, estudiarse, conocerse para saberse afirmar y determinarse, particularizándose en acuerdo con lo genuinamente característico y profundo de la personalidad”

(El principio de libertad - Sakuntala - ESTUDIOS, 1929, n. 65, p. 55).

Figura 3 - Capa da Revista Estudios, n. 116.



Fonte: Revista Estudios, n. 116, abril, 1933.

“Basta eu acordar, que não posso escapar deste lugar que Proust, docemente, ansiosamente ocupa uma vez mais em cada despertar” (FOUCAULT, 2013, p. 1). A cada despertar, passamos por um processo - curto, às vezes - de recuperação do próprio corpo. Uma tomada de consciência - sou este corpo, estou neste lugar, vivendo neste dia. É o corpo, então, que sente o dia que chega, as experiências que o dia traz. Afinal, “não posso me deslocar sem ele. Não posso deixá-lo onde está para ir a outro lugar” (idem), afirmou Foucault. “[...]é o lugar absoluto, o pequeno fragmento de espaço com o qual, em sentido estrito, eu me corporizo” (idem), me torno o que chamo de “eu”; me torno sujeito. Considero, portanto, que o sujeito é corpo. A subjetividade acontece num corpo, não podendo dele se desvincular.

“Meu corpo, *topia* desapiedada” (idem). Na imagem, um homem carrega uma cruz em seus ombros. Remete à Jesus Cristo a caminho do calvário,

crucificado por não ser reconhecido como o Messias⁸ enviado por Deus, acusado de blasfêmia e subversão. Na capa da revista *Estudios* de número 116, um homem em meio a engrenagens assume a representação de Jesus. Próximo do seu braço, um martelo, que nos permite presumir ser ele um trabalhador. Próximo da cruz, uma estrutura que parece remeter a uma fábrica. Engrenagens, fábrica, martelo... É a civilização industrial. Algumas partes da cruz se confundem com a engrenagem, e o trabalhador a carrega. Seu corpo também tem pedaços que compõem a engrenagem, como se fizesse parte dela. É no ombro dos trabalhadores que o peso dessa civilização recai, sobretudo. O trabalhador retratado, entretanto, sucumbe. Com o peso em seus ombros, caído, em posição de cansaço. É através do seu corpo que ele sente esse peso e é através do corpo que o expressa. E é a partir dele também que a sua subjetividade se constrói.

A subjetividade envolve, então, um modo de vida. Se articula com o tempo e com o espaço, não é imóvel. Move-se com o corpo. Expressa a nossa relação com as coisas através da história. Ao passo que a cultura é construída e a história é feita, a formação das subjetividades se faz em resposta a esse movimento, que se dá corporalmente, na vida prática e cotidiana.

Essas respostas, entretanto, se dão dentro de um processo social amplo, que é “organizado praticamente por significados e valores específicos e dominantes” (WILLIAMS, 2009, p. 149, tradução minha⁹), que configuram condições de dominação e subordinação, visto que há iniquidades entre classes. Essa hegemonia é, então,

todo um corpo de práticas e expectativas em relação à totalidade da vida: nossos sentidos e doses de energia, as percepções definidas que temos de nós mesmos e de nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores - constituintes e constituídos - que na medida em que são experimentados como práticas parecem confirmar-se reciprocamente (WILLIAMS, 2009, p. 151, tradução minha¹⁰).

⁸ Discutirei as relações entre o messianismo e o romantismo no capítulo II, ao refletir sobre o ethos revolucionário do século XIX e seu transbordamento nas correntes socialistas do período e posteriores.

⁹ “organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes” (WILLIAMS, 2009, p. 149).

¹⁰ todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un sistema vivido de significados y valores - constituyentes y constituidos - que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente (WILLIAMS, 2009, p. 151).

Nas fábricas, nas prisões, nos hospitais, nas escolas, nas famílias... Diversas foram as instituições construídas e modificadas, selecionadas e organizadas objetivando a produção de subjetividades conformadas às engrenagens do modo capitalista de funcionamento.

Na esteira de Raymond Williams, considero que há “conexões indissolúveis que existem entre produção material, atividade, e instituições políticas e culturais e a consciência” (WILLIAMS, 2009, p. 112, tradução minha¹¹). O estado das forças produtivas, as condições econômicas, o regime sócio-político, a psique do indivíduo social bem como “as numerosas ideologias que refletem as propriedades dessa psique” (idem, tradução minha¹²) são “atividades e produtos totais e específicos do homem real” (idem, tradução minha¹³), que atuam de forma indissolúvel.

Assim, as novas tecnologias, as “descobertas” científicas, os discursos emergentes acerca do humano, da vida, da evolução, da natureza, da sociedade etc., constituíram e foram constituídos por novos modos de vida, possibilitados pelo advento do capitalismo industrial. As mudanças ocorridas na percepção e experiência dos indivíduos que passaram pelos processos de revolução francesa e revolução industrial, com toda a reconfiguração social deles advindos, são expressas de diversas maneiras, seja em forma de deslumbramento, aceitação, conformação, ou mesmo de espanto, rejeição, resistência, e tantas outras possibilidades. A manutenção e a continuidade do sistema - ou, a hegemonia, em termos gramscianos - é resultado, portanto, de um processo constante, que deve ser continuamente renovado, recriado, defendido e modificado (WILLIAMS, 2009, p. 155):

Em todas as nossas atividades no mundo, produzimos não apenas a satisfação de nossas necessidades, mas também novas necessidades e novas definições de necessidades. Fundamentalmente, neste processo histórico humano, produzimos a nós mesmos e a nossas sociedades; e é no interior dessas formas variáveis e em desenvolvimento que se realiza aquela “produção material”, ela própria variável, tanto na forma como adota como na sua esfera de ação (WILLIAMS, 2009, p. 126, tradução minha¹⁴).

¹¹ “conexiones indisolubles que existen entre producción material, actividad, e instituciones políticas y culturales y la conciencia” (WILLIAMS, 2009, p. 112).

¹² “las numerosas ideologías que reflejan las propiedades de esta psiquis” (idem).

¹³ “actividades y productos totales y específicos del hombre real” (idem).

¹⁴ En todas nuestras actividades en el mundo producimos no sólo la satisfacción de nuestras necesidades, sino también nuevas necesidades y nuevas definiciones de necesidades.

Assim, à medida que o poder se alastra e atinge os indivíduos, há a possibilidade, sempre presente, de resistência. O processo de construção da hegemonia carrega em si, acopladas, as possibilidades de contrahegemonia e de hegemonia alternativa. Sendo assim, a hegemonia nunca se dá de modo total ou exclusivo (WILLIAMS, 2009, p. 155).

As resistências e alternativas que surgem nesse processo, bem como a reiteração e o reforço do que está colocado, são determinadas pelo contexto em que emergem, pela estrutura de sentimentos possível. Toda ação é, portanto, feita por indivíduos em relações sociais reais e coletivas, visando oferecer uma resposta expressiva a uma situação objetiva particular. Nesse sentido, “estruturas de sentimento podem ser definidas como experiências sociais *em solução*” (WILLIAMS, 2009, p. 183, tradução minha¹⁵, grifo do autor). É na experiência concreta da cotidianidade que se apresentam as possibilidades de resposta às relações de poder.

A leitura que realizo do movimento anarquista e o seu contexto, portanto, não analisa apenas o social, como algo fixo e explícito. Compreendo o movimento de cada presente, pressupondo que, em cada processo, há negociações e disputas. Busco, portanto, uma leitura ativa, considerando-a “sempre um processo formativo dentro de um presente específico” (WILLIAMS, 2009, p. 176, tradução minha¹⁶).

Embora aquilo que seja da dimensão do subjetivo pareça ser do âmbito do indivíduo e, portanto, pessoal¹⁷, considero aqui como experiências sociais: “no fato de serem *mudanças de presença* (enquanto são vivos, isso é óbvio; quando já foram vividos todavia ainda permanece sua característica substancial” (WILLIAMS, 2009, p. 180, tradução minha¹⁸, grifo do autor). Além disso, também

Fundamentalmente, en este proceso histórico humano, nos producimos a nosotros mismos y a nuestras sociedades; y es dentro de estas formas variables y en desarrollo donde es llevada a cabo aquella “producción material”, ella misma variable, tanto en el modo que adopta como en su esfera de acción (WILLIAMS, 2009, p. 126).

¹⁵ “estructuras de sentimiento pueden ser definidas como experiencias sociales *en solución*” (WILLIAMS, 2009, p. 183).

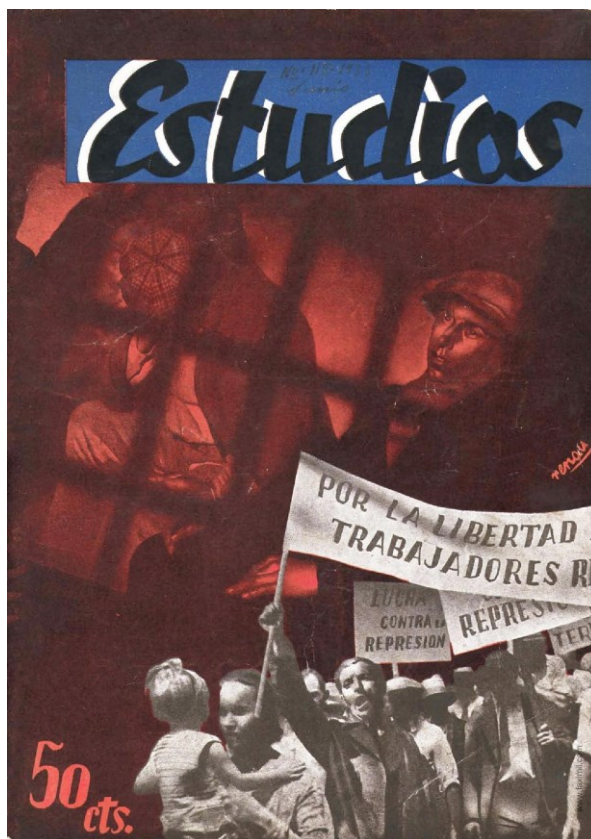
¹⁶ “siempre un proceso formativo dentro de un presente específico” (WILLIAMS, 2009, p. 176).

¹⁷ Não farei uma distinção entre indivíduo e pessoa, ou individual e pessoal. Utilizo aqui a expressão “pessoal” em contraposição ao “social”. Em relação à questão do “indivíduo”, aprofundo no tópico seguinte e, sobretudo, no tópico acerca do Anarquismo Individualista.

¹⁸ “en el hecho de que son *cambios de presencia* (mientras son vividos esto resulta obvio; cuando han sido vividos todavía sigue siendo su característica sustancial)” (WILLIAMS, 2009, p. 180).

“No fato de que embora sejam emergentes ou pré-emergentes, não precisam esperar uma definição, uma classificação ou uma racionalização antes de exercer pressões palpáveis e de estabelecer limites efetivos na experiência e na ação” (idem, tradução minha¹⁹). Podemos defini-los como "mudanças nas estruturas de sentimentos" (idem, tradução minha²⁰).

Figura 4 - Capa da Revista Estudios, n. 118.



Fonte: Revista Estudios, n. 118, junho, 1933.

Ao fundo da imagem, dois homens por detrás de alguma grade, um deles olha o horizonte, semblante cansado, marcado. Se sonha ao olhar adiante, não expressa. O outro homem esconde seu rosto. Não por vergonha, senão por cansaço, talvez tristeza²¹. Tomando a frente da imagem, mulheres, homens e

¹⁹ “en el hecho de que aunque son emergentes ou pre-emergentes, no necesitan esperar una definición, una clasificación o una racionalización antes de ejercer presiones palpables y de establecer límites efectivos sobre la experiencia y sobre la acción” (idem).

²⁰ “cambios en las estructuras de sentimiento” (idem).

²¹ Esta mesma fotografia foi publicada na *Revista Blanca* n. 233, de 01/02/1933 (p. 11). Na legenda, a seguinte inscrição: “De la última insurrección sufocada - Los detenidos en Ripollet, acusados de haber tomado parte en el movimiento popular que en el vecino pueblo se produjo, proclamando el comunismo libertario. Esta foto está sacada cuando aun se hallaban en la

uma criança em marcha: uma faixa reivindica a liberdade dos trabalhadores. Há outros cartazes, entre eles, um pronuncia a luta contra a repressão.

Grandes mudanças nos níveis político, social e econômico ocorreram desde o final do século XVIII. A revolução francesa trouxe novos elementos de percepção política aos povos. As massas populares que emergiram nesse período continuavam descontentes com a sua situação e tinham agora o referente das revoluções e os ideais de igualdade, fraternidade e liberdade no horizonte. Os Estados modernos²², por sua vez, tinham a necessidade de governar grandes parcelas de população, devido ao desenvolvimento da sociedade industrial capitalista e ao surgimento dos grandes aglomerados urbanos, bem como a nova reorganização política e econômica que precisava ser aceita pelos indivíduos. Assim, há um constante “medo das espontaneidades populares” (THOMPSON, 2002, p. 31) e a preocupação com a possível prevenção de levantes populares. Nesse sentido, “o desejo de dominar e de moldar o desenvolvimento intelectual e cultural do povo na direção de objetivos predeterminados e seguros permanece extremamente forte durante a época vitoriana: e continua vivo ainda hoje” (THOMPSON, 2002, p. 31).

É a moral burguesa e o seu modo de viver que passam a ser disseminados na educação do povo, visando substituir a cultura popular.

A partir da década de 1790 [...] pode-se ver a “marcha do intelecto”, com suas sociedades de desenvolvimento mútuo, seus institutos de mecânica e suas palestras dominicais, começando a se movimentar. Mas, ao mesmo tempo, ela vai deixando para trás a cultura comum, do povo, baseada na experiência (THOMPSON, 2002, p. 31).

A educação, assim, se apresenta como o lócus privilegiado para essa transformação: “a educação se apresentava não apenas uma baliza na direção de um universo mental novo e mais amplo, mas também como uma baliza para longe, para fora, do universo da experiência no qual se funda a sensibilidade” (THOMPSON, 2002, p. 32). Orientando a vida privada e o sentimento de intimidade que surge neste período, uma fronteira entre o corpo e a alma é construída e afirmada pela medicina (sobretudo a francesa, relutante ao organicismo germânico) no fim do século XIX por meio do desenvolvimento de

Jefatura Superior de Policia de Barcelona. El que se encuentra en primer término era corresponsal de nuestras publicaciones en Ripollet”.

²² Utilizo a expressão de Michel Foucault, que considera como Estado moderno o Estado liberal, construído a partir das novas relações de produção capitalistas a partir do século XVII.

uma neurobiologia de base neopositivista e materialista (CORBIN, 1991). Ao erigir tal fronteira, cria-se uma distância do universo da experiência enquanto fundadora da sensibilidade.

Esse distanciamento da experiência conduz à alienação do indivíduo nas mais diversas esferas da vida cotidiana. As diversas mudanças ocorridas durante o período pós-revolução francesa e de consolidação do capitalismo moderno convergem para alterações na sensibilidade dos indivíduos. A explosão demográfica, uma das consequências da Revolução Industrial, e a delimitação e separação dos espaços públicos e privados acentuaram a perda da noção de interrelação entre as pessoas. A casa, nos moldes burgueses, é transformada numa "espécie de concha", como "invólucro do ser humano" (BENJAMIN, 2015, p. 49), é preenchida por objetos pessoais que são responsáveis por causar a sensação de conforto e de necessidades saciadas de seus habitantes:

O habitante dos grandes centros urbanos [...] volta a cair no estado selvagem, o mesmo que dizer, no isolamento. A sensação de depender dos outros, antes sempre estimulada pela necessidade, vai decaindo progressivamente no funcionamento sem atrito dos mecanismos sociais. Cada aperfeiçoamento desse mecanismo pressupõe a eliminação de determinados tipos de comportamento e de certas emoções... (VALÉRY *apud* BENJAMIN, 2015, p. 127).

O "conforto" que o lar proporciona, junto dos novos artefatos tecnológicos, são exemplares da experiência social contemporânea, e instauram um isolamento que enfraquece as relações de amparo e solidariedade. Sem essas relações, abandonado da religião com a secularização da cultura, o indivíduo moderno tem dificuldades em exercer a construção de tecnologias de si que o confortem. Assim, "la casa protege o acomoda al hombre moderno a lo largo de la "lucha por la existencia"" (FERRER, 2005b, p. 8). Visto que a economia capitalista não crescia de modo ordenado, "a respeitabilidade fundada na sorte" era, então, "o fato econômico do século XIX, associado a uma demografia de expansão e de isolamento" (SENNETT, 2018, p. 207). Em resposta a essa instabilidade e à não previsibilidade, a burguesia apostou na instalação de um "lar estável" e no reforço da "família enquanto um grupo a ter uma vida de propriedade rígida" (idem). Organização da sociedade em pequenos grupos familiares e organização da família dentro de casa: "En ese espacio, la tecnología deviene la puerta de acceso al esparcimiento y garantía de una vida comfortable" (FERRER, 2002). Produz-se uma vida blindada. "La tecnología

ofrece confort" (FERRER, 2004, p. 3), entretanto "o conforto isola" (BENJAMIN, 2015, p. 127).

Os estudos da biologia²³ influenciaram as preocupações dos indivíduos. A relação estabelecida entre a evolução natural e o progresso da sociedade produziram o desejo da distância daquilo que se referia à animalidade e aos dejetos orgânicos. Isso aliado à vontade de se distinguir das classes mais baixas, pôs em marcha um isolamento mútuo entre as classes sociais. À crescente divisão do trabalho na economia se somou um processo de segmentação da cidade ou, para utilizar uma metáfora advinda da biologia, na expressão de Robert Park, a formação de "moléculas" sociais (SENNETT, 2018, p. 200). Assim, a criação de vilas operárias e a homogeneização da vizinhança fizeram parte também da separação dos indivíduos: "Uma ecologia de *quartiers*²⁴ como uma ecologia de classes" (SENNETT, 2018, p. 199).

A experiência nas grandes cidades com uma população massificada, a organização do trabalho focada na produção de mercadorias, e as relações sociais mediadas pela produção e técnica capitalista, modificaram as relações entre os indivíduos. Nas grandes cidades, as pessoas conhecem-se "umas às outras como devedores e credores, como vendedores e fregueses, como patrão e empregado – e, sobretudo, [...] como concorrentes" (BENJAMIN, 2015, p. 41). Há um distanciamento entre os seres.

As relações recíprocas dos seres humanos nas grandes cidades... caracterizam-se por um evidente predomínio da atividade do olhar sobre a do ouvido. As causas principais desse estado de coisas são os meios de transporte coletivos. Antes do aparecimento do ônibus, do trem, do bonde no século XIX, as pessoas não conheciam a situação de se encontrar durante muitos minutos, ou mesmo horas, a olhar umas para as outras sem dizer uma palavra (SIMMEL *apud* BENJAMIN, 2015, p. 40).

Para Walter Benjamin, a vivência com a multidão nas grandes cidades viabiliza um processo de desumanização. Referindo-se aos londrinos, Benjamin afirma:

[...] tiveram de sacrificar a melhor parte de sua humanidade para levar a cabo todos os prodígios da civilização de que a cidade está cheia, e como centenas de forças neles adormecidas permaneceram inativas e foram reprimidas... A própria agitação das ruas tem qualquer coisa de repugnante, qualquer coisa contrária à natureza humana. Aquelas centenas de milhares, de todas as classes e posições, que aí se

²³ Aprofundo essas questões no segundo capítulo desta tese.

²⁴ "Blocos menores que os nossos bairros" (SENNETT, 2018, p. 199), em francês.

acotovelam não serão todas elas pessoas humanas com as mesmas qualidades e capacidades e com o mesmo desejo de ser feliz?... Apesar disso, passam correndo uns pelos outros, como se não tivessem nada em comum, nada a ver uns com os outros (BENJAMIN, 2015, p. 60).

Choques e colisões com a multidão são as principais vivências dos indivíduos que transitam nas grandes cidades: uma “situação urbana” pode ser identificada, portanto, como “aquela em que estranhos irão provavelmente se encontrar de modo rotineiro” (SENNETT, 2018, p. 190). Desse modo, Benjamin considera que as grandes cidades não são capazes de integrar os indivíduos em experiências comuns. A modernidade se encapsula numa “cultura de vidro” (BENJAMIN, 2008a, p. 118), criando espaços onde não seja possível deixar ou perceber rastros. “Não é por acaso que o vidro é um material tão duro e tão liso, no qual nada se fixa. É também um material frio e sóbrio. As coisas de vidro não têm nenhuma aura” (BENJAMIN, 2008a, p. 117). Nesse sentido, Charles Tilly, citado por Sennett, recusa a ideia de “urbano” como fazendo referência apenas a um lugar no mapa e à sua vida, expandindo para outros lugares além da cidade física (SENNETT, 2018). Para ele, “aquilo que fez “a cidade” foi um sistema administrativo, financeiro, jurídico e de escopo internacional. A urbanização do século XIX consistia em algo mais do que a difusão de hábitos urbanos; significava uma difusão mais geral de forças “modernas”, antitradicionais” (SENNETT, 2018, p. 190). Por conseguinte, os “choques” vivenciados pelos indivíduos pouco proporcionam de narrativas para serem contadas, repassadas, rememoradas. Há, assim, o declínio da experiência.

A experiência²⁵ (*Erfahrung*, em alemão) para Walter Benjamin diz respeito a um “traço cultural enraizado na tradição”, diferente da “experiência vivida” (*Erlebnis*), situada “a um nível psicológico imediato” (LÖWY, 1990, p. 193): “[...] a experiência é matéria da tradição, na vida coletiva como na privada. Constitui-se menos a partir de dados isolados rigorosamente fixados na memória, e mais a partir de dados acumulados, muitas vezes não conscientes, que afluem à memória” (BENJAMIN, 2015, p. 107).

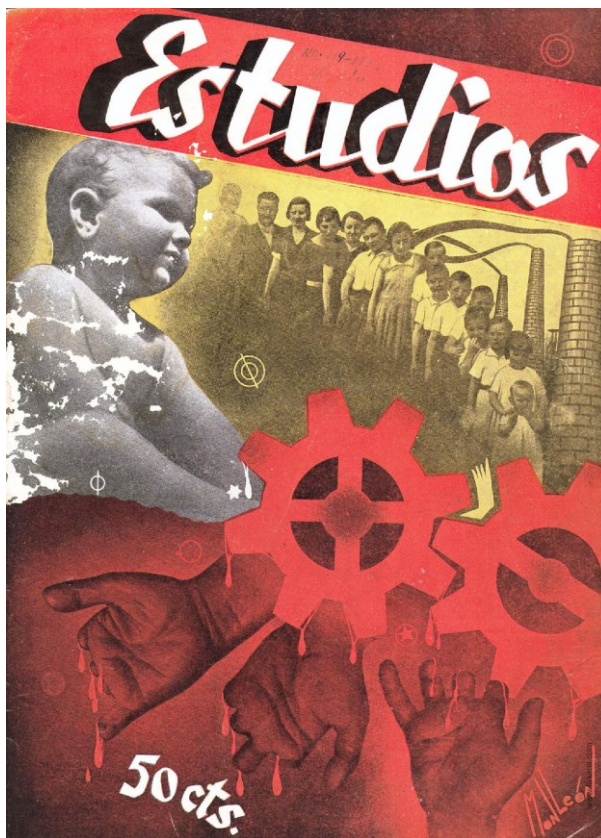
²⁵ Walter Benjamin diferencia experiência (*erfahrung*) e vivência (*erlebnis*), sendo esta uma percepção fragmentada e descontínua e, aquela, se constitui em matéria da tradição, a partir de dados acumulados.

O advento da manufatura e da produção de mercadorias acarretou, de acordo com Benjamin, um processo de empobrecimento da experiência na modernidade (LÖWY, 1990, p. 194): "A vivência do choque que o transeunte tem no meio da multidão corresponde à "vivência" do operário junto da máquina" (BENJAMIN, 2015, p. 131).

Como característica da produção capitalista, identificada por Marx e reiterada por Benjamin, está o uso que a organização de trabalho através da maquinaria faz do trabalhador, em vez de o contrário imaginado e desejado. O desenvolvimento da maquinaria possibilitou essa inversão: "Como maquinaria, o meio de trabalho adquire um modo de existência material que condiciona a substituição da força humana por forças naturais e da rotina baseada na experiência pela aplicação consciente da ciência natural" (MARX, 2013, p. 459).

O processo de mecanização e divisão do trabalho industrial, a abundância de informações e a velocidade dos acontecimentos, acarretam a perda da experiência e levam à automatização. Nesse sentido, citando Benjamin, Löwy afirma: "Pelo adestramento para operar a máquina, os trabalhadores são obrigados a "adaptar seu movimento ao movimento contínuo e uniforme do autômato". O operário experimenta uma profunda perda de dignidade e "seu trabalho torna-se impermeável à experiência"" (LÖWY, 1990, p. 194).

Figura 5 - Capa da Revista Estudios, n. 119.



Fonte: Revista Estudios, n. 119, julho, 1933.

O homem que carrega a sua cruz, no início deste tópico, tornou-se parte da engrenagem da produção. Seu corpo (con)funde-se com ela. Os corpos que não se fundiram corretamente aos movimentos e ao ritmo da máquina acabam prejudicados. A capa da revista *Estudios* de julho de 1933 acusa o trabalho infantil e, também, os efeitos possíveis dessa confusão entre máquina e corpo, que de tão próximos, emaranham-se. O corpo humano, entretanto, se lesiona. Estraga. O ferimento, entretanto, não atinge apenas o corpo físico. São subjetividades marcadas, narrativas interrompidas, experiências perdidas.

Benjamin identifica a aniquilação da experiência na modernidade na relação entre a industrialização e a urbanização. As construções antigas (como os templos maias, as catedrais medievais, os palácios barrocos, para citar alguns exemplos dados por Octavio Paz) correspondiam a uma “visão simbólica do universo” (PAZ, 2012, p. 103), significavam uma visão do mundo, apresentavam-se como representações da figura do universo; a técnica moderna, por sua vez, “se interpõe entre nós e o mundo: para além de suas geometrias de ferro, vidro ou alumínio não há rigorosamente nada, exceto o desconhecido, a região do

informe ainda não transformada pelo homem” (idem). Se para Walter Benjamin o desenvolvimento da técnica na modernidade capitalista está aliado à perda da experiência, para Octavio Paz ela se funda na negação do mundo como imagem²⁶.

A técnica que homogeneiza o espaço e oferece a todos os indivíduos um mesmo espaço acinzentado para um viver uniforme, pobre de experiência, oportuniza a transformação dos indivíduos em bonecos, autômatos. A perda da experiência e da organicidade se refletem nos gestos mecânicos dos trabalhadores na organização moderna do trabalho (obstinadamente criticada por Karl Marx) e, também, no andar repetitivo e vazio da multidão, nas relações sociais que acontecem como um choque e como um choque se afastam. Desse modo, Walter Benjamin acusara que o "desencanto do mundo [...], analisado por Max Weber em relação ao advento da era capitalista, significa [...] o declínio da *Erfahrung* coletiva e a ruptura do "encanto liberador", em proveito de um novo desencadeamento do pesadelo mítico que destrói a cumplicidade entre o homem e a natureza" (LÖWY, 1990, p. 193-194).

A subjetividade dos indivíduos modernos se constrói, assim, na preocupação em se proteger dos choques na multidão e nas fábricas e no foco na eficiência da produtividade capitalista. A experiência subjetiva da atualidade passa a ser a vontade de fugir da dor, e, isolada, “a subjetividad dañada solo puede aspirar a la ayuda que pueda proporcionada por asistentes tecnológicos” (FERRER, 2004, p. 3). A aspiração de um corpo indolor vivendo em uma sociedade que não visa a tarefa pedagógica de afirmação da personalidade leva à busca de uma blindagem para a alma que será, necessariamente, externa. Assim, "no interior de grandes períodos históricos, a forma de percepção das coletividades humanas se transforma ao mesmo tempo que seu modo de existência" (BENJAMIN, 2008b, p. 169).

Estas não foram, entretanto, as únicas possibilidades. Peres (2012) aponta para a criação de diversas "sociedades de ideias", que funcionavam como "espaços de liberdade" e eram organizadas a partir da afinidade de ideias entre os seus membros. Afastadas do controle do Estado, apresentavam uma

²⁶ Aprofundo essa questão no tópico sobre a filosofia da natureza romântica.

ruptura com as instituições tradicionais da sociedade (PERES, 2012, p. 21). Os periódicos anarquistas podem, então, ser compreendidos dessa forma.

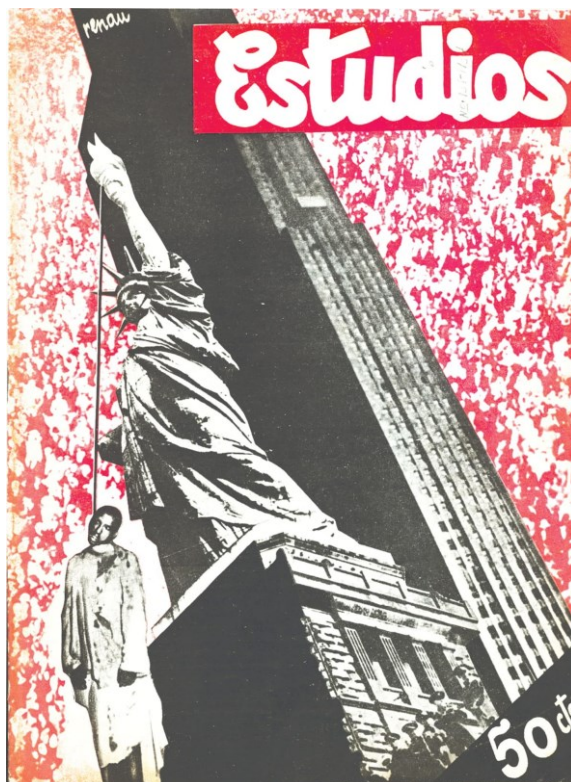
Destarte, as mudanças no contexto sócio-histórico, no cotidiano dos indivíduos, alteraram também as sensibilidades, ao passo que foram também por elas construídos. “Lo técnico es socialmente construido y lo social es tecnológicamente construido” (BIJKER *apud* THOMAS, 2008, p. 2). Desse modo, a fim de compreender o tempo presente nos remetendo ao seu passado, busco também a apreensão das estruturas de sentimento que o constituem. Interessante, portanto, “os significados e os valores tal como são vividos e sentidos ativamente” (WILLIAMS, 2009, p. 180, tradução minha²⁷). Por conseguinte, nos tópicos que se seguem, abordo as mutações nas estruturas de poder e, mais à frente, devido à influência que recebem dessas mudanças, uma reflexão sobre o conceito de *tecnologias de visão*.

2.2 Uma grande mutação tecnológica do poder

*“Flujos de capital se encuentran com flujos libidinales sobre
una mesa de disección del cuerpo”
(FERRER, 2004, p.9).*

²⁷ “los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente” (WILLIAMS, 2009, p. 180).

Figura 6 - Capa da Revista Estudios, n. 131.



Fonte: Revista Estudios, n. 131, julho, 1934.

"A chave mestra da liberdade é também a do controle" (FERRER, 2015, p. 6). A estátua *A Liberdade iluminando o mundo*, mais conhecida como "Estátua da Liberdade", em Nova Iorque, foi um presente dado pela França aos EUA²⁸. Na tábua que segura, está inscrita a data da Declaração da Independência dos Estados Unidos, 4 de julho de 1776. No pedestal da estátua há um soneto (*The New Colossus*), escrito pela poetisa estadunidense Emma Lazarus, cujos últimos versos dizem: "Dai-me vossos pobres fatigados,/As multidões que por só respirarem livres zelam,/Resíduos miseráveis dos caminhos fervilhados./Mandai-os a mim, desabrigados, que a minha vela/Os guiará, calmos, através dos portões dourados!". Na capa da revista *Estudios* de número 131, entretanto, há um homem enforcado, pendurado pela mesma tocha que, diz o soneto, o guiará através dos portões dourados. Aos pés da estátua, alguns guardas velam o acontecimento.

²⁸ Informação extraída do site www.todamateria.com.br : "Ela foi oferecida aos Estados Unidos pelos franceses, em 1886, em comemoração ao centenário da Independência do país".

A pessoa enforcada na imagem é negra. A ilustração refere-se ao linchamento de Thomas Shipp e Abram Smith, em 07 de agosto de 1930, afro-americanos acusados por um adolescente branco de estuprar a sua namorada. Com a conivência da polícia, uma multidão invadiu a cadeia e os enforcou. Mais tarde, Mary Ball, a namorada, testemunhou que não foi estuprada. Na época, os linchamentos contra a população negra eram comuns. A revista *Estudios*, aqui, denuncia o colonialismo e o racismo presentes na hipócrita sociedade liberal norte-americana, abrindo espaço também para a discussão sobre a liberdade e os imigrantes. A capa acusa os ideais esquecidos (ou subvertidos) da Revolução Francesa, pois esta teria trazido aos indivíduos a compreensão da possibilidade da mudança histórica: “o mais formidável legado da própria Revolução Francesa foi o conjunto de modelos e padrões de sublevação política que ela estabeleceu para uso geral dos rebeldes de todas as partes do mundo” (HOBSBAWN, 1997, p. 130). Os/as revolucionários/as contribuintes da revista estavam atentos/as à farsa representada por uma sociedade que prometia a liberdade e não a cumpria. A insatisfação e a revolta causada por esses casos clamavam aos/às anarquistas a revolução social em todo o planeta.

os modelos políticos criados pela Revolução de 1789 serviram para dar ao descontentamento um objetivo específico, para transformar a intranquilidade em revolução, e acima de tudo para unir toda a Europa em um único movimento - ou, talvez fosse melhor dizer, corrente - de subversão (HOBSBAWN, 1997, p. 130).

A capa, assim, aponta para a questão global das problemáticas denunciadas pelos/as anarquistas na revista espanhola.

Publicada em julho de 1934, na capa da revista há ainda um prédio atrás da estátua. A estátua, na realidade, fica localizada em uma ilha e não há prédios à sua volta. Entretanto, o prédio representado lembra o 30 Rockefeller Plaza, um edifício inaugurado em 1933. Também poderia ser o Empire State, arranha-céu de Nova York que foi o prédio mais alto do mundo por 40 anos após a sua fundação, em 1931. Seja qual for o edifício, os arranha-céus são também um símbolo do poder tecnológico, e são apresentados aqui como cenário da barbárie. O 30 Rockefeller Plaza é a construção principal do complexo Rockefeller Center²⁹, em Manhattan. Investimento da família Rockefeller, que

²⁹ Um complexo de 19 edifícios comerciais, situado na cidade de Nova Iorque.

durante os séculos XIX e XX esteve envolvida principalmente no ramo petrolífero, se tornando uma das famílias mais ricas e influentes dos Estados Unidos até hoje. “A mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão. A maior parte de nossas liberdades até hoje consumiu grandes quantidades de energia”, afirmou Dipesh Chakrabarty (2013, p.11), corroborando com a imagem que os/as contribuintes da *Estudios* constroem em relação à edificação de um dos maiores arranha-céus do mundo, referente a uma família cuja fortuna se acumulou na indústria petrolífera.

A Estátua da Liberdade foi fundada em 1886, no centenário da independência dos Estados Unidos, e 56 anos depois do quadro de Eugène Delacroix (*A Liberdade guiando o povo*) ter sido pintado e influenciado a escultura. O quadro de Delacroix, por sua vez comemora a Revolução de Julho de 1830³⁰ e rememora a Revolução Francesa. Esta teria sido, junto com a Revolução Americana de 1776, a propulsora do conceito moderno de revolução - “indissociavelmente ligado à ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova, uma história jamais narrada ou conhecida antes” (ARENDE, 2011, p. 56). A possibilidade da novidade na história através das revoluções foi assim resumida por Condorcet: “A palavra ‘revolucionário’ só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo é a liberdade” (CONDORCET *apud* ARENDE, 2011, p. 56). A convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início é fundamental para compreendermos as revoluções na era moderna.

A humanidade pode, portanto, vislumbrar possibilidades de liberdade, igualdade e fraternidade - e diversas concepções destas três palavras surgiram. Com base nos ideais iluministas, a revolução trouxe, assim, a possibilidade de viver em liberdade. Instaurou-se o liberalismo, mas também abriu espaço para que os movimentos socialistas surgissem.

³⁰ Referência aos acontecimentos dos "três dias gloriosos" - 27, 28 e 29 de julho de 1830 - em que houve uma série de levantes contra o rei francês no período, Carlos X, culminando em sua abdicação e o fim do período da Restauração Francesa.

Figura 7 - *La Liberté guidant le peuple*, Eugène Delacroix. Museu do Louvre, Paris.



Fonte: Musée du Louvre (Site).

Em sua obra, Delacroix retrata a Liberdade na figura de uma mulher que, caminhando e avançando sobre cadáveres ao chão, empunha a bandeira da Revolução Francesa em uma mão, e na outra, um mosquete com uma baioneta. A Liberdade, assim, pressupõe a violência, marcha sobre a morte. A violência faz parte da história e é justificada pelos seus fins.

Mas é a “grande operária”, a Natureza, de acordo com as reflexões de Kant, que garante a paz perpétua, “manifestada pelo povoamento do mundo inteiro e pela rede das relações comerciais que se estendem através de todo o mundo” (FOUCAULT, 2008, p. 80) e isso se efetiva através do direito. Com a Revolução Francesa se propõe o que Foucault chama de “via axiomática, jurídico-dedutiva”. Assim, a partir do direito, se deduz as fronteiras de competência do governo: “esse procedimento consiste [...] em partir dos direitos do homem para chegar à delimitação da governamentalidade, passando pela constituição do soberano” (FOUCAULT, 2008, p. 54).

[...] a natureza quis que os homens fossem repartidos através do mundo em regiões distintas e mantivessem entre si, em cada uma dessas regiões, relações privilegiadas que não terão com os habitantes das outras regiões, e foi esse preceito da natureza que os homens retomaram em termos de direito ao constituir os Estados, Estados separados uns dos outros e que mantinham uns com os outros certo número de relações jurídicas (idem, p. 79).

A partir da revolução e sua nova ordem, a violência foi monopolizada pela ordem jurídica, passando a apresentar-se como um meio. É a ela que recorrem tanto aqueles que defendem os seus direitos quanto os que o estabelecem. “Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito”, ou seja, enquanto meio, ela participa da problemática do direito (BENJAMIN, 2017, p. 136).

Para Benjamin, foi o estabelecimento das fronteiras - possível objeto de paz - o “fenômeno originário da violência instauradora do direito em geral” (BENJAMIN, 2017, p. 148). Entretanto, na nova ordem governamental, a violência se dissimula no formato de contratos, parlamentos, política institucionalizada. Foucault, assim, inverte a posição de Clausewitz³¹ e afirma que a política é a guerra prolongada por outros meios.

[...] as relações de poder nas sociedades atuais têm essencialmente por base uma relação de força estabelecida, em um momento historicamente determinável, na guerra e pela guerra. E se é verdade que o poder político acaba a guerra, tenta impor a paz na sociedade civil, não é para suspender os efeitos da guerra ou neutralizar os desequilíbrios que se manifestaram na batalha final, mas para reinscrever perpetuamente estas relações de força, através de uma espécie de guerra silenciosa, nas instituições e nas desigualdades econômicas, na linguagem e até no corpo dos indivíduos. A política é a sanção e a reprodução do desequilíbrio das forças manifestadas na guerra (FOUCAULT, 1979, p. 99-100).

De modo sutil e silencioso, portanto, a guerra se prolonga através da política institucionalizada. “A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência” (BENJAMIN, 2017, p. 148) e, assim, não é possível criticar o poder, sem criticar o direito. O parlamento, portanto, para Benjamin, se traduz num espaço de esquecimento da violência e jamais no lugar da não-violência. Tem a violência na sua origem e nos seus resultados. Organiza-se a fim de proteger e governar a nação - “o corpo

³¹ Carl Phillip Gottlieb von Clausewitz (1780-1831) - militar do Reino da Prússia, cuja afirmação “A guerra é a continuação da política por outros meios” é rebatida por Foucault.

de cidadãos cuja soberania coletiva os constituía como um Estado concebido como sua expressão política” (HOBSEBAWN, 1990, p. 31), para citar uma definição da era das revoluções³² (a partir de 1830) - estabelecida pelas fronteiras.

No desenrolar desse sistema político, a expansão das cidades com o desenvolvimento da sociedade industrial capitalista e o surgimento de grandes aglomerados urbanos demandou uma reorganização do governo da sociedade que fortalecesse os Estados modernos e que auxiliasse na reprodução do sistema econômico. Uma política crescente de criação de censos, serviço militar obrigatório, escolas, polícias, e outras instituições e políticas governamentais se fez presente. Através dessas 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 (HOBSEBAWN, 1990, p. 102).

Hobsebawn aponta duas questões que estavam colocadas aos Estados e às classes dirigentes: uma 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” (HOBSEBAWN, 1990, p. 103). A outra “se referia aos temas, politicamente muito mais sensíveis, da lealdade e da identificação dos cidadãos ao Estado e ao sistema dirigente” (HOBSEBAWN, 1990, p. 103).

A nova reorganização da sociedade com os interesses estatais (como, por exemplo, as modernas guerras) demandavam uma maior participação do cidadão comum do que nos modelos políticos anteriores. Além disso, “as atitudes políticas dos cidadãos, particularmente dos trabalhadores, era assunto de interesse vital dado a ascensão dos movimentos trabalhistas e socialistas” (HOBSEBAWN, 1990, p. 104). Com a democratização da política através da expansão do voto e a criação do Estado moderno, os sentimentos dos cidadãos em relação à “nação” passam a ser de suma importância. Assim, o governo preocupa-se com a população como um todo, mas também com os indivíduos:

³² Hobsebawn localiza a expressão do liberalismo clássico “nos regimes das revoluções francesa e belga de 1830 e na era da reforma britânica depois de 1832” (HOBSEBAWN, 1990, p. 104).

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).

Foucault aponta que houve, assim, “a grande mutação tecnológica do poder no Ocidente” (FOUCAULT, 2005, p. 21, tradução minha³³), desdobrando-se em duas direções: de um lado essa tecnologia da disciplina:

o mecanismo de poder pelo qual conseguimos controlar no corpo social até mesmo os elementos mais tênues pelos quais chegamos a tocar os próprios átomos sociais; isto é, os indivíduos. Técnicas de individualização de poder (FOUCAULT, 2005, p. 21, tradução minha³⁴).

As tecnologias responsáveis por vigiar, controlar a conduta e o comportamento, intensificar o trabalho e a produtividade de um corpo, multiplicar suas capacidades... Transformar o corpo numa máquina produtiva, numa máquina de trabalho, que se reproduza, continuamente. Um poder contínuo, autoproducente: “Passar, assim, de um poder lacunar, global, a um poder atômico e individualizante, que cada um, que cada indivíduo, em si mesmo, em seu corpo, em seus gestos, pudesse ser controlado em vez daqueles controles globais e de massa” (FOUCAULT, 2005, p. 20, tradução minha³⁵).

No entanto, uma humanidade que conheceu a ideia e o ideal de liberdade, não aceitaria somente a coerção. Era necessário produzir liberdade para consumir liberdade³⁶. E com isso, era necessário também organizá-la,

³³ "la gran mutación tecnológica del poder en Occidente" (FOUCAULT, 2005, p. 21).

³⁴ el mecanismo del poder por el cual alcanzamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues por los cuales llegamos a tocar los propios átomos sociales; esto es, los individuos. Técnicas de individualización del poder (FOUCAULT, 2005, p. 21).

³⁵ "Pasar así de un poder lagunar, global, a un poder atómico e individualizante, que cada uno, que cada individuo, en él mismo, en su cuerpo, en sus gestos, pudiese ser controlado en vez de esos controles globales y de masa" (FOUCAULT, 2005, p. 20).

³⁶ “É consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão etc.” (FOUCAULT, 2008, p. 86).

estruturar uma gestão da liberdade, pois, com o liberalismo, o indivíduo tem a liberdade de ser livre:

[...] se instaura, no cerne dessa prática liberal, uma relação problemática, sempre diferente, sempre móvel, entre a produção da liberdade e aquilo que, produzindo-a, pode vir a limitá-la e a destruí-la. O liberalismo, no sentido em que eu o entendo, esse liberalismo que podemos caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, implica em seu cerne uma relação de produção/destruição [com a] liberdade [...]. É necessário, de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabelecem limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças etc. (FOUCAULT, 2008, p. 86-87).

Consequentemente, se fundou um governo que viesse do próprio indivíduo, mas que atuasse em relação à construção e ao fortalecimento do sistema econômico em ascensão, que o reproduzisse permanentemente. Tal como o indivíduo enforcado na tocha - símbolo da luz - da Estátua da Liberdade da capa da *Estudios* que inicia esse capítulo, o indivíduo tem a liberdade de tecer a rede de poder que o atinge, reproduzindo-a. Uma tecnologia que “concentra os indivíduos até mesmo em seus corpos, em seus comportamentos; é, grosso modo, uma espécie de anatomia política, uma política que visa os indivíduos até que sejam anatomizados” (FOUCAULT, 2005, p. 23, tradução minha³⁷).

Na outra dimensão dessa grande mutação tecnológica do poder, desenvolveram-se tecnologias que visavam ao controle da população, dos indivíduos como uma massa. População, aqui,

não significa simplesmente um grupo humano numeroso, significa um grupo de seres vivos que são atravessados, comandados, governados por processos de leis biológicas. Uma população tem uma curva de idade, uma pirâmide de idade, tem uma morbidade, tem um estado de saúde; uma população pode perecer ou, ao contrário, pode se desenvolver (FOUCAULT, 2005, p. 23, tradução minha³⁸).

Ao perceber-se que as atividades e os deslocamentos da população podem surtir efeitos econômicos específicos, a população aparece “como o objetivo final do governo” (FOUCAULT, 1979, p. 170). Com isso, é sobre a

³⁷ “enfoca a los individuos hasta en sus cuerpos, en sus comportamientos; se trata, grosso modo, de una especie de anatomía política, una política que hace blanco en los individuos hasta anatomizarlos” (FOUCAULT, 2005, p. 23).

³⁸ no quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, quiere decir un grupo de seres vivos que son atravesados, comandados, regidos, por procesos de leyes biológicas. Una población tiene una curva etaria, una pirámide etaria, tiene una morbilidad, tiene un estado de salud; una población puede perecer o, al contrario puede desarrollarse (FOUCAULT, 2005, p. 23).

população que estarão as considerações do governo em seu planejamento de ações.

O problema da “população” foi, assim, 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).

Assim, no final do século XVIII, devido às demandas da reorganização da sociedade nas mais diversas esferas, duas tecnologias de poder foram introduzidas, sobrepostas e articuladas entre si:

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, 2010a, p. 209).

Essas práticas permitiram a “governamentalização, o fenômeno que possibilitou a sobrevivência do Estado (FOUCAULT, 1979): “por um lado, foi o desenvolvimento do capitalismo o que fez necessária esta mutação tecnológica, mas, por outro, essa mutação fez possível o desenvolvimento do capitalismo; uma implicação perpétua de dois movimentos que estão, de algum modo, grampeados um ao outro” (FOUCAULT, 2005, p. 29, tradução minha³⁹).

O surgimento da população enquanto um problema econômico e político possibilitou a emergência de saberes científicos diversos acerca dos indivíduos. A partir disso, “o poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo” (FOUCAULT, 1979, p. 83). Desse modo, “a vida se faz objeto de poder, a vida e o corpo” (FOUCAULT, 2005, p. 24, tradução minha⁴⁰). Biopolítica:

³⁹ “por un lado, fue el desarrollo del capitalismo lo que hizo necesaria esta mutación tecnológica, pero, por otro, esa mutación hizo posible el desarrollo del capitalismo; una implicación perpetua de dos movimientos que están de algún modo engrampados el un con el otro” (FOUCAULT, 2005, p. 29).

⁴⁰ “la vida se hace objeto de poder, la vida y el cuerpo” (FOUCAULT, 2005, p. 24).

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder (FOUCAULT, 2015, p. 154).

Diversas instituições surgiram com o advento da modernidade e servindo aos objetivos dessas novas tecnologias de poder: as prisões, os manicômios, as fábricas, a família nuclear, as escolas⁴¹... Em algumas (como as prisões e os manicômios), encarcera-se os indivíduos que fogem às normas dos discursos científicos normalizadores; em outras (como as escolas, mas também as famílias e as fábricas⁴²), visa-se produzir indivíduos conformados à organização social estabelecida.

Através de suas instituições, e com base no discurso científico, os procedimentos disciplinares do Estado moderno produzem verdades sobre os sujeitos, funcionando como técnicas que fabricam indivíduos úteis (FOUCAULT, 2018). As ciências da vida adquirem, assim, um importante status, visto que auxiliam na produção de verdades sobre a vida dos indivíduos: “A biologia não é o próprio corpo, mas um discurso sobre o corpo. [...] um signo linguístico para uma estrutura complexa de crença e prática por meio da qual eu e meus/minhas concidadãos/ãs organizamos uma grande parte da vida” (HARAWAY, 2017, p. 51).

Nessa senda, as ciências humanas, cuja positividade adveio da biologia, da linguística e da economia política (ARAÚJO, 2001)⁴³, relacionada com estas, produzem e legitimam os discursos que “objetivam o indivíduo ao mesmo tempo que o sujeitam” (ARAÚJO, 2001, p. 115). Os sujeitos, assim, são sujeitados, ou seja, se constituem como sujeitos: seja em relação ao outro que produz a verdade sobre nós, seja em relação a si mesmos enquanto sujeitos, como algo que realiza ações individuais (ARAÚJO, 2001, p. 119).

⁴¹ Sobre essas instituições, o filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) refletiu detidamente em suas obras.

⁴² Michel Foucault abordou essas temáticas em diversas das suas obras, como *Vigiar e Punir* (2018) em que desenvolveu reflexões acerca das prisões e *O Nascimento da Clínica* (1963), acerca dos hospitais.

⁴³ Araújo reproduz a argumentação construída por Michel Foucault em *As palavras e as coisas*.

Elemento estratégico nesse processo, a sexualidade é um dos eixos de grande importância para o desenvolvimento da governamentalidade do Estado moderno capitalista, sobretudo a partir do século XIX: “o sexo está exatamente situado no lugar da articulação entre as disciplinas individuais do corpo e as regulações da população” (FOUCAULT, 2005, p. 24, tradução minha⁴⁴). Ela encontra-se “exatamente na encruzilhada do corpo e da população” (FOUCAULT, 2010a, p. 212). A sexualidade tem dupla função: apresenta-se como um comportamento corporal que demanda um controle disciplinar e individualizante; mas tem também efeitos procriadores, adquirindo “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, 2010a, p. 212).

Articuladas, assim, uma tecnologia “em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades” (FOUCAULT, 2010a, p. 210) e outra tecnologia “em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto” (FOUCAULT, 2010a, p. 210). Para colocá-las em funcionamento, foi necessária a formação de um novo tipo de exercício do poder, associada ao desenvolvimento de tecnologias de poder que se baseiam 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).

Por conseguinte, na encruzilhada, e através da pedagogia, da medicina e da economia, a sexualidade tornou-se um negócio de Estado e consequentemente todo o corpo social e cada um de seus indivíduos, colocados em vigilância.

Nessa biopolítica, que demanda do governo a preocupação com as vidas e os corpos,

a política do sexo será integrada a toda essa política da vida que será tão importante no século XIX. O sexo é a articulação entre a anátomo-política e a biopolítica, ele está na encruzilhada das disciplinas e das

⁴⁴ "el sexo está exactamente ubicado en el lugar de la articulación entre las disciplinas individuales del cuerpo y las regulaciones de la población" (FOUCAULT, 2005, p. 24)

regulamentações e é nessa função que ele se transforma, no final do século XIX, em uma peça política de primeira importância para fazer da sociedade uma máquina de produzir (FOUCAULT, 2005, p. 25, tradução minha⁴⁵).

A reprodução do sistema está, portanto, garantida: uma máquina administrativa foi formada, a fim de construir saberes sobre a população. Práticas discursivas como as disciplinas da filologia, economia política, biologia, caracterizaram os seres humanos como falantes, produtivos e seres vivos; as práticas objetivadoras auxiliaram na criação dos binômios louco x são; doente x saudável; criminoso x ordeiro, se configurando enquanto práticas disciplinares, e se materializando em instituições como os manicômios e as prisões; as práticas subjetivadoras se referem a como o indivíduo se pensa enquanto sujeito e estão ligadas à construção da sexualidade (ARAÚJO, 2001, p. 87). Na genealogia de Michel Foucault, portanto, as técnicas disciplinares da modernidade fabricam os sujeitos.

⁴⁵ la política del sexo se va a integrar al interior de toda esa política de la vida que va a ser tan importante en el siglo XIX. El sexo es la bisagra entre la anátomo-política y la bio-política, él está en la encrucijada de las disciplinas y de las regulaciones y es en esa función que él se transforma, al fin del siglo XIX, en una pieza política de primera importancia para hacer de la sociedad una máquina de producir (FOUCAULT, 2005, p. 25).

Figura 8 - Capa da Revista Estudios, n. 65.



Fonte: Revista Estudios, n. 65, janeiro, 1929.

A capa da Revista *Estudios* de número 65, em janeiro de 1929, apresenta uma “Coqueta surpreendida”, conforme a sua legenda. Suas vestes, sapatos, o tecido e o mobiliário à sua volta retratam também alguma posição de privilégios financeiros. A *coquette* foi uma figura típica da *Belle Époque*. Tem pontos em comum com a prostituta, mas se distingue desta. Foi símbolo da mulher moderna sensual e superficial. Mary Del Priore assim a define:

O espetáculo da *coquetterie* implicava se colocar sempre à disposição do observador. Sua encenação era dedicada ao suspirante. O poder da sedução feminina não estava, então, no gesto de agradar imediatamente. Mas na tentação calculada. A mulher tinha que se oferecer e se recusar ao mesmo tempo. E o elemento maior do encanto não era uma fisionomia irretocável, mas um corpo oculto (PRIORE, 2008, p. 141).

A *coquette*, assim, constitui o oposto do que seria considerado as qualidades de uma mulher - pois, além de sensualizar, apresenta-se também recatada; mostrava-se “disponível”, mantendo certa distância. É possível interpretar a representação da *coquette* na capa da revista *Estudios* como símbolo da superficialidade e sensualidade na modernidade; mas também como

a personificação da moral sexual burguesa: de um lado, as prostitutas, do outro, as mulheres do lar, ou as virgens. A *coquette* assume em si a sensualidade da prostituta, tão necessária à moralidade burguesa, e o recato que se esperava da mulher esposa e mãe.

A moça representada se apoia num espelho, objeto popularizado em meados do século XIX. Não se sabe se o afeto está direcionado à sua imagem ou ao objeto que a reflete. A surpresa, entretanto, pode-se inferir, diz respeito a ser encontrada nesse ato de adoração. Remete também ao pudor e à vergonha que deveriam reger os comportamentos no século XIX, junto à exaltação da virgindade e da castidade (CORBIN, 1991, p. 450-451).

Nas cidades, multidões, “a última droga do abandonado” (BENJAMIN, 2015, p. 57), onde todos se abandonam⁴⁶ e se perdem misturados à turba. A possibilidade de andar sem ser percebido e, portanto, sem ser notado. O espaço público torna-se o espaço da atenção passiva⁴⁷, enquanto o privado podia ser o local da expressão. “O privado significava um mundo onde reinava a interação, mas que precisava ser secreto” (SENNETT, 2018, p. 219).

Privado; tal como o direito à propriedade, o direito a si mesmo, de modo que se ergue expressivamente a noção de indivíduo. A mudança no consumo, o quarto privado, as vestimentas... Constituem e são constituídos pela necessidade de um espaço e um tempo para si.

Estar diante dos outros, coloca o sujeito sob avaliação.

É em função do olhar sobre si mesmo, e dos olhares dos outros e do mundo, que se estrutura um exame permanente, obcecante. O longo monólogo interior permite também que se controle a aparência pessoal, tornando-a ao mesmo tempo mais indecifrável aos outros; o necessário segredo do indivíduo contribui para impor a introspecção (CORBIN, 1991, p. 457).

No século XIX, “a sociedade deveria supostamente funcionar através da personalidade, existir para ela, reforçá-la” (SENNETT, 2018, p. 187). A introspecção é, assim, o local privilegiado de construção livre de si. É não apenas reforçada, mas presenteada pelas práticas dos saberes modernos, que através

⁴⁶ Como percebe Poe: “sentindo-se sós precisamente devido à enorme multidão que as rodeava” (POE *apud* BENJAMIN, 2015, p. 123).

⁴⁷ “A mais profunda transformação do século XIX: a da observação silenciosa como um princípio da ordem pública” (SENNETT, 2018, p. 187).

da “vontade de saber” sobre o corpo - tornado “uma obsessão no seio da vida privada” (CORBIN, 1991, p. 455) -, produziram conhecimentos sobre os indivíduos.

Nesse sentido, não é possível considerar o poder apenas como uma força repressiva. Penso, com Foucault e os anarquistas, em *relações* de poder, que funcionam não apenas de uma entidade oprimindo outra, não ocorre de cima para baixo: ocorre também de baixo para cima, e lateralmente, ou outras espacialidades possíveis. Opera em rede. Localizam-se nos saberes sobre os indivíduos e seus corpos, nos seus comportamentos (sobretudo o sexual) (ARAÚJO, 2001, p. 83). Desta forma, “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).

Algumas tecnologias que formam o sujeito, portanto, podem ser externas, mas há também aquelas que o sujeito aplica sobre si mesmo - Tecnologias do eu:

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).

Tais tecnologias não emergiram com a modernidade. É possível encontrá-las em culturas orientais ou mesmo na antiguidade clássica europeia⁴⁸. Contudo, a modernidade reforça a consciência de indivíduo, e Foucault retoma Kant em sua afirmação de que a *Aufklärung* é um processo que nos liberta do estado de "menoridade", entendida como "um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão" (FOUCAULT, 2000, p. 337). Essa saída depende do indivíduo, através de “uma mudança que ele próprio operará em si mesmo” (idem, p. 338) aliada a uma palavra de ordem: *Aude saper*, "tenha coragem, a audácia de saber", considerando, assim, que a *Aufklärung* “é ao

⁴⁸ Exemplos disso são as correntes filosóficas Epicurista e Estoica, influências da Revista *Estudios*, sobre as quais eu abordo no capítulo 3.

mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente" (idem).

A obediência, que antes era inquestionável, toma outro espaço. A saída da menoridade pressupõe, para Kant, uma discriminação entre o que decorre da obediência e o que decorre do uso da razão, diferentemente da forma exercida pela disciplina militar, pela autoridade religiosa ou quanto à obediência política.

Autonomia, portanto. A modernidade, assim, também se caracteriza, de acordo com Baudelaire, como a instância do transitório, do fugidio, do contingente (BAUDELAIRE *apud* FOUCAULT, 2000, p. 342), que se inscreve numa relação com o presente. É também "um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo", ou seja, "ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura" (FOUCAULT, 2000, p. 344); é o indivíduo que busca "inventar-se a si mesmo" (idem). A autonomia, por consequência, é obedecer às leis que o próprio indivíduo arquiteta para si. Essas leis, todavia, devido às instituições como prisões e manicômios, por exemplo, a imagem do louco, desviante, ou do criminoso e do vagabundo, podem estar associadas a uma interiorização da renúncia de si mesmo (CORBIN, 1991), visto que, à medida em que o poder o atravessa, o sujeito pode recusá-lo, mas também afirmá-lo ou reforçá-lo.

De todo modo, é possível afirmar que a noção de governamentalidade nos permite visualizar a liberdade no próprio sujeito. Assim, é importante lembrar, "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). Atravessados pelo poder que nos objetiva, abarcando a nossa subjetividade, tornamo-nos sujeitos. É preciso "recusar o que somos" para "nos livrarmos deste "duplo constrangimento" político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno" (FOUCAULT, 2009, p. 239):

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).

Figura 9 - Capa da Revista Estudios, n. 86.



Fonte: Revista Estudios, n. 86, outubro, 1930.

A posição da Liberdade no quadro de Delacroix, que se repete na Estátua da Liberdade, é também uma inspiração para o quadro que ilustra a capa da Revista *Estudios* de outubro de 1930. Essa mesma imagem foi reproduzida na Revista Blanca de número 219, datada de 01 de julho de 1932. Neste caso, indicada a autoria do pintor francês Jules Lefebvre (1836-1912):

Hermoso cuadro de vigoroso simbolismo. Lefebvre pintó a la verdad totalmente desnuda, sin velo alguno, segura de su propio valor y surgiendo radiante, como el espejo que levanta sobre su cabeza con el brazo enhiesto, en medio de un fondo tenebroso. La ejecución, acabada, unida a la belleza de la idea, dieron a Lefebvre un triunfo clamoroso, que equivalió a una consagración, antes incluso de que este cuadro ingresara en el Museo del Luxemburgo, de París, donde actualmente está (REVISTA BLANCA, 01/07/1932, n. 219).

Um forte contraste entre luz e sombra remete ao título da obra: *La Verdad*, geralmente representada como um foco de luz. A mulher da capa ergue um espelho, refletindo a luz solar. Sem trajar vestimentas - a não ser um artefato que, em narrativas coloniais, representa a civilização - pode encarar seu corpo nu no espelho. A reprodução da obra nas revistas não aborda a questão se a

verdade é fruto do que é refletido ou do objeto que a reflete. A mulher da obra, diferente daquela de Delacroix ou da Estátua da Liberdade, não ergue uma tocha ou uma bandeira: seu conhecimento vem do olhar para si; a bandeira que levanta pode ser a do reflexo da natureza ou dessa possibilidade de olhar para si mesma.

Junto à emergência do ideal de liberdade, a defesa da individualidade exprime a "busca de um direito à felicidade que pressupõe a escolha do próprio destino. A democracia a legitima, o mercado a atiça, as migrações a favorecem" (CORBIN, 1991, p. 416), e tudo se passa nas cidades, grande geradora de indivíduos solitários em meio à multidão. Daí o surgimento de figuras como o dândi, o artista, o intelectual, o vagabundo, encarnando "a revolta contra os conformismos em massa" (idem). Ao mesmo passo, outras categorias mais numerosas emergem, reivindicando sua existência autônoma - adolescentes, mulheres, proletários. O anarquismo individualista tem, nesse período, seu auge: libertar os desejos está na centralidade da sua luta.

2.3 Imagens da natureza: evolução e eugenia

"É uma lei da natureza que a árvore dê seu fruto; que todo governo floresça e frutifique em caprichos, tirania, usura, perfídias, mortes e infelicidades"
(RECLUS, 2002, p. 83).

Figura 10 - Capa da Revista Estudos, n. 100.



Fonte: Revista Estudos, n. 100, dezembro, 1931.

Uma mão desce dos céus, resplandecente. Ocupa o lugar do sol, com seus raios, iluminando a tudo. Contrastando com a luz solar, construções derrubadas, rachadas ao meio pelo poder do dedo divino que aponta a elas. Uma dessas construções apresenta uma cruz no topo e tem o formato de uma igreja. Ao centro, uma flecha, como um raio, partindo o edifício. No centro da mão, a inscrição *Scientia Vitae*. Em latim, a língua em que eram conduzidas as primeiras missas e que ainda é utilizada pela Igreja Católica nos seus ritos mais tradicionais; também a língua dos acadêmicos e filósofos medievais da Europa; exerce influência no vocabulário científico, sobretudo do direito e da biologia. *Scientia*, ciência, conhecimento; *Vitae*, vida. A ciência da vida pode, sim, fazer desmoronar o conhecimento edificado sobre as bases das instituições religiosas. Entretanto, tal como o uso duplo do latim - na tradição católica ou nas fontes científicas - a “ciência da vida”, vista como uma verdade quase divina, também pode atingir a sociedade em outros aspectos.

No contexto de publicação da revista aqui analisada, as ideias de Darwin, Haeckel, Spencer e outros pensadores do período acerca da evolução

natural influenciavam as discussões em relação ao desenvolvimento da sociedade e da humanidade. As pesquisas de Pasteur sobre o micróbio, perturbador do organismo, sugerem um modelo biológico a ser aplicado no campo social, estabelecendo "que o controle do indivíduo é essencial à sobrevivência do grupo" (CORBIN, 1991, p. 435). Com isso, discussões da biologia e da medicina afetam a política e o comportamento dos indivíduos.

No cálculo de fabricação da liberdade, condição do sistema liberal, é preciso contabilizar a segurança. Ou seja,

a arte liberal de governar vai se ver obrigada a determinar exatamente em que medida e até que ponto o interesse individual, os diferentes interesses - individuais no que tem de divergente uns dos outros, eventualmente de oposto - não constituirão um perigo para o interesse de todos (FOUCAULT, 2008, p. 89).

Assim, proteger os interesses coletivos dos individuais e vice-versa torna-se um problema de segurança. Do mesmo modo, a liberdade dos trabalhadores não pode ser um perigo para a produção e reprodução do sistema. Há, com isso, a construção de imagens de sujeitos considerados desviantes e que deveriam, portanto, ser perseguidos e exterminados. Em 1894, por exemplo, não só a França se aterroriza com atentados anarquistas (CORBIN, 1991, p. 434) como também na Itália, Cesare Lombroso⁴⁹ publica a obra *Los anarquistas*, em que os caracteriza como "loucos e/ou criminosos". Uma "cultura política do perigo" (FOUCAULT, 2008, p. 90) é posta em marcha no século XIX:

[...] tudo o que acontece também em torno da sexualidade e do medo da degeneração: degeneração do indivíduo, da família, da raça, da espécie humana. Enfim, [...] incentivo ao medo do perigo que é de certo modo a condição, o correlato psicológico e cultural interno do liberalismo. Não há liberalismo sem cultura do perigo (idem, p. 90-91).

É nesse período, então, que emerge, como ciência, a eugenia. Sob o viés de diversas matizes, a eugenia "tenía por objetivo abordar el problema de la cantidad y la calidad de la población humana" (BRACONS, 2016, p. 418), fazendo parte de um "processo mais amplo do disciplinamento da população como parte de 'governamentalidade'" (CLEMINSON, 2008, p. 233). Importante

⁴⁹ Cesare Lombroso (1835-1909): importante psiquiatra e criminologista italiano, criador da antropologia criminal. Considerava o crime como uma circunstância natural, de caráter hereditário, mas inaceitável e, portanto, passível à pena de morte. Em seus estudos, buscava identificar uma essência do criminoso, realizando pesquisas a partir dos traços físicos e mentais de indivíduos encarcerados ou doentes mentais. Estabeleceu, com isso, estigmas na determinação de indivíduos potencialmente criminosos.

para o presente trabalho é compreender a eugenia 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).

Esse processo é inerente ao desenvolvimento dos Estados modernos ocidentais e não poderia ser diferente na Espanha, país de onde surge a revista *Estudios*: “desde principios de siglo XX hasta 1936 se puede hallar en España una eugenesia positiva [...] en la que el Estado es quien tiene la potestad para su regulación” (BRACONS, 2016, p. 418).

A racionalização e a otimização da produção adentram a lógica da produção dos indivíduos da nação. A medicina, devido à sua possibilidade de incidência tanto sobre o corpo quanto sobre a população, assume um importante papel de discurso de autoridade, acarretando efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores (FOUCAULT, 2010) com o objetivo do aperfeiçoamento da humanidade para os interesses hegemônicos. Nas mãos da medicina se depositam as esperanças da higiene pública⁵⁰.

[...] arvorava-se em instância soberana dos imperativos da higiene, somando os velhos medos do mal venéreo aos novos temas da assepsia, os grandes mitos evolucionistas às modernas instituições da saúde pública, pretendia assegurar o vigor físico e a pureza moral do corpo social, prometia eliminar os portadores de taras, os degenerados e as populações abastardadas. Em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentava como “verdade” (FOUCAULT, 2015, p. 60).

A higiene faz parte de um processo de desenvolvimento de técnicas que visam à maximização da vida. A medicina fornece, além de justificativas, elementos, e tecnologias para a produção de corpos com máxima eficiência. O prazer - sexual sobretudo - é considerado gasto de energia (PRECIADO, 2014b;

⁵⁰ Margareth Rago discute a relação entre o discurso médico-científico e o papel atribuído às mães modernas, fortes aliadas 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).

FOUCAULT, 2015) e pode conduzir à decadência⁵¹ (CORBIN, 1991). Na busca da eficiência para o desenvolvimento do capitalismo e com a disposição da humanidade em progredir - influência do Iluminismo - o corpo também é convidado a se potencializar.

Nessa visão, "O corpo [...] compromete a alma com os instintos e impede-a de elevar-se rumo à pátria celeste" (CORBIN, 1991, p. 456). Para Corbin, guerra declarada aos impulsos orgânicos; para Foucault, "problematização da saúde e de suas condições de funcionamento" (FOUCAULT, 2015, p. 134). Uma preocupação com a longevidade e a descendência das classes dominantes: a classe que se tornou hegemônica no século XVIII atribuiu a si um corpo para ser cuidado e protegido, preservado e isolado do contato com outros a fim de manter seu valor diferenciado (idem).

A aceleração das mudanças na sociedade, bem como da mobilidade social, promove um sentimento de insegurança (CORBIN, 1991, p. 457). As técnicas para maximização da vida funcionam mais como afirmação de uma classe - "uma defesa, uma proteção, um reforço, uma exaltação" (FOUCAULT, 2015, p. 134) - que depois foi estendido aos outros como meio de controle e de sujeição política. Conflitos no espaço urbano, relacionados, por exemplo, à coabitação e à contaminação, conduziram à problemática dos corpos dos proletários, que passam a importar também, possibilitando o desenvolvimento de tecnologias de controle que permitiriam a vigilância destes corpos (FOUCAULT, 2015).

Se antes houvera a especificação do ofício pelo tipo de roupa utilizado, em meados de 1860 o "operário pretende vestir-se à burguesa" (CORBIN, 1991, p.), "endomingar-se": um novo sentido para o repouso dominical, "mostrar-se sensível à moral da limpeza" (idem). Junto à difusão de hábitos e costumes higiênicos, também 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) contribuíram para a formação de um

⁵¹ "A dramatização do quadro clínico traduz o temor de que o dispêndio de energia prejudique o dinamismo necessário ao esforço e coloque em causa a capacidade de trabalho; oculta sobretudo a recusa do aprendizado do prazer, a negativa das funções hedonistas" (CORBIN, 1991, p. 454).

modo de vida do operariado. Por vezes, domesticados - através de tecnologias do poder do Estado que visavam à fabricação de indivíduos úteis à nova ética do trabalho e à manutenção dos mecanismos de poder, constituindo-se em indivíduos politicamente passivos; mas também um modo de vida possivelmente revolucionário, pois algumas vezes eram absorvidos e incorporados visando à luta social⁵².

Figura 11 - Capa da Revista Estudios, n. 107.



Fonte: Revista Estudios, n. 107, julho, 1932.

Um homem, com o corpo preto, empunha um martelo, em frente a uma bigorna com um pedaço de ferro, torto, fumaça subindo. Ao fundo, arranha-céus se inclinam para o lado, como se fossem cair. Talvez o martelo tenha acertado, antes, os edifícios em vez da bigorna. Há também um navio em movimento, se dirigindo para o mesmo lado para onde pendem os prédios. Talvez indicando, na leitura anarquista, que o movimento do progresso - simbolizado pelo navio a

⁵² Desenvolvo no tópico de apresentação do anarquismo a noção de saúde como uma arma revolucionária e a apropriação do higienismo e dos discursos médicos por parte dos trabalhadores como uma questão de preservação das suas vidas.

motor e pelos altos edifícios - embora avance, também se coloca em queda. A ambiguidade do uso do seu martelo na figura nos traz, ao menos, duas possibilidades de leitura: não se sabe se, com ele, o trabalhador derruba símbolos possíveis da modernidade capitalista ou se cumpre o seu trabalho e endireita o ferro. Conforme retifica o corpo do ferro, o trabalhador na produção capitalista também se conserta, “desentorta”.

O ritmo da maquinaria dita o ritmo do trabalho e o movimento dos corpos. O controle do tempo - na entrada e saída dos operários, estabelece um horário padrão para o início e o término do expediente. Regulamentos internos e a vigilância da chefia estabelecem as normas internas, os movimentos permitidos. A arquitetura contribui para as ações que se esperam dos indivíduos que circulam pelas fábricas, pelas cidades. “O capitalismo forjou toda uma série de técnicas de poder para ligar o indivíduo ao trabalho, para torná-lo força realmente produtiva” (ARAÚJO, 2001, p. 113). Manicômios que preservam os “normais” dos loucos; Controle policial e prisões que separam os delinquentes dos “corretos”; todo um discurso sobre o trabalho para diferenciar o vagabundo do trabalhador⁵³; exames médicos para averiguar o funcionamento “adequado” do corpo. Corrigir os desviados, os anormais, se torna parte da política em curso.

Foucault (2001) localiza o surgimento do conceito de “anormal” durante o século XIX. Um monstro humano (aquele que viola as leis da natureza dentro de uma leitura pré-estabelecida do que deveria ser um padrão), um indivíduo a ser corrigido (campo da criminologia e da psiquiatria, sobretudo) e, também, a criança masturbadora (envolvendo a família burguesa na vigilância da masturbação infantil). Depois da noção de degeneração ser desenvolvida, uma série de debates surgem acerca da sua origem: herdeiros biológicos ou o meio social? Independente da resposta, importa combatê-los: A norma é a base do poder (FOUCAULT *apud* ARAÚJO, 2001, p. 112).

A “norma” é o elemento que vai permitir o controle simultâneo do corpo e da população, possibilitando que afirmemos que o poder, no século XIX, “tomou posse da vida” (FOUCAULT, 2010a, p. 213). O modelo nuclear de família

⁵³ Essa discussão foi bem trabalhada em SANTOS, Adriana Cabral dos. Vagabundos e criminosos: trabalho como mecanismo de poder e índice de criminalização no discurso jurídico-penal de reinserção social dos apenados. Tese (Doutorado). Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-graduação em Tecnologia, Curitiba, 2016.

como norma; a heterossexualidade como norma; o trabalho assalariado como norma; a obediência inquestionável às hierarquias como norma... O poder se encarrega, então, do corpo e da vida. Biopoder:

trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos [...], constituíram [...] os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica (FOUCAULT, 2010a, p. 204).

Nisso, se instaura o controle dos nascimentos a partir de políticas de natalidade. As doenças passam a ser tratadas como fenômenos de população. Um novo direito se instala: “o direito de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 2010a, p. 202).

Nas várias dimensões da vida dos indivíduos, o saber técnico-científico molda o comportamento e o modo de viver, produz corpos dóceis e produtivos. Tecnologicamente construído⁵⁴, os corpos são alvos centrais do desenvolvimento capitalista industrial. Corpos “anormais”, entretanto, compõem apenas números nas estatísticas de mortes.

agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no “como” da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder (FOUCAULT, 2010a, p. 208).

É o racismo, em seu formato moderno⁵⁵, que garante o exercício do biopoder. O racismo introduz um “corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2010a, p. 217). A categorização e a distinção das raças (e, com isso, a hierarquização), inseridas nos estudos evolucionistas, auxiliaram na fragmentação da população, criando cesuras e agrupamentos como sendo de caráter puramente biológico, justificado por categorias observadas cientificamente.

⁵⁴ Sobre essa discussão, ver: (LAURETIS, 1994); (PRECIADO, 2014b).

⁵⁵ “A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano” (FOUCAULT, 2010a, p. 217).

O racismo também possibilita o desenvolvimento de uma “relação positiva [...] do tipo “quanto mais você matar, mais você fará morrer”, ou “quanto mais você deixar morrer mais, por isso mesmo, você viverá”” (FOUCAULT, 2010a, p. 215). O discurso que embasa as teorias e políticas eugênicas:

o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu - não enquanto indivíduo mas enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar”. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 2010a, p. 215).

O debate científico do período em que a revista *Estudios* surge girava em torno dessas questões. A preocupação com a degeneração da espécie, sobretudo, adquiriu um espaço central no debate cultural e científico do momento (SIERRA, 1996). Desse modo é possível compreender o “vínculo que rapidamente [...] se estabeleceu entre a teoria biológica do século XIX e o discurso do poder” (FOUCAULT, 2010a, p. 216). As teorias evolucionistas em voga interferiam nas políticas dos governos e na organização da sociedade.

Dentro da discussão evolucionista, a variedade de possibilidades de interpretação das metáforas da obra de Darwin possibilitou a afinidade dessa teoria com diversas leituras sociopolíticas. Desse modo, “la propia interpretación de las metáforas darwinianas está condicionada por determinantes culturales e históricos muy específicos” (SIERRA, 2008, p. 157).

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, 2010a, p. 216).

Nas discussões acerca da evolução, dentro da ciência hegemônica⁵⁶, se fazia presente a necessidade de diferenciar a humanidade dos demais animais, bem como afirmar a superioridade da espécie humana frente às outras. “O controle do homem sobre a natureza era o ideal conscientemente proclamado dos primeiros cientistas modernos” (THOMAS, 2010, p. 38-39).

O vínculo entre o discurso político e as ciências biológicas possibilitou justificativas “científicas” acerca da desigualdade: determinadas concepções de natureza auxiliaram a designar sujeitos políticos da exclusão (SIERRA, 1996, p.7-8) bem como a reorganização política e econômica a nível internacional. A visão de natureza enquanto algo apartado do ser humano está presente em certas concepções presentes no cientificismo hegemônico moderno e sustentam uma relação de dominação da natureza, vista como matéria-prima:

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).

O objetivo das definições de humanidade, criando as polaridades entre as categorias “humano” e “animal”, bem como “cultura” e “natureza”, “nunca esteve tanto em distinguir os homens dos animais quanto em propor algum ideal de comportamento humano” (THOMAS, 2010, p. 41).

Há nas organizações societárias e na relação entre os seres humanos delas advindas uma reprodução das relações estabelecidas com a natureza e os outros seres não humanos. Na substituição de uma moral religiosa por uma moral científica, convergente com a nova ordem social em processo de enraizamento, as diversas reflexões sobre a natureza e a evolução visam fundamentar os padrões para a reorganização social almejada. “[...] La dominación del hombre por el hombre era una consecuencia desplazada del

⁵⁶ Veremos como a filosofia da natureza anarquista desenvolve uma leitura das teorias evolucionistas de outro modo, apostando no apoio mútuo como principal fator de evolução. Ver capítulo 3 desta tese.

dominio, maltrato y matanza de los animales por parte del hombre” (FERRER, 2005a).

Categorias como raça, gênero e sexualidade emergiram, portanto, como organizadores sociais da modernidade capitalista. “Aos animais, que tornamos nossos escravos, não gostamos de considerar como semelhantes” (DARWIN *apud* THOMAS, 2010, p. 47). Associar os indivíduos considerados inferiores com marcadores que remetem à animalidade serviu como suporte às políticas de exclusão de grupos sociais variados de diversas posições relacionadas ao uso da razão.

A visão sobre a natureza, tem assim, impacto sobre a organização social, ao mesmo passo em que se lê a natureza (como não poderia deixar de ser) a partir de um léxico advindo da forma como se vivencia a experiência social.

Os estudos de muitos antropólogos sugerem que é uma tendência constante do pensamento humano projetar, no mundo da natureza (e particularmente no reino animal), categorias e valores derivados da sociedade humana para, depois trazê-los de volta à ordem humana, que criticarão ou defenderão, justificando determinado arranjo social ou político com base em que de algum modo seria mais “natural” que os outros possíveis. A diversidade das espécies animais foi usada, inúmeras vezes, para dar apoio conceitual à diferenciação social entre os seres humanos; e devem ter existido poucas sociedades nas quais a “natureza” nunca tenha sido solicitada a conferir legitimidade ou justificação (THOMAS, 2010, p. 84).

Há, assim, um papel fundamental da ideia de natureza como “fuente metahistórica de verdad ética” (RABINBACH, 1989, p. 125) e uma “relação não apenas com a classe, mas com a “linguagem escondida de gênero” (SIERRA, 1996, p. 46): “la relación de la mente con la naturaleza está modelada en las metáforas de amor entre los sexos, de tal modo que las relaciones entre los sexos ayudan a constituir sistemas epistemológicos” (RABINBACH, 1989, p. 125).

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). Assim, seguindo as metáforas “de amor entre os sexos”, a natureza, nesse sentido, é concebida como uma “figura da superfície passiva esperando aquele ato de penetração pelo qual o significado é atribuído” (BUTLER, 1993, p. 156). A dominação da natureza e das mulheres, bem como de outros seres considerados não ou menos humanos, acontecem a partir de

uma visão que as interliga. Dialeticamente se constrói a visão e a relação com a natureza junto às relações sociais. Uma implica na outra, sendo então que a “dominação da natureza acontece simultaneamente à dominação das pessoas”⁵⁷ (BRACONS, 2006, p. 100). É nesse sentido que, antes do advento da indústria, essa concepção de natureza antes transformou seres vivos em máquinas, para depois passar a desenvolvê-las:

As primeiras máquinas da revolução industrial não foram nem a máquina a vapor, nem a prensa, nem a guilhotina... mas o trabalhador escravo na plantação, a trabalhadora sexual e reprodutora, e o animal. As primeiras máquinas da revolução industrial foram máquinas vivas (PRECIADO, 2014b, tradução minha⁵⁸).

A automatização e mecanização do mundo em oposição a uma relação de continuidade do desenvolvimento natural atinge as diversas dimensões da organização social:

As experiências que geraram máquinas não são distintas das que se depositavam nos escravos de plantios ou de cafezais: artefatos animados que garantissem a prosperidade. É também, desde sempre, o mesmo tratamento dado ao reino animal, cuja consequência foi a domesticação do homem e da mulher em bestas de carga, súditos, contribuintes, eleitores, mecanizadores da vida e da morte dos animais, de sua carne, pele, ossos (FERRER, 2015, p. 10).

Domínio da natureza, controle dos corpos: “Ao conceito corrompido de trabalho corresponde o conceito complementar de uma natureza, que segundo Dietzgen, “está ali, grátis”” (BENJAMIN, 1994, p. 226). Através de diversas instituições e transformações na organização da vida social, almeja-se à

⁵⁷ Bem lembrado pela professora Doris Accioly e Silva, a queima das bruxas e o assassinato de Giordano Bruno, para citar apenas dois exemplos, representam essa afirmação de forma literal: pessoas mortas por se contraporem aos discursos científicos em voga no seu período ou desenvolvendo formas de conhecimento a partir de outros paradigmas. Para uma discussão mais aprofundada acerca deste tema, ver: (FEDERICI, 2017).

⁵⁸ Las primeras máquinas de la revolución industrial no fueron ni la máquina de vapor, ni la imprenta o la guillotina... sino el trabajador esclavo en la plantación, la trabajadora sexual y reproductora, y el animal. Las primeras máquinas de la revolución industrial fueron maquinas vivientes (PRECIADO, 2014b).

transformação dos corpos em máquinas - cada vez mais eficientes, em um processo constante de industrialização de todas as dimensões da vida.

2.4 Complacências trágicas

“Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo” (BENJAMIN, 1994, p. 224)

“Si ha de salvarse el mundo, los hombres deben aprender a ser nobles sin ser crueles, a llenarse de fe y sin embargo estar abiertos a la verdad; a estar animados por grandes propósitos sin odiar a los que pretenden contradecirlos” (Abajo la guerra - Bertrand Russell - ESTUDIOS, 1933, n. 120, p. 3).

Figura 12 - Capa da Revista Estudios, n. 101.



Fonte: Revista Estudios, n. 101, janeiro, 1932.

“Las utopías sociales del siglo XIX se propusieron eliminar, en lo posible, el dolor. Así, la ciencia se propuso reducir el poder de la naturaleza sobre la vida humana” (FERRER, 2002). Desta forma, a ciência prometeu a liberdade - uma das palavras de ordem da Revolução Francesa. A crença na ciência e na razão se afirmaram como as luzes que iluminariam o caminho rumo ao paraíso.

A capa da *Estudios* de número 101 aponta a relação entre os livros, a imprensa e a sociedade industrial. Páginas em branco entram em cena num palco construído com indústrias e uma bigorna - um instrumento que acompanhou o desenvolvimento humano por muitos séculos. A bigorna toma o centro do cenário, com um martelo sobre ela. As páginas em branco e a fumaça amarelada, de ferrugem talvez, são o que mais chamam a atenção na imagem, devido ao destaque das suas cores. A ilustração pode remeter às possibilidades em aberto, a história a ser escrita com o advento da indústria e, com ela, da imprensa. A fábrica ao fundo, como representação da organização capitalista do trabalho e também da sociedade industrial, e, por que não, das implicações ambientais disso, se levarmos em consideração as cores selecionadas para a capa e a fumaça ao fundo, como poluição; os livros como elementos de disseminação da cultura, onde a história é contada e também construída. A bigorna, então, seria o elemento que propõe a fusão desses elementos: um símbolo do trabalho (sobretudo com o ferro), mas também, da forja de algo. Como em outra capa já apresentada, a forja do trabalho e dos trabalhadores. "O poder da cultura é representado, portanto, nos corpos; forja-os, com em uma bigorna, no formato necessário" (LAQUEUR, 2001, p. 286). A imagem aponta também para relação entre a imprensa e a indústria, entre as possibilidades da razão e da industrialização, a ciência e o desenvolvimento da sociedade industrial - visto que a imprensa desde sempre foi um importante veículo de disseminação do conhecimento.

O primeiro texto deste número da revista chama a atenção para a impossibilidade de alcançar "A Verdade". Aceitar a impossibilidade não exclui a beleza do caminho a percorrer em busca dela, diz, em outras palavras, o editorial. "Dejad que cada hombre siga el camino que le parezca más bueno, sin odiarle por no haber seguido el que vosotros seguís, y cuidad tan sólo de que nadie se os atraviese al paso. ¡Odiad al odio!" (EDITORIAL, *Estudios*, 1932, n. 101, p. 1)⁵⁹.

⁵⁹ Devido à experiência de busca de informação em periódicos, optei por não seguir as normas da ABNT quando referi-me às citações diretas da revista *Estudios*. A fim de facilitar para futuros/as pesquisadoras e pessoas interessadas nas citações da revista, destaco na referência as citações que vem da revista, informando não apenas a autoria, mas também ano de publicação e o número da edição.

Mais à frente, Dyonisios no texto sobre a "Actualidad", afirmará: "Los tres puntales más firmes que le quedan el capitalismo son el parlamentarismo, el socialismo marxista degenerado y la Prensa", esta última um "instrumento de cultura" que, nas palavras de Bertrand Russell, citado pelo contribuinte da *Estudios*, "se ha transformado en un agente de uniformidad, como resultado de causas técnicas y financieras" (DYONISIOS, *Estudios*, 1932, n. 101, p. 7) e se corrompeu - quanto maior a sua circulação, mais caros para seus anunciantes e, com isso, diminui o seu preço de impressão. A sua influência, assim, tende à uniformidade, tornando-se escassa de opiniões dissonantes. A revista *Estudios* tem, portanto, o objetivo de cumprir essa lacuna e fazer circular reflexões alternativas. Nesse sentido, alternativa também é a noção de ciência que nela é veiculada e, assim, também as teorias que difunde.

A Primeira Guerra Mundial já havia explicitado a relação entre ciência, tecnologia e o poder político e militar do Estado, através da experiência das armas químicas, dos aviões e dos tanques de guerra. Guerras, racismo, poluição, discursos excludentes, dominação dos seres, vivisseção (contradição entre ciência e vida, nas reflexões de Maria Lacerda de Moura⁶⁰)... Uma "epistemologia de morte" embasava a ciência e a sua relação com a violência; reflexão endossada por Antonio Guardiola na edição 64 da revista:

todos los adelantos del progreso, todas las conquistas de la ciencia y del arte, todas las flores de nuestro espíritu, son inmediatamente aplicadas al arte de matar, aprovechadas con un fin homicida, y que todas las energías de los pueblos, todas las riquezas, todos los frutos del esfuerzo colosal de las muchedumbres, se guardan y se organizan para ser echadas a la hoguera asesina (GUARDIOLA, *Estudios*, 1928, n 64, p. 452).

O período de publicação da revista era propício para essas reflexões. As instituições do Estado moderno, a industrialização e a vivência da urbanização possibilitavam percepções sobre o papel que a ciência vinha a desempenhar,

⁶⁰ Maria Lacerda de Moura (1887-1945): anarquista brasileira contribuinte da *Estudios* no período de 1930 e 1936. Considerada a primeira mulher antifascista da América, tem livros publicados sobre o fascismo - *Clero e Fascismo, horda de embrutecedores* (1933); *Fascismo – filho dileto da Igreja e do Capital* (1933) -, crítica à ciência e à tecnologia modernas - *Civilização, tronco de escravos* (1931) -, educação - *Em torno da educação* (1918); *Renovação* (1919) - , emancipação feminina - *A Mulher é uma Degenerada?* (1932), *Amai e... não vos multipliqueis* (1932), *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me...* (1933), além de uma ampla produção em jornais anarquistas. Na minha dissertação de mestrado, analisei a participação da brasileira na revista *Estudios*: LIMA, Nabylla Fiori de (2016). Maria Lacerda de Moura na Revista *Estudios* (1930-1936): anarquismo individualista e filosofia da natureza. Dissertação (Mestrado em Tecnologia), Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba.

para além da promessa de diminuir a dor e libertar a humanidade. A Primeira Guerra Mundial também mostrou parte do potencial destrutivo da humanidade, sob o apoio do progresso científico.

con la cientificación de la maquinaria de guerra durante el siglo XX. Los niveles sin precedentes alcanzados en los presupuestos destinados por el Estado a la ciencia, combinados con grandes burocracias, marcaron una transición hacia la gran ciencia (Galison y Hevly, 1992). La gran ciencia es ampliamente teorizada como parte de un “complejo militar-industrial (THORPE; WELSH, 2008, p. 3).

Para Thorpe e Welsh, “os projetos técnico-científicos do apogeu da modernidade se basearam em narrativas culturais de progresso racional que simultaneamente legitimavam a autoridade do Estado” (THORPE; WELSH, 2008, p. 5, tradução minha⁶¹) e/ou apoiam, ao mesmo tempo, o poder do Estado e a eficácia do mercado. A relação entre o desenvolvimento científico e tecnológico e o poder do Estado era amplamente acusado pelos/as anarquistas. Maria Lacerda de Moura, contribuinte da revista, criticou em sua obra *Civilização, tronco de escravos* (1931) o desenvolvimento da indústria bélica. Apontava a tarefa perversa que alguns operários deveriam cumprir ao trabalhar nessa indústria, fabricando armas que poderão, no futuro, atacá-los e aos seus companheiros; ou nas guerras, em nome do "progresso" ou em “defesa da nação”.

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 relação entre o nacionalismo e as guerras é consenso entre os/as anarquistas. Defender a nação representa, por conseguinte, defender a divisão entre os povos e a criação de fronteiras, motivos que justificam confrontos entre as nações.

⁶¹ "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. 5)

Figura 13 - Capa da Revista Estudios, n. 94.



Fonte: Revista Estudios, n. 94, junho, 1931.

Um esqueleto vivo, ou representando a morte, veste uma mulher com uma bandeira - vermelho, amarelo, roxo, as cores da Segunda República Espanhola, declarada em abril de 1931, após a vitória dos republicanos nas eleições locais. No chão é possível encontrar a coroa do rei, exilado, com uma parte quebrada, jogada aos ratos à sua volta. Sangue espalhado pelo chão, próximo à coroa, a um livro religioso e a um crucifixo. O sangue do qual a monarquia e os símbolos da Igreja estão sujos; ou, da morte dessas instituições, que embora tenham perdido o seu corpo e o seu sangue, encontrem-se ainda de pé, presenteando e envolvendo a mulher nua com a bandeira da república. Uma outra roupagem para as mesmas ações, talvez. A mulher veste um elmo com as cores da bandeira e protege a sua cabeça como um soldado. Ao lado a inscrição “complacências trágicas”. Como um presente de grego, a república veste a mulher com a bandeira e um elmo da nação a ser defendida.

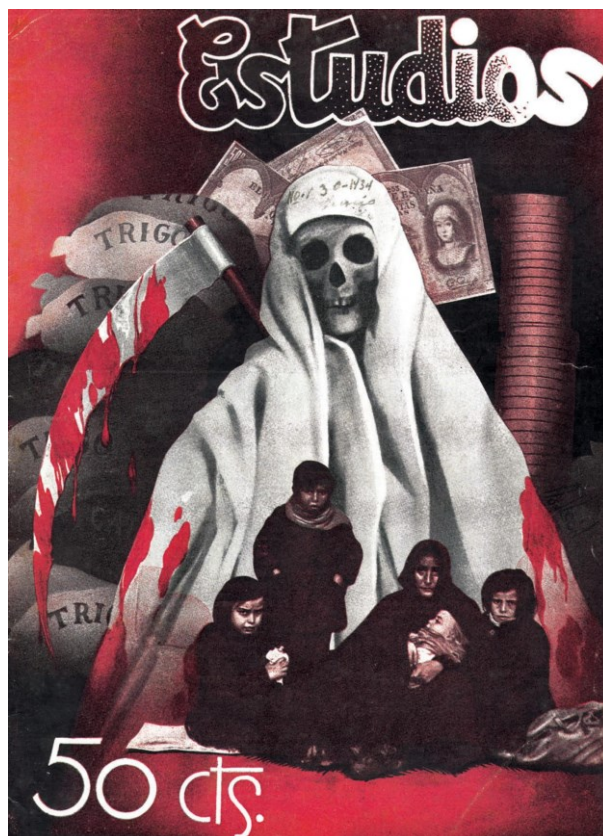
No número anterior, a revista havia celebrado o fim dos vinte e nove anos de um reinado "de decadencia y de oprobio, de intrigas y de crueldades sangrientas" (EDITORIAL, *Estudios*, 1931, n. 93, p. 1) do que seria, (até o fim do

regime franquista) o último Bourbon. Na edição cuja capa inicia a reflexão deste tópico, a revista celebra a liberdade de imprensa "una de las libertades más apetecidas" (UN MÉDICO RURAL, *Estudios*, 1931, n. 94, p. 1). Por outro lado, com a assinatura de "Un médico rural", Isaac Puente questiona a possibilidade de autonomia da Catalunha. A discussão que faz remete ao questionamento sobre a possibilidade de uma verdadeira autonomia num regime capitalista.

Alcanzada la independencia, Cataluña crearía su Estado, su Gobierno propio. No tardaría ese Gobierno en estar en manos de la burguesía menos liberal. (Quien suponga otra cosa se engaña. En régimen capitalista, ¿cómo van a permitir que gobiernen otros los que tienen en sus manos todos los resortes del Poder?) (UN MÉDICO RURAL, *Estudios*, 1931, n. 94, 1931, p. 1).

A questão que Puente coloca é se haverá liberdade no alcance da autonomia ou da independência, se ambas se reduzirem ao que representam no sistema capitalista.

Figura 14 - Capa da Revista Estudios, n. 130.



Fonte: Revista Estudios, n. 130, junho, 1934.

Uma família de aparência sofrida devolve o olhar ao observador. Atrás, contrastando com cores mais vivas que a dos indivíduos à sua frente, uma representação da morte com a sua foice sangrenta. Atrás da morte, se escondem sacos de trigo, o alimento que talvez falte à família. Há também notas de dinheiro, representando o sistema econômico e suas injustiças. O preto e o vermelho das bandeiras anarquistas, aqui tomam a forma da crítica social. A *Estudios* se inseriu num período conturbado. Na década de 30, uma crise estrutural se instalou no seio do sistema econômico.

¿Puede la República, la gobiernen los que ahora la gobiernan, o cualesquiera otros, tanto de las derechas, aun inéditas, como de las izquierdas, en cuyas manos ha estado dos largos años, poner mano a una tarea grande?

No. La República es un régimen burgués, genuinamente burgués, y los regímenes burgueses han cumplido ya su misión. Todo intento de inyectarles vida será vano (EDITORIAL, *Estudios*, 1934, n. 130, p. 1).

A “tarefa grande” citada no editorial do mesmo número da capa é a resolução da crise. Para os/as anarquistas, a república não resolveria as desigualdades e tampouco representaria a mudança social que almejavam.

Outra concepção política emergia e ganhava força no período, a fim de dar resposta a essa grande tarefa colocada aos governos. Mobilizando as massas “de baixo para cima”, diferente da direita não fascista, o fascismo “rejuvenilava-se na mobilização das massas [...] eram os revolucionários da contra-revolução”⁶², fazendo apelo aos que se consideravam vítimas da sociedade e convocando-os a uma total transformação da sociedade (HOBBSAWN, 1995, p. 121).

A configuração econômica, social e política em curso no período acarretou o surgimento de ideologias que visavam solucionar suas questões

O capitalismo, como sistema, jogara os homens *uns contra os outros*, numa competição desenfreada onde só uma coisa podia contar: o lucro privado. Desenvolveram-se enormes metrópoles capitalistas, povoadas por multidões de indivíduos solitários, amedrontados, cheios de desconfiança. As condições técnicas da produção industrial *aproximavam* os seres humanos, *socializavam* a vida deles, mas as condições *privadas, exacerbadamente competitivas*, criadas pelo capitalismo para a apropriação da riqueza produzida *afastavam-nos* uns dos outros. Vítimas da tendência desagregadora que se fortalecia no interior da vida social, reduzidos a uma solidão angustiante, os indivíduos - reconhecendo sua fragilidade - ansiavam por se integrar

⁶² Entretanto, não é possível falar de uma “revolução fascista”, pois chegaram ao poder pelas formas constitucionais. Depois, “se recusava a jogar segundo as regras dos velhos jogos políticos, e tomava posse completamente onde podia” (HOBBSAWN, 1995, p. 130).

em *comunidades* capazes de *prolongá-los*, de *completá-los* (KONDER, 2009, p. 44, grifos do autor).

O socialismo, entretanto, desenvolvia-se num meio hostil, sob pressão inimiga. O fascismo, assim, apresentando o seu mito da nação, visava satisfazer às exigências de vida comunitária (KONDER, 2009).

Antiliberal, o fascismo combinava valores conservadores e técnicas de democracia em massa, além da sua essência nacionalista. Surgiu em reação ao liberalismo, mas também à ascensão dos movimentos de trabalhadores e da ampla imigração, sobretudo do campo para as cidades. Embora o racismo tenha se encontrado sobretudo entre os trabalhadores braçais, Hobsbawn afirma que a incubação fascista não surgiu dali, mas principalmente da classe média, trabalhadores de escritório e funcionários públicos. Na interpretação de Leandro Konder (2009), a valorização fascista da nação, sendo inevitavelmente retórica - pois traz um conteúdo de classe e foi posto em prática quando o capitalismo ingressou em sua fase imperialista - precisa também ser agressiva e “recorrer a uma ênfase feroz para disfarçar o seu vazio e tende a menoscar os valores das outras nações e da humanidade em geral”⁶³ (KONDER, 2009, p. 41). Assim, a eugenia auxiliava no processo de construção da xenofobia e do racismo. A ciência e a tecnologia eram postas a seu serviço.

Hostil como era, em princípio, à herança do Iluminismo e da Revolução Francesa do século XVIII, o fascismo não podia formalmente acreditar em modernidade e progresso, mas não se acanhava em combinar um lunático conjunto de crenças com uma modernidade tecnológica em questões práticas, exceto quando ela comprometia sua pesquisa científica básica feita em premissas ideológicas (HOBSBAWN, 1995, p. 122).

A hostilidade ao Iluminismo é também uma forte influência romântica⁶⁴, embora veremos que o romantismo fascista não é a única possibilidade de desdobramento desta visão de mundo, nem é o romantismo simplesmente um prelúdio ao fascismo.

⁶³ A fim de ilustrar esta ideia, Konder traz como exemplo uma frase proclamada pelo fascista espanhol Ramiro Ledesma no *Discurso a las juventudes de España* (1935): “Nos importan más los españoles que los hombres” (LEDESMA *apud* KONDER, 2009, p. 41).

⁶⁴ Não aprofundarei essa reflexão neste trabalho. No capítulo 3 apresentarei o romantismo, mas naquilo que interessa para compreender a sua influência nos movimentos socialistas. Quanto ao romantismo fascista e outras possibilidades, ver: (LÖWY e SAYRE, 1993; 2015).

A oposição ao liberalismo e às suas implicações são colocadas como justificativa para o fascismo, num terreno preparado culturalmente pela direita, que atacava não apenas os princípios do liberalismo, mas também as “convicções democráticas e a confiança nas massas populares” (KONDER, 2009, p. 43). Sendo assim, nos “países centrais do liberalismo ocidental - Grã-Bretanha, França e EUA - a hegemonia da tradição revolucionária impediu o surgimento de quaisquer movimentos fascistas de massa importantes” (HOBSBAWN, 1995, p. 124).

Nesse sentido, vale trazer o questionamento de Foucault sobre a *Aufklärung*. O filósofo francês aponta a relação desta com a “constituição de si próprio como sujeito autônomo” (FOUCAULT, 2000, p. 345), a saída da “menoridade” na reflexão kantiana. Nos regimes fascistas, o indivíduo não se faz por si mesmo, obedece a um líder e aprende, assim, a comandar. “Obedeçam, não raciocinem” é o imperativo apontado por Kant, exercido pela disciplina militar, pelo poder político ou a autoridade religiosa (idem, p. 338). Instituições em queda na capa anteriormente reproduzida, representando o advento da República. O olhar aguçado dos/as anarquistas, entretanto, percebeu as semelhanças no tecido com que foi construída a bandeira nacional e as suas possíveis implicações.

O colapso dos velhos regimes e das velhas classes dominantes é apontado por Hobsbawn como o motivo que faz com que o fascismo e o nazismo viessem a ter a expressão que tiveram nesse período. A Grande Depressão, o colapso do capitalismo em meados de 1929 - ilustrado na capa da revista *Estudios* de número 130 - desencadeou políticas de desemprego em massa, cortes econômicos e sociais, levando a população a almejar outras saídas.

No período entreguerras, poucas democracias estavam bem estabelecidas, visto que alguns Estados eram novos ou haviam mudado em relação à política anterior à Primeira Guerra; além disso, essas democracias eram construídas a partir de uma conceituação teórica do que era o povo. Sendo assim, em períodos de tensões sociais, “a regra era mais a luta que a paz entre as classes transformadas em política” (HOBSBAWN, 1995, p. 141), todavia revestidas pela “paz civil” que a democracia tinha como papel garantir e formalizar entre os grupos divergentes.

no interior desta "paz civil", as lutas políticas, os confrontos a respeito do poder, com o poder e pelo poder, as modificações das relações de força em um sistema político, tudo isto deve ser interpretado apenas como continuações da guerra, como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreve a história da guerra, mesmo quando se escreve a história da paz e de suas instituições (FOUCAULT, 1979, p. 99).

É através da guerra que essa forma de poder na modernidade capitalista chega à sua decisão final. A guerra opera como “uma prova de força em que as armas deverão ser os juízes” (idem).

A bandeira nacional, assim, é apresentada pela revista libertária como uma gentileza perversa, trágica.

En lugar de espíritu revolucionario, se ha desencadenado un espíritu nacionalista que amenaza acabar con toda otra idealidad. Tanto en las naciones surgidas al finalizar la guerra como en los países ya viejos, el nacionalismo ha florecido como planta casi única, envenenando el ambiente. Nada hay menos revolucionario que el espíritu nacionalista, que es de esencia, más que conservadora, reaccionaria. El nacionalismo es lo particular atravesándose en el camino de lo general, de lo universal. Quien crea que nacionalismo y federalismo se compaginan, está en uno de los más grandes errores (DIONYSIOS, Estudios, 1930, n. 88, p. 2).

Lembremos: era também um período entre guerras.

A Primeira Guerra Mundial “foi uma máquina que brutalizou o mundo, e esses homens se regozijaram com a liberação de sua brutalidade latente” (HOBSBAWN, 1995, p. 128). Hobsbawn chamou a atenção para o fato de cinquenta e sete por cento dos primeiros fascistas italianos serem ex-soldados desse grande conflito, construindo a imagem do “soldado da linha de frente”, importante personagem da mitologia dos movimentos radicais de direita. Essa imagem também levava à dignificação da vida masculina através dos seus símbolos: “o uniforme e a disciplina, o sacrifício - o próprio ou o dos outros - e o sangue, as armas e o poder” (idem). Reforçando isso, há, também, no interior do romantismo fascista, uma retomada do aspecto “guerreiro, elitista, escravocrata” (LÖWY e SAYRE, 1993, p. 52) da antiguidade greco-romana, bem como dos cavaleiros da Idade Média.

Figura 15 - Capa da Revista Estudios, n. 132.



Fonte: Revista Estudios, n. 132, agosto, 1934.

Tão antiga quanto os livros, é a história das suas queimas. Intolerância, demonstração de poder, sede de destruição, medo, ódio... Diversos são os motivos e as justificativas encontradas para esse ato. Os motivos para a queima de livros, contudo, podem ser também os motivos para a guerra. Destruição de uma visão de mundo, de um discurso, medo dos efeitos daquelas palavras, medo das suas influências e efeitos. A posição da mão sugere a saudação nazista, disposta como as armas. “Costumava-se dizer que “fascismo significa guerra”” (HOBSBAWN, 1995, p. 147). Do movimento do corpo, ao empunhar das armas, passando pela queima dos livros... O medo das ideias libertárias, da revolução social, de algumas transformações na sociedade, consideradas como “degeneração”, também sustentam o nazifascismo. “A ascensão da direita radical após a Primeira Guerra Mundial foi sem dúvida uma resposta ao perigo, na verdade à realidade, da revolução social e do poder operário em geral, e à Revolução de Outubro e ao leninismo” (HOBSBAWN, 1995, p. 127).

Esse “perigo” percorreu o mundo. Na Espanha, após a ditadura de Primo de Rivera, os movimentos de trabalhadores voltaram à ativa, sobretudo a

Confederación Nacional del Trabajo - uma confederação de sindicatos de viés anarcossindicalistas. Assim, o período estava “marcado por circunstâncias excepcionais nas quais para o movimento e também para a ideologia libertária, tudo parece possível” (DIEZ, 2007, p. 99). O ímpeto modernizador da Segunda República, entretanto, não visava a transformações que de fato mudassem a situação das classes operária e campesina, o que levou a um “profundo desencanto pela incapacidade da República [...] de satisfazer seus anseios” (DIEZ, 2007, p. 99). Iniciativas insurrecionalistas emergiram, na intenção de proclamar o comunismo libertário na Espanha (DIEZ, 2007, p. 99), todas detidas pelo Estado.

O crescimento do movimento operário, entretanto, gerou outras reações. Em 1933 surgiu a Falange Espanhola, organização política de inspiração fascista que teve como um dos seus criadores o filho do ditador Miguel Primo de Rivera, José António Primo de Rivera. A Falange Espanhola foi um dos grupos que compuseram a Facção nacionalista, responsável pelo Golpe de Julho de 1936 contra a Segunda República Espanhola e que levou ao poder o general Francisco Franco e o seu governo ditatorial (1939 a 1975).

Figura 16 - Capa da Revista Estudios, n. 156.



Fonte: Revista Estudios, n. 156, setembro, 1936.

Os anarquistas participaram da luta durante a Guerra Civil também, pois enxergaram nela a possibilidade de vivenciar seus ideais e revolucionar de fato a sociedade⁶⁵. O conflito se tornou “o símbolo de uma luta global na década de 1930” (HOBBSAWN, 1995, p. 158). Mais de 40 mil jovens estrangeiros de mais de 50 países diferentes foram lutar na Espanha - “Eles foram lutar por uma causa” (HOBBSAWN, 1995, p. 161). Não pela revolução almejada pelos anarquistas, mas para defender a democracia e o avanço do nazifascismo:

na época apresentava-se àqueles que combatiam o fascismo como o *front* central de sua batalha, por ser o único em que a ação jamais cessou durante mais de dois anos e meio, o único em que era possível participar como indivíduos, se não de uniforme, pelo menos fazendo coletas de dinheiro, ajudando a refugiados, e através de infindáveis campanhas para pressionar nossos governos covardes (idem).

Uma história sobre a qual sabemos o seu fim. O regime franquista, apoiado pelo fascismo e pelo nazismo, eliminou a possibilidade da revolução

⁶⁵ É importante acrescentar que, apesar da contradição em relação aos princípios anarquistas, alguns deles aderiram ao governo da Segunda República Espanhola em 1936, considerando sua participação justificável frente àquele momento de exceção. Foram eles: Federica Montseny (ministra da saúde e da assistência social), Juan Peiró (ministro do trabalho), Juan García Oliver (ministro de Interior) e Juan López (ministro de Comércio).

social socialista, liquidando os sindicatos e os movimentos trabalhistas, garantindo boa vida ao capitalismo. Filho dileto do capital, sem dúvida, em seu casamento com a Igreja⁶⁶, assegurando também a moral religiosa.

Apesar da afirmação de Eric Hobsbawn de que a Guerra Civil Espanhola teve um importante papel na “destruição” do fascismo ao antecipar a política da Segunda Guerra Mundial - a política de frentes nacionais - a fim de derrotá-lo, com pesar, em tempos novamente sombrios, é importante lembrar: esse estado de exceção é, ainda, a regra geral dos povos oprimidos.

2.5 Tecnologias de visão

“Precisamos do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro” (HARAWAY, 1995, p. 16).

Figura 17 - Capa da Revista Estudios, n. 71.



Fonte: Revista Estudios, n. 71, julho, 1929.

⁶⁶Faço referência aqui ao título do livro publicado por Maria Lacerda de Moura em 1933, *Fascismo filho dileto da Igreja e do Capital*.

“A Boemia”, apesar de ter seu corpo voltado para nós, olha para algo à sua esquerda. Traz um sorriso “travesso” - porque de lado e com uma expressão sem constrangimento apesar das roupas (um corpete vermelho decotado, seios fartos um tanto à mostra). Ilustrando a capa da revista *Estudios* de julho de 1929, este retrato, um dos mais conhecidos do pintor holandês Frans Hals (1580/1585-1666), recebeu o nome de “A cigana” e teve outra legenda proposta pelos editores da revista. Supõe-se que o pintor havia retratado uma prostituta, considerando seu histórico de pintar pessoas marginalizadas. Além disso, Frans Hals teria composto uma série de pinturas que remetem aos cinco sentidos. A *cigana* representaria, assim, o tato.

A emergência da modernidade filosófica é marcada pela transição do tato para a visão⁶⁷, assinala Paul Beatriz Preciado (2014, p. 100). Nicolau Sevcenko complementa a questão ao trazer a importância da técnica da perspectiva matemática para as artes visuais. A técnica do “olho fixo”, “que observa o espaço como que através de um instrumento óptico e define as proporções dos objetos e do espaço entre eles em relação a esse único foco visual” (SEVCENKO, 1994, p. 33). O seu princípio, assim, é o da unidade e da unificação. “Nada mais adequado”, afirma Sevcenko,

a um mundo marcado pelos esforços da unificação: unificação política sob as monarquias nacionais, unificação geográfica mediante o mapeamento de todo o globo terrestre, unificação da natureza sob o primado das leis universais (idem, p. 36).

E mais do que isso: há um princípio epistemológico da ciência: observar não quer dizer ver, quer dizer representar na mente o visto. Uma operação que se desenvolve com a ciência moderna, e que implica da passagem da sensorialidade para a imaginação. Esse olho que constrói o conhecimento na modernidade parte de uma noção de “objetividade científica descorporificada” (HARAWAY, 1995, p. 09).

⁶⁷ Essa mudança opera em outras possibilidades também, de modo que não pretendo aqui constatar algo negativo, mas expressar uma mudança e seus desdobramentos. Nesse sentido, Benjamin atesta a expressão dessa mudança materializada em uma nova técnica, a fotografia: “Pela primeira vez no processo de reprodução da imagem, a mão foi liberada das responsabilidades artísticas mais importantes, que agora cabiam unicamente ao olho” (BENJAMIN, 2008b, p. 167).

O sujeito que conhece, esse sujeito do conhecimento, não tem corpo. Nesse “modo superior de experiência que não necessita da mão nem da pele” (PRECIADO, 2014b, p. 100), o olhar é utilizado para distanciar o sujeito cognoscente de todos e de tudo no interesse do poder. E é superior, pois pretende “estar em nenhum lugar ao mesmo tempo em que se alega ver tudo” (HARAWAY, 1995, p. 23), como Deus.

Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, uma das várias tonalidades desagradáveis que a palavra objetividade tem para os ouvidos feministas nas sociedades científicas e tecnológicas, pós-industriais, militarizadas, racistas e dominadas pelos homens (HARAWAY, 1995, p. 18).

Ao tato, o lugar da posse. As vitrines das galerias modernas destinam-se aos olhos, mas é através da posse que as mercadorias alcançam o tato. Eu toco o que eu possuo. “Na forma que a prostituição assumiu nas cidades grandes a mulher não aparece apenas como mercadoria, mas, no sentido mais marcado, como artigo de produção em massa” (BENJAMIN, 2015, p. 185). Uma mercadoria que se produz e se vende a si mesma. Alegoria da modernidade, em Walter Benjamin, a prostituta representa o corpo mercadoria da sociedade capitalista industrial. Contudo, a produção aqui se trata de produção em massa - o avanço da industrialização possibilitou também um aumento da prostituição⁶⁸.

A prostituição inaugura a possibilidade de uma comunhão mística com a massa. O surgimento da massa é, contudo, simultâneo ao da produção em massa. A prostituição parece conter ao mesmo tempo a possibilidade de sobreviver num espaço vital, onde mais e mais os objetos de nosso uso mais íntimo se tornaram artigos de massa. Na prostituição das grandes cidades, a mulher se torna artigo de massa (BENJAMIN, 2015, p. 161-162).

⁶⁸ “Apenas com a grande cidade a prostituição adquire um de seus mais poderosos atrativos. É o efeito que ela exerce na massa e através dela. Somente a massa permite à prostituição disseminar-se por amplas zonas da cidade. Anteriormente, se não estava restringida a algumas casas, o estava em algumas ruas. Somente a massa permite ao objeto sexual refletir-se em centenas de efeitos atrativos, que ela ao mesmo tempo produz. Ademais, a mesma capacidade de compra pode se converter em um atrativo sexual; e este atrativo aumenta onde com a pura oferta de mulheres enfatiza o seu caráter mercantil. A revista posterior, exibindo as *girls* em rigorosos vestidos uniformes, introduziu expressamente o artigo de massa na vida instintiva do habitante da grande cidade” (BENJAMIN, 2016, p. 346, tradução minha).

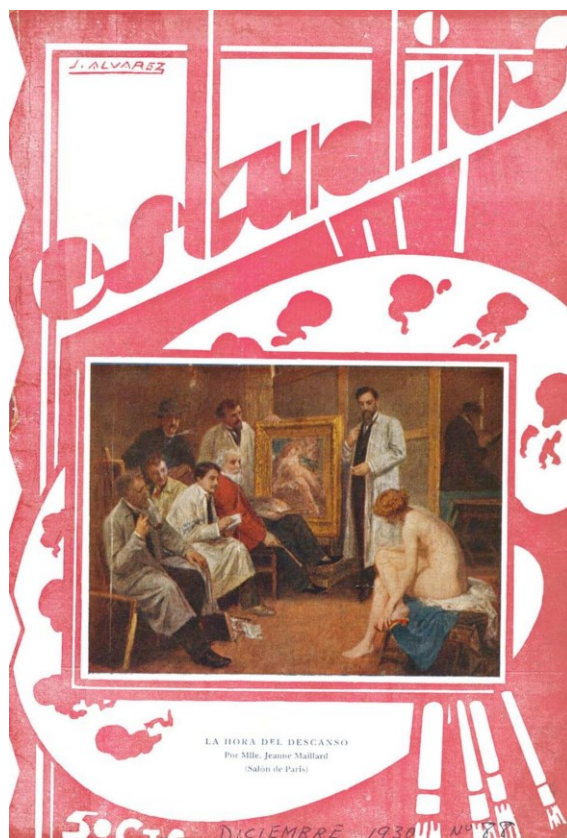
Os corpos transformados em mercadoria, quando vistos a partir do corpo feminino prostituído, possibilita também que façamos a relação entre o olhar científico sobre os corpos das mulheres e a dominação que o acompanha.

“E, como o truque de deus, este olho fode o mundo para criar tecno-monstros” (HARAWAY, 1995, p. 19). A objetividade da ciência hegemônica se apoia nesse olhar que é um olhar conquistador, que não vem de lugar nenhum. Vem dessas posições não marcadas de homem, branco, ocidental - “eles”. Mas “o "nós" imaginado são os outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito e, portanto, um viés desqualificador e poluidor em qualquer discussão relevante” (HARAWAY, 1995, p. 07).

Há uma natureza corpórea na visão. A cigana da obra tem um semblante alegre, sem constrangimento, e a pintura destaca o direcionamento do seu olhar. É como se, apesar de não devolver o olhar a quem a observa (nós e o pintor), assumisse um posicionamento de sujeito que também vê, e isso se expressa corporalmente.

A visão é, então, “uma questão de poder ver”. Ela diz respeito à violência implícita em nossas práticas de visualização (HARAWAY, 1995, p. 25). O questionamento de Haraway - “Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” - é um questionamento que se interroga, volta para si. Compreende que o olhar “deles” não está tão fora do “nosso”. Se responsabiliza pela construção de si mesmo como sujeito. A lente pela qual olhamos o mundo e o explicamos racionalmente tem uma história - sangrenta, muitas vezes. Tomar consciência desse processo corresponde a um despertar. Como quando abrimos os olhos ao acordar e percebemos o nosso corpo e o nosso lugar.

Figura 18 - Capa da Revista Estudios, n. 88.



Fonte: Revista Estudios, n. 88, dezembro, 1930.

Homens observam uma mulher se vestindo. Um quadro com a sua imagem foi produzido. Embora um homem fosse necessário para pintá-la, outros seis se encontram no recinto - ou sete, considerando um que aparece ao fundo. Alguns deles vestem roupas brancas: são jalecos de pintores, em uma provável aula de anatomia, lembrando jalecos médicos. Apesar da exposição para o quadro ter se finalizado, a observação continua. Um deles toma notas, um outro fuma seu cachimbo enquanto observa a moça, um terceiro a olha parado em frente a um cavalete, e um deles descansa seus pincéis em frente à pintura que fez dela. A moça, nua, veste seus sapatos, sob os olhares curiosos e investigativos. “La hora del descanso”, afirma a legenda da capa da revista *Estudios* de dezembro de 1930, e, também, em francês, a pintura de Jeanne

Lucie Maillart (1879-?), uma artista de quem temos poucas informações (apenas que viveu na Bélgica). Entretanto, há pelo menos dois retratos de Mademoiselle Jeanne Maillart - seu pai era um pintor⁶⁹. Assim, Jeanne pode representar a sua própria condição, embora comparando com os seus retratos, provavelmente não seja ela a moça da sua pintura. Cansaço dos pintores e estudantes de pintura, devido ao seu trabalho, ou cansada ela, de ser exposta e observada? O descanso, portanto, pode ser da mulher, que esteve exposta por horas para que um pintor a representasse, e outros provavelmente pudessem aprender com essa prática.

A semelhança com os médicos e cientistas vai para além das roupas. O advento da técnica da perspectiva matemática envolvia o domínio não apenas da matemática, mas também da geometria e da óptica, sem contar o conhecimento (quase médico) acerca da “anatomia do corpo, os recursos do movimento e a psicologia das expressões” (SEVCENKO, 1994, p. 35), o que coloca os pintores numa condição próxima a de um cientista⁷⁰. Ademais, na construção dos conhecimentos científicos, o corpo feminino servia apenas para observação e estudo. A superfície passiva à espera do ato de penetração do significado, para retomar uma citação já feita de Judith Butler (BUTLER, 1993, p. 156). Pouco participavam da construção dos discursos sobre os seus corpos⁷¹. Os homens eram quem os descreviam e os interpretavam. O discurso médico sobre o determinismo biológico, que confinou as mulheres aos seus corpos⁷², partiu, senão, deles. Embebidos das construções sobre gênero, ou melhor, utilizando lentes que enxergavam através de determinadas visões culturais sobre o gênero, é que desenvolveram suas teorias sobre o corpo feminino. Isso, é claro, transborda em relação à construção de padrões para quaisquer corpos.

⁶⁹ O pintor francês Diogène Ulysse Napoléon Maillart (1840–1926).

⁷⁰ Nesse sentido, Paolo Rossi aponta outro desdobramento desta relação: "As ilustrações dos livros de botânica, anatomia e zoologia não são meras integrações do texto. A insuficiência das descrições verbais dependia também da ausência de uma linguagem técnica (que pela botânica é alcançada somente no decorrer do século XIX). Por isso, a colaboração dos artistas nas ciências descritivas, teve efeitos revolucionários" (ROSSI, 2001, p. 72).

⁷¹ Ou, para citar Laqueur em relação a uma discussão antiga sobre a necessidade ou não do orgasmo feminino para a concepção: “[...] se poderia dizer que quem sabia disso - as mulheres - não escrevia, e quem escrevia - os homens - não sabia” (LAQUEUR, 2001, p. 93).

⁷² “O ventre, que era uma espécie de falo negativo, passou a ser o útero - um órgão cujas fibras, nervos e vascularização ofereciam uma explicação e uma justificativa naturalista para a condição social da mulher” (LAQUEUR, 2001, p. 192).

Afirmar a neutralidade e a objetividade descorporificada da ciência é negar que na construção de conhecimentos científicos estamos sempre dotados de tecnologias de visão que, por sua vez, são discursos - culturais - sobre a natureza. Sendo assim, o “corpo é um texto socialmente construído” (PRECIADO, 2015, p. 26), embora não se construa apenas no nível do discurso, mas nas suas práticas, é produto materializado.

E assim se faz o que se convencionou chamar de sexo: “tudo o que se queira *dizer* sobre o sexo - de qualquer forma que o sexo seja compreendido - já contém em si uma reivindicação sobre o gênero. O sexo [...] é situacional: é explicável apenas dentro do contexto da luta sobre gênero e poder” (LAQUEUR, 2001, p. 23, grifo do autor). Não há uma verdade natural (o sexo) que a humanidade lê e interpreta como gênero. Assim como não há um corpo humano natural que vem pronto como *humano* da natureza.

A tarefa epistemológica e técnica da biologia tem sido produzir um tipo historicamente específico de unidade humana, a saber, membros de uma única espécie, a raça humana, *Homo sapiens*. A biologia estabelece discursivamente e atua naquilo que será considerado humano em domínios poderosos de conhecimento e técnica. Um produto impressionante dos primórdios do discurso da biologia, raça, assim como sexo e natureza se referem aos aparatos para fabricar e distribuir vida e morte nos regimes modernos de biopoder (HARAWAY, 2017, p. 51).

O corpo cansado da artista tomou para si a tarefa de representar essa condição. Os/as contribuintes da revista *Estudios* se apropriaram desse retrato para a sua crítica. Apontam essa condição da mulher observada, analisada, como objeto de arte, natureza morta, ou objeto para conhecimento científico.

E com que lentes enxergam os cientistas? A crítica anarquista acusa a sujeira do Estado e da modernidade capitalista nas lentes dos microscópios ou telescópios e outras tecnologias de visão utilizadas no discurso científico oficial e hegemônico. É possível lembrar a proposta benjaminiana da prostituta como alegoria da modernidade e comparar também os cientistas como os poetas - reforçando a análise de Benjamin sobre Baudelaire - que precisaram se vender no capitalismo a fim de encontrar compradores para os seus escritos. Para a crítica anarquista, a ciência se prostituiu.

Maria Lacerda de Moura criticava a organização social capitalista definindo-a como “vasto bordel em que se compram e vendem todos os sentimentos e as mais nobres aspirações, o Amor e a Consciência” (MOURA,

1931, p. 10). Sendo assim, a ciência teria se “prostituído”, se prostrando aos pés do capital e da indústria. Os interesses industriais e de mercado conduziam as pesquisas, assim como as conquistas e os objetivos das guerras. Daí o questionamento anarquista acerca das verdades científicas.

"Mas una experimentación, ¿será siempre una realidad evidente? ¿No habrá una realidad subjetiva, una certeza de opinión?" (GOMILA, Estudios, 1929, n. 65, p. 28), questionou Sebastián Gomila, um dos contribuintes da revista *Estudios*. Não se trata, portanto, de estabelecer uma verdade melhor que outra, mas, contudo, afirmar: "Aunque parezca paradoja, es una verdad incontestable: la Ciencia es la eterna ignorante, pues tiene siempre que aprender" (idem). Um posicionamento que não deveria conduzir ao relativismo, nem à desistência da busca pelos conhecimentos científicos; ao contrário: "¡Bendita eternidad de ignorancia connatural de la Ciencia!" (GOMILA, Estudios, 1929, n. 65, p. 29). Através dessa ignorância, a humanidade segue buscando e se transformando, sem se paralisar em verdades pré-estabelecidas.

Figura 19 - Capa da Revista Estudios, n. 92.



Fonte: Revista Estudios, n. 92, abril, 1931.

Um forte contraste de cores se apresenta na capa da revista *Estudios* de número 92. O fundo iluminado amarelo, da cor dos cabelos do sujeito nu, contrasta com a roupa preta - da escuridão, das trevas, da ignorância? - do homem que representa um padre, bíblia - curiosamente também amarela, mas um pouco mais escura - debaixo do braço e um rosário pendurado. Ele direciona os movimentos da pessoa vendada à sua frente. A pessoa abre os braços, como se buscasse tatear à sua volta, visto que o olhar está impossibilitado; mas o grande homem, cuja postura aparenta ser alguém com poder e cuja expressão facial aparenta alguma fúria, não lhe dá essa opção - são as mãos na sua cabeça e a sua condução que substituem os olhos daquela que não pode ver. “O olho ocidental tem sido fundamentalmente um olho errante, uma lente viajante. Essas peregrinações com frequência foram violentas e insistentes em espelhos para um eu conquistador” (HARAWAY, 1995, p. 26). Da história das Américas, sabemos da intenção colonizadora não apenas de territórios, mas de corpos e epistemologias, e do papel da Igreja nessa empreitada. “Mas nem sempre”, é a adição que Donna Haraway faz à própria citação. Os anarquistas da revista aqui analisada negam qualquer inscrição a pensamentos prontos, teorias fechadas, doutrinas e programas. Saberes institucionalizados e engessados não os interessavam. Além disso, combatem epistemologias que partem de visões de mundo dominadoras e violentas.

Daí a importância de compreender que o nosso olhar para o mundo é atravessado por lentes historicamente construídas - ou encoberto de poeira. “Os “olhos” disponíveis nas ciências tecnológicas modernas acabam com qualquer ideia da visão como passiva: esses artifícios protéticos nos mostram que todos os olhos, incluídos os nossos olhos orgânicos, são sistemas de percepção ativos, construindo traduções e modos específicos de ver, isto é, modos de vida” (HARAWAY, 1995, p. 22).

O próximo capítulo é dedicado às lentes anarquistas, ao microscópio utilizado por eles/as para perceber as microrrelações de poder e os potenciais de liberdade. É da visão de mundo romântica que extraem suas bases para filosofias da natureza que apontam para outras formas de ver e viver a vida.

3 O TELESCÓPIO, O MICROSCÓPIO E A FILOSOFIA DA NATUREZA

“¿Nostalgia por épocas mejores? Ninguna. No hay épocas felices atrás nuestro, nunca las hubo. A veces conviene retroceder y recurrir a una época pasada para que sirva de contraluz, a fin de hacer visible algo poco aprehensible. Cada época ha tenido sus propios problemas. Nosotros tenemos los nuestros y seguramente el futuro encontrará los suyos”
(FERRER, 2002).

Figura 20 - Capa da Revista Estudios, n. 139.



Fonte: Revista Estudios, n. 139, março, 1935.

Ao lado do termômetro, do barômetro, da bomba pneumática e do relógio de precisão, o microscópio e o telescópio fazem parte dos “seis grandes instrumentos científicos que foram construídos no decorrer do século XVII” (ROSSI, 2001, p. 251) e que estão ligados, de modo inseparável, ao avanço do saber científico. O telescópio, instrumento que auxiliou no desenvolvimento da astronomia, surgiu no interior de uma ciência já consolidada, diferente do microscópio que levou à constituição de novas ciências (idem, p. 81). A ampliação do poder do olhar através desses instrumentos acarretou também na possibilidade de desbravar o mundo natural para além da capacidade dos

sentidos, através da ideia de que “a natureza seja explicável por meio de um exame da sua estrutura corpuscular ou molecular” (idem, p. 80).

O fascínio pelo infinitamente pequeno se equipara pelo fascínio que o infinitamente grande causa. Esses novos instrumentos permitiram à humanidade examinar o mundo visível mas também descobrir mundos desconhecidos: “cada aperfeiçoamento considerável do telescópio e do microscópio “produz novos mundos e terras desconhecidas para a nossa visão” (HOOKE *apud* ROSSI, 2001, p. 83).

A capa da revista *Estudios* de número 139 traz um contraste entre uma galáxia - ou a uma figura que nos remete à extensa dimensão do universo - e uma mulher nua, segurando em uma das mãos um de seus seios e na outra, a cabeça de um bebê, provavelmente no processo de amamentá-lo. O contraste entre o céu e a terra - afinal, trata-se de uma escultura de barro; contraste também entre o infinito do cosmos, e a finitude da vida humana que há pouco chegou ao mundo; contraste também entre o tamanho do universo e o tamanho do bebê, que, por sua vez, em algum momento, foi algo ainda muito, muito menor. A criança da ilustração parece afastar o seio da mulher que a amamenta e, com uma mão na cabeça como que em espanto, direciona sua cabeça para contemplar o céu.

“Nada distingue mais o homem antigo do moderno do que a sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece” (BENJAMIN, 2013, p. 64). Perda de uma experiência (*Erfahrung* em Benjamin) a partir da ascensão de uma racionalidade instrumental. Assim, a um fenômeno óptico se reduziu a experiência cósmica na modernidade, desde o desenvolvimento da astronomia.

Nas guerras modernas, novos astros surgiram nos céus.

Massas humanas, gases, energias elétricas foram lançados em campo aberto, correntes de alta frequência atravessaram as paisagens, [...] o espaço aéreo e as profundezas dos mares ressoavam de hélices, e por toda parte se escavavam fossas sacrificiais na terra-mãe (BENJAMIN, 2013, p. 65)

Como num corpo feminino, um “grande assédio feito ao cosmos consumou-se pela primeira vez à escala planetária, isto é, no espírito da técnica” (idem). A capa da revista *Estudios* ressoa essa relação entre natureza/cosmos e a imagem socialmente construída do feminino. Estrelas aparecem ao fundo de uma mulher que tenta amamentar uma criança. A criança, com a mão na cabeça,

parece dirigir seu olhar ao que parece uma galáxia. Poderia ser um planeta, nutrindo os seres nele viventes, enquanto eles contemplan o universo. A capa da revista reforça essa imagem materna, como símbolo de correspondência com o cosmos. Entretanto, como veremos adiante, não se trata de uma idealização da maternidade nem de um destino incontestável do corpo feminino. A humanidade “é um microcosmo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 71)⁷³ para os pensadores românticos e para os/as anarquistas aqui analisados/as⁷⁴.

Uma outra experiência de natureza e conexões cósmicas encontram-se nas filosofias da natureza presentes no movimento anarquista. As lentes pelas quais analisaram o mundo presente, estavam embebidas das concepções românticas. Seus microscópios - com os quais também foi possível analisar as microrrelações de poder no seu presente - e seus telescópios - com os quais perceberam a harmonia no universo - carregavam lentes que possibilitaram uma leitura da natureza que se contrapunha à visão da ciência moderna hegemônica. Não se trata aqui de dominação da natureza, senão de dominar a “relação entre a natureza e a humanidade” (BENJAMIN, 2013, p. 65). Por conseguinte, diversas filosofias da natureza emergiram, apontando para outras relações possíveis entre os indivíduos e os seus entornos.

⁷³ Merleau-Ponty traz essa afirmação em seu capítulo acerca da concepção romântica da natureza. Entretanto, esta é uma concepção renascentista, retomada pelos/as românticos/as.

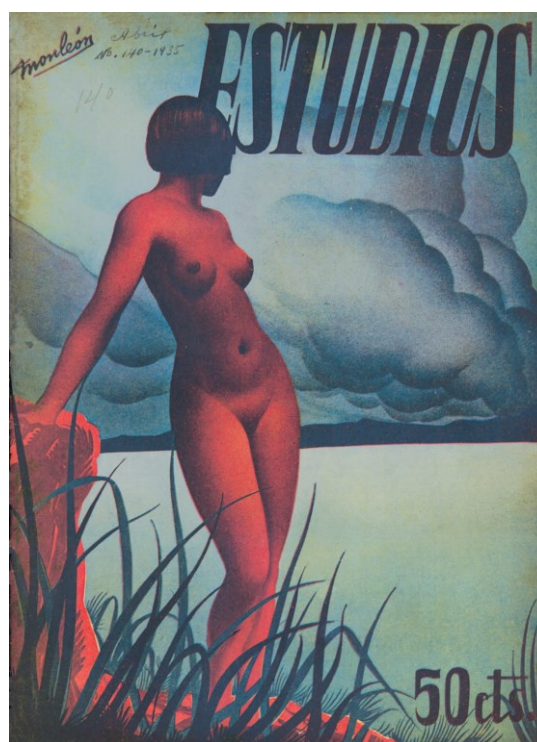
⁷⁴ Rossi indica que também o físico Isaac Newton (1643-1727) evidenciou a possibilidade do mundo do "infinitamente pequeno" operar com os mesmos princípios que operam no macrocosmo (ROSSI, 2001, p. 290).

Figura 21 - Capa da Revista Estudos, n. 144.



Fonte: Revista Estudos, n. 144, agosto,
1935.

Figura 22 - Capa da Revista Estudos, n. 140.



Fonte: Revista Estudos, n. 140, abril, 1935.

Nuas, despidas de quaisquer roupagens, ao ar livre, as duas mulheres dirigem seus olhares por cima dos ombros. O corpo da capa de número 144, sombreado, indica de onde vem a luz: do que está atrás. O passado. Nebuloso, entretanto, iluminado, com cores vivas. A mulher da capa de número 140, por sua vez, apoiada em algo ao seu lado - que pode ser um tronco de árvore cortado, representando algo que se perdeu; ou uma grande pedra, de algo que tenta se manter rígido, sem mudanças - ao olhar para o passado, encontra fumaça, como se algo queimasse. Toda a paisagem tem tons mais acinzentados. A imagem me lembra novamente a descrição de Walter Benjamin sobre o *Angelus Novus* de Paul Klee: "Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés" (BENJAMIN, 1994, p. 225).

Aproprio-me dos dois olhares ao passado na escrita deste trabalho. O passado como uma pilha de ruínas e destruição, e um outro passado como possibilidade, ou ainda, como contraluz para as questões do presente. Essas

concepções também estão presentes nas perspectivas dos/as contribuintes da revista *Estudios*.

O que proponho aqui é uma análise do anarquismo a partir da sua *afinidade eletiva* com o romantismo. Tomo a concepção elaborada por Michael Löwy a partir da interpretação deste termo alquímico, utilizado por Goethe para intitular uma de suas obras. Löwy define por “afinidades eletivas”

um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, que não é redutível à determinação causal direta ou à “influência” no sentido tradicional. Se trata, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão (LÖWY, 2018, p. 11, tradução minha)⁷⁵.

Assim, o *enlace químico* (idem) entre a crítica romântica da sociedade e a proposição revolucionária do movimento anarquista proporcionou matizes diversas na constituição da cultura anarquista da natureza e em suas propostas científicas. Um *Romantismo Libertário* foi o resultado dessa combinação. Vale ressaltar que essa não é uma interpretação de consenso na historiografia anarquista. Felipe Corrêa e Rafael Viana da Silva, por exemplo, negam a visão romântica do anarquismo, embora atribuindo a esta apenas uma característica “primitivista”⁷⁶ (CORRÊA; SILVA, 2013), da qual eu me afasto neste trabalho.

A fim de identificar e analisar os elementos constitutivos de uma filosofia da natureza no movimento anarquista, visamos compreender o “pensamento tal como é sentido e o sentimento tal como é pensado; uma consciência prática de tipo presente dentro de uma continuidade vivente e interrelacionada” (WILLIAMS, 2009, p. 181, tradução minha⁷⁷). Deste modo, explico no próximo tópico os elementos dos sentimentos românticos que influenciaram o

⁷⁵ un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a la “influencia” en sentido tradicional. Se trata, a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión (LÖWY, 2018, p. 11).

⁷⁶ O anarcoprimitivismo se caracteriza pela crítica às origens e ao progresso civilizatório. Assim, defendem a desindustrialização. Um expoente dessa corrente é o anarquista norte-americano John Zerzan (1943).

⁷⁷ “pensamiento tal como es sentido y el sentimiento tal como es pensado; una conciencia práctica de tipo presente dentro de una continuidad viviente e interrelacionada” (WILLIAMS, 2009, p. 181).

pensamento científico libertário. Ao longo deste capítulo, apresento as lentes pelas quais os/as contribuintes da revista *Estudios* analisaram o mundo.

3.1 Romantismo Libertário⁷⁸

“Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história”
(BENJAMIN, 1994, p. 224).

Compreendo o romantismo como um “movimento sociocultural profundamente enraizado na história europeia, entre fins do século XVIII e meados do século XIX” (SALIBA, 1991, p. 14), apoiando-me, contudo, na “definição do romantismo como *Weltanschauung*, ou visão do mundo, isto é, como estrutura mental coletiva” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 34). Parto do pressuposto de que esse movimento surgiu como resposta às mudanças desencadeadas após a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, ou seja, “é originariamente com as formações emergentes (embora muitas vezes no formato de uma perturbação ou modificação dentro das antigas formas) com a qual a estrutura de sentimento, *como solução*, se relaciona” (WILLIAMS, 2009, p. 183, grifo do autor, tradução minha⁷⁹). Apesar dos diversos tipos⁸⁰ de romantismo, o eixo comum, o elemento unificador do movimento romântico, é a sua “oposição ao mundo burguês moderno” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 29).

Leonardo Boff, sobre a análise do romantismo realizada por Löwy e Sayre, assim define esse movimento:

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 a 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* LÖWY e SAYRE, 2015, p. 16).

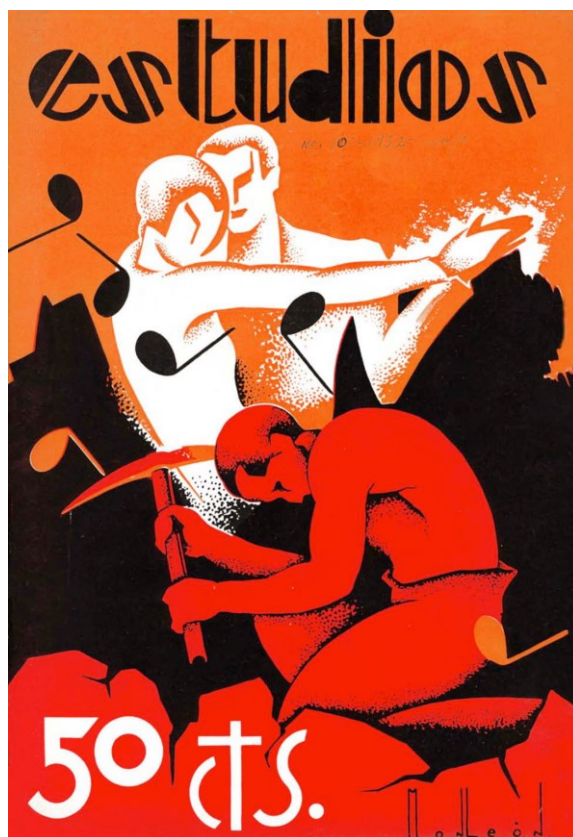
⁷⁸ Não cito a revista *Estudios* neste capítulo, pois o objetivo desta tese é explicitar a influência romântica no pensamento anarquista individualista. Assim, o capítulo 4 é todo dedicado a essa relação.

⁷⁹ “es originariamente con las formaciones emergentes (aunque a menudo en forma de una perturbación o la modificación dentro de las antiguas formas) con las que la estructura del sentimiento, *como solución*, se relaciona” (WILLIAMS, 2009, p. 183, grifo do autor).

⁸⁰ Löwy e Sayre, a partir da noção de *tipos ideais* de sentido weberiano, classificam alguns exemplos dos principais tipos de romantismo: o “restitucionista”, o conservador, o fascista, o resignado, o liberal e o revolucionário e/ou utópico.

Ao afirmar que o romantismo visa “habitar o mundo poeticamente”, há de se ter ao menos dois pressupostos: na concepção romântica, há uma responsabilidade, uma autonomia, uma liberdade de cada indivíduo na forma como vive a sua vida, como habita o mundo; fazer isso de modo poético, para o romantismo, significa aliar sentimento e razão, subjetividade e objetividade, como afirmava o poeta inglês Wordsworth: “a poesia é emoção recolhida na tranquilidade” (WORDSWORTH *apud* VIZZIOLI, 2013, p. 143), ou seja, “o poeta não deve iniciar a composição durante, ou logo após, o impacto da emoção, mas deve aguardar os pensamentos que ela por certo estimulará, para que o poema tenha “um propósito digno” e a necessária objetividade” (VIZZIOLI, 2013, p. 143), do mesmo modo, portanto, deveria ser o viver.

Figura 23 - Capa da Revista Estudios, n. 105.



Fonte: Revista Estudios, n. 105, maio, 1932.

Duas pessoas dançam, embaladas pela música das marteladas de um trabalhador que quebra o chão. Para Charles Fourier⁸¹ (1772-1837), o trabalho deveria ser uma dimensão de prazer, organizado como um aspecto lúdico e alegre (BARROS, 2011). Habitar poeticamente o mundo poderia significar, por exemplo, criar música ao som do trabalho ou transformar os movimentos do trabalho em jogos, danças. Mas a realidade vivenciada pelos indivíduos românticos não possibilitava essa experiência. A imagem da capa pode também representar a diversão de alguns setores da sociedade às custas do trabalho - desgostoso - de outros. Schiller⁸² afirmara que, no seu tempo, “o gozo foi separado do trabalho” e, assim, “o homem não desenvolve a harmonia de seu ser, e, em lugar de desdobrar em sua natureza a humanidade, tornou-se mera cópia de sua ocupação, de sua ciência” (SCHILLER, 1963, p. 48). O trabalho não possibilita o desenvolvimento individual, mas transforma o trabalhador em produto alienado do seu trabalho. “Repúdio à realidade social atual, experiência de perda, nostalgia melancólica e procura do que foi perdido: tais são os principais componentes da visão romântica” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 47). A perda refere-se a “um conjunto de valores qualitativos, em oposição ao valor de troca” (idem).

Com o advento do capitalismo, desenvolveu-se também o indivíduo “isolado”. A subjetividade do indivíduo é, portanto, um desenvolvimento moderno. Essa exaltação romântica da subjetividade - que emerge devido às frustrações desses indivíduos que vivem nesse contexto - “é uma das formas de resistência à reificação” (idem):

O capitalismo suscita indivíduos independentes para cumprir funções socioeconômicas; mas quando esses indivíduos se transformam em individualidades subjetivas, explorando e desenvolvendo seu mundo interior, seus sentimentos particulares, entram em contradição com um universo baseado na estandardização e na reificação. E quando reivindicam o livre trâmite de sua faculdade de imaginação, esbarram na extrema platitude mercantil do mundo engendrado pelas relações capitalistas. Nesse aspecto, o **romantismo representa a revolta da**

⁸¹ Fourier foi um expoente do socialismo utópico e também considerado um socialista romântico, e é talvez uma das melhores expressões da noção de um socialismo que pretendia habitar poeticamente o mundo. Teve como uma de suas referências o filósofo Jean-Jacques Rousseau, quem considerava “um dos mais hábeis pintores do amor” (FOURIER, 1972, p. 31). Sobre a noção de *socialismo romântico*, ver: Alexandrian, *Le Socialisme romantique*, Paris, Le Seuil, 1979.

⁸² Friedrich Schiller (1759-1805): poeta, filósofo, médico e historiador alemão. Um dos precursores do romantismo alemão.

subjetividade e da afetividade reprimidas, canalizadas e deformadas (idem, grifo meu).

Há, entretanto, uma distinção entre o individualismo romântico e o individualismo do liberalismo moderno⁸³, visto que o individualismo romântico “ênfatiza o caráter único e incomparável de cada personalidade - o que [...] conduz logicamente à complementaridade dos indivíduos em um todo orgânico” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 48). Unidade e totalidade são, assim, grandes valores no romantismo: “Unidade do eu com duas totalidades abrangentes: por um lado, com o universo inteiro, ou Natureza, e, por outro, com o universo humano, com a coletividade humana” (idem). O primeiro valor do romantismo (individualismo) é moderno; no entanto, o segundo, que “revela uma dimensão transindividual” (idem) é um regresso a valores pré-capitalistas: para os românticos, “o paraíso perdido é sempre a plenitude do todo - humano e natural” (idem).

Para Johann Fichte (1762-1814), o Eu é autoconsciência pura (BORNHEIM, 2013, p. 86). Assim, no movimento romântico, esse despertar para a subjetividade, o primado à vida interior significou “profundeza, espiritualidade, elevação e liberdade. [...] quando não significou também o "solo sagrado" da verdadeira vida, o recesso do ideal, de onde o sentimento religioso brota, onde a perfeição moral se abriga e a arte começa” (NUNES, 2013, p. 58).

Esse Eu carrega em si uma força criativa, transformando o mundo exterior de acordo com a imaginação produtora dos indivíduos. É tão somente atividade, dinamismo e ação, criador da realidade, ou ainda, um “agir absoluto, completamente livre e que é a liberdade mesma” (BORNHEIM, 2013, p. 86). Vencendo os obstáculos, por vezes construídos por esse próprio Eu, há uma marcha para um “infinito definitivamente distante - uma marcha, contudo, redentora do homem” (FICHTE *apud* BORNHEIM, 2013, p. 92). A vida humana, para românticos como Saint-Simon⁸⁴, seria uma síntese de intelecto, ação e

⁸³ Há também um romantismo liberal que, apesar da contradição nos termos, faz críticas ao mundo moderno, mas defende reformas e acredita que “o paraíso perdido não é inteiramente incompatível com o presente capitalista” (LÖWY e SAYRE, 1993, p. 31). No romantismo liberal há uma exaltação excessiva do indivíduo, descontextualizando a crítica à modernidade capitalista e ignorando a luta de classes.

⁸⁴ Saint-Simon (1760-1825) foi um filósofo francês, considerado um dos fundadores do socialismo. John Tresch (2012) analisa suas ideias a partir da concepção de uma ciência romântica.

emoção (TRESCH, 2012, p. 201). Um ser que pensa, sente e tem a potência de agir livremente de acordo com seu pensar e sentir. Na compreensão romântica, portanto, cada indivíduo vive, ainda que num estado potencial, um ideal de humanidade (TRESCH, 2012, p. 242).

Se cada indivíduo carrega em si essa potencialidade, o indivíduo, então, não é um instrumento passivo da vontade geral. Há, entretanto, além de uma diferença entre indivíduo e sociedade, uma relação de interdependência. Apesar do subjetivismo, há a intenção de um “alargamento sempre maior do eu, dando-lhe uma dimensão metafísica que o confunde com o Universo e, em última análise, com o Absoluto” (FICHTE *apud* BORNHEIM, 2013, p. 92). Nisso, a natureza humana seria algo “infinito e indeterminado” (FICHTE *apud* BORNHEIM, 2013, p. 92). Assim, a busca de cada qual pelo seu caminho e a sua liberdade carrega em si a intenção da harmonia com os demais.

A fraternidade universal (THOMAS, 2010, p. 244), bem como a categoria da unidade (FICHTE *apud* BORNHEIM, 2013, p. 91), constituem a outra dimensão essencial do romantismo que aparece sobretudo na temática de um paraíso perdido. Parte do sentido de infinito, de absoluto, e se efetiva em termos de busca, no sentido de recuperar uma união desejável, ao mesmo tempo em que se expressa em um sentimento de perda irrecuperável e, principalmente, nostalgia. A nostalgia é, assim, a forma pela qual se extravasa o sentido “do infinito, do absoluto interior à alma humana condenada à sua finitude” (BORNHEIM, 2013, p. 92).

Ao desenvolvimento subjetivo alia-se, assim, a busca pela unidade, transcendendo-se na fraternidade universal. A busca pela unidade se refletiria na relação com os demais indivíduos, mas também com os demais seres e toda a natureza. Ao recusarem a sociedade do presente, os românticos recusaram também sua estética, o mecanicismo do seu conhecimento científico, sua visão de natureza e a relação com ela. Sendo assim, pensadores românticos como Goethe e Schelling construíram reflexões acerca do que chamaram de “filosofia natural” (*Naturphilosophie*⁸⁵), buscando “retraçar a ação de uma “força vital” (uma espécie de mente universal) atuando na natureza” (SALIBA, 1991, p. 29).

⁸⁵ A *Naturphilosophie*, ou Filosofia da Natureza, associa-se à reconfiguração da química na Alemanha, defendendo uma concepção orgânica da ciência. Mas apesar de ligada ao romantismo e da sua negação do mecanicismo da física clássica, não está apenas no campo da

A natureza, na concepção romântica, é compreendida como um organismo em constante desenvolvimento progressivo, e a sociedade considerada uma entidade fluida (TRESCH, 2012). As invenções humanas - como a indústria e as artes - fariam parte desse desenvolvimento, como natureza continuada pela humanidade. Haveria uma relação recíproca: “o homem é o vir a ser consciente das coisas”, como se fôssemos os pais de uma natureza da qual somos os filhos (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 70). A humanidade, portanto, “é a recapitulação e o contemporâneo da Criação” (idem). Com a sua força criativa e a faculdade criativa do pensamento, a humanidade, na compreensão romântica, estaria incumbida de dar continuidade à obra (divina) da natureza na terra (TRESCH, 2012, p. 226).

O Romantismo via toda a natureza como unida por meio de uma força viva subjacente e de formas arquetípicas. Humanos eles próprios faziam parte do crescimento e do desenvolvimento incessante da natureza, que se manifesta em criações de gênio artístico e filosófico. A imaginação humana e os sentidos desempenharam um papel ativo na formação de fenômenos e na criação de uma "segunda natureza" (TRESCH, 2012, p. 1-2, tradução minha)⁸⁶.

A junção entre poesia e razão é, então, central para a construção do mundo idealizado pelo romantismo. Através da arte e da filosofia seria possível elevar a consciência das pessoas para além da consciência individual, visando a uma participação em um todo mais amplo. Assim, a política também se apresenta como uma forma de arte para o pensamento romântico (TRESCH, 2012, p. 1-2).

ciência contra-hegemônica, visto que houve influência desta disciplina nos campos da ciência *mainstream*, como no caso da química.

⁸⁶ “Romanticism saw all of nature as united through an underlying living force and through archetypal forms. Humans themselves were part of nature’s incessant growth and development, which manifested in creations of artistic and philosophical genius. The human imagination and senses played an active role in shaping phenomena and creating a “second nature.”” (TRESCH, 2012, p. 1-2).

Figura 24 - Capa da Revista Estudios, n. 72.



Fonte: Revista Estudios, n. 72, agosto, 1929.

Uma mulher sentada sozinha em um tronco de árvore contempla o mar. As cores do seu vestido remetem às cores do mar e da areia. A obra, presente no Salón de Paris, do pintor Abel B., recebeu da revista *Estudios* a legenda de “Contemplación”. As cores parecem retratar um final de tarde, e a moça nada mais faz a não ser olhar à sua volta, enquanto apoia suas mãos no tronco - cortado, podendo representar o desenvolvimento das raízes de algo, ou mesmo a perda dessas raízes. Seu vestido cai sobre o ombro esquerdo, de modo que também essa parte de seu corpo pode contemplar a luz do pôr do sol.

A contemplação e o culto à natureza fazem parte das características principais do romantismo. Nesse sentido, o indivíduo moderno romântico, apartado há muito tempo de uma relação mais íntima com a natureza, vê nela o locus de seu pertencimento, o objeto perdido, o lar, seguro, para onde a alma

romântica quer voltar. Essa relação com a natureza explicita a recusa romântica com a organização societária do presente:

por trás desses aspectos do culto da Natureza, enquadrados num confronto dramático com o mundo, está silhuetada a tácita insatisfação com o todo da cultura, misto de afastamento desencantado e de reprovação à sociedade, depois do assomo libertário do idealismo político de 1789 (NUNES, 2013, p. 69).

Na sua recusa à cultura do presente, o indivíduo romântico buscará afastar-se de diversas formas: seja se retirando das grandes cidades para viver no campo, seja refugiando-se nas artes, mas, principalmente, exaltando a subjetividade. Nesse sentido, para Fichte,

a atitude inicial do filósofo deve consistir num esforço de pensar-se por dentro; toda filosofia depende desta atitude: *pensa-te a ti mesmo*. E através da atividade do pensar-se a si mesmo, atinge o filósofo a ação efetiva do Eu puro, pela coincidência com o pensamento puro, incondicionado, dinâmico, que é princípio metafísico de toda a realidade. O pensar-se a si mesmo produz tudo. Não só as coisas extramentais, representadas, mas também a substancialidade do eu, a razão individual (BORNHEIM, 2013, p. 86).

O Eu está, portanto, no centro das preocupações filosóficas de Fichte: “se queremos defender a liberdade, precisamos negar o mundo exterior” (BORNHEIM, 2013, p. 88). Do mesmo modo, para Schelling, “a nossa percepção não é um exercício inteiramente natural, ela foi pervertida pela reflexão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 63). No interior de si, então, que está a possibilidade de descobrir que se é livre, tal como a natureza, em constante processo de transformação e libertação. “Consultei a natureza, isto é, o sentimento interior” (BORNHEIM, 2013, p. 81), afirmara Rousseau, expoente do pensamento romântico. Para o pensamento romântico, importa interiorizar-se a fim de reencontrar a natureza no estado indiviso. Schelling coaduna com a afirmação de Rousseau: “Na medida em que sou idêntico à Natureza, compreendo-a tão bem quanto a minha própria vida” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 63).

Para Fichte, cada ser é uma expressão do Absoluto, cada consciência individual, uma manifestação do “Eu puro” (BORNHEIM, 2013, p. 90). Assim, na visão romântica, cada um carrega, internamente, em si, a natureza, sendo parte dela, portanto. É, assim, “uma natureza que se opõe, portanto, à da concepção cartesiana e enciclopedista, que via nela algo de exterior, de objetivo, de

matematizado e racional" (BORNHEIM, 2013, p. 81). Esta concepção de natureza, exteriorizada, era, para Rousseau "a maior fonte de erros, e pelo que representa de artificial e desvitalizado" (BORNHEIM, 2013, p. 81).

O mundo exterior, o mundo das representações, seriam obstáculos tornados sensíveis, "a fim de que o homem possa cumprir seu dever moral" (BORNHEIM, 2013, p. 89). É na moral que se encontra o "sentido definitivo do mundo; nela se explicita a mola última que justifica toda a esfera das representações" (idem). Se a humanidade dá continuidade à obra divina da natureza, tem consigo uma responsabilidade. Essa responsabilidade, entretanto, não é limitadora, mas ao contrário, libertadora. Para Fichte,

é a crença necessária em nossa liberdade, em nossa ação positiva em certas leis da conduta humana que se funda toda a consciência de uma realidade exterior. Não é a consciência do mundo real que é a razão da necessidade de agir, mas é a necessidade de agir que é a razão da consciência do mundo real (FICHTE *apud* BORNHEIM, 2013, p. 89).

Sendo assim, a existência não se afirma no cogito cartesiano, mas através da ação, da agência, da liberdade. "Cada consciência é o seu próprio fim" (FICHTE *apud* BORNHEIM, 2013, p. 90) e não deve, portanto, seguir leis externas ou viver para o benefício de outrem. A concepção de liberdade para o romantismo se expressa na reflexão fichteana:

minha liberdade não é limitadora da liberdade do outro; e o outro não é algo que me afete como uma coisa, que me determine desde fora. Todo problema da relação entre liberdade é sempre um problema de interioridades e nunca de exterioridades. O outro me incita desde dentro, desde minha interioridade, e não há, propriamente, um afetar desde fora, como uma coisa. A liberdade do outro não me toca como se fosse algo de puramente exterior a mim, mas é uma incitação interna, uma solicitação ao diálogo, um interrogar a minha espontaneidade a fim de que possa responder livremente. O eu individual, portanto, não é uma realidade isolada, e sim um diálogo que se encontra perfeitamente em casa dentro da comunidade de espíritos (FICHTE *apud* BORNHEIM, 2013, p. 90).

Ou ainda, como expressa John Tresch, "o ser não é apenas o *self* (eu), é o *self* (eu) unido a um *non-self* (não-eu). Ser não é a vida *individualizada*, é a vida individual unida à Vida Universal" (TRESCH, 2012, p. 241, tradução nossa, grifos do autor). Destarte, a liberdade individual não está do lado oposto da conexão com os demais seres, na visão romântica. É sempre imaginada como concomitante à dependência e à responsabilidade: "freedom-in-connection" (idem). Por conseguinte, o romantismo enfatiza a ética da auto-determinação

individual reconhecendo a dependência na sociedade e na natureza, visando ao mútuo respeito entre humanos e não-humanos (TRESCH, 2012, p. 26).

É com Schelling, no romantismo, que se une a ideia do Eu transcendental de Fichte com as questões da natureza. Fichte não enxerga outro interior senão a consciência humana; Para Schelling, ao contrário, “toda coisa é Eu” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 64). Coloca-se, assim, na busca da compreensão da “pré-história da consciência”, ou seja, “o mundo que circunda o homem e sem o qual nem teria sentido falar em consciência” (BORNHEIM, 2013, p. 99), voltando, assim, à física, não mecanicista, mas organicista.

Para este pensador, a vontade, o querer, é inerente ao espírito - “o espírito só é porque quer”; “o espírito é um querer originário. E esse querer deve ser tão infinito como ele próprio” (SCHELLING *apud* BORNHEIM, 2013, p. 98). Há, assim, uma dimensão teleológica da aspiração do Absoluto. Desse modo, há na natureza um “princípio de atividade, de vida, que lhe é inerente” (BORNHEIM, 2013, p. 100).

o Espírito absoluto que habita o homem torna-se, nele, consciência e liberdade; o mesmo Espírito também habita a natureza, mas nela permanece cego e em estado de inconsciência, sem liberdade. Assim, há duas modalidades de inteligência: no primeiro caso manifesta-se como consciência e no segundo permanece inconsciente; mas ambas derivam de uma raiz comum, o Absoluto, e ambas só podem ser elucidadas dentro de uma perspectiva teleológica (BORNHEIM, 2013, p. 100).

A natureza, assim, teria como fim a perfeição, do mesmo modo que o ser humano tentaria integrar-se ao Absoluto.

Aqui, a ideia central de natureza diverge da do determinismo mecanicista, da física clássica e do racionalismo: para Schelling, a ideia que a sustenta é a de vida, não havendo, portanto, nada de “definitivamente morto ou estático no mundo exterior” (BORNHEIM, 2013, p. 101). Além disso, na ciência romântica, é exaltada a espontaneidade - e não o movimento mecanicista - e o holismo do organismo (TRESCH, 2012, p. 12) - o funcionamento do todo diz sobre o comportamento de suas partes.

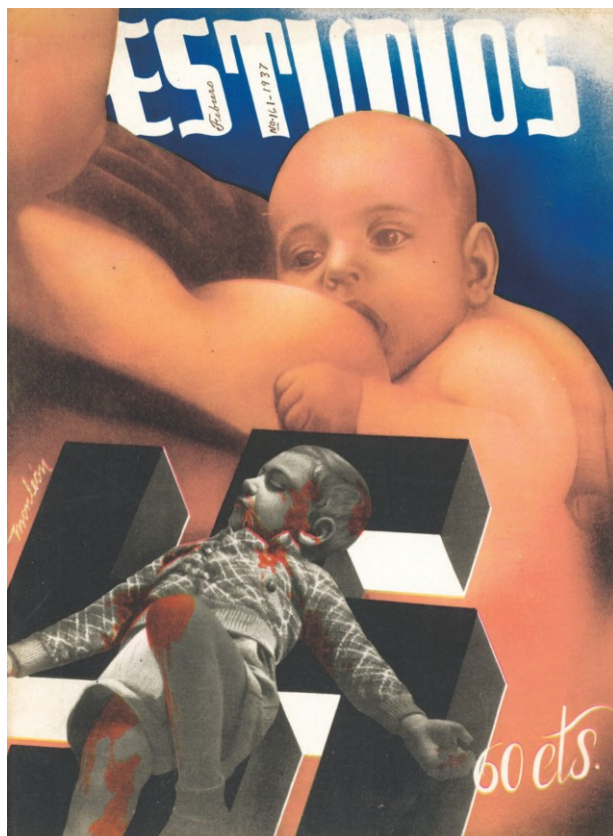
“A unidade está no ponto de partida” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 97) para Henri Bergson (1859-1941)⁸⁷. O desenvolvimento carregaria consigo o

⁸⁷ Henri Bergson (1859-1941), filósofo francês, dialogou com a biologia e escreveu uma obra sobre a permanente criação de novidade pela natureza - *A evolução criadora* (1907).

processo de afastamento dessa unidade para a qual os/as românticos/as pretendem retornar. “O organismo [...] nunca é idêntico ao seu passado, mas nunca está separado dele: ele se continua. A continuidade é uma continuidade da natureza, e a humanidade tem o potencial de assumi-la, embora não seja este o objetivo da evolução. “Se o homem pode ser considerado um sucesso, é porque tem em si o não-acabado e porque ele traz em si o elemento da criação. Mas o homem não é a meta para a qual teria convergido a evolução” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 99). A vida seria, então, como história, uma constante mobilidade. Nesse sentido, a consciência não se realiza senão em multiplicidade. “A matéria, ao criar obstáculos à vida, dá-lhe não só o terreno sobre o qual ela pode realizar-se, mas também a maneira de realizar-se” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 100). A continuidade, assim, se dá sempre de forma criativa. Schelling também aponta para esse caminho, e percebe que a apreensão do objeto se dá de forma limitada pela visão, mas que tem um potencial de criação poética em seu próprio ato de ver. Para Schelling, a consciência “conhece o objeto tal qual ela o visa; objeto que não é outra coisa senão a sua visada. Uma consciência poética reconhece que não possui totalmente o seu objeto, que só o pode compreender mediante uma verdadeira criação” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 80-81).

Bergson, em sua oposição ao mecanicismo e ao criacionismo, apontou para a "evolução criadora", considerando que "não havia um plano divino da criação, sendo a história da vida marcada por uma progressividade indeterminada e não-linear" (QUELUZ, 2020, p. 227). A luta do élan vital contra as limitações da matéria acarretaria o processo evolutivo, e a inteligência e a consciência humana, nesse sentido, seriam expressões do "coração criativo da natureza" (idem). A influência bergsoniana no anarquismo - embora criticada por Kropotkin, que a considerava metafísica e não científica (QUELUZ, 2020, p. 227) - vai ao encontro de uma resistência romântica contrária ao evolucionismo darwiniano e sua ideia de predeterminação, e encontra reforço também do evolucionismo de Schelling, que visava a “uma filosofia que é voltada para a vida, aquilo que está em processo de tornar-se” (LOVEJOY apud QUELUZ, 2020, p. 228).

Figura 25 - Capa da Revista Estudios, n. 161.



Fonte: Revista Estudios, n. 161, fevereiro, 1937.

Duas crianças, duas possibilidades. Uma representando vida: um bebê recém-nascido, colorida; a outra, morte, como que crucificada, numa suástica, em preto e branco, com destaque para o vermelho do sangue. Um mesmo símbolo que pode levar a caminhos diferentes. A moral que aprisiona as mulheres à maternidade como único caminho possível de realização sendo também aquela que produz a morte, descartando vidas. Antagonismos, oposições, polaridades, duas faces possíveis de um mesmo elemento⁸⁸.

A filosofia da natureza teria como função descrever a evolução da natureza, processo considerado dinâmico e em sentido progressivo, dado através do antagonismo de forças. Exemplo disso seria a reprodução, que através da polaridade entre os sexos, supera seu dualismo a partir de um novo

⁸⁸ Michael Löwy e Robert Sayre (2015) também apontam para os desdobramentos do romantismo, que desembocou tanto nos socialismos quanto nos fascismos.

indivíduo, por sua vez, criador de novos dualismos. Nessa resolução, busca-se a perfeição e a beleza.

O próprio romantismo formava com o mecanicismo um jogo de forças antagônicas. Tresch (2012, p. 3) lista do lado do romantismo as seguintes características: emoção, desejo, paixão; espírito; sensação, cor, sentimento; moral, natureza personalizada; liberdade; totalidades (síntese); retrógrado, nostálgico; organismos. Ao lado do mecanicismo, lista outras: razão; matéria; massa, movimento, número/quantidade; amoral, natureza impessoal; determinismo; partes (análise); progressivo, voltado para o futuro; máquinas.

Esses pares de opostos que Tresch aponta entre romantismo e mecanicismo correspondem aos pares geralmente descritos por autoras dos estudos feministas da ciência e da tecnologia (MAFFÍA (2005); KELLER (1991)) como características que historicamente são atribuídas, respectivamente, às mulheres e aos homens. Para Anson Rabinbach, “os projetos de domínio da natureza e de busca da autonomia que informam a ciência são valores essencialmente masculinos, nascidos de um sentido de impotência e da necessidade de apagar as diferenças não erradicáveis” (RABINBACH, 1989, p. 125). Fazendo parte do outro lado do par, a ciência e a tecnologia desenvolvidas a partir de uma visão de mundo romântica valorizam outros aspectos da dimensão do conhecimento e estabelecem outra relação com a natureza.

Nesse sentido, Rabinbach afirma que “o projeto racionalista de subjugar as forças naturais e a idealização utópica destas compartilham uma visão comum da natureza como fonte metahistórica de verdade ética” (RABINBACH, 1989, p. 125). Entretanto, é possível perceber pela análise do movimento romântico e anarquista que não há uma leitura comum da natureza que, por sua vez, fundamentaria ações éticas. A percepção que esses movimentos nos incitam (e, sobretudo o anarquismo individualista) é a de que, tal como Foucault identificou na filosofia antiga, há o estabelecimento de um vínculo entre “a elaboração dos saberes sobre o mundo à transfiguração crítica de si” (STEPHAN, 2015, p. 110). Desse modo, a teorização sobre a natureza é compreendida “sob o viés prático do cuidado de si” (STEPHAN, 2015, p. 92). O conhecimento teórico, assim, teria um caráter imediatamente prático, visto que se refere a exercícios éticos que, por sua vez, dizem respeito à atitude crítica dos indivíduos em relação ao contexto social e cultural em que estão inseridos (STEPHAN, 2015).

A construção do conhecimento se dá, portanto, em um processo dialético: “Os discursos não são apenas palavras: eles são as práticas materiais-semióticas por meio das quais são constituídos tanto os objetos de atenção como os sujeitos cognoscitivos” (HARAWAY, 2017, p. 52). E, por sua vez, os discursos são também, e principalmente, constituídos na interação e na contradição com a realidade sócio-histórica.

A atitude crítica do indivíduo romântico frente ao objeto do conhecimento e da sua constituição enquanto sujeito, assentada na negação da modernidade capitalista e da ciência dela advinda⁸⁹, ilumina na leitura da natureza outras percepções. Destarte, o romantismo “usou noções associadas com os processos da vida - crescimento e holismo, causalidade circular, e a luta produtiva e harmonia entre as polaridades - para caracterizar poemas, pessoas, nações, e o cosmos” (TRESCH, 2012, p. 2, tradução minha⁹⁰). John Tresch aponta para o caráter organicista do romantismo, em contraposição ao mecanicismo da ciência moderna hegemônica (idem).

A relação romântica com a natureza é sempre de contemplação e culto. Assim, no contato com a natureza, com o mundo orgânico, o indivíduo romântico se reconhece, se identifica, encontra correspondência: “as *correspondances* dão forma a um conceito de experiência que contém elementos de culto” (BENJAMIN, 2015, p. 135). Essa correspondência situa-se no passado, diz respeito a uma experiência passada, de um passado longínquo: “As correspondências são os dados da rememoração. Não são dados históricos, mas da pré-história” (BENJAMIN, 2015, p. 137). A pré-história, concebida a partir do ideal de reconexão com o todo, de experiência das sociedades sem classes, representa o ideal, impulsiona à nostalgia do paraíso perdido, arruinado com o desenvolvimento da humanidade e sua separação da natureza.

A técnica, em seu papel de mediação, estabelece novas percepções de relação com a natureza. A técnica moderna tem como um de seus traços romper

⁸⁹ É importante ressaltar, entretanto, que a ciência moderna hegemônica deve também à ciência romântica, pois muito do que foi desenvolvido com essa visão de mundo se permaneceu e se incorporou ao *mainstream*, principalmente em algumas ciências naturais. Um exemplo seria a química, “carregada de teologia” (TRESCH, 2012), pois busca enxergar a vida nos menores fenômenos.

⁹⁰ “Romantics used notions associated with the processes of life—growth and holism, circular causality, and the productive struggle and harmony between polarities—to characterize poems, persons, nations, and the cosmos” (TRESCH, 2012, p. 2).

com as sinestésias e metáforas que outrora remetiam à harmonia entre a humanidade e a natureza. O romantismo visa ao restabelecimento dessa conexão. Nas mais diversas manifestações artísticas os românticos expressaram seu culto à natureza e também a melancolia que a perda e a separação lhes causaram. Wordsworth (1770-1850), poeta romântico inglês, acusava a “sociedade” da dissolução dos vínculos sociais: “A sociedade afastou um homem do outro/Indiferente ao sentimento universal” (WORDSWORTH *apud* THOMPSON, 2002, p. 24).

A rememoração a que as correspondências levam dizem respeito a uma “vida anterior”⁹¹ (BENJAMIN, 2015, p. 137). Essa vida anterior é a da conexão, da não separabilidade. Desta forma, nessa concepção, entre o natural e o cultural há uma continuidade. No contato com o objeto de conhecimento, o observador olha e é também visto. Os olhares íntimos devolvidos pela natureza demonstram que humanidade e natureza não estão apartadas, relacionam-se, partilham da mesma experiência e compreendem-se, ou melhor, correspondem-se:

[...] no olhar vive a expectativa de ser correspondido por aquele a quem ele se oferece. Quando essa expectativa é correspondida [...], o olhar vive plenamente a experiência da aura. “A capacidade de percepção é uma forma de atenção”, escreve Novalis. Essa capacidade de percepção não é senão a da aura. A experiência da aura assenta, assim, na transposição de uma forma de reação corrente na sociedade humana para a relação do mundo inerte ou da natureza com o homem. Aquele que é olhado, ou se julga olhado, levanta os olhos. Ter a experiência da aura de um fenômeno significa dotá-lo da capacidade de retribuir o olhar (BENJAMIN, 2015, p. 143).

O sujeito do conhecimento não tem, portanto, “um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum” (HARAWAY, 1995, p. 18), como aponta Donna Haraway em crítica à noção de objetividade pretensa por uma perspectiva de ciência neutra: um olho distante, que vê sem ser visto; representa, sem ser representado. Esse distanciamento do sujeito cognoscente responde ao “interesse do poder desmesurado” (HARAWAY, 1995, p. 19). A relação que se estabelece com o objeto do conhecimento pode se dar, assim, numa relação de dominação e não de correspondência.

⁹¹ Benjamin utiliza essa expressão em referência a um poema homônimo de Charles Baudelaire (1821-1867).

Há, assim, o reconhecimento de uma história da natureza por parte do romantismo, e com isso, também a compreensão da “sua sujeição à alteração pela tecnologia humana” (TRESCH, 2012, p. 5, tradução minha). Desse modo, para alguns cientistas românticos, as máquinas teriam um papel central e benéfico no desenvolvimento da natureza, dada a sua possibilidade de refazer, remodelar, reimaginar o mundo (TRESCH, 2012, p. 6).

Para John Tresch, na era romântica, as máquinas exemplares eram vistas como ambigualmente vivas: alimentadas pelo vapor, pela eletricidade e outras forças sutis, carregavam em si sua própria força motriz, acarretando os conceitos de *forces vives* e de “energia potencial” (TRESCH, 2012, p. 12). Essas “máquinas românticas”, na categorização de John Tresch, são diferentes das “máquinas clássicas”: não estão relacionadas exclusivamente a conceitos de racionalidade e imutabilidade, mas sim com conversão, imaginação e transfigurações fantásticas; são flexíveis, ativas e compostas de elementos vivos e inanimados; envolviam a participação dos observadores, bem como a espontaneidade natural e em desenvolvimento constante. Desse modo, seus efeitos foram estéticos e também afetaram estados emocionais.

Esses novos dispositivos acompanharam uma nova compreensão da natureza, como crescente, complexamente interdependente e modificável, e do conhecimento, como uma intervenção ativa e transformadora na qual os pensamentos, sentimentos e intenções humanas - em resumo, a consciência humana - desempenharam um papel inevitável no estabelecimento da verdade (TRESCH, 2012, p. x).

A ciência e a tecnologia seriam, assim, componentes integrais da humanidade, numa relação dialética em que ambos são ator e instrumento na criação de uma “segunda natureza” (TRESCH, 2012, p. 4). Assim, a humanidade, sendo parte do constante crescimento da natureza, continuaria a sua criação com a imaginação e os sentidos. Nessa visão, a humanidade era compreendida como uma espécie de “animal tecnológico” (TRESCH, 2012, p. 25). Integrar a humanidade e todos os seus aspectos em uma “síntese viva” era um objetivo romântico e, para alcançá-lo, a tecnologia seria fundamental. Os novos poderes da indústria poderiam, assim, potencializar a construção do estado de inteireza e harmonia com a natureza. Nesse sentido, o romantismo é uma “crítica moderna da modernidade” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 43), visto que se revoltam contra ela, mas também recebem a sua influência. É em termos

modernos que dirigem a sua crítica, ou seja, “a visão romântica constitui uma *“autocrítica” da modernidade*” (idem, grifo dos autores).

Ao desenvolver uma filosofia da natureza romântica, compreendendo a ciência e a tecnologia como dimensões do desenvolvimento natural, e reconhecendo a interdependência entre as ordens natural, social e técnica, o pensamento romântico possibilitou também a emergência de novas teorias do conhecimento:

os órgãos dos sentidos e as faculdades internas dos observadores eram vistos como tendo um papel ativo na constituição dos fenômenos, assim como os dispositivos de observação e experimentação. Como tem sido argumentado em recentes discussões do ideal científico, a epistemologia tem uma dimensão ética: muitos dos pensadores [...] avançaram uma forma ou outra de uma ética que visava a liberdade através da conexão - com outros humanos, com o resto da natureza, e com as máquinas (TRESCH, 2012, p. 6, tradução minha⁹²).

Essa mudança metafísica, epistemológica e ética serviu de guia para novas orientações políticas: é dela que partem o republicanismo radicalizado e o socialismo moderno (idem).

A deturpação dos ideais da Revolução Francesa e os contrastes sociais profundos advindos da promessa de progresso que a Revolução Industrial carregava, ocasionou em alguns indivíduos profundos sentimentos de recusa à sociedade. Para Fourier, para citar um exemplo, se tratava de um mundo às avessas: “a riqueza, a opulência e o luxo opondo-se ao trabalho, à miséria e à fome” (SALIBA, 1991, p. 27). Entretanto, a sensação de impotência frente às mudanças e de perdas que pareciam irre recuperáveis, possibilitou criações das mais diversas.

A fim de negar a realidade indigesta, os românticos se refugiaram nas mais diversas expressões humanas: nas artes, em pesquisas a fim de retomar a cultura de povos tradicionais, na edificação de uma filosofia romântica, de uma concepção de história, nos estudos sobre línguas originárias, na espiritualidade, no ocultismo, no retiro para contatos mais próximos com a natureza, e,

⁹² “the sense organs and inner faculties of observers were seen to play an active role in the constitution of phenomena, as were devices of observation and experiment. As has been argued in recent discussions of scientific ideal, epistemology has an ethical dimension: many of the thinkers considered here advanced one form or another of an ethics that aimed at freedom through connection - with other humans, with the rest of nature, and with machines” (TRESCH, 2012, p. 6).

sobretudo, na construção de utopias - “sem confundir-se com os mitos paradisíacos, a energia utópica romântica se produz, então, num mesmo movimento, a partir da negação radical do presente e da interrogação frenética e compulsória do futuro” (SALIBA, 1991, p. 28), retomando do passado (por vezes lendário ou místico) elementos perdidos:

A visão romântica toma um momento do passado real, no qual as características funestas da modernidade ainda não existiam e os valores humanos sufocados por ela ainda existiam, e transformam-no em utopia, moldam-no como encarnação das aspirações românticas. É assim que se explica o paradoxo aparente de que o “passadismo” romântico também pode ser um olhar para o futuro; a imagem de um futuro sonhado, além do mundo atual, inscreve-se na evocação de uma era pré-capitalista (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 44).

Para Löwy e Sayre, “o romantismo representa a revolta da afetividade reprimida, canalizada e deformada sob o capitalismo, e da “magia” da imaginação banida do mundo capitalista” (LÖWY e SAYRE, 1993, p. 26). Dessa visão de mundo, diversos foram os “tipos” de romantismo que emergiram. A partir da concepção de “tipos ideais”, no sentido weberiano, Löwy e Sayre separam os seguintes tipos: o romantismo “restitucionista”, que visa “*restabelecer* normas sociais e culturais pré-capitalistas desaparecidas (geralmente medievais) (LÖWY e SAYRE, 1993, p. 29, grifo dos autores); o romantismo conservador, que visa “*manter* a sociedade e o Estado tais como existem nos países não afetados pela Revolução Francesa (Inglaterra e Alemanha no final do século XVIII, início do século XIX)” (idem); o romantismo fascista, “forma moderna e bem particular na qual o neo-romantismo se transforma em ideologia fascista ou nazista [...]. um dos seus temas dominantes é o ódio ao mundo moderno e a nostalgia de uma comunidade orgânica do passado” (LÖWY e SAYRE, 1993, p. 30); o romantismo resignado ou “desencantado”, que pode carregar uma visão trágica do mundo ou uma atitude reformista, e “compreende que o restabelecimento das estruturas pré-capitalistas é impossível e considera, mesmo se lamentando profundamente, que o advento do capitalismo industrial é um fato irreversível ao qual é preciso se resignar” (idem); o romantismo liberal, que apesar de ser uma contradição nos termos, se baseia “num mal-entendido, pois, para o romântico liberal, o paraíso perdido não é inteiramente incompatível com o presente capitalista: bastaria curar os males mais flagrantes deste com

reformas sociais e morais” (LÖWY e SAYRE, 1993, p. 31); e, por fim, o que interessa neste trabalho: o romantismo revolucionário e/ou utópico:

Recusando tanto a ilusão de um retorno puro e simples às comunidades orgânicas do passado quanto a aceitação resignada do presente burguês - aspira - de modo mais ou menos radical e explícito, conforme o caso - à abolição do capitalismo e ao advento de uma utopia futura, na qual certos traços e valores das sociedades pré-capitalistas seriam reencontrados (LÖWY e SAYRE, 1993, p. 31).

Michael Löwy e Robert Sayre apontam cinco características da modernidade capitalista-industrial que o romantismo, em suas diversas facetas, recusa: a quantificação, a mecanização e o desencantamento do mundo, a abstração racionalista e, por fim, a dissolução dos vínculos sociais (LÖWY e SAYRE, 2015).

Na visão romântica, todas as características que eles consideram negativas da sociedade moderna derivam da quantificação mercantil: “O envenenamento da vida social pelo dinheiro e o do ar pela fumaça industrial são entendidos por vários românticos como fenômenos paralelos, resultantes da mesma raiz perversa” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 59).

A quantificação do mundo se reflete também na relação da civilização industrial com a natureza, que dela só enxerga matéria-prima a ser extraída. Da crítica romântica a essa dimensão, relaciona-se também a crítica à mecanização do mundo, resultante do organicismo do romantismo. Recusam, assim, o mecânico, o artificial, em prol do vivo, do dinâmico, do orgânico.

A crítica à mecanização se reflete na negação da substituição de humanos por máquinas, bem como pela transformação da humanidade em máquinas ou meras ferramentas na produção capitalista-industrial. O modelo fabril, todo mecanizado, racionalmente organizado para prever e impossibilitar imprevistos e a espontaneidade humana, é descrito por autores como Karl Marx como um ambiente feio e desagradável. Nesse sentido, o Estado moderno recebe críticas: “muitos dos românticos consideraram o Estado moderno, baseado no individualismo, na propriedade, no contrato e na administração burocrática racional, uma instituição tão mecânica, fria e impessoal quanto uma fábrica” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 63).

A essa organização política e econômica, alguns românticos acrescentam a crítica à abstração racionalista, revelada no sistema econômico

moderno que se baseia no valor de troca (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 64), na noção abstrata de liberdade presente nas constituições dos Estados modernos e também na abstração das noções universalistas ou princípios e regras gerais.

Em reação a essa abstração racionalista, o romantismo propõe o “retorno ao concreto” (idem), através do historicismo e da valorização de tradições locais e aspectos concretos e específicos de cada realidade. Além disso, também a “reabilitação dos comportamentos *não racionais e/ou não racionalizáveis*” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 65), como o tema da loucura e do amor.

Com as características apontadas acima, a modernidade capitalista-industrial, através de seus cálculos e medidas, teria desencantado o mundo. Sendo assim, para Löwy e Sayre, o romantismo corresponde a uma tentativa de “reencantar o mundo” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 53). A principal forma encontrada para isso foi através do “retorno às tradições religiosas e por vezes místicas” (idem). Além disso, os/as românticos/as voltam-se também

para a *magia*, as artes esotéricas, a feitiçaria, a alquimia, a astrologia; redescobrem os mitos pagãos ou cristão, as lendas, os contos de fadas, as narrativas “góticas”; exploram os reinos ocultos do sonho e do fantástico - não apenas na literatura e na poesia, mas também na pintura (idem, grifo dos autores).

Assim, as artes são instrumento privilegiado para a expressão romântica, pois visavam a uma consciência poética que atuasse no mundo e o transformasse, o criasse.

O reencantamento da natureza, através de uma filosofia romântica da natureza, também faz parte da recusa romântica ao crescente desencanto do mundo. Nesse sentido, a busca constante pelas “correspondências” entre “a alma humana e a natureza, o espírito e a paisagem, a tempestade interna e a tempestade externa” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 55), seja nas artes ou na concepção de natureza presente no pensamento romântico, responde a esse ímpeto.

As correspondências remetem também às conexões entre os seres. A dissolução dos vínculos sociais, a alienação das relações humanas, são dolorosamente sentidos pelos/as românticos/as. As comunidades pré-capitalistas, a vida antes das cidades, antes do isolamento do indivíduo moderno, são constantemente retomadas e almejadas nas obras românticas. É na

rememoração do passado que se acende a centelha revolucionária - "O passado acompanha as correspondências com um murmúrio; e a experiência canônica delas tem o seu lugar próprio numa vida anterior"⁹³ (BENJAMIN, 2015, p. 137).

Figura 26 - Capa da Revista Estudios, n. 81.

ESTUDIOS



POEMA INFANTIL

MAYO DE 1930

50 céntimos

Fonte: Revista Estudios, n. 81, maio, 1930.

O "Poema infantil" na capa da revista *Estudios* de maio de 1930 se refere a uma dança circular, uma ciranda, entre crianças. A infância, no romantismo, tem um importante papel: é a vida "anterior", o mundo de inocência, simboliza também a infância da humanidade, mais próxima do "mundo anterior", da unidade. O momento em que ainda a humanidade não havia se corrompido. "O homem *não* é naturalmente vicioso; *tornou-se* vicioso" (STAROBINSKI, 2011, p. 36), afirmara Starobinski referindo-se ao pensamento de Jean-Jacques Rousseau.

⁹³ A *vida anterior* é também a tradução de um poema de Charles Baudelaire (1821-1867) retomado por Walter Benjamin em sua obra: *Baudelaire e a Modernidade*; edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

Há, no pensamento romântico e, como veremos, na crítica anarquista individualista à sociedade vigente uma separação entre a vida “natural” e a vida “artificial”. Como se, no seu desenvolvimento, a humanidade se separasse cada vez mais do mundo natural e se “corrompesse”, não apenas moralmente, mas no modo de viver e organizar a sociedade.

as “falsas luzes” da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa (STAROBINSKI, 2011, p. 38).

Daí que o problema não se trata de uma “natureza humana” que é violenta em si mesma, nem de um desenvolvimento natural que é, por definição, brutal. O problema é “o homem em relação” (STAROBINSKI, 2011, p. 34) - Rousseau separa humanidade de sociabilidade. A adversidade, então, o “mal”, está no que está fora, na paixão pelo exterior: “se o homem se entrega inteiro à sedução dos bens externos, será inteiramente submetido ao império do mal” (STAROBINSKI, 2011, p. 35).

A liberdade humana de negar o dado natural gera um “velamento”, uma “máscara”, uma vida artificial - pois que se dá através da técnica, pelo artifício. Separando a função das mãos - do fazer, do transformar - do símbolo do coração - em termos de sentimento e verdade interior -, para Rousseau, é nessa transformação do mundo natural que ocorre, então, a corrupção humana.

É entre as *mãos* do homem, e não em seu *coração*, que tudo degenera. Suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem história, ordenam o mundo exterior e produzem, com o tempo, a diferença entre as épocas, a luta entre os povos, a desigualdade entre os “particulares” (STAROBINSKI, 2011, p. 35).

A “inocência original” se degenera. “A história das técnicas é exposta em estreita ligação com a história moral da humanidade” (STAROBINSKI, 2011, p. 39) além de uma ligação do problema econômico com o problema moral.

Entretanto, este não é um caminho perdido. Para voltar ao estado desse “mundo anterior”, seria necessário buscar a si mesmo, colocar-se em relação consigo: “recolher-se em si será [...], em qualquer tempo, o recurso da salvação” (STAROBINSKI, 2011, p. 35). Este retorno permitiria um reencontro com uma infância, ou estado original, ainda não “corrompido” pelas relações e pela

organização social. Nessa ideia de retorno a si mesmo, visando à natureza interior, se pode pensar no “romantismo como movimento espiritual” (LÖWY, 2013, p. 17), à medida em que, para filósofos como Bergson, espírito significa consciência e, como veremos, para os/as anarquistas aqui analisados, espiritualidade refere-se ao “conhecimento de si e do seu papel na harmonia universal, interconectada” (LIMA, 2020).

Essa divisão entre o humano/natureza e o seu entorno/artificial, ou do indivíduo em relação aos seus semelhantes, também gerou outras cisões. Rousseau, que será endossado pelo anarquista individualista Han Ryner posteriormente, acusava a distinção entre as ações e os discursos, ou entre o agir e o pensar de cada indivíduo. Assim, “o eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior entre as coisas; seus meios se tornam seu fim. O homem inteiro se torna coisa, ou escravo das coisas...” (STAROBINSKI, 2011, p. 39). Há, em Rousseau, uma denúncia dessa alienação e a proposição de um retorno ao imediato, sendo necessário sempre “curtas e frequentes revoluções”, isto é, “com um estado de anarquia permanente” (STAROBINSKI, 2011, p. 47).

Há também, é claro, diferenciações entre o pensamento de Rousseau e os anarquismos. Para aquele, o contrato social demanda certo sacrifício de parte dos direitos individuais a fim de garantir a autopreservação na vida coletiva. Para os/as anarquistas, entretanto, “ese ‘contrato’ ya estaría violando la libertad del hombre natural, y lo que ellos pretenden es la restauración de la condición natural en cualquier nivel de las relaciones humanas” (LITVAK, 2001, p. 44).

Rousseau, assim, embora um dos principais filósofos do Iluminismo, foi também precursor do romantismo e seu pensamento teve forte influência no movimento anarquista, sobretudo em suas contribuições às reflexões éticas. E o romantismo é, então, um olhar que cobra uma reestruturação ética do passado. A compreensão de uma vida que ocorre aqui e agora, que demanda revoluções internas através de um domínio de si, acusando um despotismo que está na relação com os seus semelhantes mas também em relação às suas próprias necessidades, são elementos presentes em algumas correntes do romantismo mas também nas correntes filosóficas gregas do estoicismo e do epicurismo. Também as contribuições da filosofia da natureza deste último refletem no

pensamento socialista do século XIX⁹⁴. No próximo tópico, recorro a essas reflexões a fim de dar continuidade ao material que compõe as lentes anarquistas⁹⁵ nas suas visões de mundo.

3.2 Da filosofia como medicina da alma: Estoicismo e Epicurismo

“- Como convém preparar-se para a perfeição?

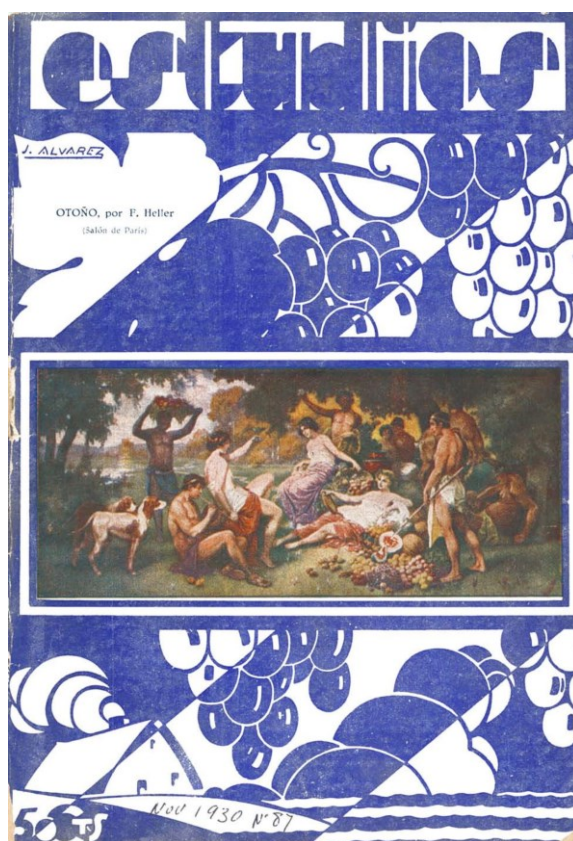
Convém procurar alcançar Epíteto passando por Epicuro.

[...] - Como viverei na calma?

Na calma, poderei viver, doce e sobriamente, como Epicuro, mas com o espírito de Epíteto”

(RYNER, s/d, p. 32-36).

Figura 27 - Capa da Revista Estudios, n. 87.



Fonte: Revista Estudios, n. 87, novembro, 1930.

Algumas pessoas deliciam-se de frutas, deitadas em um campo ou jardim. Uma pessoa parece tocar uma flauta; outras duas levantam seus braços

⁹⁴ Exemplo disso é a tese de doutorado de Karl Marx, *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* (1841).

⁹⁵ É importante frisar que tanto o romantismo quanto o estoicismo e o epicurismo, não se tratam de concepções que são consensuais nos movimentos anarquistas.

segurando, talvez, uma taça: um brinde às “delícias do jardim”⁹⁶. O homem de pele mais escura retratado na pintura carrega apoiado em sua cabeça um cesto com mais frutas. As pessoas mais brancas da cena são as mais à vontade, deitadas como se à espera de que as delícias chegassem a elas. A pintura parece remeter ao famoso jardim de Epicuro. Entretanto, a desigualdade entre aqueles que vivenciam o prazer e aqueles que o proporcionam, aponta também a apropriação política que os/as contribuintes da revista fazem das ideias desse filósofo: “A doutrina de Epicuro bastar-me-á, se eu possuir as coisas necessárias à vida e se eu tiver saúde. [...] Mas na doença ou na fome, ela não basta” (RYNER, s/d, p. 35), afirma Han Ryner, anarquista individualista francês contribuinte da *Estudios*.

A reestruturação ética apontada pela crítica romântica dos/as anarquistas contribuintes da revista encontrou nas filosofias antigas do estoicismo e do epicurismo caminhos possíveis para uma filosofia prática de vida, que ressoasse com as suas apostas no papel de cada indivíduo frente à necessidade da revolução social.

Ao anarquismo individualista, não se trata somente de uma crítica à organização social e do trabalho. Uma revolução que trouxesse melhoria nas condições materiais de vida da classe trabalhadora não basta ao seu projeto revolucionário. Importa, a esses anarquistas, que as necessidades básicas sejam supridas, mas que conjuntamente a isto, os indivíduos busquem também a sua felicidade - e se responsabilizem por isso. Do mesmo modo, não são possíveis uma reestruturação ética e uma vida plena, convivendo com desigualdades sociais. Contudo, não são caminhos que se trilham separados, ou colocando ênfase em um e postergando o seguimento do outro. Para os/as anarquistas analisados/as neste trabalho, é necessário o cruzamento entre uma crítica econômica e uma crítica ética.

E a ética é o núcleo central das escolas estoica e epicúrea. No entanto, de pouco valeria tratados éticos filosóficos recheados de palavras, se a própria

⁹⁶ *As delícias do Jardim* é também o título de um artigo, citado neste capítulo da tese, de José Américo Motta Pessanha sobre o pensamento de Epicuro.

vida desses pensadores não fosse a sua filosofia. Estoicismo⁹⁷ e epicurismo⁹⁸ afinam-se com o anarquismo individualista a partir de uma filosofia prática.

Filósofos aludem a práticas e a teóricos/as anarquistas; anarquistas recorrem às teorias filosóficas... O que faltava nesse caldo, aponta Acosta (2010), eram os/as anarquistas aludindo a práticas filosóficas. É o que fazem, diretamente, contribuintes da revista como Han Ryner e Maria Lacerda de Moura, ou os diversos artigos que dissertam sobre a arte de viver, a amizade, a felicidade; há também um texto do filósofo estoico romano Sêneca⁹⁹, um de Velasco sobre os epicúreos, artigos de Ryner sobre o estoicismo... Retomando uma reflexão de Acosta (2010), o anarquismo - individualista, sobretudo - aparece, então, como um eco de como a filosofia já foi vivida.

Houve, em meados do século XIX, uma retomada dessas filosofias. Dentro do campo socialista, Karl Marx (1818-1883) escreveu sua tese de doutorado sobre a *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, apresentada em 1841. As ideias que remetem à noção de indivíduo e da sua autonomia eram bem vindas no período de escrita de Marx: “Só agora chegou a época em que será possível entender os sistemas dos epicuristas, dos estoicos e dos cétricos. Trata-se das *filosofias da autoconsciência*” (MARX, 2018, p. 25), afirmara o filósofo alemão.

Ao diferenciar a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro, Marx evidencia que este último teria introduzido a noção de liberdade advinda da

⁹⁷ Estoicismo: Escola de filosofia helenística fundada pelo filósofo grego Zenão de Cítio (335-264 a.C.). Baseou-se numa ética de acordo com as leis da natureza e a afirmação de um Logos Divino que regia o universo. A felicidade, para os estoicos, seria encontrada no domínio das paixões. Teve como principais expoentes os filósofos romanos Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) e Epíteto (50-135).

⁹⁸ Epicurismo: Sistema filosófico atribuído ao filósofo grego Epicuro (341-270 a.C.). É caracterizado por uma concepção materialista da natureza e a defesa da busca de prazeres moderados na busca da liberdade e tranquilidades plenas.

⁹⁹ Han Ryner critica o estoicismo de Roma e, em relação a Sêneca, afirma que ao considerar os atos deste filósofo, devemos considerá-lo mais um advogado, defensor do estoicismo, do que de fato um filósofo estoico. Ainda assim, há um texto de Sêneca sobre a escolha de amigos na revista *Estudios* de número 72. Marco Aurélio, também considerado um filósofo estoico, é rechaçado por Ryner por ter sido um imperador - "no podemos decir que ciertas personas sean grandes filósofos porque hablan con elocuencia acerca de la virtud, sino que daremos el nombre glorioso de verdadero filósofo a aquellos que practiquen la virtud. El sabio es a la vez la obra maestra y el autor de la misma" (RYNER, *Estudios*, 1935, n. 145, p. 16). Epicuro e Epicteto viveram as suas filosofias não sendo filósofos que falam sobre o que não vivem: Epicteto era grego, mas viveu a maior parte da sua vida como escravo em Roma. Seu próprio nome, em grego, *Epiktetos* significa "o comprado" / "o adquirido"; de Epicuro, conta-se que sofria de cálculo renal e, com isso, conviveu com a dor física.

própria natureza, uma contraposição a um materialismo mecanicista presente em Demócrito. Neste, a movimentação dos átomos em queda se daria em linha reta; Epicuro, por sua vez, afirma que há uma declinação, o que possibilitaria o encontro dos átomos e, assim, a formação do mundo.

Marx aponta ainda uma inovação do pensamento de Epicuro. Para o filósofo grego, os átomos possuem peso. Com isso, o átomo passa a ter, então, uma singularidade¹⁰⁰: “o peso torna-se fundamento da singularização, da individuação” (PESSANHA, 1992, p. 12). Se fossem, entretanto, quedas em trajetória paralelas, não possibilitariam colisões e, assim, não haveria o surgimento das coisas. Mas Epicuro traz a ideia de *clinamen* - um pequeno desvio das leis mecânicas (idem). “Os átomos são corpos puramente autônomos ou, muito antes, corpos pensados como tendo autonomia completa, como os corpos celestes” (MARX, 2018, p. 76). Não se movimentam em linha reta e, sim, inclinada. A declinação, assim, rompe com os “laços do destino” (LUCRÉCIO *apud* MARX, 2018, p. 76): “pode-se dizer do átomo que a declinação seria aquele algo em seu âmago que é capaz de contra-atacar e resistir” (MARX, 2018, p. 76).

A necessidade, portanto, não é a única possibilidade da movimentação dos átomos, senão que há o acaso e a vontade - uma alteração de caminho vai da necessidade à liberdade, portanto, da física à ética:

[...] do mesmo modo como o átomo se liberta de sua existência relativa, da linha reta, abstraindo dela, declinando dela, também toda a filosofia epicurista declina da existência limitadora sempre que sua intenção é apresentar a existência do conceito da particularidade abstrata, da autonomia e da negação de toda relação com outra coisa (MARX, 2018, p. 79).

O *clinamen*, ao mesmo tempo que explica o surgimento das coisas, afirma a possibilidade de uma reorientação da vida interior de cada ser humano (PESSANHA, 1992). Em um momento de ascensão do materialismo, os/as socialistas encontraram na filosofia da natureza de Epicuro um outro materialismo que não fosse mecanicista. Tanto o pensamento de Marx como dos/as anarquistas, oscilam entre o olhar romântico para o passado - e a sua exigência de uma reestruturação ética - e o materialismo. Epicuro possibilita,

¹⁰⁰ Merleau-Ponty (2006, p. 9) também aponta para essa relação: “Há um parentesco entre a ideia de átomo e o individualismo”.

assim, reconstruir a ética com base em um materialismo que se estrutura numa noção de liberdade.

A filosofia da natureza presente nessas filosofias antigas se conectava diretamente com o pensamento ético e o modo de viver. No Estoicismo, a física visava ao reconhecimento dos seres como parte de um todo e de perceber a transformação constante das coisas. Sendo assim, a lógica e a física funcionavam como um treinamento para o pensamento ético e a ação (ACOSTA, 2010, s/p).

Crisipo, considerado o maior gênio do estoicismo por Han Ryner,

se negaba a separar el pensamiento del acto, lo mismo en el hombre que en el Universo. Para el estoico, la antiquísima pugna acerca de lo que en la actualidad llamamos la primacía de la voluntad o de la inteligencia carece de sentido, lo mismo si la aplicamos al hombre como si la extendemos hasta el Gran Todo (RYNER, Estudios, 1935, n. 145, p. 15).

O universo (ou, a natureza), era considerado, então, um espaço harmônico, porque organizado e racional. Do mesmo modo, o corpo humano: ambos eram um todo composto por partes que não continham sentido em si, mas relacionadas umas com as outras compunham esse todo racional.

O absolutamente perfeito é Deus, o qual encerra toda a perfeição da natureza, integralmente. E a natureza, em sua integridade, é racional. [...] nada sem vida e razão pode gerar um ser vivo e seres racionais; ora, o mundo gera seres vivos e racionais; logo, o mundo é vivo e possui razão (ULLMANN, 2008, p. 8).

Desse modo, o deus estoico não FEZ o cosmos, senão que É o cosmos. Assim, "la metafísica estoica es un poderoso monismo materialista. Todo lo que existe es corporal" (RYNER, *Estudios*, 1935, n. 145, p. 15).

Um corpo, para os estoicos, é algo ao mesmo tempo ativo e passivo, coexistindo e se complementando essas duas partes. O elemento passivo seria o da matéria. O ativo foi denominado "Força". Não haveria matéria sem que estivesse agrupada e sustentada pela força; do mesmo modo, não poderia haver força sem que existisse matéria para que a apoiasse. A força, assim, é também material, representada pelos estoicos com as aparências do fogo. Não se trata aqui, todavia, de um fogo que seca e destrói: "es un fuego animado que da vida; es un fuego inteligente y artista. Este fuego extrañamente sutil, penetra y envuelve - al igual que el éter definido por los sabio modernos - todas las partes de la materia" (RYNER, *Estudios*, 1935, n. 145, p. 15).

Há, com isso, uma dupla afirmação: o corpo humano é formado por algo que compõe todas as coisas do mundo; é também uma matéria única, que forma um indivíduo, como corpo pensante, vivente e sensível. Da primeira afirmação, extrai-se a conexão com os outros seres e seus semelhantes¹⁰¹; da segunda, uma importância a esse corpo do indivíduo. Um pensamento que não tem teleologia implícita nem explícita. Se trata de um modo de conduzir a vida, são “formas de existência”, em que “a teoria é a alma, a prática é o corpo e o progresso é a saúde do organismo” (ACOSTA, 2010, s/p, tradução minha¹⁰²).

A ciência da natureza se apresenta, então, como condição para uma vida prazerosa, para o epicurismo¹⁰³, e em harmonia, para o estoicismo. A partir dela, também, é que se pode compreender questões geradoras de sofrimento, como, sobretudo, a morte.

Para o epicurismo, a morte nada mais é do que a desagregação dos átomos e, com isso, o fim das sensações do corpo que por eles era composto.

Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade.

[...] Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver (EPICURO, 2002, p. 27).

Não há o que temer, portanto. É um medo que vem do desconhecimento do que acontece na natureza. A preocupação deveria se voltar a “como viver a vida?”. Nesse sentido, os epicuristas e os estoicos também têm as suas contribuições.

Sêneca, filósofo estoico romano do século I, afirmava que muitos lamentam essa “maldade da natureza” - a morte - pois pensam que temos uma curta existência. Não é este o problema, de acordo com o filósofo: “Não temos exatamente uma vida curta, mas desperdiçamos uma grande parte dela” (SÊNECA, 2006, p. 26). Em vez de olhar a finitude da vida como uma maldade

¹⁰¹ Vale destacar que Epicuro em sua escola filosófica (“uma confraria ou comunidade”) admitia entre seus membros mulheres e escravos (PESSANHA, 1992, p. 4).

¹⁰² “theory is the soul, practice is the body, and progress is the organism’s health” (ACOSTA, 2010, s/p).

¹⁰³ “não se podem gozar prazeres puros sem a ciência da natureza” (EPICURO *apud* PESSANHA, 1992, p. 10).

da natureza, deveria se ver que a vida nos foi dada para que realizemos importantes tarefas: “se desperdiçada no luxo e na indiferença, se nenhuma obra é concretizada, por fim, se não se respeita nenhum valor, não realizamos aquilo que deveríamos realizar, sentimos que ela realmente se esvai” (SÊNECA, 2006, p. 26). É, portanto, um problema de viver erroneamente a vida. Um mal viver.

Para esses filósofos, desperdiçamos a vida com coisas que pouco valem o tempo gasto. Preservamos o que adquirimos com o nosso tempo, embora desperdicemos tempo adquirindo coisas. Há, assim, um chamado de atenção para o que vale a vida, mas também uma valorização do ócio, ou ao menos, uma valorização de um tempo bem gasto - com as artes e as amizades, principalmente.

Nada está mais longe do homem ocupado do que viver, nenhuma coisa é mais difícil de aprender. Para todas as outras artes, há muitos mestres em diferentes lugares, dentre os quais encontram-se até mesmo crianças com habilidade para ensiná-las. Deve-se aprender a viver por toda a vida e, por mais que te admires, durante toda a vida deve aprender a morrer (SÊNECA, 2006, p. 41).

Sendo assim, a vida se torna breve e agitada para aqueles que temem o futuro, negligenciam o presente e esquecem o passado (SÊNECA, 2006, p. 70). Deve-se, então, gastar tempo consigo mesmo e viver os dias como se fossem o último. Mas como organizar essa vida no presente se temos desejos e necessidades?

Para o epicurismo, trata-se de eliminar necessidades e atingir a ausência da dor. Para isso, é preciso opor-se à “busca desenfreada e ansiosa de bens” (PESSANHA, 1992, p. 15). O indivíduo deve conseguir discernir o que são necessidades naturais de imposições do seu meio social. Só assim é possível alcançar a *ataraxia*, a impertubabilidade de espírito.

[...] dentre os desejos, há os que são naturais e os que são inúteis; dentre os naturais, há uns que são necessários e outros, apenas naturais; dentre os necessários, há alguns que são fundamentais para a felicidade, outros, para o bem-estar corporal, outros, ainda, para a própria vida. E o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo (EPICURO, 2002, p. 35).

Se pão e água são saborosamente ingeridos por quem deles necessita, Epicuro conclui que os desejos naturais são fáceis de serem satisfeitos. Difícil

são os inúteis. Sendo assim, “prazer” para a ética epicurista tem um sentido que não se refere a uma vida cheia de aparatos, ocupações ou práticas prazerosas: “prazer [...] é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma” (EPICURO, 2002, p. 43). Desta forma, prudência é a palavra de ouro para a ética epicurista e a estoica.

Pode haver alguma coisa mais tola, me diga, que a maneira de viver desses homens que deixam a prudência de lado? Vivem ocupados para poder viver melhor: acumulam a vida, dissipando-a. [...] A expectativa é o maior impedimento para viver: leva-nos para o amanhã e faz com que se perca o presente. Daquilo que depende do destino, abres mão; do que depende de ti, deixas fugir (SÊNECA, 2006, p. 46).

Não se pode suplantar a necessidade nem o acaso. Mas é na vontade de cada um que reside a liberdade. É no próprio indivíduo que estão as possibilidades do seu florescimento: é necessário, portanto, um cultivo de si. Um retorno a si mesmo a fim de encontrar o que não foi contaminado pelas circunstâncias externas. Cuidar de si como um vigia noturno. “O fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 1985, p.69). Visar a outras contemplações, outras práticas de pensamento.

É inútil, portanto, buscar a felicidade no exterior, “si antes no hemos aprendido a ser dichosos, si antes no hemos preparado el campo espiritual interno, para que las impresiones que de fuera vengan produzcan las imágenes de humor y gozo que necesita nuestro espíritu” (VAQUER, Estudios, 1929, n. 69, p. 14). Ao Epicurismo, se coloca a questão da possibilidade de viver uma vida plena apesar das impossibilidades das condições históricas e objetivas. Exige, entretanto, condições de vida adequadas, daí também a participação de mulheres, estrangeiros e escravos - grupos excluídos da vida política na antiguidade clássica - no Jardim de Epicuro. Construir, assim, um “mundo interior, subjetivo, a ser libertado das ilusões e crendices que atormentam e escravizam a alma” (PESSANHA, 1992, p. 8).

É nesse sentido que a filosofia emerge como prática e prática terapêutica. A filosofia importa por causa de seus efeitos - curativos e libertadores: “cultivo da filosofia não enquanto erudição, mas enquanto medicina da alma” (PESSANHA, 1992, p. 9). Uma medicina que se refere à atenção e ao cuidado com o corpo e na mesma medida com as perturbações que afetam a

alma, que se expressam na revista *Estudios* nas questões relacionadas ao cuidado de si. Alma - enquanto sujeito de ação, de vontade - e corpo estão conectados e se complementam, de modo que um não pode ser instrumento do outro: são relações recíprocas que garantem que, sendo um sujeito agente consigo mesmo e se harmonizando internamente, o indivíduo possa alcançar uma forma de viver bem no mundo. Tarefa esta que não tem limite de idade: “Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, pois ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito” (EPICURO, 2002, p. 21).

O ato filosófico, portanto, não se situa apenas no nível do pensamento: visa a uma melhora do sujeito pensante. Trata-se de “práticas que podiam ser físicas, como nos regimes alimentares, ou discursivas, como no diálogo e na meditação, ou intuitivas, como na contemplação, mas todas pretendiam efetuar uma modificação e uma transformação no sujeito que as praticava” (HADOT *apud* ACOSTA, 2010, s/p, tradução minha¹⁰⁴). Refere-se a uma estética da existência que se constrói pelo uso sábio e regrado dos prazeres (FOUCAULT, 2014b) e conduz a uma revalorização do tempo: “O presente é onde se está, onde se vive, se é, se sente a sensação que se sente, onde se é feliz ou não” (PESSANHA, 1992, p. 16). O passado aparece como lembrança subjetiva, de onde é possível recordar da possibilidade da felicidade (sem, entretanto, perder a corporeidade do presente). Também o futuro tem a sua importância, enquanto esperança (PESSANHA, 1992), mas não se tem como objetivo o planejamento desse futuro, visto que é imprevisível. É uma ação sobre si mesmo no presente. Se o futuro é inimaginável, a harmonia - o sonho - se traduz em práticas presentes que a constroem cotidianamente.

Através das suas palavras e dos seus exemplos, os verdadeiros estoicos libertam os homens da tirania do estado. Estendem a humanidade a todos, o abraço estreito da fraternidade cívica. Para eles, todos os homens são irmãos, não apenas alguns desocupados privilegiados nascidos no mesmo solo (RYNER, 1935, p. 22, tradução minha¹⁰⁵).

¹⁰⁴ “practices which could be physical, as in dietary regimes, or discursive, as in dialogue and meditation, or intuitive, as in contemplation, but were all intended to effect a modification and a transformation in the subject who practised them” (HADOT *apud* ACOSTA, 2010, s/p).

¹⁰⁵ “Por sus palabras y por sus ejemplos, los verdaderos estoicos libertan al hombre de la tiranía del estado. Ensanchan a todos la humanidad, el estrecho abrazo de la fraternidad cívica. Para ellos, todos los hombres son hermanos, no solamente algunos hombres desocupados de privilegio nacidos en el mismo suelo” (RYNER, 1935, p. 22).

Nos textos estoicos, a humanidade e todos os seres são o desenvolvimento do seu princípio, ou seja, da sua “razão seminal”, para usar um termo de Han Ryner (1935). Nos seres inanimados, isso significa conter as partes que o constituem em uma ordem constante; nos seres vivos, é uma causa geratriz, “um manancial de vida, uma “natureza”” (RYNER, 1935, p. 22). Enquanto nos animais se refere a um apetite, tendência ou desejo, nos seres humanos diz respeito às faculdades humanas da razão e da vontade. Isso posto, o que as filosofias estoicas e epicúreas apontam é a constituição de uma arte de viver que, por sua vez, está calcada em princípios éticos e racionais.

“A arte de viver? Não deveria esta apoiar-se sobre uma ciência da vida?” (RYNER, 1935, p. 3, tradução minha¹⁰⁶). Embora apoie-se também sobre uma ciência da vida, o próprio Ryner afirma tratar-se, sim, de uma arte. Uma arte que para um/a contribuinte da revista *Estudios*, J.M.M.¹⁰⁷, deveria estar presente em todas as escolas, das elementares às superiores.

Nesse sentido, S. Velasco, em *Reivindicación de dos filosofías vituperadas: El pensamiento de Sócrates a través de los cínicos y los epicúreos* (*Estudios*, 1936, n. 149, p. 23) aponta a importância da filosofia para a arte de viver - ou da filosofia *como* arte de viver:

la Filosofía ha de enseñar conocerse uno a sí mismo — de acuerdo con la recomendación de Sócrates — y a conocer también los principios constitutivos de las cosas para adaptarlos a la propia conservación y a los placeres del individuo (VELASCO, *Estudios*, 1936, n. 149, p. 23)¹⁰⁸.

À ciência deve se recorrer, à maneira de Epicuro: sem se escravizar a ela e estudar as hipóteses que explicam os fenômenos sem, entretanto, mostrar preferência por alguma (VELASCO, *Estudios*, 1936, n. 149, p. 23), ou seja, manter-se aberto a outras possibilidades. Para isso, é preciso olhar para dentro, pois como afirma M. Medina González em *Interna Armonía*, “la verdade fluye de

¹⁰⁶ “¿El arte de vivir?... ¿No debe éste apoyarse sobre una ciencia de la vida?” (RYNER, 1935, p. 3).

¹⁰⁷ Não há mais informações sobre a/o autor/a do artigo além destas iniciais do seu nome. O artigo em questão recebeu o título de *El arte de vivir* e foi publicado em 1937 na revista *Estudios* de n. 164, p. 23-24.

¹⁰⁸ Embora eu não vá aprofundar essa questão neste trabalho, vale destacar também a influência da filosofia de Sócrates para as/os contribuintes da *Estudios*. Neste artigo, Velasco aproxima as filosofias dos cínicos e dos epicúreos à de Sócrates, apontando em quais elementos Sócrates concordaria com aqueles.

tu corazón. [...] Enciende tu lámpara y mira dentro de tí (GONZÁLEZ, *Estudios*, 1929, n. 69, p. 21).

A liberdade interior abre espaço para romper com o determinismo das situações e das afirmações, e como o átomo desvia seu curso, através do auto governo construir o próprio caminho.

Desde o nascimento, os seres tendem à auto conservação, buscando o que é apropriado à sua constituição e rechaçando o que lhes é adverso. Enquanto as plantas têm funções de reprodução e nutrição, os animais somam essas funções vegetativas às sensações e locomoção; a humanidade, por sua vez, além das funções vegetativas e animais, exerce as funções da razão: aquisição de saber, temperança e valor (RYNER, 1935, p. 22). São meios que servem a um fim “mais elevado” de harmonia e beleza. Para o estoicismo, a tendência da vida à harmonia e à beleza são os fins secundários da natureza (idem). Conhecer-se a si mesmo possibilita o seguimento deste fim, e está, então, na base do estoicismo. Sabedoria e esforço para realizar o bem que de mim dependem; indiferença pelo que não depende de mim. Assim, opera-se uma crítica da vontade. De Epicuro, os/as anarquistas extraem uma análise crítica dos desejos.

la sabiduría es un método de liberación: el esfuerzo de modelar su propia vida según la belleza, en vez de dejarla modelar según la fantasía próxima. La considero como un arte o como algo muy próximo al arte. Su carácter diferencial es armónico, porque el artista y la obra forman unidad (RYNER, 1935, p. 57).

A sabedoria opera como um método de libertação. A introspecção, o voltar-se a si mesmo, o cuidado de si, possibilita ampliar as possibilidades de ação externa e de construção de si. Não é que o sujeito se constitua sem a influência do ambiente externo ou que as condições externas não o atravessem ou não o limitem. Contudo, a liberdade subjetiva é o que possibilita ações virtuosas e a composição de harmonias: “[...] a vitória da minha razão nas minhas ações é precisamente o que denomino liberdade” (RYNER, 1935, p. 53). Um “artesanato ético interior” (PESSANHA, 1992, p. 18). Assim, afirma Ryner, a obra-prima de Epicteto não seria, então, o "Manual"¹⁰⁹, mas sim, "Epicteto", o

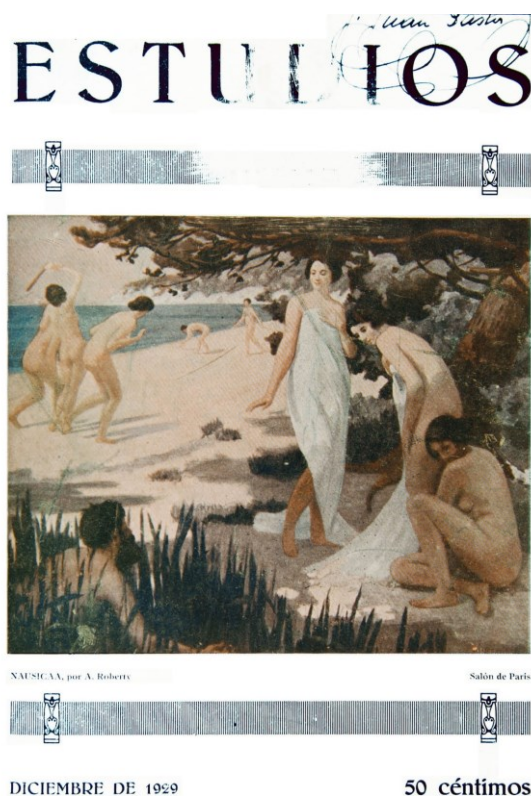
¹⁰⁹ O *Enchiridion*, ou Manual de Epicteto, é o livro de conselhos éticos compilado por um aluno de Epicteto, no início do século II.

próprio esculpir-se, compor a sinfonia do seu próprio ser e conduzir o seu mundo interior, para daí, então, agir no mundo que está além de si mesmo.

Para tanto, J.M.M. dá a receita do seu "bálsamo mágico":

"una cucharada de Optimismo
 una cucharada de Tolerancia
 una cucharada de Valor
 una cucharada de Estoicismo
 una cucharada de Comprensión" (J.M.M., *Estudios*, 1937, n. 164, p. 24).

Figura 28 - Capa da Revista Estudios, n. 76.



Fonte: Revista Estudios, n. 76, dezembro, 1929.

Mulheres brincam nuas em uma praia, enquanto um homem se aproxima. As mais próximas dele escondem os seus corpos do olhar do homem, embora o recebam sem se afastar. Uma delas parece sorrir. Atrás, as que estão em alguma brincadeira com um bastão, não tomam consciência do ocorrido, visto que o homem aparece próximo a uma árvore e afastado da brincadeira. A imagem, como aponta a legenda, representa *Nausícaa*: a filha do rei que acolheu Ulisses após seu naufrágio, conforme a *Odisseia* de Homero. Com essa história,

Homero fala da hospitalidade entre os gregos¹¹⁰ ou os "direitos de um estrangeiro" (*xenia*). Não obstante as discussões sobre o cosmopolitismo no período helenístico, a leitura do editorial da revista em relação à cena supracitada certamente se refere à possibilidade da condição de estrangeiro assegurar a liberdade pessoal (MOLES *apud* STEPHAN, 2015, p. 87), não pertencendo à pátria.

A participação dos estrangeiros, das mulheres e dos escravos nessas filosofias - estoicismo e epicurismo - apresentaram-se como subversão em sua época e carregam uma noção de totalidade do indivíduo em relação aos demais seres. Nesse sentido, as amizades têm uma grande importância, pois a partir do contato com o outro, o indivíduo pode ampliar a sua percepção sobre si mesmo. O outro é, assim, indispensável para a cultura de si (FOUCAULT, 2010).

As funções próprias que a humanidade tem (como exercitar a sabedoria e se relacionar harmoniosamente com os demais) demandam uma harmonia do indivíduo consigo mesmo e do indivíduo com o seu entorno. Sendo assim, é possível afirmar que a organização (via Estado?) "só aparece onde a existência é frustrada" (DUPONT *apud* ACOSTA, 2010, s/p, tradução minha¹¹¹). É aí que se fundamenta, sobretudo, a apropriação dos/as anarquistas individualistas da estética da existência construída pelos estoicos e epicuristas. Com ressalvas, entretanto:

Sé estoico, pero sin permitir que el estoicismo aduerma o mate el deseo y la ambición de poner fin al dolor y al mal, tanto tuyo como de tus semejantes. Sé estoico sin dejar que el estoicismo paralice tus ansias y tus rebeldías, sin que te crezcan callos en tu conciencia que te insensibilicen ante la injusticia que te rodea, sin que el fatalismo corroa tus entrañas (J.M.M., Estudios, 1937, n. 164, p. 23-24).

Uma apropriação que se dá no âmbito do cultivo de si, de um autogoverno, de uma autogestão na constituição de si mesmo enquanto sujeito. São imperativos éticos que não desconsideram a ampliação da harmonia entre pensamentos e ações, artista e obra, e, portanto, entre indivíduo e mundo. É a

¹¹⁰ "Escutai-me, criadas alvos-braços, vou falar./Com a ajuda de todos os deuses que do Olimpo dispõem/esse homem veio frequentar os excelsos feácios:/antes, com efeito, pareceu-me ser ordinário;/agora parece com deuses, que do largo páramo dispõem./Tomara homem assim fosse chamado de meu marido,/morando nessa terra, e lhe agradasse ficar aqui mesmo./Vamos, criadas, dai comida e bebida ao estranho"./Assim falou, e elas a ouviram direito e obedeceram,/e junto a Odisseu puseram comida e bebida./Ele bebia e comia, o muita-tenência, divino Odisseu,/à larga; há muito tempo não tocava em comida" (Od., VI, 239-50); (HOMERO, 2014, p 182).

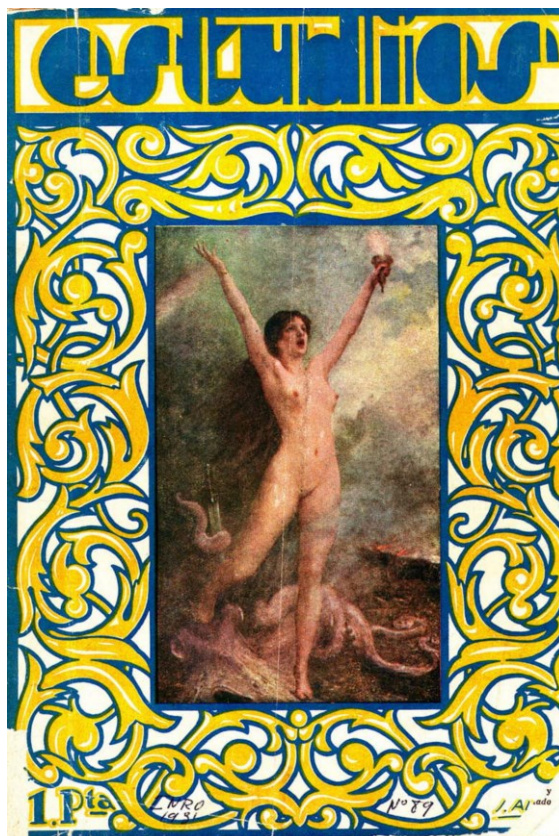
¹¹¹ "organization appears only where existence is thwarted" (DUPONT *apud* ACOSTA, 2010, s/p).

defesa de um progresso de natureza ética e que, portanto, não segue o progresso da civilização. A revolução não está para depois, visto que a vida é agora. Trata-se de tensionar o instante para viver a vida plena. Uma tarefa que se torna ainda mais urgente, porque possível de ser colocada em prática no agora. "El máximo de placer y felicidad, con el mínimo de dolor, para ti y tus semejantes. Ese debe ser nuestro lema" (J.M.M., Estudios, 1937, n. 164, p. 24).

3.3 O *Ethos* Revolucionário¹¹²

"De revolução em revolução o curso da história assemelha-se àquele de um rio estancado de espaço em espaço por comportas"
(RECLUS, 2002, p. 38).

Figura 29 - Capa da Revista Estudios, n. 89.



Fonte: Revista Estudios, n. 89, janeiro, 1931.

¹¹² Não é objetivo deste trabalho apresentar uma categorização fechada de um conceito tão complicado como é o de revolução. As implicações das reflexões aqui apresentadas não puderam ser aprofundadas conforme este tema demanda. Deixo para pesquisas futuras.

Uma mulher nua¹¹³ ergue uma tocha e os dois braços, como se estivesse em posição de vitória. Ela está pisando em uma criatura que lembra um polvo, morto aos seus pés. Um polvo que anda em terra, entretanto; talvez algo monstruoso. Alguns tentáculos do animal parecem estar apartados do restante do seu corpo. Em uma de suas partes, é possível ver uma espada fincada. Algo queima logo atrás.

O poder na modernidade capitalista é como um polvo: um poder tentacular que se espraia por vários caminhos. Sendo assim, revolução deveria representar a morte de todos os tentáculos. No caso dos polvos, se se corta um dos tentáculos, ele se regenera; no capitalismo, é possível que ele se restabeleça e reorganize todo o sistema se apenas um de seus alicerces for cortado. Entretanto, a espada e o fogo cortam todos os tentáculos e levam à morte o sistema completo da ameaça. A tocha, como a estátua da liberdade, simboliza as luzes, a razão; a espada, nas tradições orientais, carrega outras simbologias: o metal, seu componente, é um elemento que brilha, de modo que é possível relacionar o polir a espada com a busca da auto-iluminação. Além disso, a espada tem dois gumes e, assim, deve ser bem utilizada para que não cause problema para aquele/a que a usa. Dessa maneira, é utilizada por sábios, que devem saber discernir. Devem também, tal como a espada, ter uma conduta reta, ou seja, viver virtuosamente e com integridade entre seus pensamentos e suas ações - como defendem as filosofias estoicas e epicúreas, apresentadas no tópico anterior deste trabalho. Não à toa a capa da revista coloca uma mulher como a pessoa que muito possivelmente carregou a espada e deu fim à criatura. As mulheres são as principais heroínas da proposta revolucionária do anarquismo individualista: à mulher emancipada, e, portanto, carregada de razão e sabedoria, cabe a redenção social¹¹⁴.

A revolução francesa, entre outras questões, representa a prova de que ao agir de modo revolucionário, era possível fazer cair um regime e instaurar uma nova sociedade. Como a revolução não realizou suas promessas, era necessário refazê-la. Com isso, “a política surgia como um imenso teatro

¹¹³ Muitos dos corpos femininos nas capas da revista são de corpos magros. Alguns outros atendem a uma estética renascentista.

¹¹⁴ Nesse sentido, Rafaelli (2009) analisou a revista que deu origem à *Estudios*, a *Generación Consciente*, ver: (RAFAELLI, 2009).

histórico onde se recitava o drama sublime da liberdade” (BACZKO, 1999, p. 231). Emergiu, assim, a figura do revolucionário moderno, que assume um papel de herói, “o verdadeiro sujeito dessa modernidade, e isso significa que viver a modernidade exige uma constituição heróica” (BENJAMIN, 2015, p. 76).

Após 1789, o termo *revolução* assumiu o significado de uma fratura no tempo, de um momento em que não haveria um retorno e a história, assim, tivesse um segundo início (BACZKO, 1999, p. 228). Em 1790 estabelece-se o uso do adjetivo “revolucionário”, no sentido de “favorável à revolução”, bem como de “agente activo do processo revolucionário” (idem). Para Baczko, esta figura política surge na modernidade, como um “modo de existência colectiva: é-se revolucionário com uns, os “irmãos”, os “camaradas”, o “povo”, e contra outros” (BACZKO, 1999, p. 229), pressupõe uma coletividade ou uma comunidade de opiniões políticas.

Hannah Arendt atenta para a questão da pobreza que, mais do que privação,

é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação (ARENDR, 2011, p. 93).

A necessidade mantém o corpo biológico em constante mudança e enquanto questão social pode se transformar em força política. Essa questão passou a desempenhar um papel revolucionário na era moderna, quando os indivíduos passaram a “duvidar de que a pobreza fosse inerente à condição humana” e que a distinção entre a minoria (que pela força ou pela fraude conseguiu se libertar da pobreza) e “as massas trabalhadores miseráveis fosse eterna e inevitável” (idem, p. 49). A ideia da igualdade alimentou, assim, o anseio de estabelecer um término definitivo na ordem social a fim de gerar um mundo novo.

No mundo europeu do século XIX, a revolução não se apresentou apenas como projeto político, mas também como forma de vida, “ou, mais precisamente, ela funcionou como um princípio que determinava um modo de vida” (FOUCAULT, 2014a, p. 161). O heroísmo no período, apresenta-se como um “clima, o tom da época que afeta todos os atores e, prioritariamente, o ator

principal, o povo, que passa do nada ao ser na própria experiência desse afeto” (ABENSOUR, 1992, p. 217). O *ethos* revolucionário, portanto, faz parte do grande caldo do romantismo em que se misturam a ideia do povo, de nação, o reencantamento do mundo, as utopias românticas, e, assim, o sentimento revolucionário. E, sendo assim, tal como a figura dos gênios nas artes, aflora na política a imagem do herói revolucionário:

são revolucionários os que inventam, pensam e organizam a própria acção política em função de um projecto de revolução ou, para o dizermos de outro modo, em função da escolha de uma revolução como meio de realização do seu projecto político (BACZKO, 1999, p. 228).

O/a herói/na revolucionário/a reinventa e ressignifica o mundo. Através do seu discurso revoltoso, realiza, “na dinâmica do sujeito, a negação das sujeições e a reorganização positiva das interpretações e dos afetos” (ANSART, 1978, p. 113). A ordem estabelecida interdita os desejos do indivíduo, mas o imaginário revolucionário possibilita que o indivíduo se faça sujeito de modo diverso da ideologia estabelecida. O/a revolucionário/a nega as leis que o/a fizeram sujeito e se constitui por si próprio, a partir de uma ideologia que visa à sua libertação.

Passa-se, então, para a preocupação e a ação voltada aos interesses comuns. A revolução assume a forma de uma “remoralização” (ABENSOUR, 1992, p. 218), e, sendo assim, cria-se uma figura do/a revolucionário/a como um “novo tipo de homem” (idem, p. 219), ou um segundo nascimento, como aceitação e “busca sacrificial da “bela morte”, da morte heroica, aquela que confere uma glória imortal” (ABENSOUR, 1992, p. 221), daquele/a que se sacrificou pela revolução.

Há uma relação entre a figura do herói e da revolução com o messianismo, ou, de algumas formas de pensamento da cultura revolucionária como “um avatar secularizado do messianismo judaico-cristão” (LÖWY, 1996). Se constrói uma imagem catastrófica da realidade presente, em que a proposta revolucionária se apresenta como a possibilidade de um futuro liberto (ANSART, 1978, p. 106).

A presença do messianismo nas utopias românticas socialistas, ao contrário do messias das religiões, procura “realizar na terra, na vida social concreta, seu ideal espiritual” (LÖWY, 1990, p. 153). Os diferentes movimentos

socialistas divergem, entretanto, na noção de revolução e em quem se materializa a imagem do messias.

Divergem também, em relação aos seus projetos estratégicos. O “fracasso invencível dos projetos mais consequentes de transformação social, inerentes à Revolução Francesa, fracasso vivenciado sob a forma de uma paralisante crise de identidade, foi propício ao engendrar do ingrediente básico das utopias modernas: *o desenraizamento do tempo presente*” (SALIBA, 1991, p. 27). Afirmar utopias remete a um tempo futuro, na intenção de alimentar o desejo (revolucionário, portanto, pois visava à crítica do presente) de um estado de totalidade a ser reconstruído. As novas possibilidades da indústria nutriam ainda mais esse desejo: “mesmo quando a industrialização destruiu a aura, ela ofereceu novas possibilidades para seu retorno” (TRESCH, 2012, p. 15, tradução minha¹¹⁵). Da recusa ao tempo presente e na busca de um desenvolvimento científico e tecnológico integrado à organicidade natural é que surgiram as utopias românticas¹¹⁶.

Do surgimento das sociedades secretas, às organizações políticas e aos grupos revolucionários, tem-se que destes há uma desvalorização do presente, considerado um “período necessariamente provisório, uma espécie de parêntese histórico” (BACZKO, 1999, p. 256). Não é o caso dos anarquistas, sobretudo os individualistas, que encontraram no cotidiano possibilidades revolucionárias a todo instante, visto que o poder tentacular do sistema em vigência afeta as mais diversas dimensões da vida.

O messias no anarquismo individualista pode e deve ser incorporado por qualquer um, em qualquer momento e não depositado como esperança e confiança em outro indivíduo e em outro tempo. Os/as anarquistas individualistas podem, então, ser incluídos na categoria do “heroísmo da sinceridade”, descrito assim por Abensour:

a consciência heróica é uma consciência feliz. Esse heroísmo repousa, portanto, em uma correspondência entre os sentimentos confessos e os sentimentos experimentados; já que o heroísmo é da ordem do agir,

¹¹⁵ "Even as industrialization destroyed the aura, it offered new possibilities for its return." eles foram despertados pelos novos poderes da indústria" (TRESCH, 2012, p. 15).

¹¹⁶ Neste trabalho apresentaremos apenas o anarquismo, dentre essas utopias românticas. Mas é importante salientar que outras também emergiram e compartilham, embora a partir de concepções diferentes, da visão romântica de mundo. A valorização romântica à ideia de povo, por exemplo, está no cerne do ideal fascista de nacionalismo. Assim, o romantismo deu base também a correntes reacionárias e/ou conservadoras.

um heroísmo da sinceridade se constitui em uma correspondência entre a ação e o discurso, entre a ação e o projeto político. [...] Em luta contra o embuste e a hipocrisia, o heroísmo da sinceridade se concebe como um heroísmo do bem. Mais exatamente, ele está orientado para a virtude e persegue um projeto de regeneração (ABENSOUR, 1992, p. 226).

É um heroísmo que se apoia na natureza, que recusa artificialidades, inclusive entre o “parecer” - modo artificial do “ser”, e, seguindo Rousseau, que recusa a diferença entre “o mundo-verdade e o mundo-aparência” (ABENSOUR, 1992, p. 227), constituindo-se num “ser-verdade” (idem). Uma revolução que considera a revolução do si mesmo, inclusive para além da construção da imagem do herói revolucionário, pois que recusa inclusive a adoração de um outro. A imagem do outro serve como exemplo para a composição de si mesmo, entretanto, seguindo o próprio caminho.

Se os indivíduos fazem a história e se constituem neste processo, é, então, “ao próprio indivíduo, isto é, à célula primordial da sociedade, que é preciso retornar para encontrar as causas da transformação geral, com suas mil opções, segundo as épocas e os lugares” (RECLUS, 2002, p. 45-46), pois é dali que se constroem as transformações mais profundas.

Para que as revoluções se concretizem, é necessário modificar cada pequeno elemento. A visão de poder do anarquismo não permite o contentamento com uma revolução que apenas mude o poder de mãos, senão que se deva mudar a estrutura do poder, romper com o poder que não diz respeito à potência de cada indivíduo e sim que estimula a dominação. Sem mudança nas microrrelações, sem transformá-las em relações libertárias, o tentáculo se regenera e se reconstitui. “Toda revolução teve seu dia seguinte” (RECLUS, 2002, p. 37), afinal.

Todo governo, todo partido vencedor tenta, por sua vez, represar a correnteza para utilizá-la, à direita e à esquerda, em suas pastagens ou em seus moinhos. A esperança dos reacionários é que seja sempre assim e que o povo-ovelha deixe-se, de século em século, desviar de seu caminho, enganar por hábeis soldados, ou por advogados eloquentes (RECLUS, 2002, p. 38).

Ao povo cabe perder o caráter de rebanho. Daí que revolução se refere a uma tomada de consciência e de libertação. Uma libertação que não se dá no momento pós-revolucionário, mas NA revolução ou no fazer revolucionário. A consciência do processo e dos seus objetivos importam tanto quanto a ação, de

modo que não se pode dar simplesmente de modo espontâneo. Se isso não ocorre, o povo enquanto uma massa que segue seus heróis acaba servindo apenas como instrumento de uma revolução que não serve a todos os indivíduos nela participantes.

Pode-se dizer que até agora nenhuma revolução foi absolutamente racional, e é por isso que nenhuma triunfou completamente. [...] Foi uma classe que fez a Reforma e que colheu os frutos; foi uma classe que fez a Revolução francesa e que explora os benefícios da mesma, impondo grandes sacrifícios aos infelizes que a serviram para proporcionar-lhe a vitória (RECLUS, 2002, p. 37).

A revolução, assim, deve ser seguida por todos/as e por cada um/a. Não depositar em um líder ou em um partido a tarefa revolucionária. Não há um herói: há o trabalho coletivo de diversas pessoas, encadeadas, que individualmente agem em prol da transformação revolucionária da sociedade. “É fácil reencontrar distintamente na história o traço de milhares e milhares de heróis, de quem se sabe terem pessoalmente cooperado de uma maneira eficaz no trabalho coletivo da civilização” (RECLUS, 2002, p. 46). Assim, dos movimentos socialistas, se pode contar uma história de cima, apontando os heróis revolucionários, os teóricos da revolução; mas pode-se também, contar a história desde abaixo, daqueles/as que, seguindo princípios revolucionários, transformaram e ainda transformam, cotidianamente, as sociedades.

Figura 30 - Capa da Revista Estudios, n. 117.



Fonte: Revista Estudios, n. 117, maio, 1933.

Num fundo avermelhado, a cor do sangue, como uma referência possível às guerras, mas também à força, ao poder, ao desejo. Pessoas sem rostos identificáveis, mãos que aparecem sem mostrar a quem pertencem. Anônimos, pessoas comuns. Essas são as pessoas capazes de quebrar a corrente nazifascista.

A revolução, portanto, não diz respeito apenas a um momento histórico de um acontecimento. “É nas cabeças e nos corações que as transformações devem realizar-se, antes de estender os músculos e transformar-se em fenômenos históricos” (RECLUS, 2002, p. 45). Há a necessidade de uma prévia construção que seja constante, um viver que corte todo os tentáculos do poder a todo instante.

A revolução como forma de vida possibilita, então, viver a utopia, ou ainda, a utopia se torna o modo de viver, um modo de viver com um sentido. O que se encarrega dessa função e atribui sentido à ação é a ideologia (ANSART, 1978, p. 36). É próprio da ideologia construir uma imagem do poder e, com isso,

invalidar um/uns sistema/s e validar outro/s, indicando o caminho a ser seguido. Sendo assim, “a utopia se torna ideologia e a ideologia se torna utopia” (idem, p. 101).

O romantismo, como já dito aqui, é a estrutura de sentimento que emerge em contraposição à modernidade capitalista. A revolução, assim, faz parte do esforço de reencantar o mundo: “A imaginação política constrói-se então sobre os desejos, sobre os motivos do agir e como comentário apaixonado das esperanças coletivas. Ela comenta de **modo poético** o grito de revolta” (idem, p. 107, grifo meu). No caso do anarquismo, associa-se aos movimentos socialistas e seus valores. Esses valores são carregados de afetos:

É que o verbo ideológico não apresenta ao sujeito um leque de possibilidades entre as quais ele faria a sua escolha, e sim uma *verdade moral* à qual seria indigno e degradante furtar-se. O verbo provoca, interpela o ego, que é designado como ponto de responsabilidade, como pessoa responsável, intimamente preocupada com a verdade dos apelos (ANSART, 1978, p. 45).

As ideologias não são apenas sistemas de significados, mas se inserem concretamente no fazer histórico. A classe revolucionária, portanto, se autoproduz no processo de constituição da sua ideologia, demarcando seu projeto político. “Dizer, escutar, reunir-se, manifestar, produzir gestos simbólicos são as atividades essenciais: o campo simbólico encontra-se socialmente maximizado” (idem, p. 105).

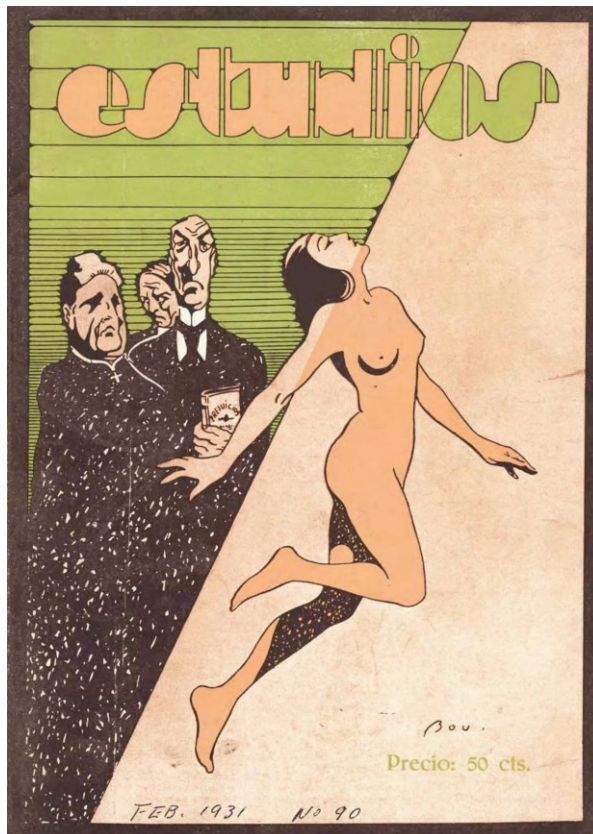
Associado ao *ethos* revolucionário, compreendo o anarquismo aqui como uma *ideologia contra os poderes* (ANSART, 1978), que se constrói na contraposição do poder estabelecido e se afirma como uma ideologia que permite a libertação individual e coletiva. Para Ansart, “quanto mais radical é o imaginário, mais precisa inventar o futuro e mais se encontra diante de uma vacuidade de modelo” (idem, p. 121), o que seria a fraqueza do imaginário revoltoso. Entretanto, é nessa vacuidade de modelo que o anarquismo encontra as suas potencialidades e radicaliza ainda mais a possibilidade da libertação individual - há tantas possibilidades para o futuro quanto indivíduos libertos existirem.

3.4 Anarquismo

“Todos nuestros conceptos sobre el desarrollo de la historia se encuentran en crisis. La vida se desliza por entre las mallas de las construcciones teóricas, escapa a las clasificaciones y niega

a cada paso las generalizaciones y las síntesis. Sentir esta multiplicidad, significa sentir el valor que para la vida tiene la libertad (que hace posible la variedad infinita)” (FABBRI, 2000, p. 14).

Figura 31 - Capa da Revista Estudios, n. 90.



Fonte: Revista Estudios, n. 90, fevereiro, 1931.

"Como não ser tentado a desvendar as paixões que cercam aqueles que produzem utopias?" (QUELUZ, 1994, p. 1), questionou-se Gilson Queluz, meu orientador, em sua dissertação de mestrado. Tentação à qual eu também não resisto. São de seres apaixonados que falamos quando nos remetemos às suas utopias. Paixão pelo viver, pelo ser humano, pela liberdade... Palavras que tomam significados diversos, é claro, pois há também utopias conservadoras, deterministas, e inclusive autoritárias.

A utopia libertária apresenta-se como inverso da organização social em vigência. Muitas vezes a utopia se apresenta como “um lugar fora de todos os lugares” (FOUCAULT, 2013, p. 8) ou sem lugar real, ou um lugar onde

eu teria um corpo sem corpo, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre trans-figurado; pode bem

ser que a utopia primeira, a mais inextirpável no coração dos homens, consista precisamente na utopia de um corpo incorporeal (idem).

Na capa da revista *Estudios* de número 90 uma mulher deixa para trás os dogmas religiosos, agarrados a uma bíblia de “prejuícos”¹¹⁷, e despida deles atravessa uma linha, adentrando, em deleite, um espaço iluminado. Um campo em branco. Esta é a utopia anarquista. A utopia vazia, de um espaço em aberto. Não se encerra em um ideal de sociedade prescrito em detalhes. Tampouco existe apenas no futuro - busca-se no presente, tensionando-o. De um “não-lugar” - de onde vem a palavra *utopia* - para um lugar vazio porque possível de ser construído. Um lugar em que eu adentro com o meu corpo, já que

ele estará sempre comigo onde eu estiver. Está aqui, irreparavelmente, jamais em outro lugar. Meu corpo é o contrário de uma utopia, e o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo (FOUCAULT, 2013, p. 7).

Atingidos/as nos próprios corpos pelo modo de viver proporcionado pelas tecnologias capitalistas, embebidos/as da crítica romântica à modernidade, mas vinculados também ao pensamento materialista, diversos/as trabalhadores/as imaginaram e almejavam outras formas de organizar a vida. Assim, nos meios operários, teorias políticas e práticas contrahegemônicas afloraram. Com a necessidade de se organizar e transformar a realidade, diversas organizações de trabalhadores/as foram criadas, e o intercâmbio entre elas culminou na fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), ou a Primeira Internacional, em 1864. A partir dessas organizações, no tronco do movimento socialista, surgiu o anarquismo.

O anarquismo se apresenta, inicialmente, como negação. Negação do Estado e suas instituições, negação de todas as formas de autoridade, negação da acumulação pessoal do capital (KROPOTKIN, 2007, p. 33).

A alcunha “libertários” não veio sem motivo. A liberdade é o princípio supremo do anarquismo. Da liberdade como o grande ideal é que se desenvolve a concepção anarquista de poder: “uma outra concepção de poder, que recusa percebê-lo apenas no campo da política institucional” (RAGO, 1987, p. 14). O poder, para os/as anarquistas, não está apenas no Estado. Sendo assim,

¹¹⁷ “Preconceitos”, em português.

identificam autoritarismos inclusive nas microrrelações. Ele se alastra, está encadeado. Para os/as anarquistas há, portanto, uma relação entre a emancipação individual e a da organização social:

Há, com efeito, nas nossas sociedades, relações estabelecidas que são impossíveis modificar, tocando-lhes só em parte. As diversas engrenagens da nossa organização econômica estão tão intimamente ligadas entre si, que não se pode modificar uma sem modificar o conjunto (KROPOTKIN, 2011, p. 42).

O poder é, portanto, “uma prática que sedimenta autoridades em posicionamentos, em movimentos que percorrem a vida na casa, no trabalho, nas relações amorosas e sexuais, na pesquisa” (PASSETTI, 2005, p. 4). Não estamos, entretanto, aprisionados por ele: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (FOUCAULT, 1979, p. 136). O poder provoca resistências, contrapositionamentos (PASSETTI, 2005).

Se, como afirmou Walter Benjamin, o estado de exceção foi a regra na história dos oprimidos, também a resistência esteve sempre presente neste lado da história. Surgido no seio do movimento operário, o anarquismo está comprometido com “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).

O movimento anarquista compreende o Estado como um instrumento das classes dominantes para a limitação das liberdades individuais. Dirigem suas críticas, portanto, tanto ao Estado capitalista quanto o socialista. Para Piotr Kropotkin¹¹⁸ (1842-1921), o Estado teria sido criado a fim de impor o domínio dos proprietários de terras, dos empresários industriais, das classes militares e do clero sobre os camponeses e os artesãos (KROPOTKIN, 1903). Na crítica anarquista, o Estado é responsável por dividir os indivíduos (principalmente pelas noções implícitas de nação e pátria), dificultar a emancipação dos indivíduos e basear a sua política na submissão.

¹¹⁸ Anarquista russo, considerado um dos expoentes dessa corrente de pensamento. Foi também naturalista e geógrafo, além das suas importantes contribuições acerca da crítica ao Estado e às prisões, e à defesa da moral e ética anarquistas.

Não há, entretanto, no anarquismo, uma fórmula ideal de sociedade. O que o movimento faz é mobilizar alguns princípios que norteiam as suas ações. Errico Malatesta (1853-1932), importante anarquista italiano, resumiu esses princípios em um artigo publicado no jornal brasileiro *A Plebe*, sob o título *Programa anarquista*:

[...] 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 pessoais.

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 constranger 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).

O anarquismo surgiu em contraposição ao capitalismo, como seu antípoda¹¹⁹. Sendo assim, são totalmente contrários ao modo de produção capitalista. Criticam a divisão do trabalho entre trabalho manual e trabalho intelectual, a heterogestão capitalista; recusam as tecnologias de gestão capitalista; recusam a propriedade privada. Assim, em relação aos elementos fundamentais do anarquismo, Felipe Corrêa afirma que estão:

sua definição como uma ideologia coerente, **um tipo de socialismo revolucionário**, podendo ser descrita por meio de um conjunto preciso de princípios; a elaboração racional de críticas, proposições e estratégias fundamentais, sobre as quais se estabelecem suas duas correntes: o anarquismo insurrecionalista e o anarquismo de massas¹²⁰; seu amplo impacto popular entre trabalhadores e

¹¹⁹ Expressão utilizada por Christian Ferrer para descrever o anarquismo. Mais à frente neste texto, explico melhor esse conceito.

¹²⁰ No tópico 3.5.1, ao descrever o anarquismo individualista, afasto-me da compreensão de que haveria apenas essas duas correntes. O anarquismo individualista não se encaixa nelas.

camponeses, nas cidades e nos campos; seu desenvolvimento histórico permanente e global, desde seu surgimento, na segunda metade do século XIX, até o presente (CORRÊA, 2012, p. 22, grifo meu).

Radicalmente antiautoritários, recusam as formas de governo dos outros. A isso contrapõem a autogestão - econômica e política, mas também o autogoverno de si. A sociedade seria, assim, composta de livres associações de produtores livres, grupos de afinidade, federações.

Partícipes de organizações internacionais socialistas de trabalhadores - como a Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), fundada, sobretudo, pelo proletariado francês (hegemonicamente mutualista proudhoniano) e do proletariado inglês (CORRÊA, 2012, p. 209) - os/as anarquistas são anacionalistas, ou seja, defendem a extinção da divisão da humanidade em nações. Combatem as fronteiras que dividem os povos e acusam a noção de pátria como uma ideia abstrata, pretexto para guerras imperialistas e para a governamentalidade dos Estados.

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 à 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).

A ciência, portanto, auxilia na constituição da força dos Estados.

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 existiam (BAKUNIN, 2010).

O anarquismo acusa, portanto, a troca do discurso religioso pelo discurso científico, servindo ambos para justificarem os diversos meios de dominação dos indivíduos. Devido à exaltação à ciência presente no período de

emergência do movimento anarquista, os/as anarquistas são também antidogmáticos. Recusam a servidão às ideias, às doutrinas, inclusive à ciência. Há a compreensão de que a verdade pode se modificar, visto que a racionalidade humana é limitada e a vida está em constante transformação.

São contrários também ao modelo de família burguesa. O casamento é visto como um contrato de negócios. O ideal de família nuclear burguesa seria responsável por transferir o domínio da mulher de seu pai para seu marido. Além disso, através do casamento, transferia-se questões morais religiosas - a instituição matrimonial confinava a atividade sexual à reprodução.

Para Sílvio Gallo (1990), é possível sintetizar os princípios básicos do anarquismo em seis pontos: três teóricos (autonomia individual, dado que a liberdade é fundamental; autogestão social, garantindo a cada um a possibilidade de construir e participar da sociedade em condições de igualdade; internacionalismo, a fim de romper as fronteiras entre as nações, promovendo a fraternidade entre os povos); e três que definem as suas atitudes práticas (ação direta, que consiste, principalmente, nas atividades de educação e propaganda do movimento, com a intenção de despertar a consciência emancipatória e libertária das massas para que desenvolvam práticas políticas externas à dependência do Estado; associações operárias, para se organizarem, discutirem e formularem seus saberes e construírem uma cultura alternativa; e a greve geral, como uma forma de luta essencial para todos os movimentos de trabalhadores, devido ao seu caráter reivindicatório e pedagógico).

Os ideais de vida comum e liberdade individual dão base à noção de autogestão: na compreensão anarquista, a gestão de todas as dimensões da sociedade¹²¹ deveria se dar pelos próprios indivíduos envolvidos, num sentimento de responsabilidade, pertencimento e, também, de possibilidade de decisão baseada nos anseios individuais. Sendo a liberdade o elemento fundamental do anarquismo, a sociedade anarquista deveria dar condições à autonomia individual. Não deve haver leis abstratas pairando acima dos indivíduos. A sociedade, sendo um agrupamento de indivíduos, deve ser organizada de modo que cada um possa construí-la, direta e ativamente. O

¹²¹ "Os operários devem gerir sua fábrica, os moradores devem gerir seus bairros, os cidadãos sua cidade, assim por diante" (GALLO, 1990, p.38).

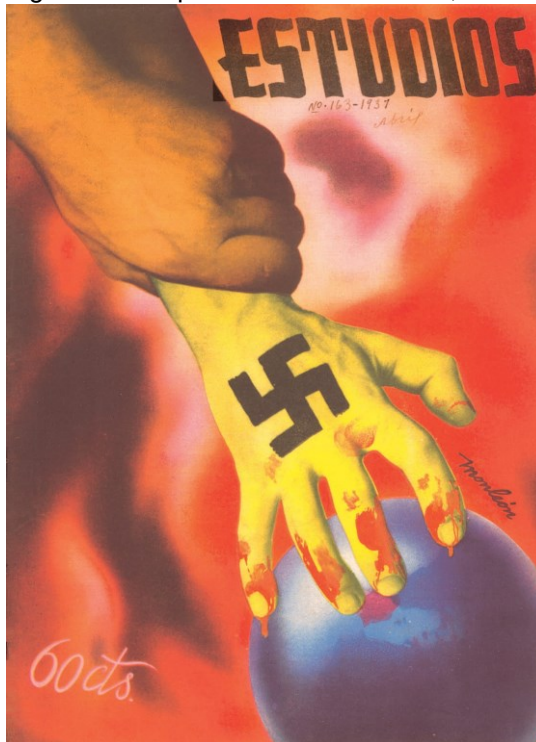
anarquismo, assim, é totalmente contrário a qualquer forma institucionalizada de poder, à dominação, à hierarquia e à autoridade.

Figura 32 - Capa da Revista Estudios, n. 114.



Fonte: Revista Estudios, n. 114, fevereiro, 1933.

Figura 33 - Capa da Revista Estudios, n. 163.



Fonte: Revista Estudios, n. 163, abril, 1937.

O fascismo, em ascensão no auge do movimento anarquista, representa, portanto, a expressão máxima daquilo a que os anarquismos estavam combatendo. Anticapitalistas e críticos da modernidade, identificam no fascismo o ponto máximo daquilo a que se contrapunham, pois, como afirma Löwy, “o fascismo, apesar de suas manifestações culturais “arcaicas”, é uma manifestação patológica da modernidade industrial/capitalista, que se apoia nas grandes conquistas técnicas do século XX” (LÖWY, 2014, p. 103).

Nas imagens das capas de número 114 e de número 163, alguém interrompe o curso fascista. Na primeira, uma criatura com uma suástica em sua roupa, com a face de uma caveira que pode representar a morte, carrega uma arma e se localiza próximo a vários canhões. Uma mão segurando um martelo - símbolo já utilizado em outros momentos para representar os/as trabalhadores/as, conforme este trabalho já mostrou - acerta na cabeça a representação do fascismo. Na segunda imagem, uma mão amarelada

(intoxicada? ou não humana, talvez?), suja de sangue, com uma suástica a marcando, como se tentasse pegar o mundo, tem a sua ação interrompida por uma outra mão, que pode representar os/as contribuintes da revista *Estudios*. São, assim, algumas das representações possíveis da luta antifascista impulsionada pelos/as anarquistas.

Para os/as anarquistas, de pequenas expressões do fascismo são compostas as práticas cotidianas. “Há poder em tudo, reconhece um anarquista que pratica demolições cotidianamente” (PASSETTI, 2005, p. 4). A ação direta anarquista deve se dar, assim, em todas as ações. Por conseguinte, ao recusar os microfascismos da vida cotidiana e todas as instituições do capitalismo moderno, o anarquismo é o seu antípoda. Christian Ferrer exemplifica com as escolas libertárias a inversão que o anarquismo faz do modo de vida capitalista:

Estas escolas chamavam-se “racionalistas” e seu criador foi o catalão Francesc Ferrer i Guàrdia, fomentador do livre pensamento, colocado diante de um pelotão de fuzilamento em 1909. Nas suas escolas não se praticava a dissecação viva dos animais. Levavam-se as crianças em excursão para aproximá-las das ruas, do céu sob caramanchões, do reino animal. Tampouco se dava muita importância às diferenças de posições entre alunos e professores. Todos aprendiam. E aprendiam que no mundo futuro não haveria hierarquias, prisões, polícias, políticos, deuses, exércitos, maridos, nem sequer arreio para o gado seguir aos matadouros: simples e contundente, mesmo que inconcebível. Em todo caso, seu futuro era o oposto de nossa atualidade. Seu antípoda (FERRER, 2012a, p. 13-14).

O futuro da anarquia, entretanto, está em cada instante de ação. A anarquia “é um princípio de luta de todos os dias” (KROPOTKIN, 2007, p. 35). Há no anarquismo uma preocupação com o que se faz com a vida imediata. Revolucionar a sociedade é uma tarefa para o agora: “Era preciso mudar a vida e para isso o tempo devia girar em espiral, contra si mesmo, até acontecer o mundo novo. O lema anarquista sempre foi “Viva agora tão livremente como gostaria de viver no futuro” (FERRER, 2012a, p. 15). A utopia anarquista, portanto, não diz respeito apenas a um ideal de redenção humana, mas sobretudo à intenção de instaurar novas instituições (nem rígidas, nem imutáveis) e novos modos de viver.

Não queriam escalar a pirâmide, a fim de não reproduzir seu plano arquitetônico: o futuro estava antes e não depois. Não há colheita sem prévia semente e estas sementes mais tarde se chamariam “contraculturais”. Eram elas: a autarquia individual, a organização social por afinidade, o amor ao mundo, a procriação consciente, a ação direta, o nudismo, o vegetarianismo, a emancipação feminina, a ajuda mútua, a deserção ao chamado para as fileiras, a aversão ao voto, a

distribuição da invenção do Dr. Condom nos subúrbios de operários (FERRER, 2012a, p. 14-15).

Desse modo, Ferrer afirma que o anarquismo não é apenas um modo de refletir sobre o domínio, mas sobretudo um meio de viver contra ele (FERRER 2005b, p.9-10). Há, com isso, a preocupação, entre os/as anarquistas, com a correspondência entre os meios e os fins, visto que acreditam que meios autoritários têm como fim também a autoridade. “O anarquismo, antes de tudo, é uma forma boa de viver, e isso se realiza a partir de exemplos morais” (FERRER, 2005a). A ênfase dada à ética e à moral junto às inquietações existenciais, permeiam a história do movimento anarquista com a mesma importância que as questões políticas e econômicas:

el anarquismo puso en cuestionamiento todos los aspectos aceptados de la vida humana, desde aquellos que determinaban la relación entre los individuos hasta los más personales vinculados con el mundo psicológico profundo. En todos estos frentes el anarquismo intentó combatir y derribar los límites establecidos tanto por las convenciones del mundo circundante como por aquellas “internalizadas” por el individuo, de acuerdo con las concepciones posteriores del psicoanálisis. En este sentido, el anarquismo se diferencia de otras corrientes del pensamiento revolucionario porque hace especial énfasis en la presencia de señales del autoritarismo tanto en el exterior como en el interior del individuo (DELGADO, 2017, p. 38).

A crítica anarquista, assim, atravessa todas as relações sociais e aponta para tentativas de reconstruí-las em termos não-hierárquicos. Nesse sentido, o anarquismo tem a intenção de buscar "que modos de compreensão de nós mesmos tornam possível agir com alguma chance de provocar mudanças positivas" (CLEMINSON, 2011, p. 9). Há a compreensão e a defesa de que os indivíduos são mais livres do que acreditam.

Sierra aponta dois pressupostos que são fortemente correlacionados no ideário anarquista: “la creencia en la armonía natural y la proclamación como derecho fundamental del derecho a la vida” (SIERRA, 1999, p. 259). Para os/as anarquistas, “vivir es el supremo derecho, y la sociedad tiene la obligación a asegurarnoslo” (idem). Sendo assim, relacionam a crítica ao capitalismo com as questões subjetivas e existenciais. A filosofia política encontra-se com a filosofia moral.

Nesse sentido, Jamie Heckert e Richard Cleminson (2011) resumem, de forma mais geral, em três os princípios guias do anarquismo: 1) o

comprometimento com a diversidade como uma postura ética em si mesma, considerando que as soluções não servem para todos; 2) o comprometimento radical com a igualdade, que pressupõe uma concepção de liberdade como relacional: a liberdade de um é inseparável da liberdade dos demais. Com isso, preza pela horizontalidade e pela fluidez do poder, visando ao empoderamento de cada um, para que todos possam contribuir melhor para as mudanças sociais; 3) o anarquismo é uma prática diária, que envolve uma ética do cuidado em vez de uma ética do controle. No lugar da caridade, reconhece a interligação entre as práticas de liberdade e a solidariedade (CLEMINSON, 2011, p. 3-4).

A partir desses princípios, o movimento anarquista preocupa-se com a construção de subjetividades libertárias, assentadas em uma ética que se baseie nos principais valores anarquistas: o apoio mútuo e a liberdade. A liberdade, para os/as anarquistas, deve pressupor a interrelação entre os seres. Assim, diferenciam-se da concepção liberal, como afirma a anarquista ítalo-uruguaia, Luce Fabbri:

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, 2000, p. 15).

Diferente do liberalismo, em que a liberdade de um termina quando começa a liberdade do outro, no anarquismo a liberdade do outro expande a liberdade do eu. Há, desse modo, no anarquismo, uma concepção positiva de liberdade, próxima à concepção estoica.

A liberdade “é vista como uma forma de auto-realização que é tanto racional quanto moral”¹²² (KEULARTZ, 2003, p. 110, tradução minha). A moralidade que guia o *self* não é nem subjetiva, nem arbitrária: é objetiva (idem).

¹²² “freedom is seen as a form of self-realization that is both rational and moral” (KEULARTZ, 2003, p. 110).

Para os/as anarquistas, ela emana da essência da natureza humana, que, por sua vez, faz parte da ordem universal. Essa ordem, para o anarquismo clássico, é a perfeita harmonia. Assim, na concepção anarquista de liberdade, ela não apenas é positiva e criativa, mas também perfeccionista: a liberdade leva à autorrealização, e essa autorrealização, por sua vez, é com vistas à perfeição.

A harmonia como ideal de perfeição, mas também como origem e base da vida, leva o anarquismo à aposta nos laços de solidariedade e cooperação, elementos chave que permitiriam uma organização social libertária:

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 autorreprodução da hierarquia a fim de permitir que a metamorfose social não fosse orientada pelo Estado (FERRER, 2005a, p.11).

Figura 34 - Capa da Revista Estudios, n. 150.



Fonte: Revista Estudios, n. 150, fevereiro, 1936.

É necessário se despir da subjetividade constituída a partir das práticas de autorreprodução hierárquica que são advindas das instituições ligadas ao Estado e ao capitalismo. Erguer as asas, das quais os seres humanos são equipados, e voar livre e coletivamente, como garças. Os braços da mulher nua

na capa da revista de número 150, em formato de asas, remetem à cabeça, lugar do pensamento racional, talvez. Despojadas/os dos valores de exploração e dominação, apostando na racionalidade libertária, é possível, então, abandonar velhos princípios e vivenciar a juventude e a liberdade, apostas da revista.

As críticas políticas e econômicas encontram-se, portanto, com a ênfase na autorrealização e na reivindicação do bem-estar.

Muito outro será o resultado se os trabalhadores reivindicarem o “direito ao bem-estar”! Desse modo, proclamam o direito de se apoderarem de toda a riqueza social; de tomar as casas e instalar-se nelas conforme as necessidades da família; de tomar os víveres acumulados e de servir-se deles de modo a conhecer o bem-estar, depois de ter demasiadamente conhecido a fome. Proclamam o seu direito a todas as riquezas – fruto do labor das gerações passadas e presentes - e usam delas de modo a conhecer o que são os altos gozos da arte e da ciência, demasiado tempo monopolizados pelos burgueses. E afirmando o seu direito ao bem-estar, declaram o seu direito de decidirem eles mesmos o que deve ser esse bem-estar (KROPOTKIN, 2011, p. 31).

De tradição fourierista, os/as anarquistas prezam pela libertação das paixões humanas: “las pasiones son absolutamente indispensables para que el hombre sea algo más que una máquina (MELLA *apud* DELGADO, 2017, p. 37). O anarquismo se baseia, portanto, numa “ética vitalista” (GARCÍA MORIYÓN *apud* DELGADO, 2017, p. 37), componente também do pensamento romântico. O anarquismo visa à satisfação de todas as necessidades vitais, numa revolução contra o poder e a autoridade, envolvendo uma revolução micro-política que deve ocorrer também no nível do desejo do sujeito (CLEMINSON, 2011, p. 4).

Além dessa concepção positiva de autorrealização, a noção estoica de liberdade, compreende a natureza de uma forma que o positivismo tornou obsoleta:

Os estoicos viam o universo como permeado por um "logos" divino. Como prova disso, eles apontaram para a eficácia, beleza e perfeição da natureza, um estilo de raciocínio que desde Derham passou a ser conhecido como "físico-teologia" [...]. De acordo com os estoicos, o homem como um microcosmo é um reflexo fiel do macrocosmo e, portanto, participa do "logos" divino. Como tal, ele tem uma compreensão da *lex natura*, que os estoicos compararam com a *lex divina*. Esta lei serviu como uma pedra de toque através da qual a racionalidade e a moralidade da vida social e política poderiam ser determinadas com absoluta certeza. A sociedade ideal dos estoicos era uma comunidade de todos os seres humanos, sem fronteiras nacionais ou distinções cívicas, uma vez que estes, afinal, são

simplesmente o resultado da coincidência histórica e da arbitrariedade humana¹²³ (KEULARTZ, 2003, p. 111, tradução minha).

Nesse mesmo sentido, veremos, adiante, que outra relação com a natureza é uma característica central do anarquismo. Os/as anarquistas são, entretanto, influenciados também pela ciência moderna e dela se apropriam para o embate político.

Augusto Comte (1798-1857)¹²⁴, fundador do positivismo, carregava a visão de que era possível fundar a ética a partir de uma base científica, de modo que a ciência evoluiria de “servo à mestre da moralidade” (KEULARTZ, 2003, p. 112, tradução minha). Além disso, para Comte, a “evolução social estava marcada pelo descenso do egoísmo e um aumento nas afeições simpáticas” (idem), desse modo, caberia ao positivismo promover esse desenvolvimento.

Há algum diálogo de alguns anarquistas com o positivismo, e este corresponde sobretudo em relação ao materialismo assumido pelo pensamento anarquista, mas também numa apropriação crítica na intenção de construir um “anarquismo científico”, como Kropotkin em *Modern Science and Anarchism*, onde aponta para a importância de observar a realidade a partir de uma metodologia científica anarquista. O anarquismo realizou críticas contundentes às hierarquias que essa corrente de pensamento, o positivismo, estabeleceu entre a ciência e outras formas de conhecimento, e também à supervalorização dos técnicos e cientistas.

¹²³ “The Stoics saw the universe as pervaded by a divine ‘logos’. As proof of this they pointed to the efficacy, beauty and perfection of nature, a style of reasoning which since Derham has come to be known as ‘physico-theology’ [...]. According to the Stoics, man as a microcosm is a faithful reflection of the macrocosm and therefore shares in the divine ‘logos’. As such he has an understanding of the *lex natura*, which the Stoics equated with the *lex divina*. This law served as a touchstone by means of which the rationality and morality of social and political life could be determined with absolute certainty. The Stoics’ ideal society was a community of all human beings without national boundaries or civic distinctions since these, after all, are simply the result of historical coincidence and human arbitrariness” (KEULARTZ, 2003, p. 111).

¹²⁴ John Tresch tem um capítulo de sua obra *The Romantic Machine* dedicado à Comte, pois apesar de sua teoria ser frequentemente associada à ciência mais mecanicista, este filósofo também tem influências românticas em seu pensamento. Tresch comenta que Comte não celebrou com o domínio absoluto sobre a natureza, promessa da indústria; nesse sentido, ainda, o positivista preferia a palavra “mundo” à “natureza”, para não precisar fazer distinção entre sociedade e natureza; considerava o aspecto holista da vida: esta não se daria de modo individual, mas, sim, como um arranjo de influências externas que a tornam possível, havendo, assim, uma interação dinâmica entre organismo e ambiente.

Afirmando a influência estoica (principalmente no anarquismo individualista) e o materialismo anarquista, este trabalho reconhece e visa dar ênfase a uma outra dimensão: o sentimento romântico, também destacada por Delgado:

El anarquismo se encuentra sometido a una permanente tensión entre la razón iluminista y el espíritu romántico, tensión que constituye la base filosófica del pensamiento revolucionario [...]. La visión romántica de una sociedad armónica se presenta como el objetivo principal de un proceso determinado y definido por el Iluminismo (DELGADO, 2017, p. 25).

Por conseguinte, as práticas anarquistas no âmbito da ciência se apresentarão de modo diferenciado da ciência hegemônica, ainda que, algumas vezes, em diálogo com pressupostos e teorias positivistas, e com a defesa do materialismo sempre presente.

Para os/as anarquistas, a ciência moderna carrega um aspecto dominador, proveniente, afirma Bakunin (2010), do caráter hierárquico em que se encontra na sociedade. Nesse mesmo sentido, Bookchin afirma existir uma "epistemologia do poder" (BOOKCHIN, 1999) - a mentalidade das sociedades autoritárias que se caracteriza pela sua sensibilidade repressora, internalizando e reproduzindo formas de ação que remetem à obediência - que se desenrolaram em "epistemologias da dominação" (idem). À separação entre ciência e vida e a tentativa da ciência de dominá-la, corresponde a organização científica numa estrutura de hierarquia social e de dominação (THORPE; WELSH, 2008).

Os/as anarquistas responderão a essa epistemologia - que bem poderia ser associada a uma epistemologia de morte - com uma epistemologia da liberdade e da vida. Para isso, partem de outras visões e relações com a natureza.

3.4.1 "Todos os progressos são solidários": Evolução e revolução no anarquismo

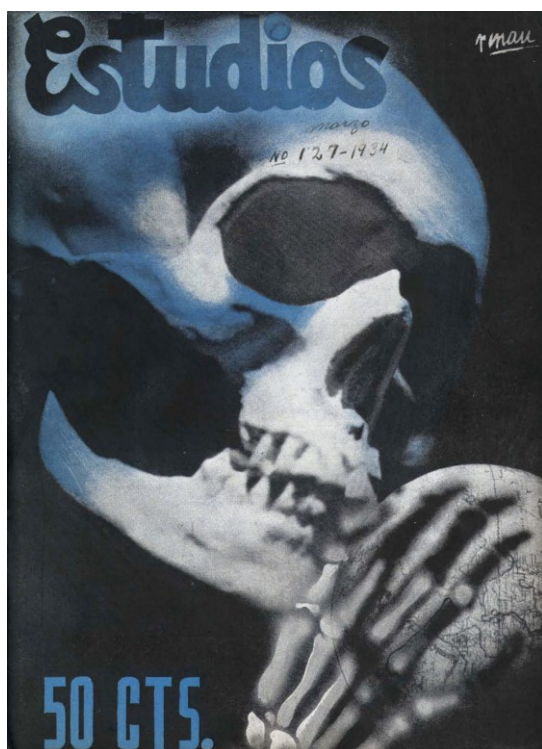
"[...] la inquietud, la insaciedad, la duda, seguirá acompañando al hombre por todas partes. A pesar de la ciencia y a despecho de la psicología. Es que la evolución exige irremisiblemente este estado de espíritu para manifestar su potencia. En cambio, afirmar o negar sistemáticamente es petrificarse"
(*El sentido religioso - Maria Lacerda de Moura - ESTUDIOS, 1932, n. 102, p. 20*).

No período de emergência do movimento anarquista, no centro do debate cultural e científico estava colocada a questão da degeneração. As

teorias evolucionistas influenciavam as discussões da criminologia e da psiquiatria. Articuladas, essas disciplinas definiam um sujeito político por exclusão, valorizando as condutas "adaptativas" (SIERRA, 1996). As ideias evolucionistas de cientistas como os naturalistas Ernst Haeckel (1834-1919) e Charles Darwin (1809-1882) e o biólogo Herbert Spencer (1820-1903) influenciavam as discussões da criminologia e da medicina. Considerando certa "relatividade evolutiva" da moral (SIERRA, 1996, p.530), os discursos médico-científicos dos setores dominantes da sociedade buscavam nas teorias científicas justificar a "civilização", ou seja, a sociedade burguesa europeia, como a forma mais elevada da evolução moral (SIERRA, 1996, p.531).

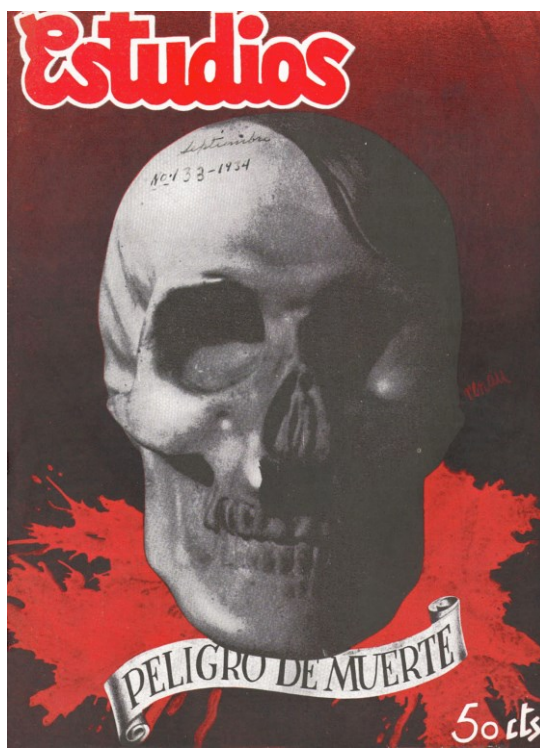
O movimento operário em sua produção cultural expressa em revistas e periódicos também se mostrava empolgado com as discussões evolucionistas. A teoria da evolução permitia críticas aos dogmas religiosos, servindo de base para o combate anticlerical do movimento anarquista. Além disso, a teoria darwinista propõe outra forma de visão da natureza, permitindo enxergar uma historicidade na natureza e, decorrente desta, também na sociedade. Assim, a argumentação evolucionista possibilitou a ruptura com a teleologia e os determinismos, e ao movimento anarquista, a defesa da agência humana enquanto responsável pelos rumos da sociedade. Nesse sentido, é possível afirmar que um dos fundamentos da teoria moderna anarquista é o evolucionismo.

Figura 35 - Capa da Revista Estudios, n. 127.



Fonte: Revista Estudios, n. 127, março, 1934.

Figura 36 - Capa da Revista Estudios, n. 133.



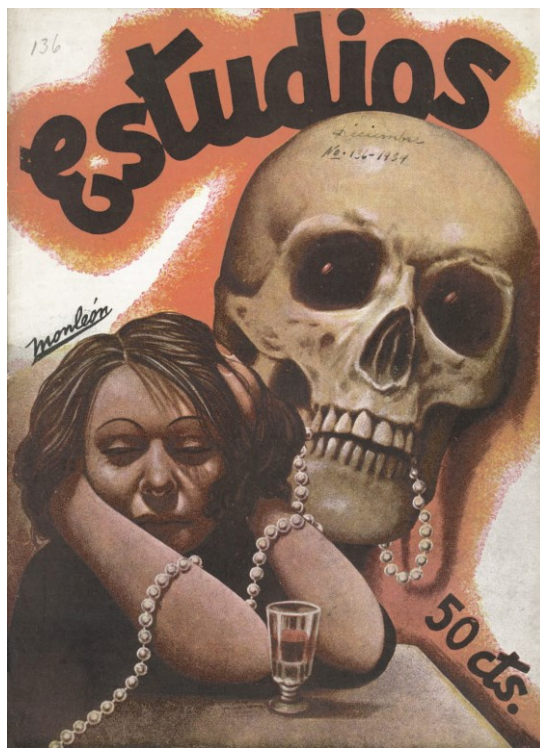
Fonte: Revista Estudios, n. 133, setembro, 1934.

Figura 37 - Capa da Revista Estudios, n. 134.



Fonte: Revista Estudios, n. 134, outubro, 1934.

Figura 38 - Capa da Revista Estudios, n. 136.



Fonte: Revista Estudios, n. 136, dezembro, 1934.

Durante o ano de 1934, várias capas da revista remeteram à morte, à destruição ou à guerra. A edição de número 133 chama a atenção para a ditadura em preparação e dos comentários em curso em relação à necessidade de purificar "el podrido ambiente en que se está ahogando Europa", o que teria como consequência uma nova guerra. Assim, caveiras ilustram as capas das edições de março, setembro, outubro e dezembro de 1934. A primeira delas, de Renau, é azulada e apresenta uma caveira em uma posição possível reflexão; outra, também de Renau, de fundo avermelhado remetendo a uma mancha de sangue, avisa: "Peligro de muerte"; a capa da edição de número 134 traz um indivíduo com uma suástica desenhada na touca e uma máscara de gás, montado num cavalo, também protegido, remetendo às armas químicas; por fim, Monleón ilustrou a edição de número 136, em que traz uma mulher numa pose sem animação, olhos fechados, um copo de bebida à sua frente. Em seus braços passa uma corrente de pérolas, que uma caveira ao fundo segura em seus dentes - como se explicitasse que a promessa da felicidade via álcool (vícios) e dinheiro não se realizou.

Para os/as anarquistas, a sociedade capitalista moderna representa o contrário da vida. Violência, guerra, dominação, sofrimento, e desenvolvimentos científicos e tecnológicos que visando à eficácia capitalista, causam mortes... Na autópsia política que realizaram da modernidade, os/as anarquistas identificaram causas diferentes do discurso hegemônico para o problema da "degeneração": "a atual organização social - que determina a exploração do operário, a prostituição das mulheres, a prática de uma moral falsa e antihigiênica" (SIERRA, 1996, p.459). Era o sistema capitalista-industrial, portanto, o causador de grandes males à humanidade, como a fome, a pobreza, a exploração, o sofrimento, etc. Nesse sentido, para o movimento anarquista, o sistema capitalista impossibilita a realização da potência da liberdade humana e era o símbolo da degeneração da espécie humana e da destruição da natureza.

Vindos, sobretudo, da classe trabalhadora, a inversão que os/as anarquistas faziam da concepção de degeneração instrumentalizava-os para o combate social em recusa aos meios de opressão da classe. A degeneração, no discurso anarquista, não era o efeito, mas a causa das enfermidades sociais. Era produto da organização social vigente, do funcionamento patológico da sociedade, produtora dessa enfermidade social chamada miséria (SIERRA,

1999, p. 252). Por outro lado, essa discussão permitia também passar o problema do campo individual (território de saber do médico) para o campo do organismo social (sociologia, onde o libertário se sentia "autorizado" para falar) (SIERRA, 1996, p. 480).

Ao que consideravam uma sociedade "artificial", cinzenta, dominada pelas relações mercantis e pela racionalidade instrumental, os/as anarquistas opunham uma ideia de sociedade baseada na organicidade, em harmonia com a natureza, viva e dinâmica. "Ritmo e beleza expressos em um todo harmonioso" (CLARK e MARTIN, 2013, p. 20) é a descrição da Terra feita por Elisée Reclus (1830-1905), um dos mais importantes pensadores anarquistas. O mundo das leis artificiais, entretanto, teria construído um modo de vida inorgânico:

A vida civilizada consiste principalmente em suplantar 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, 1913, p.2).

Na recusa à concepção de natureza da ciência moderna hegemônica e nas práticas constituídas e constituintes desta, as/os libertárias/os iniciaram um movimento popular visando à constituição de novas culturas¹²⁵ da natureza (BRACONS, 2006, p. 99), como base para a futura sociedade anarquista. Questionamentos acerca da moral e dos costumes vigentes se faziam presentes, portanto, nos círculos anarquistas. O questionamento sobre o modo de viver, em todas as suas dimensões, trouxe às/aos libertárias/os a percepção de que "a dominação da natureza acontece simultaneamente à dominação das pessoas" (BRACONS, 2006, p. 100). Com suas próprias concepções de natureza, influenciadas pelo pensamento romântico, percebiam o caráter normalizador da ciência moderna e compreendiam os problemas ambientais como problemas sociais, visto que consideravam a sociedade uma extensão do desenvolvimento natural.

Os/as anarquistas conectam-se com a proposição de outra filosofia da natureza já presente em Darwin e em várias correntes do evolucionismo. Vislumbravam na teoria darwinista um potencial não-hierárquico, visto que

¹²⁵ Bracons fala de "uma cultura da natureza"; entretanto, devido à pluralidade do movimento anarquista e a diversidade de suas concepções e práticas, optei por citar o termo no plural.

Darwin afirmava a animalidade dos seres humanos. Na concepção anarquista, apropriada da argumentação darwinista, a humanidade - considerada como *vil matéria* por Bakunin (2010) - e a sociedade seriam fruto do desenvolvimento natural das espécies e do processo evolutivo natural: “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, 2010, p.9). Mas a natureza não teria participado passivamente desse processo de sua evolução, apenas como objeto do trabalho humano, depósito de recursos naturais e matérias-primas: a natureza foi também ativa e criadora do trabalho humano (BOOKCHIN, 1999, p. 114).

Ao dar agência à natureza no desenvolvimento da humanidade, a compreensão da relação de interdependência entre os seres se estende também ao meio natural. Murray Bookchin (1921-2006), tendo bebido das fontes libertárias, constituiu a disciplina da Ecologia Social, associando a crítica anarquista à sociedade e sua relação com a ecologia. Na proposta dessa ecologia libertária, o pensador visa superar as visões de mundo baseadas na dualidade de separação entre a natureza e a humanidade (AQUINO; QUELUZ, 2016, p. 3): “Conocer el desarrollo de la dominación, la técnica, la ciencia, y la subjetividad – de esta última, tanto en la historia natural como en la historia humana - , es dar con lazos unificadores entre la naturaleza humana y la no humana” (BOOKCHIN, 1999, p. 11).

Fascinados/as pela evolução, os/as anarquistas encontraram na teoria darwiniana uma pluralidade de sentidos, vislumbrando com isso possibilidades no processo científico. Ao afirmar a animalidade humana, Darwin auxilia a visão materialista do anarquismo. Além disso, a teoria de Darwin também abria possibilidades para uma visão não mecanicista da natureza, visto que a sua teoria da evolução não afirma uma previsibilidade no desenvolvimento natural. Assim, tem potenciais antipositivistas. O ser humano, nesse processo, seria produto e agente da evolução, perdendo, com isso, seu status de ser vivo privilegiado e carregando responsabilidade e possibilidade de agência frente ao desenvolvimento evolutivo.

Sendo o movimento anarquista um movimento plural, carrega em si algumas diferenças em suas considerações sobre a relação entre a visão de

natureza e a revolução. Para os/as anarquistas individualistas, por exemplo, caberia à revolução social a volta aos padrões da natureza, considerada “um contramundo utópico caracterizado por tudo aquilo que se supunha não existir na sociedade presente: a justiça, a harmonia e a liberdade” (SIERRA, 1996, p. 12, tradução minha); na concepção anarcocomunista, a evolução corresponde ao processo de libertação de qualquer dominação, de modo que o processo de revolução social deveria levar à liberdade plena. As concepções anarquistas em geral, convergem, entretanto, na visão antipredatória da natureza e ao considerarem tudo como parte da natureza, a noção de interrelação e antidominação se estende ao meio social.

Além disso, os/as anarquistas são todos/as revolucionários/as: “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). Assim, importa aos/as anarquistas a relação entre evolução e revolução:

A evolução é o movimento infinito de tudo o que existe, a transformação incessante do Universo e de todas as suas partes desde as origens eternas e durante o infinito dos tempos.

[...] É por miríades e miríades que as revoluções se sucedem na evolução universal; mas, por mínimas que sejam, elas fazem parte deste movimento infinito.

Assim, a ciência não vê nenhuma oposição entre estas duas palavras - evolução e revolução [...] (RECLUS, 2002, p. 21).

Élisee Reclus, em seu clássico *A evolução, a revolução e o ideal anarquista* (1897), afirma a necessidade das revoluções, visto que a vida, por ser imprevisível e estar sempre se renovando, não pode manter as condições que foram elaboradas em tempos passados. Sendo assim, 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). O movimento anarquista move-se, portanto, assim como o movimento romântico, por um “princípio ativo sob diversas formas: inquietação, estado de devir perpétuo, interrogação, busca, luta” (LÖWY e SAYRE, 1993, p. 24). A mudança constante se faz, portanto necessária, seja no nível das instituições ou da evolução permanente dos indivíduos.

Atentos às descobertas científicas do período, os/as pensadores/as anarquistas se apropriam das teorias e/ou as desenvolvem, a partir do ponto de

vista da ética libertária. Piotr Kropotkin, geógrafo russo e um dos mais expressivos anarquistas, destacou o valor filosófico trazido pela prova da indestrutibilidade da energia, uma conquista da ciência moderna: “acostuma ao homem a conceber a vida do Universo como uma cadeia ininterrupta e interminável de transformações da energia” (KROPOTKIN, 1903, p. 11). Essa descoberta poderia implicar em dois propósitos:

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, 1903, p. 12).

A concepção de evolução destes anarquistas é, então, de matriz materialista. Como consequência dessas reflexões, os/as anarquistas questionam-se: “se o Universo inteiro se transforma, porque não poderiam fazê-lo as instituições humanas?” (SIERRA, 1996, p. 13). O anarquismo é, portanto, um “movimento” no sentido mais puro da palavra: o ato de mover-se, a ação constante.

A evolução para os/as anarquistas não se dá de forma linear e progressiva, entretanto. Assume a forma de uma espiral, visto que também carrega aspectos contraditórios e regressivos (CLARK e MARTIN, 2013).

[...] as revoluções não são necessariamente um progresso, assim como as evoluções nem sempre são orientadas para a justiça. Tudo muda, tudo se move na natureza, em um movimento eterno, mas, se pode haver progresso, pode também existir retrocesso, e se as evoluções tendem para um desenvolvimento da vida, há outras que tendem para a morte. [...] A fisiologia, a história, estão lá para mostrar-nos que há evoluções que se chamam decadência e revoluções que são a morte (RECLUS, 2002, p. 29).

Mas a espiral visa seguir um caminho: o da harmonia e da solidariedade, que não se trata de pura teleologia, mas de uma hipótese aberta:

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).

Em suas pesquisas, Kropotkin encontrou mais exemplos de apoio mútuo que de competitividade entre os seres das mais diversas espécies. Reforçando a afirmativa reclusiana, Kropotkin concluiu que o apoio mútuo seria o principal fator evolutivo, sendo, portanto, uma poderosa arma na luta pela existência:

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, 2009, p.16).

Para esses anarquistas, a noção liberal de “luta pela existência”, incorporada nos discursos do darwinismo social, apresentava-se como justificativa para a necessidade de existência do Estado e da coerção advinda de suas instituições. Assim, afirmara Reclus: “o homem que quer desenvolver-se como ser moral deve defender exatamente o contrário do que lhe recomendam a Igreja e o Estado: ele deve pensar, falar, agir livremente. Estas são as condições indispensáveis de todo progresso” (RECLUS, 2002, p. 74).

Das relações conflituosas existentes na natureza, na visão de Reclus a espiral evolutiva caminharia para a harmonia. Sendo assim, os progressos deveriam ser medidos “pela liberdade de pensamento e ação das quais desfrutam os indivíduos” (RECLUS, 2015a, p. 41). A sociedade, obra humana, deveria ser organizada de modo que potencializasse a cooperação entre os seres. O desenvolvimento da modernidade capitalista-industrial, portanto, não era considerada pelos/as anarquistas o ápice da história evolutiva da humanidade. Na visão anarquista, o Estado, limitador das liberdades, assentava-se na noção de pátria e na “ilusão da necessidade de um senhor” (RECLUS, 2002, p. 57), duas características amplamente criticadas pelos/as libertários/as:

o que foi convencionado chamar patriotismo não é senão uma regressão sob todos os pontos de vista. [...] Sob a palavra patriotismo e sob os comentários modernos com que a cercam, disfarçam as velhas práticas de obediência servil à vontade de um chefe, a completa abdicação do indivíduo diante das pessoas que detêm o poder e querem servir-se de toda a nação como de uma força cega. [...] Nossa paz futura não deve nascer da dominação incontestável de uns, e da escravização sem esperança dos outros, mas da boa e franca igualdade entre companheiros (RECLUS, 2002, p. 65).

Na visão anarquista, essa “ilusão da necessidade de um senhor”, presente nos cultos religiosos e no modelo de família patriarcal, levou também à ilusão da necessidade do Estado: “arranjaram-se de modo a se atribuírem, em pouco tempo, esse senhor, sem o qual não concebiam sociedade possível: evidentemente, seu mundo político devia ser feito à imagem de seu próprio mundo familiar, no qual reivindicavam a autoridade, a força e a violência” (RECLUS, 2002, p. 57).

Se para a liberdade caminhar a evolução, para os/as libertários/as a criação do Estado demonstra que a evolução não é inerentemente progressiva nem se dá de modo linear. Sendo assim, a humanidade não representa a culminação de um processo inevitável (SIERRA, 2008, p. 145) nem estaria em seu estágio final de evolução.

O progresso consciente não é um funcionamento normal da sociedade, um ato de crescimento análogo àquele da planta ou do animal; ele não desabrocha como uma flor, mas se compreende como um ato coletivo da vontade social, que chega à consciência dos interesses solidários da humanidade e os satisfaz pouco a pouco e com método [...] (RECLUS, 2015b, p. 303)

Nesse sentido, Bakunin afirma, em sua obra *Deus e o Estado*, que “o homem conquista a sua humanidade ao afirmar e ao realizar a sua liberdade no mundo” (BAKUNIN, 1975, p.7). A liberdade, a vontade, a revolta, são, então, condição para a evolução:

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, 2010, p.8).

A evolução da humanidade deveria considerar a dimensão da liberdade e da revolta, de modo que evolução ora se dá de modo espiral, ora se apresenta como ruptura, revolução. As revoluções são, portanto, essenciais no caminho evolutivo. Visto que nem sempre a evolução é progressiva, as revoluções também deveriam transformar a organização social a fim de possibilitar o desenvolvimento de condições propícias para o processo regenerador e libertário.

Esse movimento, ininterrupto na vida e nas sociedades, requer revoluções constantes. Se para os burgueses e conservadores a revolução

significa uma mudança forçada, “patológica”, para os/as anarquistas, ao contrário, a história é o “campo de provas” da liberdade” (FERRER, 2005a, p.10), de modo que o indivíduo, dotado de razão e vontade, deva destruir os obstáculos da ordem vigente que não permitirem à humanidade viver sob as leis naturais de harmonia, justiça e liberdade.

A realização da liberdade diria respeito à autonomia de viver a vida de acordo com os ideais, sem, entretanto, deixar de considerar a coletividade através do apoio mútuo. Assim, dialeticamente, deveria ser transformada a subjetividade humana para transformar a sociedade, bem como transformar a sociedade para possibilitar a transformação humana. A sociedade almejada deveria ser o inverso da atual não apenas nas bases estruturais, mas também em relação a todos os seus valores. Essa mudança, todavia, não era uma tarefa para o futuro pós-revolução. Era, sim, uma tarefa imediata, visto que cada ação do indivíduo, marcada pelas relações de poder, traria a possibilidade de modificação e exigiria a coerência entre os ideais e as ações, valor altamente estimado no anarquismo.

Na compreensão de que a humanidade deveria se emancipar nas três esferas (econômico-social, intelectual e moral), os/as anarquistas relacionaram em suas reflexões as questões sobre a transformação social, a organização da luta, a construção do conhecimento e a compreensão acerca da condução de suas vidas, constituindo, também, um entendimento próprio sobre a questão da evolução e da revolução.

Essas outras visões de natureza de caráter libertário demandaram a edificação de um "novo corpo de conhecimento baseado nesta particular interpretação do que é o princípio evolutivo" (SIERRA, 1996, p. 62). Os/as libertários identificaram na relação do Estado moderno com a ciência a intenção da produção de corpos dóceis, úteis, produtivos e submissos, características que fazem destes corpos “componentes essenciais das sociedades modernas” (ARAÚJO, 2001, p. 114).

Percebendo a relação entre os discursos científicos e as práticas disciplinares nas fábricas, nas escolas, nas prisões, na família, enfim, no cotidiano do operariado, o movimento anarquista se preocupou com a construção de sujeitos libertários - em constante transformação, libertando-se constantemente, dada a concepção anarquista de evolução. Assim, a conquista

da liberdade, bem como a do pão, deviam ser realmente uma conquista - “Não se trata simplesmente de comer, mas de comer o pão devido a seu direito de homem e não à caridade de algum grande senhor ou de um rico convento” (RECLUS, 2015b, p. 302). Viver livre diz respeito, nesse sentido, à experiência constante da liberdade, sem estagnação ou caridade.

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" [...] (FERRER 2005b, p. 9-10).

O desenvolvimento científico e tecnológico sob pressupostos libertários se fez necessário e a visão de mundo anarquista fundamentou concepções contrahegemônicas constituintes de possíveis teorias críticas da ciência e da tecnologia.

Para os/as anarquistas, a ciência é um legado de apoio mútuo, construída ao longo da história por diversos indivíduos. Não aceitavam, portanto, que a ciência fosse um privilégio. “[...] para combater, é preciso saber. [...] preparar cientificamente a vitória que nos dará a paz social. A primeira condição para o triunfo é nos livrarmos da ignorância” (RECLUS, 2002, p. 51).

Para Bakunin (2010), a humanidade teria evoluído através da revolta e do saber (não desenvolvido individualmente, mas através das organizações sociais primitivas). A liberdade do ser humano é, então, alcançada através do saber e da constante negação das amarras sociais. Dado o caráter coletivo da construção do conhecimento, a sociedade ideal deveria ser organizada de modo que estimulasse o potencial libertário da humanidade em vez de frustrá-lo.

A ciência, assim, serviria aos princípios éticos com vistas à edificação da sociedade libertária, igualitária e fraterna.

Se acontecer - em conformidade com a direção atual da evolução histórica - se acontecer, em breve, que a humanidade preencha esses dois objetivos, não deixar ninguém morrer de fome e apodrecer na ignorância, então, um outro ideal apresentar-se-á como um farol à vista, ideal que, por sinal, já é perseguido por um número cada vez maior de indivíduos: a elevada ambição de reconquistar todas as energias que se dissipavam, impedir o desperdício das forças e dos materiais no presente, e também reconquistar no passado tudo o que nossos ancestrais haviam deixado escapar (RECLUS, 2015b, p. 307).

Em suas pesquisas no campo da geografia, Kropotkin e Reclus identificaram em organizações sociais ditas “primitivas” ou “selvagens”

elementos perdidos com o advento da modernidade. A configuração social com base no apoio mútuo, os laços solidários entre os membros de uma comunidade, o vigor físico dos indivíduos e sua estreita relação com a natureza e seus ciclos são destacados pelos pensadores ácratas.

Diferente de pensadores como Charles Darwin, Herbert Spencer ou Thomas Henry Huxley, que postulavam a existência de um conjunto de processos amorais na natureza, a partir de Kropotkin e Reclus a visão anarquista fundamentava-se em uma ciência da moralidade que compreendia que a ética havia se desenvolvido primeiramente na natureza e depois na humanidade¹²⁶ (BRACONS, 2006, p. 104), sendo, inclusive, condição para o seu desenvolvimento, conforme afirma Kropotkin em *Ajuda mútua: um fator de evolução*: “a ajuda mútua [...] considerada não apenas um argumento em favor de uma origem pré-humana dos instintos morais, como também uma lei da Natureza e um fator da evolução” (KROPOTKIN, 2009, p. 14).

Kropotkin afirmara que a ciência e a filosofia haviam 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, 1903, p. 12), entretanto um ramo da ciência encontrava-se atrasado em relação aos demais: “É a Ética, a ciência dos princípios fundamentais da moral” (KROPOTKIN, 1903, p.12).

Na epígrafe de *O Homem e a Terra* (1906), Reclus caracterizou a humanidade como “a natureza se tornando autoconsciente”. Sendo assim, com as faculdades do pensamento e da vontade, a humanidade seria um instrumento privilegiado da natureza para uma criação eterna, imanente e incessante, portando consigo a responsabilidade de auxiliar os outros seres a realizarem seu potencial para a autoconsciência: “Tornado “a consciência da terra”, o homem digno de sua missão assume por isso mesmo uma parte de responsabilidade na harmonia e na beleza da natureza circundante” (RECLUS, 2015a, p. 86).

A humanidade seria responsável pela criação do mundo harmônico, visto que a natureza é modificável pelos seres humanos, no entanto, a relação que se estabelece entre a natureza e a cultura é dialética, de interação mútua: “a terra

¹²⁶ Visão, entretanto, também considerada pelo darwinista social Herbert Spencer (1820-1903).

se expressa através da humanidade e a humanidade age sobre a terra”¹²⁷ (CLARK e MARTIN, 2013, p. 23, tradução minha). Todavia, para o geógrafo anarquista, não há, na natureza, uma relação apenas de equilíbrio, harmonia e unicidade, que enfatizem a existência de uma ordem, mas a ordem “procede tanto do conflito quanto da concórdia” (RECLUS *apud* CLARK e MARTIN, 2013, p. 23). Há, assim, outra dialética: entre a ordem e o caos na relação humana com a natureza (CLARK e MARTIN, 2013, p. 23). Na concepção anarquista, essa dialética produz a constância do movimento, e estaria presente na vida. Ao conceber o viver como uma luta constante de experimentação da liberdade, o movimento anarquista postulou que este movimento deveria estar presente também nas formas de organizar a sociedade.

Na sociedade em que viviam, os/as anarquistas travavam batalhas constantes contra as incursões do poder. Através da justificativa das teorias da degenerescência, a política dos Estados modernos possibilitava uma guerra interna, da própria “nação” contra os elementos perigosos nela gestados, “em defesa da sociedade” (FOUCAULT, 2010). A essa biopolítica posta em curso pelo Estado, ao tomar a “vida” e o corpo como objetos de domínio do poder, é que o anarquismo visou resistir cotidianamente. O combate às estruturas do poder deveria se dar, assim, a todos os instantes, em cada ação do indivíduo. Desse modo, a luta para a superação do modo de vida dominante, política e economicamente, se desenvolve também como experiência de vida: “A superação da hegemonia dominante deve-se dar, portanto, no contexto da vida cotidiana (e não meramente no plano abstrato das ideias)” (HARDMAN, 2002, p. 307). É na experiência da vida cotidiana que se experimenta a revolução e se forja o sujeito libertário: “Para o anarquista a consciência se ergue na prática, nas mobilizações, na vida das associações. Experimenta-se a utopia” (PASSETTI, 2005, p. 10).

A ciência anarquista se baseará na experiência também, assim como o anarquismo teria nascido, para Kropotkin, “das exigências da vida prática” (KROPOTKIN, 1977, p.173). Em *Modern Science and Anarchism* (1903), Kropotkin afirma que o anarquismo teria o propósito de elaborar uma filosofia

¹²⁷ “The earth expresses itself through humanity, and as humanity acts upon the earth” (CLARK e MARTIN, 2013, p. 23).

sintética que abrangesse os fenômenos da natureza e, conseqüentemente, também a vida das sociedades, de modo que responder às essas exigências da vida prática seria o papel do conhecimento científico.

A experiência, nessa concepção, “torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento” (SCOTT, 1999, p. 27).

A experiência também formará o indivíduo: “Não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência” (SCOTT, 1999, p. 27). Sendo assim, a experiência é processual e não corresponde à “verdade do sujeito”.

É por isso também que aos anarquistas importa tanto a relação entre meios e fins. Experimentar a utopia libertária do futuro no agora é condição para que o futuro seja libertário. Assegurar, portanto, que a subjetividade dos indivíduos esteja voltada aos princípios da liberdade e do apoio mútuo, é condição para a construção da sociedade almejada pelos/as anarquistas. A educação pelo exemplo e pela experiência vivida tem tanto valor ou até mais do que a educação formal dos livros. Assim, o sujeito anarquista se faz ao viver e experimentar o mundo de modo libertário.

Resistindo às tecnologias do poder postas em curso para o fortalecimento dos Estados modernos, os/as anarquistas buscarão resistir a esse poder onde quer que ele se coloque. As práticas anarquistas de formação, autodidatismo, enfrentamento às diversas formas de submissão (seja através de uma imaginação anticlerical, da tomada de consciência a favor dos oprimidos, das práticas autogestionárias), a importância dada à amizade humana, às paixões e ao impulso das vontades, visa forjar subjetividades libertárias. O anarquismo é, portanto, um ideal de pessoa livre e se apresenta como um modelo ético a ser seguido.

Antimecanicistas e críticos/as ao poder, divididos entre ideias de destruição de uma ordem hierárquica e ideais construtivos que visam à edificação de experiências comunitárias não-hierárquicas, o anarquismo coloca-se como base para uma nova sociedade.

Lo que los anarquistas esperan, y la palabra espera es muy poderosa –hay que pensar en la espera de algo inmenso–, es sencillamente el derrumbe del mundo jerárquico, tal como alguna vez se derrumbó el

Imperio Romano, y tanto como los cristianos esperan la llegada de un mundo mejor. Si digo que es una gran espera es porque es ineliminable. No se ha eliminado al anarquismo, eso es un misterio. Yo creo que si siempre vuelve a aparecer es porque hay algo en él que expresa un malestar, aunque sea en términos demográficos muy mínimos.

[...]

Y en la espera hay esperanza, que es activa, al contrario de la paciencia o de la ilusión (FERRER, 2005a).

Viver bem, para os/as anarquistas, diz respeito a construir uma boa vida, baseada em pressupostos libertários e exemplos morais. Chamam, com isso, a responsabilidade dos indivíduos, sendo importante despertar as consciências para que as mudanças ocorram.

Nas pesquisas evolucionistas, “se entendía que la voluntad era una de las últimas adquisiciones en el proceso evolutivo y, por tanto, una de las más susceptibles de perderse” (SIERRA, 1999, p. 266). Mas era também condição da evolução humana. A sociedade burguesa, entretanto, havia feito dormir sementes potenciais de libertação: “A grande maioria dos homens compõe-se de indivíduos que se deixam viver sem esforço, como uma planta, e que não procuram de forma alguma reagir, seja para o bem, seja para o mal, em relação ao meio no qual mergulham como uma gota de água no oceano” (RECLUS, 2002, p. 46).

Para Federico Urales (1864-1942), anarquista individualista espanhol, a questão da vontade não poderia passar sem ser considerada, visto que “la existencia de una voluntad fuerte era una condición sine qua non de una auténtica libertad, y una barrera efectiva contra cualquier forma de dominación” (*apud* SIERRA, 1999, p. 267).

Recusando todas as formas de domínio, o anarquismo se propõe pensar uma forma de viver para além da Igreja e do Estado. Era necessário, portanto, despertar as consciências, os sentidos, os corpos, e apostar na vontade criativa. O anarquismo representaria assim, o

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).

A evolução da sociedade e da humanidade andam, conseqüentemente, juntas, e revolucionar-se e revolucionar o meio devem ser atividades constantes para quem busca uma vida livre e saudável: “Virá o dia em que a Evolução e a Revolução, sucedendo-se imediatamente, do desejo ao fato, da ideia à realização, confundir-se-ão num único e mesmo fenômeno. É assim que funciona a vida num organismo sadio, seja ele o de um homem ou de um mundo” (RECLUS, 2002, p. 131).

A crítica anarquista à sociedade capitalista-industrial passa também pela questão da saúde e dos corpos indispostos e/ou enfermos. Na concepção dos anarquistas espanhóis, por exemplo, “la forma de vida moderna, y las falsas reglas de moral fomentan el desequilibrio entre la parte física (animal), y la parte cerebral (supuestamente más humana)” (SIERRA, 1999, p. 262-263). Nesse sentido, Elisée Reclus acrescenta aos valores morais das sociedades passadas que foram perdidos com a modernidade capitalista também a dimensão do vigor físico. Deveria haver, assim, uma junção do que a sociedade moderna capitalista desenvolveu de bom à sociedade com esses valores perdidos e o desenvolvimento corporal:

O homem moderno deve unir em sua pessoa todas as virtudes daqueles que o precederam na terra: sem nada abdicar dos imensos privilégios que a civilização conferiu-lhe, ele não deve também perder o que quer que seja de sua força antiga, e deixar-se superar por qualquer selvagem em vigor, em habilidade ou em conhecimento dos fenômenos da natureza (RECLUS, 2015a, p. 82).

Sendo assim, a nova moral proposta pelo movimento anarquista se baseia na saúde (SIERRA, 1999, p. 266) e tomará esse campo como arma revolucionária e instrumento de denúncia aos valores hegemônicos. Sierra aponta que há, com isso, um “objetivo antropotécnico” no anarquismo: “el naturalismo libertario quiere hombres sanos porque trata de crear caracteres fuertes, dueños de sí mismos y de voluntad poderosa” (SIERRA, 1999, p. 266).

Desta maneira, é possível afirmar que o anarquismo se preocupou com a constituição de uma eugenia positiva (SIERRA, 1999, p. 272), ou ainda, como postula Richard Cleminson (2008), uma eugenia “without state”¹²⁸:

contrariamente ao senso comum acadêmico anteriormente vigente, de uma quase monolítica definição da eugenia como direitista, racista e

¹²⁸ Optei por não traduzir a expressão, visto que *without* em inglês pode significar tanto “por fora de” quanto “sem”, e ambas as traduções caberiam aqui: “sem o Estado”; “por fora do Estado”.

ligada ao Estado, os anarquistas dela se apropriaram, contraditoriamente, como instrumento crítico ao capitalismo e ao Estado, de fortalecimento das condições de vida da classe trabalhadora e de exercício da liberdade sexual consciente (QUELUZ, 2013, p. 134).

O eugenismo anarquista não caminhava, portanto, para a restrição, mas sim para “uma boa procriação, uma melhora progressiva e um aperfeiçoamento integral de todos os indivíduos” (DIEZ, 2007, p. 262). A eugenia do ponto de vista anarquista se opõe às intervenções do Estado aos corpos dos indivíduos e às restrições às liberdades. De caráter antiestatal, visa buscar através da saúde e da educação os meios para o aperfeiçoamento humano - uma tarefa revolucionária:

los anarquistas no establecían una distinción clara entre ingeniería social e ingeniería médico-biológica. La Revolución supone un cambio en la forma de organización social, y este cambio, a su vez, permite crear las condiciones ambientales propicias que activen un proceso regenerador. Ello no sólo implica la aceptación más o menos implícita de una teoría de la herencia neolamarckiana, o la marcada preferencia por un ambientalismo extremo. Se asumió, también, una voluntad claramente antropotécnica (SIERRA, 1999, p. 273).

A condição básica para isso seria a reforma das subjetividades, a edificação de subjetividades recheadas de vontade e veementemente libertária, visto que desse modo, todo indivíduo teria potencial para ser agente da revolução, criador da sociedade anarquista almejada.

Assim que o homem está firmemente assegurado dos princípios segundo os quais ele dirige seus atos, a vida torna-se-lhe fácil: conhecendo plenamente o que lhe é devido, ele reconhece por isso mesmo o que é devido a seu próximo, e, ao mesmo tempo, afasta as funções usurpadas pelo legislador, pelo policial e pelo algoz; graças à sua própria moral, suprime o direito (RECLUS, 2015b, p. 303).

Desse modo, a existência do Estado - domesticador dos indivíduos, produtor de sujeitos submissos e dependentes - e de outros “senhores” se faria desnecessária, apontando para uma organização social sem leis jurídicas, mas com princípios; uma moral “orientada para a ética” (FOUCAULT, 2014a), em contraposição à moral “orientada para o código” (idem), presente na sociedade vigente.

A organização social baseada na moral burguesa e no modo de produção capitalista, através das instituições modernas, visará formar sujeitos adequados a esse modo de viver. É, assim, uma “forma de poder que faz dos

indivíduos sujeitos” (FOUCAULT, 2009, p. 235). Assim, a exaltação anarquista da subjetividade, também presente no romantismo, seria “uma das formas de resistência à reificação” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 47).

A preocupação anarquista com o cuidado de si fez emergir diversas estéticas da existência. Consequentemente, buscava-se uma vida que fosse exemplo moral, um viver artístico:

Voltados para associações livres, experimentavam relações amorosas, produtivas, educação de crianças alheia à escolarização, fazendo repercutir, mais do que os desdobramentos iluministas enquanto potencialidades da razão, o exercício da pessoalidade, o livre acesso a conhecimentos, partilhas científicas, respeito pela cooperação entre espécies antes de qualquer exaltação da competitividade, abolição do castigo como invenção da vida, problematização da prevenção geral, disseminação de imprensa própria, demolição de propriedades, Estado, religião e direitos: eram e são exercícios do fazer diário. Por cuidar de si, um anarquista se diferencia dos demais socialistas (PASSETTI, 2005, p. 5).

A fim de disseminar suas ideias e propagar suas práticas e valores, o movimento anarquista visou estimular discussões em diversas áreas da ciência e da cultura. Cursos, escolas, conferências, grupos de leitura, diversos grupos de afinidade, ateneus, associações, revistas e jornais próprios, entre outros meios foram utilizados para a edificação da cultura libertária.

As respostas dadas pelos/as anarquistas às condições em que o Estado submetia os indivíduos visaram à emancipação dos corpos e da humanidade das desigualdades advindas das relações sociais capitalistas (CLEMINSON, 2004, p. 702). A governamentalidade dos Estados, que necessitava controlar os processos biológicos da população e reduzir as implicações naturais, demandou também a constituição de sujeitos adaptados ao seu governo. Nesse caminho, o corpo e a sexualidade se tornaram locais privilegiados para a produção da verdade sobre o indivíduo e sobre o coletivo (representado pela ideia de nação) (CLEMINSON, 2004). De modo sutil, mas totalmente eficaz, a biopolítica espalhou-se pelo cotidiano dos indivíduos. Todavia, a sexualidade, que havia se transformado na “verdade do eu”¹²⁹ (CLEMINSON, 2011, p. 5, tradução minha), é também um lugar especial para a libertação, em sua relação entre o corpo, vida e desejos.

¹²⁹ “Sexuality has become the truth of the self” (CLEMINSON, 2011, p. 5).

A fim de constituir uma cultura libertária, a revista *Estudios* apropriou-se de diversas temáticas referentes à vida dos indivíduos, e se a biopolítica se preocupa com a dominação dos corpos e da vida, foi também nessas esferas em que os/as anarquistas contribuintes da revista visaram apontar as possibilidades de resistência.

3.5 A imprensa operária e a Revista *Estudios*, ou “un concierto amorfista”¹³⁰

*“Como poderemos conceber a realização do nosso ideal?
Como nos desembaraçar de todos os constrangimentos materiais e morais que
pesam sobre nós?*

*Só podemos ter esperança agrupando os que sofrem.
É por isso que a propaganda que se dirige aos trabalhadores, àqueles cujo esforço é
explorado por uma classe parasita, só esta propaganda parece fecunda. A solidariedade dos
interesses vem sustentar as aspirações idealistas dos indivíduos”
(Sobre Individualismo - Marc Pierrot - A Vida, 30/04/1915).*

Retomar a história das classes oprimidas é também questionar a inevitabilidade das relações atuais, questionar a vitória dos vencedores. Assim como hoje os movimentos sociais questionam as influências do modo de vida capitalista nas mais diversas esferas de nossas vidas, também nas décadas passadas isso ocorria. A tentativa de recuperar a luta - cotidiana - de indivíduos que resistiram às tecnologias capitalistas de controle dos corpos nas diversas dimensões da vida social, das teorias científicas às relações afetivas, pode auxiliar-nos na compreensão da engrenagem que mantém esse sistema de desigualdade e barbárie em funcionamento. Como afirmara Walter Benjamin, “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1994, p. 224).

A derrota anarquista na Guerra Civil Espanhola para as forças autoritárias e conservadoras do general Franco teve repercussões para o povo

¹³⁰ (LA MONTAÑA *apud* CORDERO, 2017, p. 37). Utilizo aqui a metáfora levantada por José Ingenieros e Leopoldo Lugones - aquele médico, este jornalista - argentinos escritores do jornal anarquista e socialista *La Montaña* (de abril a setembro de 1897). De acordo com Laura Fernández Cordero (2017), eles trouxeram esta metáfora a fim de apontar como um problema o caráter “polifônico” da multiplicidade de vozes na imprensa anarquista. Entretanto, retomo-a aqui a fim de explicitar, a partir das reflexões já trazidas anteriormente e com a apresentação da Revista *Estudios* e do anarquismo individualista, o potencial desta multiplicidade e o caráter de abertura e possibilidades que algo “sem forma” pode carregar.

espanhol durante uma ditadura de trinta e seis anos, que tem em sua conta diversas violações de direitos humanos. Em seus escombros, é possível encontrar propostas para uma sociedade diferente, com base nos valores de liberdade e solidariedade. Ao refletir sobre a revista espanhola *Estudios*, que circulou em anos anteriores à Guerra Civil e durante o primeiro ano do conflito, pretendo, assim, dar visibilidade a essas possibilidades.

O que aconteceu aos seres humanos que morreram, nenhum futuro pode reparar. Jamais serão chamados para se tornarem felizes para sempre. [...] No meio dessa imensa indiferença, somente a consciência humana pode se tornar o altar onde a injustiça sofrida pode ser abolida/ultrapassada (*aufgehoben*), a única instância que não se satisfaz com aquela [...]. Agora que a fé na eternidade deve se decompor, a historiografia (*Historie*) é o único tribunal de justiça (*Gehör*) que a humanidade atual, ela própria passageira, pode oferecer aos protestos (*Anklagen*) que vêm do passado (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2014, p. 49-50).

Para Benjamin, “assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura” (BENJAMIN, 1994, p. 225). Desse modo, ao escovar a história a contrapelo e buscar na cultura dos vencidos possibilidades esmagadas (mas não de todo apagadas ou caladas, visto que ressoam ainda hoje nos movimentos sociais contemporâneos), o passado se apresenta não como uma etapa “atrasada”, mas como um “pacto secreto” em que “brilha a centelha da esperança” (LÖWY, 2014, p. 140) na intenção da construção de outra cultura.

Nesse sentido, além da *Estudios*, diversas foram as publicações anarquistas em protesto à sociedade vigente, incentivando a derrocada daquela cultura e a edificação de uma cultura libertária. “A moral anarquista esteve sempre preocupada em montar uma fortaleza cultural que resistisse aos males da ordem dominante e fosse um campo de treinamento para a comunidade do porvir” (HARDMAN, 2002, p. 36).

Recorro à revista *Estudios*, portanto, considerando-a como possibilidade de compreensão dessa cultura anarquista em construção. Apresento a revista a partir da sua própria lógica e conceitos, tendo em vista que “[...] um “sistema de signos”, devidamente compreendido, é tanto uma tecnologia cultural específica quanto uma forma específica de consciência prática: aqueles elementos

aparentemente diversos que de fato se encontram unificados no processo social material" (WILLIAMS, 2009, p 192, tradução minha¹³¹).

Figura 39 - Capa da Revista Estudios, n. 110.



Fonte: Revista Estudios, n. 110, outubro, 1932.

Duas cabeças humanas emergem das folhas de um livro, jornal ou revista. De cores e traços diferentes, remetem inclusive a imagens não reais. São ilustrações, que saltam das páginas ao mundo. Como se os indivíduos presentes nas páginas, ou alguma(s) ideia(s) de indivíduos, se materializasse no mundo externo. Ou como se o ideal de novos indivíduos, inscrito naquelas páginas, pudesse tomar forma para além delas.

Essa capa, do artista comunista Josep Renau, me remete à leitura dos periódicos anarquistas. Dois caminhos são possíveis: um deles, não tendo a possibilidade de encontrar-me com aqueles/as militantes, de pouco ser possível

¹³¹ “[...] un “sistema de signos”, apropiadamente comprendido, es a la vez una tecnología cultural específica y una forma específica de conciencia práctica: aquellos elementos aparentemente diversos que de hecho se hallan unificados en el proceso social material” (WILLIAMS, 2009, p. 192).

conhecer sobre o seu cotidiano e suas práticas, me leva ao conhecimento de parte de suas realidades. Muitos/as são anônimos. Alguns, não consigo saber quem são, pois os textos são assinados com pseudônimos, nem sempre reconhecidos. Nos jornais, sobretudo, pessoas das mais diversas realidades podiam contribuir e construir o periódico, e pouco se sabe delas, a não ser de certa revolta com a sua situação, e paixão pela luta revolucionária, paixão pela vida; por outro lado, a leitura e o envolvimento com esses materiais também gera reflexões e sentimentos na leitora aqui do outro lado. Embora distanciadas pelo tempo, algumas questões ressoam ainda na realidade que, em certa medida, também é minha, mas sobretudo remete à realidade de diversas outras pessoas, com condições materiais de vida muito inferiores à minha. Se o aprendizado - ético, moral, social, político, artístico... - fornecido por essa leitura pode ainda hoje, noventa e dois anos depois da publicação do primeiro número da revista *Estudios*, afetar a mim, imagino àqueles/as que se reuniam ansiosos para a leitura de mais uma edição deste, ou de outro periódico advindo do acúmulo do movimento anarquista do período.

Xavier Diez afirma a importância da leitura, da reflexão teórica e da atividade editorial anarquista como pilares para a edificação da nova sociedade. Assim, ao considerarem que as esferas econômicas, sociais e culturais estavam dominadas por uma determinada classe, refletirão em seus textos e periódicos sobre essas questões a fim de questionar os valores dominantes e criar valores próprios que visem à sociedade libertária. Consideraram que criar uma cultura própria e alternativa era uma das maneiras de se rebelar contra a dominação. Assim, desenvolveram conteúdos e estéticas próprios, bem como sua própria intelectualidade e seus próprios canais de difusão (DIEZ, 2007, p. 112).

A esse trabalho de construção ideológica-cultural, Lily Litvak resume em três pontos fundamentais a difusão do anarquismo através das publicações:

1. Creación de canales de comunicación e información y canales de grupos participantes en la lucha social.
2. Crítica, desenmascaramiento, oposición a los lenguajes y canales institucionalizados por la clase detentora del poder.
3. Práctica de una cultura y una información alternativas proletarias de base colectiva (LITVAK, 1995, p. 235).

A imprensa operária serviu, portanto, como “veículo social de informação e formação” (HARDMAN, 2002, p. 311), possibilitando a disseminação de uma

cultura de classe alternativa à disseminada pelos órgãos da imprensa dominante. Os trabalhadores compreendiam a imprensa como um instrumento do capital, de modo que se fazia necessário constituir os seus próprios canais de comunicação. Assim, “los libertarios trataban de establecer una red de comunicación periodística que por una parte permitiese la participación de las actividades de la lucha social, y por otra se opusiese a la información burguesa denunciándola como arma del capital” (LITVAK, 1995, p. 217).

A produção cultural que se materializou na imprensa anarquista cumpria um papel de aglutinar as práticas ideológicas do operariado em sua cultura de resistência ao sistema dominante, com vistas à emancipação social. Assim, Foot Hardman afirma que, se é possível afirmar a existência de uma “política libertária”, que se opõe à política institucional, ela está, sobretudo, nas atividades de propaganda. Nessas atividades que se interligavam os sentidos cultural e político da prática anarquista (HARDMAN, 2002, p. 309).

Através da criação de uma imprensa própria, o movimento anarquista via a “posibilidad de alterar el consumo pasivo de la información” (LITVAK, 1995, p. 218). Produziam os próprios meios de comunicação e também o seu conteúdo. Essas publicações unificavam os/as autores/as e as discussões, e serviam também como meio de informar o movimento, reunir os debates internos, explicitar e divulgar as ideias anarquistas ou, ainda, diferenciar-se de outros agrupamentos dentro do movimento libertário (DIEZ, 2007, p.110). Isso não significava, entretanto, que as ideias eram ali uniformizadas. Pelo contrário, ideias divergentes podiam ser encontradas no mesmo periódico ou, em vez disso, diversos periódicos eram criados a partir das afinidades. Delgado aponta a fragmentação do movimento anarquista, ao criar diversos periódicos, como uma representação da

fragmentación del mundo social que proponía el anarquismo.
[...] La fragmentación del orden social también estaba promovida por una concepción del anarquismo que consideraba al individuo, a la sociedad y toda manifestación humana como una aglomeración activa de entidades en permanente movimiento cualquiera fuera la escala analizada (DELGADO, 2017, p. 70).

A pluralidade estava nas temáticas, mas também nos/as seus/suas contribuintes. Trabalhadores/as de diversas áreas dialogavam sobre temáticas diversas, bem como indivíduos que partilhavam dos ideais de outras correntes

socialistas muitas vezes se encontravam no mesmo periódico. A aproximação com outras correntes potencializou aberturas que ampliassem a visão de mundo e as possibilidades críticas às questões do contexto histórico da revista. A inserção, por exemplo, do artista comunista Josep Renau proporcionou uma abertura estética da revista, reforçando o seu ecletismo¹³² (QUELUZ e QUELUZ, 2017). Além disso, a rede de comunicação entre os núcleos libertários ia para além dos limites nacionais. Desse modo, é preciso “nunca perder de vista o caráter nacional/internacional do proletariado como classe e não circunscrevê-lo aos limites geográficos de uma região particular” (HARDMAN, 2002, p. 35).

Nesse mesmo sentido, fica difícil categorizar a produção desses grupos sem levar em conta as contradições e diversidades presentes em suas práticas. Assim, me inscrevo na observação de Delgado: “Desde el punto de vista organizacionista, se puede considerar a toda la producción de la prensa obrera como la creación de asociaciones de individuos que luchan, en mutua colaboración, por su existencia en un ambiente de adversidad” (DELGADO, 2017, p. 70). A partir das demandas cotidianas, os/as anarquistas se juntavam àqueles que partilhavam de seus ideais e princípios a fim de combater inimigos em comum. Assim, “os periódicos eram parte fundamental da vida libertária e constituíam “un lugar de encuentro, de reconocimiento y de identificación” (CORDERO, 2017, p. 38).

É nesse sentido que a ideia de um “concerto polifônico” se afina com a leitura que realizo das revistas do anarquismo individualista da Espanha, sobretudo a Revista *Estudios*:

La imagen del concierto no es exclusiva del anarquismo, pero en su prensa la utiliza con mucha frecuencia. Remite a la idea de una presentación pública y, a la vez, una intervención individual orientada a una creación colectiva; un conjunto de voces que busca componer una obra a partir de distintas melodías, ritmos, armonías, y en el cual puedes surgir algunas disonancias (CORDERO, 2017, p. 40).

Revistas, jornais, folhetos, panfletos, cartazes, suplementos de revistas... Diversas eram as formas que essa “imprensa anarquista” tomava. Servia como uma arena de debate aberta. Respondiam a outros periódicos, comentavam temas de pouca importância na imprensa burguesa, denunciavam

¹³² Para uma análise mais aprofundada acerca deste tema e da estética de Josep Renau, ver: (QUELUZ e QUELUZ, 2017).

acontecimentos, realizavam - diariamente, semanalmente, mensalmente, ou, quando pudesse - a autópsia da vida na organização social do seu período.

“Aparece cuando puede”, era a inscrição em alguns destes materiais:

la periodicidad era variable, ya que hubo publicaciones diarias, semanales, mensuales y hasta por completo erráticas o únicas. Su lenguaje característico era intenso y se expresaba en grandes exclamaciones, títulos dramáticos y argumentaciones cargadas de emoción (CORDERO, 2017, p. 39).

Diversas eram as dificuldades de mantê-las, se tratando de uma imprensa independente. Tratando-se de um trabalho militante, havia poucos recursos e muitas vezes se depararam com a perseguição do Estado. Apesar disso, resistiam, tornando-se um dos instrumentos mais efetivos na difusão do pensamento e das práticas anarquistas. Como militantes da cultura, proporcionar e difundir outras práticas e outras formas de se constituir, estavam na centralidade das suas lutas. A imprensa, deste modo, assumia um importante papel no diálogo entre os/as anarquistas e socialistas das mais diversas opiniões, mas que compartilhavam os princípios destes movimentos. Apresentam, com isso, uma cultura alternativa à disseminada pelas mais diversas instituições advindas da organização social capitalista e dos estados modernos.

Não se deve, portanto, avaliar a imprensa anarquista como um “asunto de éxito o fracaso editorial” (DELGADO, 2017, p. 70). Mas, sim, analisá-la em função dos seus próprios interesses: “su intención de alterar el orden social, de incidir en los nuevos grupos sociales, de participar junto con los círculos y los centros en la tarea de alfabetizar a las grandes masas de obreros e inmigrantes y en su incidencia en la formación del intelectual autodidacta” (DELGADO, 2017, p. 71).

A imprensa para os/as anarquistas era um dos instrumentos privilegiados para a edificação de uma nova cultura e a difusão de uma intelectualidade própria, alternativa e revolucionária. As revistas são, portanto, elementos culturais e políticos que constituem e são constituídos pela história social de classes e pela produção e reprodução de conhecimento científico pelos/as anarquistas.

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 intelectualidade (DIEZ, 2007, p. 112).

Sendo assim, olho para a produção cultural a fim de nela perceber as interrelações, as vias que a atravessam: o que um artefato, um objeto técnico, um elemento qualquer da produção cultural pode nos dizer sobre a sociedade em que emergiu? Ou ainda, o que pode dizer sobre o mundo que ele projeta? Os meios de comunicação são meios de produção - cultural e material. No caso dos jornais e revistas, são formas de construção de outra cultura. A revista *Estudios*, enquanto uma produção de trabalhadores das mais diversas áreas, apresenta um conjunto de experiências vividas e almejadas em diversas partes do mundo, sobretudo na Espanha dos anos 20 e 30. A partir das críticas presentes na revista, das discussões que fomenta e das práticas e reflexões que incita, a visão de mundo e os modos de vida de seus contribuintes se manifestam.

3.5.1 Anarquismo individualista

“Tornarmo-nos o que nunca fomos, esse é, penso eu, um dos mais fundamentais elementos ou temas dessa prática de si”
(FOUCAULT, 2010b, p. 87).

A despeito da historiografia anarquista acostumada a enfatizar os anarquismos "organizadores" (anarcocomunistas, coletivistas ou mutualistas) e os anarquismos insurrecionais, este trabalho recusa a localização do anarquismo individualista como anterior - e, portanto, mais "primitivo"- aos já citados e apresenta a complexidade desta corrente, reforçando a sua correlação com os aspectos do anarquismo já apresentados nos tópicos anteriores.

A caracterização que faço aqui e as reflexões e práticas encontradas na revista *Estudios* não cabem na concepção de anarquismo trazida por historiadores como Felipe Corrêa, que afirma que o anarquismo

Rechaza la movilidad individual o sectorial en el capitalismo o en el Estado y se defiende la transformación social por medio de procesos autogestionarios de lucha que implican una revolución inevitablemente

violenta, que puede tener mayor o menor duración (CORRÊA, 2019, p. 12).

A inevitabilidade da violência na construção revolucionária é questionada por muitos/as dos/as anarquistas individualistas, sobretudo nas publicações espanholas. O que não significa que aceitarão passivamente as investidas da violência do Estado e das forças fascistas. A revista, inclusive, foi diretamente prejudicada pela Revolução Espanhola, e um de seus maiores contribuintes, Isaac Puente, foi assassinado pelas forças franquistas durante essa revolução, nomeada também de Guerra Civil Espanhola.

Endosso aqui a leitura de Xavier Diez (2007) e Francisco Javier Navarro (1997) que, nas suas pesquisas sobre o anarquismo individualista espanhol, apontam a característica pacifista. Além disso, compreendo a centralidade do papel do indivíduo para a revolução propagada pelo anarquismo individualista como uma radicalização dos princípios anarquistas, diferente da análise de Corrêa, que afirma haver "problemas de compreensão e definição do anarquismo" (idem, p. 22, tradução minha) nas leituras que abarcam essas dimensões:

pacifismo (contrariedad a la violencia en todos los casos), reformismo (reformas entendidas como fin en sí mismas) e individualismo (búsqueda de la emancipación individual lejos de un proyecto colectivo de liberación) no son siquiera parte de los principios históricos anarquistas (CORRÊA, 2019, p. 22).

O anarquismo individualista levou ao extremo a máxima da correspondência entre fins e meios. Com isso, divergiu de grande parte das organizações socialistas, inclusive anarquista, embora também tenha acatado ideias - advindas de outros campos - que pudessem complementar a sua prática revolucionária. Radicalizaram, então, a noção de transformação social. Radicalizaram porque foram nas raízes - todavia, antes da raíz há uma semente que brota: única, individual.

Figura 40 - Capa da Revista Estudios, n. 160.



Fonte: Revista Estudios, n. 160, janeiro, 1937.

Na arte de Monleón que ilustra a capa da revista *Estudios* número 160, a cultura fascista cai como um míssil, atingindo sobretudo as mulheres, incidindo em seus corpos. O corpo atingido, se tiver perdido a capacidade de refletir (representada pela cabeça, talvez?) - perde também a capacidade de agir e resistir (ou seja, as mãos, tal qual a estátua da imagem da capa?). O enclausuramento das mulheres à biologia dos seus corpos obriga-as à maternidade e, quando se trata de uma escolha ser mãe, aprisiona as mulheres à educação das crianças, tarefa que, na visão anarquista, caberia à toda a sociedade.

Um míssil quando explode pode afetar grande parcela da população. Entretanto, uma grande cifra de números de mortos mascara a história de vida por trás de cada unidade ali representada. Entre cem atingidos, são cem indivíduos, cem corpos desejanter. Do mesmo modo, visões hegemônicas de mundo afetam igualmente indivíduos e sociedade, embora em níveis diversos.

Com a ascensão do fascismo no período entreguerras, os anarquistas se convenceram que os seus ideais eram “vitais para a civilização se ela

quisesse ser salva do flagelo da guerra e de regimes totalitários que procuram escravizar os indivíduos” (SONN, 2010, p. 6, tradução minha¹³³). Como, então, não criar mais fascismos? Como eles se reproduzem, se não atingindo um a um em microrrelações fascistas? Aos/às anarquistas individualistas, estava colocada a certeza de que matar fascistas e/ou derrubar o Estado, não garantiria a derrocada das instituições e modos de viver capitalistas e/ou fascistas.

A perseguição ao sindicalismo revolucionário e aos/às militantes que se apropriavam da violência individual como propaganda demandava uma reorganização do movimento. Para Richard Sonn, tanto por preferência quanto por necessidade, os/as anarquistas do período entreguerras envolveram-se com uma práxis que podemos considerar de um “anarquismo ético” (SONN, 2010). Sendo o anarquismo individualista o mais “filosoficamente orientado”, nas palavras do autor estadunidense, essa vertente do movimento libertário experimentou um significativo crescimento.

Em suas práticas, cooperavam com outros grupos progressistas, nem sempre marcadamente anarquistas. Nas páginas de seus periódicos, publicaram comunistas, republicanos/as, e até mesmo cientistas que não se identificavam como anarquistas. Interessava-lhes as ideias e as práticas que contribuíssem para a libertação individual. O foco no corpo levava-os/as à aproximação com movimentos que abordassem a repressão ao corpo e à psique, além de abundante debate sobre a sexualidade e as relações de gênero.

Tratava-se, então, de fartos debates éticos. Conforme a possibilidade da revolução esmaecia e o anarquismo era cada vez mais colocado à marginalidade, “as preocupações éticas individualistas se tornavam mais, não menos, centrais para o movimento como um todo” (SONN, 2010, p. 10, tradução minha¹³⁴).

O contexto espanhol também favorecia a emergência desta vertente. Durante o período de 1923 até 1938 – com a derrota republicana e a instauração do regime franquista – circularam na Espanha diversas publicações de caráter

¹³³ "vital to civilization if it was to be saved from the scourge of war and from totalitarian regimes seeking to enslave the individual" (SONN, 2010, p. 6).

¹³⁴ "individualist ethical concerns became more, not less, central to the movement as a whole" (SONN, 2010, p. 10).

anarcoindividualista, 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 (DÍEZ, 2007, p. 94). A efervescência anarco-sindicalista, entretanto, será levada à clandestinidade após o golpe de Estado do general Primo de Rivera (em setembro de 1923), e a instauração de uma ditadura que perdurou até 1930 (DÍEZ, 2007, p. 95).

Durante este contexto de “repressão generalizada contra o movimento operário” (DÍEZ, 2007, p.95), o poder político era mais tolerante a um anarquismo de caráter “mais filosófico” e ao “ativismo mais cultural” (DÍEZ, 2007, p.95). Reforçando a argumentação de Richard Sonn, Xavier Diez também afirma que foi neste período que o anarquismo “mais filosófico, mais ideológico, e a corrente mais individualista voltam a fazerem-se visíveis” (DÍEZ, 2007, p. 96).

No período pré-revolucionário, o anarquismo na Espanha teve grande adesão. Havia, ali, um profundo desencanto e descrédito com as capacidades da República e a percepção dos limites da política advinda do Estado. Era necessário, portanto, que a revolução barrasse o desenvolvimento do capitalismo e fizesse emergir consigo uma outra organização social que abarcasse de fato as demandas da população. As reflexões e práticas veiculadas nos periódicos anarquistas individualistas proporcionaram, assim, elementos para a construção da sociedade ácrata sem afirmar um único modelo possível.

As correntes anarquistas se misturavam, bem como ideias de militantes de outros países circulavam nos periódicos locais. No campo do anarquismo individualista é possível afirmar que havia “dobles y triples militancias, actuaciones centrales y marginales, una gran promiscuidad en relación con otras tendencias dentro de la órbita anarquista, al igual que habrá numerosos contactos y relaciones con otros ambientes extralibertarios” (DÍEZ, 2007, p. 16).

A visão individualista do anarquismo apesar de focar no indivíduo, o compreende na interrelação com os demais, característica também presente no individualismo que nasce do romantismo: “O individualismo romântico enfatiza o caráter único e incomparável de cada personalidade - o que, segundo Simmel, conduz logicamente à complementaridade dos indivíduos em um todo orgânico”

(LÖWY e SAYRE, 2015, p. 48). Assim, há a noção de que, apesar das potencialidades de cada indivíduo, há a necessidade de outros seres para a completude das necessidades da vida humana. O anarquismo individualista, então, se constituirá na formação de redes de indivíduos e grupos de afinidade que, por sua vez, aventaram novas sociabilidades.

O contato principal do anarquismo individualista espanhol desse período se dava, sobretudo, com o individualismo francês (NAVARRO, 1997, p. 135) - principalmente dos pensadores Émile Armand¹³⁵ (1872-1963) e Han Ryner¹³⁶ (1861-1938), ou anarquistas neomalthusianos como Paul Robin¹³⁷ (1837-1912), Gabriel Hardy¹³⁸ (1870-1945) e Eugene Humbert¹³⁹ (1870-1944).

¹³⁵ Anarquista individualista francês, ativista do amor livre e defensor da ideia de camaradagem amorosa. Contribuiu com as seguintes publicações anarquistas: *L'Ère nouvelle* (1901–1911), *L'Anarchie*, *L'EnDehors* (1922–1939) e o *L'Unique* (1945–1953). Suas principais obras são: *De la liberté sexuelle* (1907); *Le Malthusianisme, le néo-malthusianisme et le point de vue individualiste* (1910); *L'Initiation individualiste anarchiste* (1923); *Liberté sexuelle* (1925); *La révolution sexuelle et la camaraderie amoureuse* (1934)

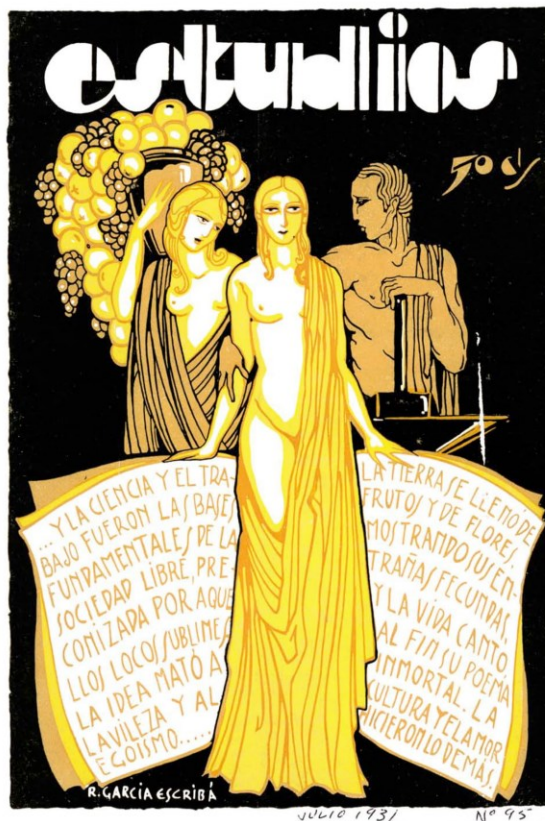
¹³⁶ Pseudônimo de Jacques Élie Henri Ambroise Ner, filósofo, escritor e anarquista individualista francês. Foi fortemente influenciado pelo estoicismo e pelo epicurismo. Principal influência da anarquista brasileira, Maria Lacerda de Moura, era considerado por ela o "Sócrates moderno". Publicou diversas obras filosóficas, como: *Petit Manuel individualiste* (1903); *Le Cinquième Évangile* (1911); *Le Père Diogène* (1915); *La Sagesse qui rit* (1928); *Crépuscules. Bouddha. Platon. Épicure. Thraséas. Raymond Lulle. Rabelais. Leibniz. Hegel. Vigny. Élisée Reclus, etc.* (1930); *Dans le mortier. Zénon; Phocion; Saint Ignace; Les Albigeois; Michel Servet; Pierre Ramus; Vanini; Brousson; Francisco Ferrer* (1932), além de diversas obras literárias.

¹³⁷ Pedagogo francês, um dos expoentes da pedagogia libertária. Defendia a ideia do ensino integral. Em 1896 fundou a *Ligue de la Régénération Humaine* com propósitos neomalthusianos.

¹³⁸ Pseudônimo de Gabriel Giroud, neomalthusiano crítico à moral proposta por Thomas Malthus.

¹³⁹ Militante pacifista e anarquista neomalthusiano francês.

Figura 41 - Capa da Revista Estudios, n. 95.



Fonte: Revista Estudios, n. 95, julho, 1931.

Três indivíduos portando antigas vestimentas gregas são apresentados na capa da revista *Estudios* de julho de 1931. Uma mulher carrega um farto cesto de frutas; o homem que a olha enquanto abraça a mulher da posição central, descansa em uma bigorna; no centro da imagem, uma mulher seminua mantém abertas as páginas de um livro ou um folheto. Suas páginas afirmam como se formou a sociedade livre, aquela preconizada (ou, em outra possível tradução ao português, elogiada) pelos “loucos sublimes”: a ciência e o trabalho formaram a sua base e a ideia, ou seja, a razão, matou a vileza e o egoísmo. A terra mostrou-se fecunda, se enchendo de frutos e flores. A vida, enfim, ao conectar razão, trabalho e a fecundidade da terra, pode cantar seu “poema imortal”, devido a esta conexão entre humanidade e o restante da natureza. Coube à cultura e ao amor cumprir as demais tarefas.

Esta inscrição resume parte do ideário anarquista individualista. Como já apresentado por Bakunin (2010), os/as anarquistas atribuem o desenvolvimento humano à junção entre animalidade (dimensão correspondente à economia), pensamento (ciência) e revolta (liberdade). Assim, trabalho,

ciência, cultura e amor são responsáveis pelo pleno desenvolvimento humano. Ao ser humano, portanto, cabe se reconhecer com as qualidades da sua natureza criativa e, com base nesses instrumentos, criar a sociedade que possibilite suas potencialidades.

São as ações dos indivíduos que constroem a sociedade, ao passo que o modo como a sociedade se organiza forma os indivíduos e as suas ações. Como os indivíduos se relacionam é o que produz a sociedade. O capitalismo, portanto, não diz respeito a uma entidade existente por si mesma, imutável e imperecível. Se trata, pois, de relações capitalistas. Relações que, repetidas e reproduzidas em larga escala, mantêm o sistema em funcionamento. É assim que, rejeitando essas relações, sobretudo em ações individuais, o anarquismo individualista foi considerado - e se considerou - um refratário da sociedade. Para usar uma definição dos editores do jornal anarquista individualista argentino *El Perseguido*, em 1890 - "nosotros somos los vagabundos, los malhechores, la canalla, la escoria de la sociedad, el sublimado corrosivo de la organización social actual" (OVED, 1978, p. 42).

Sendo assim, do mesmo modo de funcionamento da dominação capitalista - que atinge a todos e a cada um - a libertação, para o anarquismo, deve se dar em ambas as esferas: coletiva e individual. O anarquismo individualista radicalizou essa ideia. Diferente do individualismo burguês, os/as anarquistas individualistas reconhecem nos outros indivíduos possibilidades de complementaridade. A liberdade aqui, depende da expansão da liberdade de todos/as. Não há sociedade livre sem indivíduos livres, do mesmo modo que é impossível pensar na possibilidade de indivíduos livres em sociedades desiguais (seja na dimensão política ou na econômica).

Essas questões estão na base do anarquismo individualista. Embora pouco importasse aos/às militantes construir referências estanques a serem seguidas, alguns nomes são de grande importância para compreendermos esse movimento. Apesar das divergências entre os/as anarquistas que muitas vezes não consideram Max Stirner um dos seus, este com certeza é um dos nomes que ressoa nas páginas dos períodos individualistas. O alemão, cujo nome verdadeiro era Johann Kaspas Schmidt (1806 1856), publicou uma única obra - *Der Einzige und sein Eigentum (O Único e sua propriedade)* em 1844 - e alguns textos esparsos.

Stirner considerava que a unidade humana era a base da humanidade, ou seja, a totalidade só poderia ser compreendida a partir da unidade. Essa unidade não diz respeito a um ser em devir, mas sim um ser humano comum que, ao passo que, se até certa medida é determinado pelo meio - o contexto em que nasce, o momento histórico em que vive, a educação que recebe, etc. - tem a potencialidade de ser alguém que vá além disso.

Três são as principais ideias de Stirner:

la primera trataría de negar (o matar) lo absoluto, lo sagrado, es decir, eliminar todo hecho trascendental 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 stirneriano, sobre cómo este único conquista su propia libertad (DÍEZ, 2007, p.36).

Assim, Stirner recusa qualquer dogma ou verdade pré-estabelecida. Da negação de conceitos abstratos e ideias pré-concebidas, surgiria o *Único*: “o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio” (STIRNER, 2009, p. 10). Quanto à relação entre indivíduo e sociedade, a fim de que o potencial do indivíduo se realizasse, Stirner preconizava aquilo que chamou de *união* (ou associação) *de egoístas*, uma associação que possibilitaria a liberdade de cada um.

A *associação dos egoístas*, a associação onde nossas forças reunidas produzem mais do que uma delas poderia fazer isoladamente, é uma organização defensiva, a cooperativa, são as organizações de apoio mútuo ou de solidariedade, os agrupamentos de afinidades eletivas. Stirner só lhes pede [...] que sejam VOLUNTÁRIAS (ARMAND, 2003, p. 88).

Stirner foi uma das influências de um outro anarquista individualista, francês, que embora tenha contribuído pouco na revista *Estudios*¹⁴⁰, é uma das referências do anarquismo individualista. A ética de Émile Armand, de influência também nietzscheana, era “una ética que, además, requiere un ejercicio de subversión permanente; contra lo establecido, contra lo existente, contra las convenciones que encadenan y, muy especialmente, contra una ética cristiana

¹⁴⁰ Émile Armand, diferente de Han Ryner, teve poucos artigos publicados na revista. A maioria deles referem-se a questões de reforma agrária: *Carta abierta a los trabajadores del campo* (n. 110); *Carta abierta a los trabajadores del campo: Continuación* (n. 111); *Carta abierta a los trabajadores del campo: Conclusión* (n. 112); *La actitud individualista en la sociedad actual* (n. 112).

fundamentada en el sacrificio y la renuncia” (DÍEZ, 2007, p. 66). A vida, sem seguir a ordens superiores, visava ao desfrute. Ou, conforme afirma Diez, a uma “visión hedonista de la existencia” (DÍEZ, 2007, p. 65).

Para Armand, o anarquismo era uma ideologia, mas representava também um estilo de vida, ou, nas suas palavras, “uma obra de crítica” (ARMAND, 2007, p. 125):

O anarquista vai semeando a revolta contra aquilo que oprime, entrava, opõe-se à livre expansão do ser individual. Ele deve se desvencilhar das mentes das idéias préconcebidas, libertar os temperamentos aprisionados pelo medo, suscitar mentalidades livres da preocupação com “o que vão dizer?” e com as convenções sociais; depois, o anarquista estimulará quem quiser seguir a seu lado a se rebelar praticamente contra o determinismo do meio social, a se afirmar individualmente, a esculpir sua estátua interior, a se tornar, tanto quanto possível, independente do ambiente moral, intelectual, econômico. Ele impulsionará o ignorante a se instruir, o passivo a reagir, o fraco a se fortalecer, o oprimido a se reerguer. Incitará os mal dotados e os menos capazes a extraírem de si próprios todos os recursos possíveis e não a repousarem sobre um outro (idem).

Armand reforça, portanto, a ideia do anarquista individualista como um refratário da sociedade, que busca caminhos para que a potencialidade do desenvolvimento de cada um se realize. Para ele, fazendo coro a Stirner, não seria possível se liberar totalmente, mas tampouco vale buscar soluções desesperadas que levem à manutenção do aprisionamento às normas da sociedade (ARMAND, 2003, p. 88).

Outro francês, Han Ryner, teve mais expressividade na Espanha e vários artigos publicados na *Estudios*. De seu pensamento, está presente no anarquismo individualista espanhol, sobretudo, seu subjetivismo - “el individuo que es la medida de todas las cosas y que debe buscar en él mismo la verdad, en vez de aceptarla de autoridades ajenas” (DIEZ, 2007, p. 70), propondo, com isso, um olhar para as questões internas dos indivíduos, a fim de se libertarem dos condicionamentos externos (DIEZ, 2007, p. 70). Desse modo, para Ryner, é possível, apesar do mundo hostil, “vivir la utopía” (DIEZ, 2007, p. 70).

Para esse pensador francês, a verdade deveria ser buscada através de um “camino interior” (DIEZ, 2007, p. 72) a ser percorrido por cada indivíduo. Ryner compartilha da ideia de “*divinidad interior*, que le permite pensar y actuar al margen de las concepciones asumidas mayoritariamente por la sociedad, *huir del rebaño*” (idem, grifos do autor). A divindade é entendida em sua capacidade

de criação, de modo que a divindade interior é criativa e possibilita ao indivíduo que crie o seu próprio caminho. A liberdade de transformá-lo anda junto com o dever de se movimentar, pois afirmar uma única possibilidade, uma única verdade, petrifica o indivíduo e o aprisiona em uma única perspectiva: “Afirmar una cuestión es despreciar y negar muchísimas otras... ¡Cuántos caminos se suprimen para sí cuando se elige solamente uno!” (RYNER, 1928, p. 5).

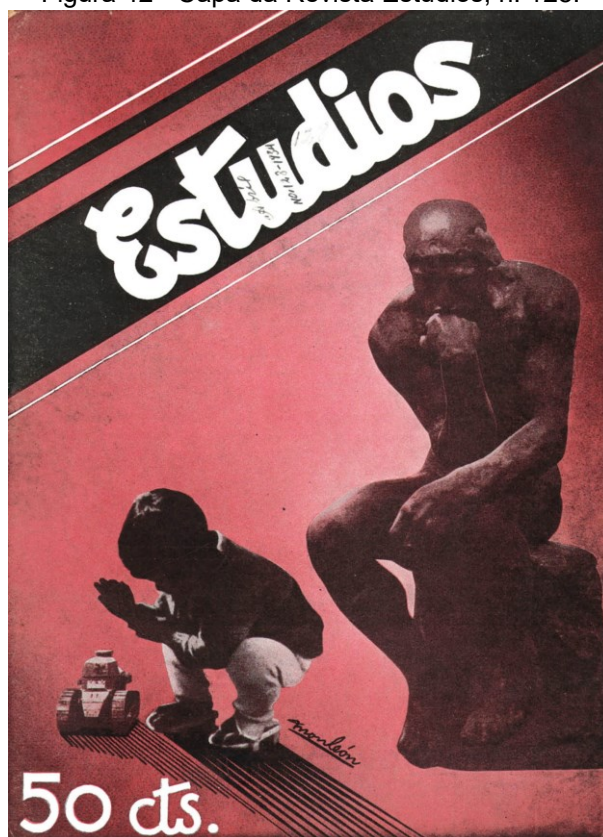
Ryner reivindica uma moral que possa guiar as ações e os pensamentos dos indivíduos, baseada no fraternismo - “la moral subjetivista debe suponer una búsqueda permanente de la armonía, del equilibrio, del camino interior” (idem). Com isso, Han Ryner rechaça as separações entre os seres e entre pensamentos e ações. Desse modo, para ele, deve-se aprender a ética vivendo, perseguindo as práticas.

Ao indivíduo cabe desenvolver a habilidade de esculpir-se a si próprio, visando à harmonia entre pensamentos e ações e não deixar que a liberdade seja filha da necessidade: o ser humano tem em si a vontade, o querer. Todavia há, em Han Ryner, uma crítica da vontade¹⁴¹. O filósofo francês chama a atenção para a importância de se conhecer a natureza dos próprios desejos. O escravo do anarquismo individualista de base ryneriana é aquele que não consegue governar a si próprio e aos seus desejos, que está a serviço dos seus prazeres. “Si la sabiduría es un arte, tales servidumbres no le son menos perjudiciales. La obra que se modela según el rigor científica, se aleja de las formas rítmicas de la belleza y de la danza flexible de las Musas” (RYNER, 1928, p. 10).

A temperança se alcança com a sabedoria, que, por sua vez, não diz respeito apenas ao exercício da razão, pois esta não pode impedi-lo de gozar dos poemas e sonhos metafísicos (RYNER, 1928). É de harmonia que se trata e, assim, de uma composição, de arte, de criação de si mesmo.

¹⁴¹ Han Ryner é um crítico da vontade de poder nietzscheana, o que diferencia os anarquistas individualistas dos individualistas nietzscheanos ou os stinerianos que, por sua vez, se fundiram à visão de Nietzsche (RYNER, 1966).

Figura 42 - Capa da Revista Estudios, n. 128.



Fonte: Revista Estudios, n. 128, abril, 1934.

Uma criança em frente a um tanque de guerra de brinquedo realiza um gesto ambíguo: ou sua fotografia foi capturada no momento em que baixava sua mão para pegar o brinquedo, ou a posição da sua mão representa um cumprimento militar à passagem do tanque de guerra. Logo atrás da criança, O *Pensador* de Auguste Rodin observa o fato, numa posição de profunda meditação. Seu corpo é forte, de alguém acostumado ao movimento e à ação. O corpo todo pensa com ele. Curioso é o fato dessa escultura fazer parte de uma composição maior do seu autor, chamada *A Porta do Inferno*. Nessa composição, o pensador ocupa um lugar em que parece estar observando o que se passava no inferno. Monleón na capa da revista *Estudios* parece sugerir que o pensador encontraria crianças aprendendo gestos militares enquanto brincam. A cultura nas mais diversas formas de expressão nos incita a responder àquilo que nos interpela.

A crítica anarquista individualista ao controle dos corpos por parte de outros elementos que não o próprio indivíduo coaduna com a crítica ao sistema econômico e político em vigência. O anarquismo individualista é parte

componente dos movimentos de contestação ao capitalismo. As suas formas de resistência e as estratégias revolucionárias é que divergem de grande parte destes movimentos.

Stirner deu-se conta de que o Estado repousa sobre a escravidão do trabalho; basta que o trabalho seja livre para que o Estado cesse de existir [...]: eis por que o esforço do trabalhador deve tender a destruir o Estado, ou a ignorá-lo o que dá na mesma (ARMAND, 2003, p. 89).

A compreensão dos/as anarquistas é a de que o poder não é apenas restritivo, pois ele também constrói a experiência social. O Estado, então, não é uma “coisa” ou um local em que o poder está alocado e que basta, portanto, tomá-lo ou destruí-lo: ele é “uma condição, uma certa relação entre seres humanos” que “destruímos [...] ao contrair outras relações” (COHN *apud* SILVA, 2018, p. 125). Sendo assim, nós é que o construímos e o constituímos.

Nesse sentido, afirma Mariano Gallardo em seu artigo *Influencia de las instituciones sociales sobre el carácter humano* (Estudios, n. 137, 1935, p. 62), o ser humano não é nem "rematadamente malo ni acabadamente bueno". Sendo livre, pode agir - dentro de alguns limites - como quiser. Assim, continua Gallardo, os atos muitas vezes são filhos das circunstâncias. Essas circunstâncias acabam sendo criadas pelo caráter das instituições sociais. "Hasta cierta distancia, el individuo actúa según la determinante ineludible impuesta por las instituciones. [...] ¿Qué individuo que conviva en una sociedad autoritaria podrá escapar, por mucho que estime su libertad individual, a la obra despersonalizadora del Estado?".

E se o poder produz subjetividade, outros arranjos sociais podem encorajar comportamentos diversos.

Que si bien es una verdad incontrovertible, que la personalidad del individuo es hija de su fuerza de voluntad, de sus ansias de superación y de su esfuerzo individual, también es otra gran verdad, no menos irrefutable, que sin transformar las instituciones sociales, el individuo no podrá actuar según su criterio.

Y por mucho y muy grande que sea el esfuerzo individual, si las instituciones no son transformadas, el individuo no podrá llegar a la realización íntegra de los postulados de su determinación (idem).

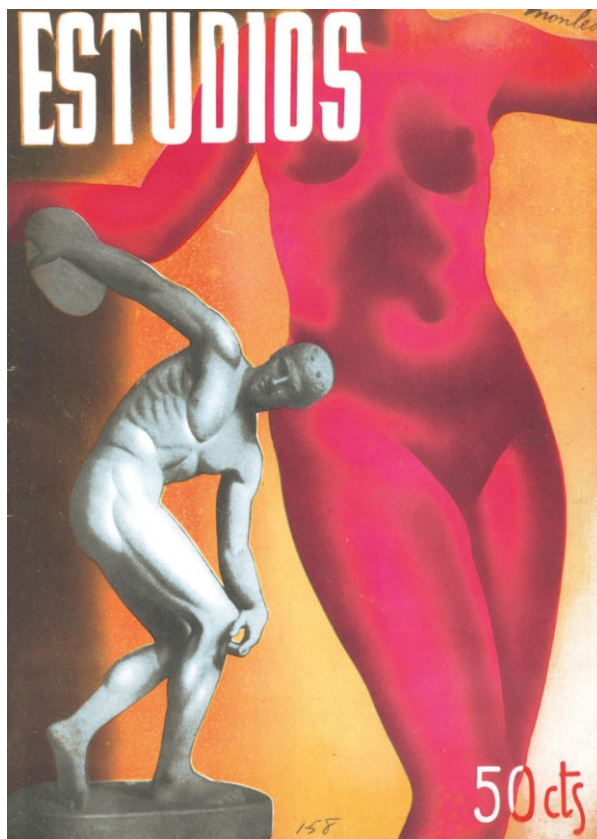
A individualidade é, então, dada pela existência. A subjetividade advém das relações sociais. Os/as anarquistas individualistas não estão interessados em construir uma metafísica do sujeito ou determinar a sua verdade. Preocupam-se em construir harmonias. Importam-se com a autogestão da subjetividade, com

a consciência de como a nossa subjetividade é formada para que, assim, na medida do que for mais possível, poder construí-la livremente, sem repetir aquilo que aprisiona. Assim, a conduta deve se colocar sob o controle da vontade, o que conduz à necessidade de duas coisas:

conocerse y tener voluntad de adaptarse a una norma ética. Saber lo que se es, y lo que se debe ser, tal es la clave para merecer el título de consciente. Se es un producto de instintos, de tendencias, de impulsos, de creencias y de prejuicios, heredados unos, congénitos otros, adquiridos los demás. El hombre es cosa pasiva, mientras no comienza la tarea de su autoeducación. Se debe ser miembro digno y útil de la sociedad, con un ansia insaciable de justicia, de perfección y de libertad. Nunca pieza, ni mecanismo, ni soldado, ni subdito; sino hombre libre, emancipado, que se solidariza con los demás hombres libres y emancipados, sin más nexos que el mutuo acuerdo, la mutua conveniencia y el bienestar mutuo (Un medico Rural, Estudios, n. 94, 1931, p. 1).

Somos passíveis de transformação, essa é a principal defesa do individualismo anarquista. O indivíduo é livre, mas se constitui na interrelação com os demais e com o seu meio; é também solidário, e a expansão da sua liberdade está condicionada ao alargamento da liberdade dos outros.

Figura 43 - Capa da Revista Estudios, n. 158.



Fonte: Revista Estudios, n. 158, novembro, 1936.

Na capa da revista *Estudios* número 158, o Discóbolo, do escultor grego Míron, é apresentado juntamente a um corpo nu feminino, que aparece atrás da escultura. De cor rosa, somando ao alaranjado do fundo, o corpo feminino dá contraste e destaque ao atleta. Ambos os corpos, apresentados nus na capa da revista, indicam corpos padrões, modelos de corpos a serem almejados. Todo o discurso da revista, entretanto, aponta esses corpos como corpos saudáveis a serem alcançados, e não como modelos meramente estéticos a serem copiados independente se a maneira de se chegar a eles carrega consigo hábitos não saudáveis e se a defesa destes corpos esteja acoplada a uma negação dos corpos desviantes desses padrões¹⁴². O Discóbolo apresenta um ideal de beleza física ao mesmo tempo que representa equilíbrio e harmonia. O atleta se prepara para lançar um disco, e sua expressão facial representa o equilíbrio entre corpo e mente, visto que se apresenta calmo e comedido, consciente do seu movimento. A estátua, cuja postura é reproduzida por fisiculturistas até hoje, representa o símbolo da Educação Física:

O Discóbolo de Myron é a mais célebre das estátuas atléticas. Segundo pesquisa: "...o corpo revela um cuidadoso estudo de todos os movimentos musculares, tendões e ossos que fazem parte da ação; as pernas, os braços e o tronco inclinam-se para imprimir maior impulso ao golpe; o rosto não parece contorcido pelo esforço, mas calmo e confiante na vitória" (CONFEEF, 2002).

O autodomínio do corpo e da mente são centrais nas reflexões do anarquismo individualista. Os indivíduos não constroem apenas a sociedade, senão que fazem a si mesmos nesse processo. O corpo é construído através de práticas, do mesmo modo a subjetividade.

O movimento libertário transformou o desencanto com a organização social vigente em estratégia revolucionária, conhecida como *gimnasia revolucionaria*, ou seja, a utilização, por exemplo, de estratégias ilegalistas de desobediência consciente das leis, assaltos a bancos para financiamento das atividades revolucionárias, etc. Assim, para os/as libertários/as a subversão da ordem social era colocada em todos os níveis da vida cotidiana, visto que "os

¹⁴² Ainda assim, essa contradição está presente em várias das capas da revista que apresentam modelos de corpos muito parecidos entre si, embora o discurso presente nos artigos da revista aponte para caminhos revolucionários às práticas que hoje são apresentadas pelos modelos estéticos de "corpos-padrão".

inimigos da classe parecem estar bem definidos, e os inimigos morais, também" (DIEZ, 2007, p. 101).

A concepção de libertação é, então, de algo que se faz, constantemente, uma prática diária, que deve ser reafirmada constantemente:

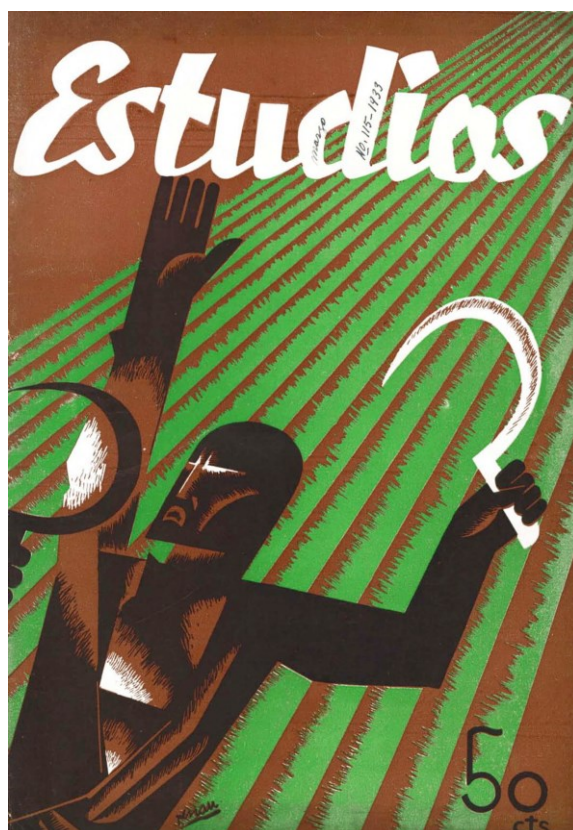
prácticas de libertad de lo inmediato de lo que no puede esperar a la llegada incierta de la concreción de la revolución social en confrontación con técnicas de poder enraizadas en la vida cotidiana, en las individualidades e identidades" (RAFAELLI, 2009, p. 20).

As questões morais e culturais importam à revolução tanto quanto os aspectos econômicos. Só assim seria possível assegurar que ela ocorresse em todos os níveis da sociedade (RAFAELLI, 2009). Pois agir de forma livre é algo que se aprende, tanto quanto se aprende a escrever ou a cozinhar. A "habilidade de agir de forma livre e cooperativa não é algo que se possui naturalmente, [...] é também produto de um treino" (CARRIERI *apud* SILVA, 2018, p. 126). Ou, em outra relação feita por um contribuinte da revista *Estudios*: "Piensas todos los días en alimentar tu cuerpo. ¿Por qué, una simple vez en toda tu vida, no habrás de pensar en alimentar tu espíritu, tu tesoro desconocido?" (Ganz-Allein, *Estudios*, n. 93, 1931, p. 7). E, nesse sentido, aponta Ganz-Allein:

Cuando el carpintero novicio quiere cortar y juntar tablas para construir una caja, empieza por enterarse de las herramientas que le hacen falta y de la manera de manejarlas.
Y tú, que vas a reunir y a formar los elementos cotidianos de tu dicha, te hace falta, en primer lugar, enterarte del modo que se hace y de cómo se emplea el útil natural del hombre, que es su propio espíritu (idem).

O cultivo de si, na compreensão do anarquismo individualista, faz parte também do obrar revolucionário.

Figura 44 - Capa da Revista Estudos, n. 115.



Fonte: Revista Estudos, n. 115, março, 1933.

Um homem ergue os braços segurando uma foice, enquanto ao seu lado outra foice também aparece, nas mãos de outro alguém que não podemos ver. Ao fundo, um campo verde remetendo a um espaço para o cultivo de algo que não conseguimos saber o que é. A foice é um símbolo no movimento socialista: integra a bandeira comunista, como símbolo dos/as trabalhadores/as agrícolas.

Maria Lacerda de Moura, anarquista individualista brasileira, afirmou também que o único indivíduo que não contribui para a guerra e para a destruição, para a miséria física e moral, é o pequeno agricultor.

Não o capataz que dirige, governa e explora, de rebenque em punho, que humilha o semelhante, enriquecendo-se à custa do suor alheio, mas o humilde lavrador que cava a terra e semeia a nutrição, a vida, a força, a alegria da fartura e da fecundidade sadia, porém, que não contribui para a riqueza social, o que não exige o intermediário para as suas transações comerciais (MOURA, 2020, p. 33).

Ao apoio mútuo, valorizado pelos/as anarquistas, importa que todos/as se apropriem também do trabalho manual, que deve ser valorizado tanto quanto o intelectual. Uma sociedade que “semeia nutrição” em vez de destruição é o ideal anarquista.

Ademais, um outro cultivo toma a centralidade das preocupações dos/as anarquistas individualistas. O cultivo de si, ou, um sujeito que emerge através do cuidado de si.

Enquanto o Estado exigia das mulheres corpos reprodutores de mão-de-obra para o sistema, e aos homens corpos que se militarizassem para servir ao Estado, os/as anarquistas constituíam tecnologias que visassem à construção de corpos libertários.

As guerras representavam a suprema desordem e dissolução corporal. Assim, os/as anarquistas se opuseram ao poder mortal do Estado e à hierarquia militar através de práticas de autopurificação (SONN, 2010, p. 16). Ao contrário da eugenia estatal, afirmaram a pureza como elemento de resistência às tecnologias do Estado, da saúde como possibilidade de manutenção da classe trabalhadora. Importaram-se com o controle de natalidade considerando as más condições de vida dos sujeitos nascidos em situação de miséria. Preocuparam-se, em um momento em que poucas saídas havia às pessoas com necessidades especiais, com a multiplicação destas.

o desejo de purificar a sociedade, positivamente pela vida saudável e negativamente pela limitação da população por meio da eugenia e da violência, reforçou a ênfase anarquista em corpos sólidos e equilíbrio natural que foi visto como um corretivo necessário para a sociedade seriamente desequilibrada em que viviam (SONN, 2010, p. 16, tradução minha¹⁴³).

Na intenção de equilibrar a sociedade, práticas de nudismo, ginástica, orientações sobre as diversas áreas da saúde, alimentação, a defesa do vegetarianismo, entre outras questões visavam à autonomia dos corpos e à construção de corpos libertos das necessidades dos aparatos estatais. Almejavam à beleza sublime do corpo. Não como um desejo vil, mas sim de um louvor à vida. Lutavam contra a degradação e a morte, pela preservação da vida dos indivíduos.

Assim, o anarquismo individualista surgiu como “una actitud crítica respecto a los procesos de alienación de la sociedad industrial” (DIEZ, 2007, p. 17). A alienação proporcionada pelas diversas instituições surgidas no advento

¹⁴³ "The desire to purify society, positively by healthy living and negatively by limiting the population through eugenics and violence, reinforced anarchist emphasis on sound bodies and natural balance that was seen as a necessary corrective to the seriously imbalanced society in which they lived" (SONN, 2010, p. 16).

dos Estados modernos em relação às decisões e responsabilidades dos “cidadãos” em relação à vida política e privada é rechaçada pelos/as anarquistas.

Pretendiam, nas palavras de Émile Armand (2007), esculpir a sua estátua interior. Nem bons exemplos de referências morais externas lhes bastavam: cada indivíduo deveria criar a si mesmo. “A vida como obra de arte também é uma preocupação anarquista” (PASSETTI, 2005, p. 5).

O ser humano é visto como uma potencialidade. Conjuga em si corpo, pensamento, sentimentos, sentidos e vontade. A liberdade consiste nesse construir-se ao passo em que se renuncia aos desejos e apegos, ou seja, a autonomia no mais alto grau (SONN, 2010).

Ao corpo, visto de forma integral, é atribuído o local estratégico da resistência. O conhecimento se adquire pelo corpo e é também “o corpo humano [...] o ator principal de todas as utopias” (FOUCAULT, 2013):

O corpo está no centro do mundo, ali onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo não está em nenhuma parte: o coração do mundo é esse pequeno núcleo utópico a partir do qual sonho, falo, me expresso, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. O meu corpo é como a Cidade de Deus, não tem lugar, mas é de lá que se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos (idem).

A utopia parte do corpo, como resistência ao poder que lhe atravessa.

A aposta em corpos livres colocava a sexualidade no centro do debate. Sendo assim, a liberdade sexual reforçava a recusa ao Estado militarizado.

Trata-se, portanto, da edificação de subjetividades marcadas por novas formas de construção de sociabilidades que funcionariam como instrumento de combate aos processos de alienação. Os periódicos anarquistas cumpriam essa função. A *gimnasia revolucionaria*, assim, estava intensamente presente neles. As reflexões sobre o modo de viver libertário partiam do cotidiano e nele é que se projetavam. Consequentemente, durante o período de guerra civil na Espanha, emergiram diversas experiências autogestionárias e coletivizadas que colocavam em prática as possibilidades teoricamente discutidas anteriormente.

3.5.2 A Revista *Estudios*

“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 ello 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).

Na Espanha, estimam-se, desde a segunda metade do século XIX e ao largo do século XX, mais de 900 títulos anarquistas publicados (TERMES; CARVAJAL *apud* GARCIA, 1995, p. 377).

Se é na vida prática que se vive o ideal, os periódicos construídos pelos/as anarquistas individualistas contribuíram para a edificação da cultura libertária. Em suas páginas, discutia-se os mais variados temas correspondentes à vida humana: sexualidade, saúde, ciência, educação, economia, alimentação, desportos, filosofia, espiritualidade, artes, medicina, guerra, política... Na revista *Estudios* é possível vislumbrar a amplitude do pensamento anarcoindividualista e o mundo alternativo construído pelos/as seus/suas contribuintes.

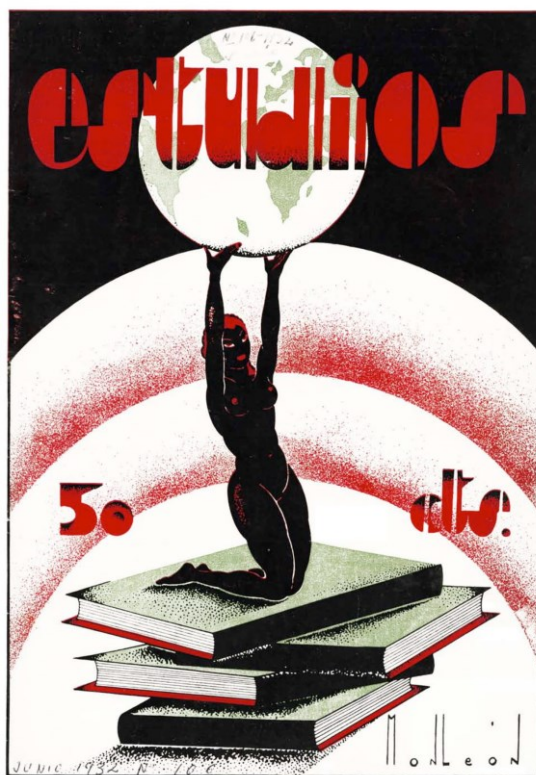
Apostando no potencial da imprensa para a difusão das ideias libertárias, diversas publicações surgiram no campo do anarquismo individualista espanhol. Além do objeto deste trabalho, a revista *Estudios*, revistas como *La Revista Blanca* (publicada entre 1898-1905, num primeiro momento, e posteriormente, de 1923-1936), *Ética* (1927-1929), *Iniciales* (1929-1937), *Al Margen* (1937) e *Nosotros* (1937-1938) compartilharam desse universo e serviram como instrumento privilegiado para a edificação da cultura libertária almejada pelos grupos que nelas contribuíram.

Essas revistas compartilhavam temáticas em comum - moral, soberania individual, educação, autodidatismo, amor livre, neomalthusianismo, eugenia, anacionalismo, antimilitarismo, naturismo, entre outros temas - e tinham a libertação do corpo e da subjetividade como temáticas centrais.

A revista *Estudios* foi uma das que obteve maior prestígio¹⁴⁴ (DIEZ (2007), NASH (1995), NAVARRO (1997)), seja na quantidade de sua tiragem, seja na sua duração. Apesar da dificuldade de manutenção dos periódicos devido a questões financeiras e, muitas vezes, por perseguição das autoridades, a revista *Estudios* teve 102 números publicados. Como aponta Xavier Diez,

La revista valenciana *Estudios* (1928-1937) fue, sin duda, la revista cultural más trascendente y prestigiosa del anarquismo español. Llegó a ser uno de los principales emblemas de la generación de libertarios inmediatamente anterior a la guerra civil, hecho todavía corroborado por numerosos testimonios, y marcó un estilo de revista abierta, ecléctica, y de un tono marcadamente cultural, sin renunciar a su acento anarquista, compaginando estas características con un importante éxito de público (DIEZ, 2007, p. 132).

Figura 45 - Capa da Revista Estudios, n. 106.



Fonte: Revista Estudios, n. 106, junho, 1932.

Uma mulher negra nua - símbolo recorrente nas capas da revista devido à possibilidade de podermos olhá-las como pessoas livres e despidas de toda a

¹⁴⁴ “Si bien se llega a estimar una difusión de 65.000-70.000 ejemplares en algunos números especiales o extraordinarios, el único dato suministrado por la revista es la de 2.000, 1924, todavía bajo la cabecera de *Generación Consciente*. [...] Navarro cita la cifra que dá Alexander Shaphiro, delegado de la AIT: unos 25.000” (DIEZ, 2007, p. 137).

roupagem recebida da sociedade - ergue o mundo, como se o sustentasse. A sua base, entretanto, são livros. Na concepção do movimento anarquista, para “levantar” o mundo como quem levanta algo precioso e que lhe pertence, é necessário a instrução, a formação intelectual, a fim de emancipar-se. Isso importa, sobretudo, às mulheres, e mais ainda, àquelas de culturas não eurocêntricas.

Nesse período pré-revolucionário, de acirramento de forças antagônicas, essas revistas foram responsáveis por apontar possibilidades de se construir novas formas de organizar e de viver a vida. Na diversidade de suas temáticas, possibilitam às classes trabalhadoras o acesso a saberes diversos.

As 102 edições da revista valenciana *Estudios* foram publicadas mensalmente entre os anos de 1928 e 1937, com um “número extraordinário” por ano. *Estudios* foi a continuação da publicação *Generación Consciente*¹⁴⁵ que precisou ter seu nome mudado por conta das perseguições da ditadura de Primo de Rivera¹⁴⁶ contra a propaganda neomalthusiana.

Cada número da revista tem em média 50 páginas. A única interrupção na publicação se deu em agosto de 1936, devido ao envolvimento dos editores com a greve geral, conforme justificativa publicada no mês seguinte:

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 retaguardia, 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

¹⁴⁵ Lançada em Alcoy, em 1923, e teve 62 números. Inicialmente foi suplemento do semanário *Redención. Órgano del Sindicato Único de Trabajadores de Alcoy* y portavoz de la CNT (DIEZ, 2007, p. 134).

¹⁴⁶ Primo de Rivera (1870-1930): Militar e ditador espanhol. Comandou um golpe de Estado (em setembro de 1923), instaurando uma ditadura que, a partir de um Diretório Militar, concentrou todos os poderes do Estado. Neste período, perseguiu comunistas e anarquistas, declarando ilegal a CNT (Confederação Nacional do Trabalho). Governou a ditadura até 1930, quando foi obrigado pelo rei Afonso XIII a se demitir, sendo substituído pelo general Dámaso Berenguer.

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).

O processo da ditadura e a guerra civil que se instaurou a partir de 1936 tiveram influência direta nas temáticas da revista. Há várias publicações sobre a guerra, o fascismo e, em resistência a isso, a sociedade anarquista do porvir. O fechamento da revista ocorreu 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).

Entre seus contribuintes, trabalhadores de diversas áreas, educadores, cientistas, médicos, nem sempre ligados ao anarquismo - artigos de cientistas do campo tradicional, incomodados com os rumos da ciência, ou mesmo a colaboração gráfica do artista comunista, Josep Renau, também se fizeram presentes.

Nas páginas da revista, uma miríade de temáticas: há 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, combate ao fascismo e comentários sobre a política internacional. Essas temáticas são “elementos satélites em uma filosofia de vida” (DIEZ, 2007) que tem como um de seus elementos centrais a negação da dominação.

Figura 46 – Cabeçalho da Revista Estudios, n. 64.



Fonte: Revista Estudios, n. 64, dezembro, 1928.

A revista funcionava como um local de encontro de pessoas variadas, de diversas ocupações, com questões em comum. A partir de um viés libertário, discutia-se e divulgavam-se teorias científicas, apresentavam resenhas de obras literárias, reflexões sobre obras de arte, sobre alimentação e demais cuidados com a saúde, discutia-se problemas da vida cotidiana, da guerra, da organização do trabalho, entre tantas outras questões.

É possível afirmar que, em suas temáticas, a revista aborda as três dimensões que, segundo Bakunin (2010), em sua obra *Deus e o Estado*, correspondem ao desenvolvimento da vida humana: as questões referentes à animalidade, ou seja, ao corpo, voltando-se à saúde, alimentação, bem como questões políticas e econômicas a elas relacionadas; a dimensão da ciência, com textos que discutem teorias científicas, a evolução, entre outras questões da biologia e outros ramos da ciências; e a dimensão da liberdade, as discussões sobre a subjetividade e o pensamento, sobre o cuidado de si e a libertação da mente.

A revista visou construir a resistência na micro e na macro política, deixando evidente sua compreensão do poder como tentacular, presente em todas as esferas da vida humana. Importava ali reconstruir o mundo e as relações, e possibilitar a constituição de indivíduos que enxergassem a possibilidade de se reinventar constantemente, na busca de um modo de viver livre de dominação. Como isso deveria ser abarcado em todas as esferas da vida humana, não há, portanto, uma seção de destaque na revista, característica presente em outros periódicos anarquistas: “el periódico en su totalidad tenía una función muy específica dentro de la propaganda ácrata. Su tipografía, sus diversos titulares, ensayos, grabados, todo ello creaba un impacto estético-doctrinal total. Por eso creo que debemos considerarlo por entero” (LITVAK, 1995, p. 219).

Há, entretanto, algumas discussões centrais: considerando o nome anterior da revista, *Generación Consciente*, podemos afirmar que há uma centralidade na discussão neomalthusiana aliada às discussões eugênicas. Na revista, há um combate explícito ao controle dos corpos e da subjetividade através da sexualidade, colocado em prática pela nova dinâmica de poder instaurada na modernidade capitalista. Nesse sentido, Eduard Bracons aponta o neomalthusianismo como um “movimiento protoecologista anticapitalista y

feminista” (BRACONS, 2008, p. 69), que servia aos/às libertários/as como uma “teoría sociológica de resistencia al capitalismo” (BRACONS, 2008, p. 79).

Figura 47 – Cabeçalho da Revista Estudios, n. 83.



Fonte: Revista Estudios, n. 83, julho, 1930.

É com receio que dois guardas olham um objeto no chão. Um deles coloca as mãos em sua arma, como se preparado para caso necessite usá-la. O objeto em questão, uma lata aberta, provavelmente vazia. Por trás, algo no final da sua queima, soltando apenas um fio de fumaça. Os guardas se encostam na parede, o limite de quão longe podem estar do objeto. É como se os guardas estivessem olhando para o novo projeto gráfico da Revista *Estudios*, ou para a própria revista. Sem saber o que tem dentro e qual o perigo disso, olham com desconfiança e apreensão.

A capa remete à transição entre o projeto gráfico da revista *Estudios*, que dos números 64 ao 82 trazia sempre alguma pintura, geralmente representando mulheres ou grupos de mulheres; a partir do número 83, em Julho de 1930, houve uma mudança radical na estética das capas da revista, que se apresentando sempre com cores fortes, muitas vezes trazendo corpos nus. Com

algumas exceções, são imagens produzidas para compor a revista, a partir da contribuição de alguns artistas anarquistas e/ou comunistas. De acordo com a pesquisa da *Gráfica Obrera i Anarquista*¹⁴⁷, são eles: Bou, Helios Gómez¹⁴⁸, Josep Renau¹⁴⁹, Manuel Monleón¹⁵⁰, Rafael García Escribá¹⁵¹.

Durante o ano de 1935, algumas capas representam mulheres de etnias variadas, destacando a diversidade cultural, embora reproduzindo uma noção de exotismo nessas representações, visto que apelam para imagens estereotipadas. Pode remeter à forma como a revista encontrou de demarcar a diversidade, entretanto, reproduzindo padrões orientalistas¹⁵². Nas capas de muitas edições, como já foi apresentado em outros capítulos deste trabalho, é também possível encontrar denúncias do fascismo, da guerra e das mazelas do capitalismo.

¹⁴⁷ Disponível em: <http://www.graficaanarquista.com/publicacio/estudios/>

¹⁴⁸ Helios Gómez (1905-1956): Sindicalista anti-franquista, pintor e poeta espanhol. Conhecido como o "artista da gravata vermelha", devido à sua relação com os movimentos anarquista e comunista, motivo também pelo qual teve a sua obra levada ao esquecimento.

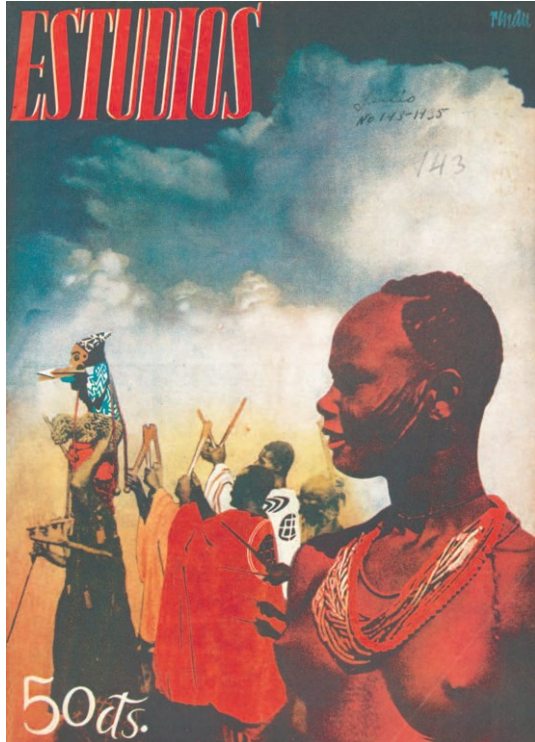
¹⁴⁹ Josep Renau Berenguer (1907-1982): Pintor, muralista, colagista e militante comunista espanhol. Foi diretor geral de Belas Artes no período de 1936 a 1939. Se exilou no México após a Guerra civil espanhola.

¹⁵⁰ Manuel Monleón (1904-1976) - Ilustrador e cartazista espanhol. Primeiro presidente do Grupo Laborista Esperantista de Valencia. Publicou a obra *Un idioma para el mundo proletario: el esperanto* (1933). Teve como um dos principais temas dos seus cartazes o antifascismo.

¹⁵¹ Rafael García Escribá (1910-?): Pintor, desenhista e cartazista espanhol. Colaborou com periódicos valencianos como *Estudios* e *Fragua Social*. Foi membro da FAI e do coletivo de artistas gráficos libertários "Art Lliure". Junto com Josep Renau, organizou uma exibição de cartazes no pavilhão espanhol da Exposição Universal de Paris, em 1937.

¹⁵² Para um maior aprofundamento desta questão, ver: (SAID, 1990).

Figura 48 – Capa da Revista Estudos, n. 143.



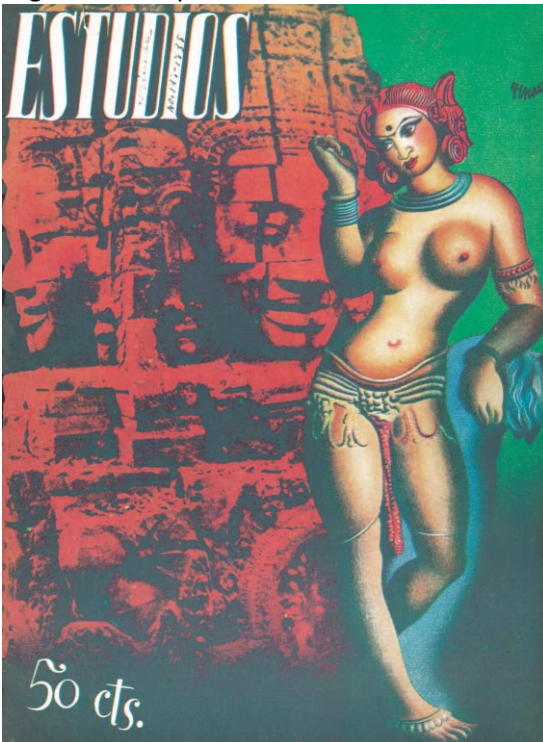
Fonte: Revista Estudos, n. 143, julho, 1935.

Figura 49 – Capa da Revista Estudos, n. 145.



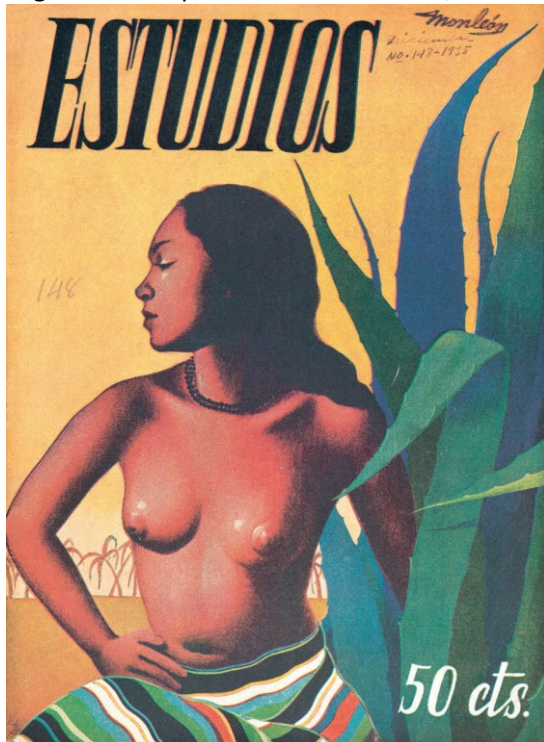
Fonte: Revista Estudos, n. 145, setembro, 1935.

Figura 50 – Capa da Revista Estudos, n. 147.



Fonte: Revista Estudos, n. 147, novembro, 1935.

Figura 51 – Capa da Revista Estudos, n. 148.



Fonte: Revista Estudos, n. 148, dezembro, 1935.

Na *Estudios* o corpo aparece como possibilidade de resistência e de libertação. Como vimos anteriormente, várias são as capas que remetem a corpos nus, despidos das roupagens da sociedade vigente, muitas vezes em movimento ou em contato direto com o meio natural. Em algumas capas é possível fazer a relação entre o movimento do corpo e outros elementos que podem remeter à liberdade e/ou à libertação.

Figura 52 – Capa da Revista Estudios, n. 73.



Fonte: Revista Estudios, n. 73, setembro, 1929.

A figura acima é a capa da revista *Estudios* de número 73, de setembro de 1929. Apesar de não se tratar de uma pintura caracterizada como integrante do estilo romântico, sua temática aliada à legenda que os/as editores/as da revista lhe deram (*Vida Libre*), remete ao sentimento romântico de relação e integração com a natureza, de um desejo de liberdade que é apenas contemplado nessa relação com o meio natural. A obra é de Paul von Szinyei¹⁵³

¹⁵³ Paul von Szinyei (1845-1920): pintor húngaro que iniciou sua carreira no estilo clássico tornando-se depois impressionista. Suas principais temáticas referem-se a paisagens. Recebeu uma medalha de ouro na Exposição Universal de 1900.

e recebeu de seu autor o título de *Lark* (ou *Cotovia*). Através da legenda *Vida Libre*, os/as editores/as da revista apontam para seu ideal de liberdade - uma mulher nua, deitada na grama, contempla a paisagem e observa pássaros em vôo. Em volta dela, nada mais além de flores, gramado, um lago, umas montanhas ao fundo, e pássaros voando. O céu, infinito, é representado tomando a maior parte da imagem, como infinita seriam as possibilidades de vidas baseadas na liberdade. As nuvens aparentam estar em movimento, tal como a vida se apresenta aos/às anarquistas. A mulher, apesar de ocupar uma parte menor da imagem, em relação à natureza à sua volta, se destaca, assim como também toma um papel de destaque nas ideias revolucionárias propagadas pela revista *Estudios*.

Na junção da pintura com a legenda dada pelos/as editores/as da revista, se apresenta a filiação aos ideais românticos. A noção de liberdade aliada à contemplação da natureza e à vida a ela integrada, relaciona-se com o ideal romântico: “o romantismo aspira a *reencantar a natureza*” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 55), e ao reencantá-la, encontra nela o seu refúgio. Veem, assim, correspondência entre a “vida livre” do entorno e a possibilidade da vida livre para a humanidade. Para Lowy e Sayre, no romantismo, a filosofia religiosa da natureza, a poesia e a pintura “não param de procurar as analogias misteriosas e as “correspondências” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 55) entre humanidade e natureza.

Com reflexões que apontam para o inverso à configuração social edificada pela modernidade capitalista e trazendo uma leitura de mundo através de uma lente de correspondências entre a vida humana e a vida natural, a revista se baseia em três eixos básicos: a cultura,

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 excluidos del sistema económico-social dominante, y que buscan una alternativa global a la sociedade capitalista (DIEZ, 2007, p.137).

Outro eixo, o autodidatismo, era tido “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). E também o ecletismo,

“que indica no unicamente las bases heterogéneas 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). Assim, o periódico assumiu uma função educativa com a clara intenção de elevar o conhecimento da classe operária e auxiliar no autocontrole da subjetividade, como uma “conquista do próprio eu” de cada indivíduo.

Nesse sentido, a revista *Estudios* teve um grande protagonismo nas questões relacionadas à saúde. A fim de romper com a erudição dos manuais técnicos de saúde (TABERNERO-HOLGADO, JIMÉNEZ-LUCENA, MOLERO-MESA, 2013, p. 48), além de artigos com conselhos, a revista organizou uma seção de perguntas e respostas a partir do número 87 (1930) até o 164 (1937). A seção auxiliava o papel pedagógico da revista, através da resignificação do conhecimento médico-científico com o objetivo de instruir aos/às seus/as leitores/as ao conhecimento das questões de saúde com vistas à prevenção e o autocuidado:

las cuestiones médico-sanitarias se abordaban desde la perspectiva de la reivindicación de la autogestión del cuerpo, de la salud y de la enfermedad frente a la moral dogmática impuesta por la autoridad burguesa desde la teórica objetividad de la medicina positivista (idem, p. 51-52).

Assim, as questões eram abordadas a partir de uma visão anarquista, relacionando os pontos de vista social, político e cultural. Havia, nesse caso, a defesa de uma

eugenesia de carácter ambientalista, donde las condiciones de vida eran la clave de la resignificación de los conceptos de salud y enfermedad y, por tanto, del análisis de su impacto en la vida cotidiana (a nivel social, laboral, político y cultural) de las personas (idem, p. 53).

O autodidatismo acerca das questões da saúde, a partir dessa comunicação entre público e médicos contribuintes da revista, auxiliava no processo de desmedicalização e no posicionamento crítico em relação à ciência e à medicina hegemônicas, apontando para o autoconhecimento e ao autocontrole do corpo (idem).

O ecletismo e o autodidatismo também aparecem no princípio individualista de que “las ideas tienen que ser un instrumento al servicio del individuo, y no al revés” (DIEZ, 2007, p. 292). Sendo assim, os/as editores da revista apropriaram-se “de elementos ideológicos de procedencia diversa para

utilizarlos en beneficio próprio” (idem), participando de agrupamentos sociais variados e aceitando, na revista, a contribuição de pessoas que não se declaravam ou não se consideravam anarquistas, mas cujas ideias poderiam auxiliar na construção da cultura libertária. Para Xavier Diez, “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 própria” (idem).

O anarquismo que a *Estudios* propugna é mais “una actitud vital que una construcción ideológica acabada” (DIEZ, 2007, p. 145), visto que compreendem o anarquismo não apenas como uma ideologia ou um sistema conceitual, mas como “una forma de vida y de entender el mundo” (idem), considerando-o como portador de uma “superioridad ética” (idem).

A atitude vital anarquista se manifestou na reflexão sobre as mais diversas dimensões da vida humana. Eclética, a revista versou sobre os mais diversos temas, visando abarcar a totalidade das experiências e necessidades dos indivíduos. O ecletismo, assim, refere-se não apenas às temáticas, mas também aos pontos de vista, nem sempre convergentes¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Esta é uma tendência na *Revista Blanca*, também. Na capa desta revista do dia 16 de agosto de 1935, lê-se: “Lector: Cuanto veas en ésta revista contrario a tus opiniones, en ella misma puedes refutarlo”.

4 PHARMAKON

“—¿Qué vino a hacer en el mundo este hombre? —preguntó uno.
El filósofo lo oyó y, como si la pregunta hubiese sido dirigida a él, contestó:
—Vine a contemplar el sol, la luna y las estrellas. Vine a buscar, con mi razón, la causa del
orden que hay en el cosmos y a encontrar al Dios que instituyó este orden. Si acaso posees algo de
inteligencia y un poco de buena voluntad, comprenderás que he venido también para enseñarte a vivir y a
morir”
(Las últimas palabras de Anaxágoras - Han Ryner - ESTUDIOS, 1931, n. 100, p. 23).

Neste capítulo realizo o entrecruzamento entre as questões teóricas apresentadas nos capítulos anteriores com as reflexões encontradas nos artigos da revista. Os artigos que foram selecionados para esta análise me auxiliam a demonstrar a afinidade entre a visão de mundo romântica e o pensamento libertário. Fica evidente como a natureza aparece como uma “fonte metahistórica de verdade ética” (RABINACH, 1989), auxiliando na construção de uma nova cultura da natureza e, consequência desta, na construção de novas subjetividades e práticas políticas alternativas.

A influência do pensamento de Epicuro em grande parte das reflexões apresentadas na revista *Estudios* possibilitou que eu encontrasse no *tetrapharmakon* do filósofo grego a receita para o diagnóstico apresentado através das lentes românticas do anarquismo individualista em construção na revista. São eles:

1) **“Não há o que temer quanto aos deuses”**: Epicuro parte da ideia de que os deuses vivem em eterna satisfação e, portanto, não se preocupam conosco, nem para nos beneficiar, nem para nos castigar (BRUNO, 2007, p. 165-166). Neste tópico, então, apresento a ideia de natureza do romantismo libertário aqui analisado, e a noção de que a natureza busca o seu equilíbrio e, assim, não há nada de temível em relação a ela: a natureza segue os seus ciclos e está constantemente em busca do seu equilíbrio;

2) **“Não há necessidade de temer a morte”**: Para Epicuro, a morte é o fim da consciência de si mesmo. “A morte, o mais aterrador dos males, não é nada para nós. Enquanto estamos presentes, a morte está ausente; quando ela se apresentar, já não mais estamos” (EPICURO *apud* BRUNO, 2007, p. 166). A preocupação deve ser, então, em viver bem. Assim, apresento neste tópico a ideia de evolução e a sua relação com a noção de revolução nas reflexões dos/as contribuintes da revista. A morte, para eles/as, é pura transformação natural, que ocorre incessantemente. Na sociedade, portanto, deveria ocorrer o mesmo:

movimentos e mudanças recorrentes, visando a uma vida feliz, através de uma “nova cultura da natureza” que deveria se realizar numa transformação revolucionária da sociedade;

3) **“A felicidade é possível”**: Na filosofia epicurista, o prazer é o começo e o fim da vida feliz. Mas é preciso saber escolher os objetos de desejo, sem ser dominado/a por eles - distinguir entre os prazeres necessários e não necessários, naturais e não naturais. Alguns são fundamentais para o bem-estar corporal, outros o são para a felicidade; alguns são inúteis e, entretanto, nos controlam. Tomar consciência disso e saber gerir a saúde do próprio corpo, nos afasta da dor e do medo, e nos aproxima de uma vida feliz. Aos/às anarquistas individualistas, dever-se-ia reorganizar a sociedade e as suas bases, revolucionando as mais diversas esferas da vida humana;

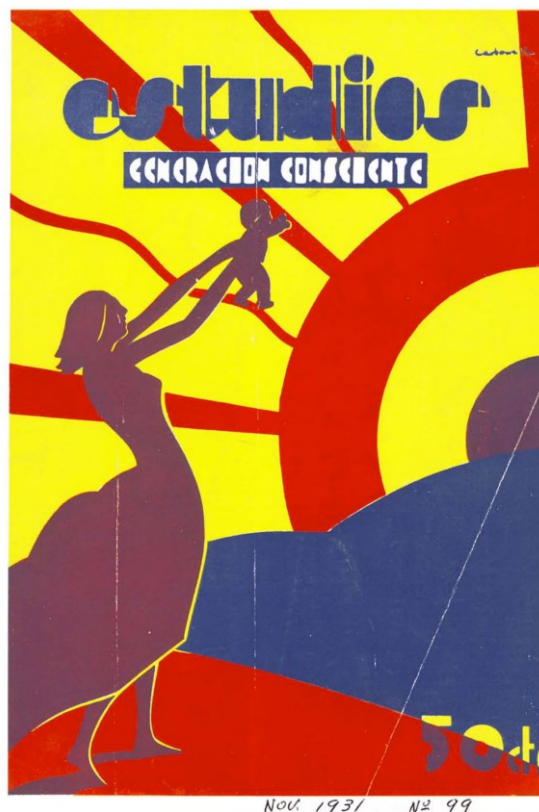
4) **“Podemos escapar à dor”**: O sábio, na concepção de Epicuro, é impassível, nada o aflige ou abate, pois seu espírito está tranquilo (BRUNO, 2007, p. 167). Essa tranquilidade é resultado do conhecimento de si e das leis que regem a natureza. Deste modo, para os/as anarquistas individualistas importa a construção de subjetividades libertárias, que sigam caminhos de liberdade e apoio mútuo.

Em cada um destes tópicos, então, aprofundo essas questões a partir dos artigos e capas da revista *Estudios*.

4.1 “Não há o que temer quanto aos deuses”

“La moderna concepción del átomo y la idea de que todo, absolutamente todo, los seres y las cosas, están formados de los mismos átomos, de idénticos elementos atómicos que los soles y las monedas, unifica a todo el universo sujetándolo a los lazos de la solidaridad biocósmica”
(La Asociación Internacional Biocósmica y la Solidaridad - Maria Lacerda de Moura - ESTUDIOS, 1933, n. 119, p. 11).

Figura 53 – Capa da Revista Estudios, n. 99.



Fonte: Revista Estudios, n. 99, novembro, 1931.

Uma mulher ergue uma criança ao sol, como em saudação à grande estrela que propicia a vida no planeta Terra, ou como se apresentasse ao novo ser a extensão do universo. A cor do centro do sol é a mesma cor roxa do corpo da mulher e da criança. Soma-se, ainda, que há também as cores vermelho e azul compondo o cenário, cores que, juntas, formam aquele mesmo roxo, como se fossemos nós todos feitos dos mesmos elementos. Há o amarelo, contornando o corpo da mulher e destacando o céu ao redor dos raios do sol. Seria um gesto de adoração? Ou de oferecer à criança o mundo ao qual veio?

Afirmando a leitura de que somos partes desse todo composto também pelo sol, Sebastián Gomila, na revista *Estudios*, afirmara que “la Naturaleza es la unidad en la variedad” (GOMILA, *Estudios*, 1929, n. 66, p. 7), corroborando o já apresentado anteriormente em relação à filosofia da natureza no anarquismo. E, como sugere a visão de mundo romântica, o autor complementa: “La máquina es la uniformidad” (idem). São comuns, na revista, críticas à ciência e à tecnologia como se apresentam na sociedade industrial capitalista. Entretanto,

aponta-se para construções românticas dessas dimensões da vida humana, aliadas a outras leituras da natureza.

Há, então, ao menos dois caminhos possíveis de leitura¹⁵⁵, que às vezes se dão de formas distintas e negando-se um ao outro, e outras vezes se sobrepõem ou complementam-se. Por um lado, há autores/as que se apoiam nas teorias científicas a fim de explicar o mundo, afirmando o materialismo na intenção política de recusar explicações religiosas aos fenômenos naturais.

Um exemplo é o artigo de David Díaz, *El cosmos y el mundo*, na seção *Vulgarizaciones*, voltada à divulgação científica. Díaz explica a formação da matéria: através de grandes aglomerações, originam-se nebulosas, que passam por processos de transformação em matéria gasosa, de progressiva diversificação química, dando lugar às distintas formas de combinação dos seus elementos, e podendo se desenvolver até a sua completa transformação nas substâncias químicas que constituem a matéria. Daí, outros processos ocorrem até que sejam possíveis as evoluções que permitirão o surgimento à vida das formas da matéria, desde as mais simples às mais complexas (DÍAZ, Estudios, 1929, n. 73, p. 16). Então Díaz conclui explicitando o objetivo da sua publicação:

Habiendo llegado ya en el desarrollo de mi exposición—que destruye la idea de Dios y el concepto bíblico de la creación—a una fase que comprende la existencia de la célula nucleada, de la que se originan las evoluciones y transformaciones de las formas todas de la materia hasta el hombre, hago punto creyendo haber cumplido el propósito que me inspiró (DÍAZ, Estudios, 1929, n. 73, p. 17).

Seguindo esse referencial, Llauradó, com base nos cálculos de Einstein e do conhecimento acerca dos átomos, reafirma que a "materia es de naturaleza electromagnética" e aponta para a necessidade de "materializar la energia" - ou, chegar à conclusão einsteiniana de que "materia y energía son una misma cosa" (LLAURADÓ, Estudios, 1935, n. 145, p. 23).

Uma outra leitura possível aponta para uma visão da natureza como algo próximo ao divino, ou que pode substituir uma ideia religiosa de divindade, visto que é dela que partem a criação, a evolução, o infinito... Maria Lacerda de Moura, por exemplo, parte de um referencial místico e sua linguagem aceita termos metafísicos. Assim, ela acrescenta um toque poético à ideia de cosmos,

¹⁵⁵ Não é uma divisão simples de estabelecer, pois elas se misturam e aparecem de formas diversas nos/as nos variados/as contribuintes da revista. Não é objetivo desta tese categorizá-los e classificá-los.

apresentada anteriormente como uma evidência científica, a partir de uma visão estritamente materialista. A brasileira traz a ideia de uma solidariedade biocósmica e faz referências às relações entre o cosmos interior de cada um e o cosmos “externos” ao indivíduo. Em sua obra publicada inicialmente em 1926, *Religião do amor e da beleza*, a educadora fala em “divinizar a matéria”¹⁵⁶ (MOURA, 1929, p. 159): considera a materialidade e a afirma, inclusive trazendo em seus escritos diversos experimentos científicos e um diálogo recorrente com as teorias de Albert Einstein. Mas insere na sua leitura uma outra visão de divino - divina é a natureza em sua constante e tão complexa criatividade, na sua capacidade de prover alimento aos seres, entre tantas outras características. Divino é o ser humano, como natureza consciente e na sua representação de continuidade deste trabalho iniciado pelo meio natural.

Estes que, como Maria Lacerda, pensam numa ideia de divino, afirmam que essa divindade está dentro de cada indivíduo, tal como Tolstói, em sua obra de cunho anarquista cristão, *O Reino de Deus está em vós: o cristianismo apresentado não como uma doutrina mística, mas como uma nova moral* (1994), ou como Krishnamurti¹⁵⁷, autor de 4 artigos na revista valenciana:

es preciso que haya un desorden verdadero, un divino desorden necesario para producir un orden divino. Este orden divino puede ser producido solamente libertando la vida, no esclavizándola, no obedeciendo los dictados de otro, ni colocándose bajo el yugo de la tradición y de la autoridad. Cuando libertáis esa vida que es divina, y la realizáis, os convertís en Dios. Y cuando digo Dios, no quiero dar a entender el de la tradición, sino el que está en cada uno, y ese Dios solamente puede ser realizado por la plenitud de la vida. En otras palabras-, no hay más Dios que el que se manifiesta en el hombre purificado y perfeccionado (KRISHNAMURTI, Estudios, 1929, n. 70, p. 26).

Outros, entretanto, - como Isaac Puente, Alfonso Martínez Rizo e Alfonso Luis Herrera -, preocupados também em não incidir num diálogo com a

¹⁵⁶ É importante destacar que Maria Lacerda foi uma crítica ferrenha às instituições religiosas em toda a sua obra, sendo inclusive esta uma característica que atravessa praticamente todos os seus escritos. Em seu artigo El sentido religioso, publicado na revista Estudios de número 102, Moura afirma que há uma “inclinación religiosa” no ser humano, mas que “el papel de las religiones consiste en sofocar la belleza de la duda y de la meditación filosófica, afirmando y dogmatizando. Matan la curiosidad bajo el bronce del dogma y acaban por emparedar al individuo dentro de sí mismo” (MOURA, Estudios, 1932, n. 102, p. 25). Seu sentido de “divino” é, portanto, bastante amplo e diferente das religiões.

¹⁵⁷ Jiddu Krishnamurti (1895-1986) foi um filósofo indiano, estudioso e educador em temas de meditação, liberdade, conhecimento, natureza da mente, origem do pensamento, entre outros temas afins. Afirmava a necessidade de uma revolução na psique de cada indivíduo, que deveria ser decorrente da meditação e de um caminho individual e sem dogmas ou religiões.

religiosidade hegemônica, negam qualquer ideia de divindade, confiando apenas na capacidade da natureza de evoluir e se diversificar, recriando-se perpetuamente. São diferenças que partem de simbologias e referenciais diferentes, embora ambos sejam baseados também no materialismo e nas explicações científicas.

Ao mesmo tempo, a leitura romântica dessas teorias científicas possibilita que, ao olhar para a natureza, encontrem correspondências entre humanidade e natureza, de modo que diversas são as imagens do meio natural convocadas para explicar fenômenos humanos.

“[...] cada alma humana es una montaña con la facultad de crecer y aumentar y a quien nunca le faltará tiempo para ello” (RYNER, Estudios, 1931, n. 100, p. 23). Essa afirmação encontra-se em um conto de Han Ryner na revista *Estudios*, em que o filósofo francês apresenta *Las últimas palabras de Anaxágoras*, filósofo grego pré-socrático. A montanha talvez como símbolo de algo grandioso, formado há muito tempo e, portanto, carregado de história, e que também simboliza a quietude e a serenidade, embora muitas movimentações estejam ocorrendo, na sua superfície e no seu interior. As correspondências entre os corpos humanos e os demais elementos da natureza, ou entre a sociedade e o mundo natural, ilustram o imaginário romântico libertário, contribuindo para a constituição de uma noção vitalista das criações humanas bem como para a percepção da aproximação e da relação entre humanidade e natureza.

Anaxágoras, em sua concepção de natureza, supunha a existência de uma inteligência que havia “ordenado el caos primitivo, proporciona movimiento y armonía a la Naturaleza” (RYNER, Estudios, 1931, n. 100, p. 22). Para o filósofo grego, os sentidos são enganadores e apenas a inteligência pode revelar a verdade das coisas. Essa inteligência estaria dentro de cada indivíduo, conforme a tradição romântica afirmava ao considerar que o que há em comum entre os indivíduos seria “o divino que os habita” (BORNHEIM, 2013, p. 90), ou, em outras palavras, esse eco da “Grande Inteligência”, advinda da natureza. Para Fichte, haveria uma *imaginação produtora*, que não seria caótica e, sim, teria uma “necessidade transcendental”, carregada de uma razão prática cuja finalidade seria a liberdade. De modo que não há, então, o dualismo estabelecido por Kant, entre o mundo da natureza (determinismo) e o mundo ideal da

liberdade. Há, entretanto, um determinismo, o que possibilita que a ciência trabalhe com a ideia de leis naturais (BORNHEIM, 2013, p. 88-89).

Alfonso Martínez Rizo¹⁵⁸ corroborava essa visão a partir da sua ideia de “inteligência coletiva”:

la inteligencia del ser colectivo, formado por la totalidad de los seres vivientes en la Tierra, debe ser algo inmenso y de maravilloso alcance. Y una cosa inconcebiblemente mayor: la inteligencia del ser colectivo, formado por el conjunto de todos los seres vivientes del Universo. A esta inteligencia universal le llamamos NATURALEZA y sus inventos son las “leyes naturales”, de dónde la sabiduría de estas leyes (RIZO, Estudios, 1936, n. 155, p. 22).

Para Rizo, apesar de uma planta, por exemplo, possuir uma inteligência rudimentar, enquanto espécie sua inteligência é surpreendente, visto que encontra mecanismos de disseminação de suas sementes e alcança um equilíbrio populacional.

A “Grande Inteligência” está presente, de alguma forma, em tudo. A natureza, na concepção romântica, era um único organismo vivo (BORNHEIM, 2013, p. 97). Em um artigo na revista *Estudios*, Raimundo Götze¹⁵⁹ define a natureza como “el conjunto de todas las cosas y de todos los fenómenos” (GÖTZE, Estudios, 1934, n. 129, p. 9), de modo que não é possível supor um ser existente “fora da natureza”, pois tudo faz parte dela - inclusive a humanidade. Para Rizo, a vida humana é baseada na animalidade e, sendo assim, há correspondências entre a vida humana e as demais formas de vida. Rizo cita a essencialidade federativa da vida orgânica: “las células se unen formando tejidos y con tales tejidos se forman los órganos, cada uno con su misión funcional característica” (RIZO, Estudios, 1936, n. 155, p. 22). O mesmo acontece com a vida coletiva ou social, e daí a defesa do movimento anarquista da organização federativa da sociedade.

Essa concepção de relação entre humanidade e natureza levaria à consideração da sociedade como um ser vivente. Defendendo essa perspectiva, Alfonso Martínez Rizo afirmava que à sociologia era possível aplicar as leis

¹⁵⁸ Alfonso Martínez Rizo (1877-1951): Engenheiro industrial espanhol, ligado ao movimento anarquista, fez contribuições relacionadas ao urbanismo, criticando grandes aglomerados. Colaborou em diversas publicações, inclusive em *Biofilia*, publicação naturista espanhola.

¹⁵⁹ Há poucas informações sobre o autor na internet, além do livro *Elementos de Física Matemática* publicado em 1936. Na revista é nominado “doutor em ciências”.

biológicas¹⁶⁰, um conceito que teria "la virtud de vitalizarlo casi todo" (RIZO, Estudios, 1936, n. 155, p. 22). A visão vitalista encontra-se tanto no romantismo - explicitada, por exemplo, no desenvolvimento de tecnologias mais próximas do desenvolvimento orgânico (TRESCH, 2012), ou no fascínio romântico com as experimentações magnéticas¹⁶¹ (BORNHEIM, 2013, p. 97) - e na ética vitalista anarquista. Essa ética vitalista, no anarquismo, carrega consigo a intenção de impedir a transformação dos seres em autômatos - máquinas que reproduzem sempre os mesmos movimentos - e visa impedir o congelamento das transformações sociais e individuais, apontando para a necessidade das mudanças e evoluções constantes.

Tal como a natureza, a sociedade também deveria evoluir. Todavia, nesse caminho perpétuo evolutivo, por vezes a humanidade se equivoca em sua trajetória:

Nosotros, los hombres, somos, pues, una parte de la Naturaleza, donde ésta llega a tener el máximo (aun harto limitado) conocimiento de sí mismo. Este fenómeno de tener conocimiento de sí mismo y de la Naturaleza podemos, si queremos, llamar «divino». El hombre es el ser «más divino» que existe. Es importante señalar enseguida una observación de suma trascendencia: precisamente los seres que han alcanzado un alto grado de conocimiento son expuestos al error; los seres inconscientes no lo son (GÖTZE, 1934 129, p. 9).

A partir da pergunta *Puede la Naturaleza equivocarse?*, título de seu artigo, Götze reflete sobre os males da vida humana. Enquanto "la manifestación de una fuerza ciega que persigue sus fines inconscientemente" (GÖTZE, Estudios, 1934, n. 129, p. 10), a natureza não se equivoca, visto que é inconsciente. Mesmo sem a existência de um Deus - conforme a crença cristã - para Götze os atos da natureza não são um caos. Tem, na realidade, uma finalidade que é a mesma revelada em nossa mente: "la Naturaleza persigue en

¹⁶⁰ Rizo cita Gumersindo Azcárate, um "político republicano, profesor universitario, ateneísta y académico, y era de lo más burgués que se puede imaginar" (RIZO, Estudios, 1936, n. 155, p. 21) para confirmar sua ideia: "la sociedad, como un todo, es algo que se puede conocer y estudiar; que ese algo, además de una cierta naturaleza, esencia o sustancia, de una estructura, de un modo de ser, tiene una vida cuyo contenido son los hechos o fenómenos sociales, y que esa vida no se desenvuelve al azar, sino conforme a leyes" (idem).

¹⁶¹ "[...] muito mais importantes foram as descobertas de Galvani e Volta. Os membros mortos de uma rã, quando colocados em contato com um aparelho elétrico, reagem como se dotados de vida. E a imaginação romântica viu nisso uma espécie de vitalização do mundo morto; pretendias estender essa ideia a todo o reino inorgânico, graças às experimentações magnéticas [...] em voga na época" (BORNHEIN, 2013, p. 97).

todos sus actos el máximo de bienestar para todos los seres" (GÖTZE, Estudios, 1934, n. 129, p. 9). Há, assim, a existência de uma inteligência, mas também de uma agência na natureza. Abraham Gottlob Werner (1749-1817), geólogo e mineralogista alemão, romântico, professor de Novalis, postulava:

Deveria existir uma relação profunda, ainda que pouco aparente, uma analogia secreta, entre a ciência gramatical do verbo - essa mineralogia da linguagem - e a estrutura interna da natureza (WERNER *apud* BORNHEIM, 2013, p. 97).

Se é o verbo que corresponde à estrutura interna da natureza, esta, portanto, funciona por um princípio de ação constante. E seu sentido, conforme pressupunha Fichte, estaria na aspiração moral, de perfeição da liberdade (BORNHEIM, 2013, p. 89).

Enquanto a primeira tese é a de que a natureza persegue o máximo de bem-estar a todos os seres, a segunda seria de que ela nunca se equivoca. Assim, tudo o que ocorre no mundo natural, tem seu sentido e é necessário. Nós, humanos, somos, na visão de Götze, uma parte da natureza em que esta chegou a ter o mais elevado conhecimento sobre si mesma. Fenômeno chamado de "divino" pelo autor. A humanidade seria, portanto, o ser "mais divino" que existe. Mas é justamente essa característica, de ter alcançado um alto grau de conhecimento, que nos expõe ao erro. Para o cientista, os males acontecem devido a um antagonismo existente entre a "la inconsciente voluntad de la Naturaleza y la consciente voluntad de los hombres" (GÖTZE, Estudios, 1934, n. 129, p. 11), que em vez de auxiliar a natureza em seus fins, acabam por contrariá-la. Errar, portanto, é humano.

O autor divide os acontecimentos do mundo em duas categorias: 1) acontecimentos em que a humanidade intervém; 2) acontecimentos em que ela não intervém. Para ele, a humanidade teria perdido grande parte dos instintos que guiam os outros animais e, possuindo uma inteligência mais desenvolvida, é capaz de fazer ferramentas e construir máquinas. Götze (Estudios, 1934, n. 129) caracteriza a humanidade como um "animal que faz ferramentas". No entanto, a humanidade não pode intervir nos fenômenos astronômicos, geológicos e físicos, nem modificar os climas, a formação da terra, ou alterar forças naturais como a gravitação. Os fenômenos fisiológicos, "biológicos-sociais" (na expressão do autor) e os psíquicos, entretanto, estão na alçada da

humanidade. Apesar dessa possibilidade, a natureza estabelece normas biológicas ("normas fisiológicopsíquicas") para o bem-estar tanto dos indivíduos quanto das coletividades. Se na sua intervenção a humanidade contraria os fins naturais, entra em antagonismo com a natureza.

A natureza segue o seu caminho para o equilíbrio, mas os seres humanos, conscientes, se expõem às falhas. A modernidade capitalista-industrial é vista como artificial por não seguir o caminho da natureza. Todas as enfermidades, fisiológicas e sociais, seriam um "aviso de la Naturaleza de que algo no está bien y que el hombre ha de cambiar algo" (GÖTZE, Estudios, 1934, n. 129, p. 10). No mesmo sentido funcionam as enfermidades psíquicas: "las funciones psíquicas son tan importantes como las fisiológicas, que se puede faltar contra los preceptos de la salud psíquica tanto como contra los de la salud física" (idem). Daí o mal-estar presente no romantismo e nas críticas anarquistas à modernidade capitalista industrial que rompeu seus laços naturais, mecanizando o mundo e constituindo a política moderna como um sistema *mecânico*, "artificial, "inorgânico", "geométrico", sem vida e sem alma" (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 62) - conforme aponta a crítica romântica.

A ciência, enquanto produto humano, é também suscetível ao erro. "Mas una experimentación, ¿será siempre una realidad evidente? ¿No habrá una realidad subjetiva, una certeza de opinión?" (GOMILA, Estudios, 1929, n. 65, p. 28). Daí a recusa em aferrar-se sem questionamentos à ciência, e não fazer dela um dogma como nas religiões.

Nesse sentido, Isaac Puente (Estudios, 1930, n. 79) acusa três mitos presentes na educação, na política e na medicina. Na educação, a ideia de que a criança só será boa se for bem vigiada, pois entregue a si mesma se tornaria algo "monstruoso, caótico e anti social"; na política, o mito de que sem o governo e sua coação não seria possível a convivência na sociedade; em relação à medicina, o mito se apresenta na afirmação de que sem a medicina nós teríamos desaparecido como espécie. Em sua defesa naturista, seria possível reverter as enfermidades sem a intervenção do médico, apenas restabelecendo as condições naturais mais propícias ao organismo. No entanto, a medicina estaria cumprindo um papel negativo, visto que suas pesquisas estavam voltadas à possibilidade de uma futura guerra bacteriológica. Götze reforça a ideia de Puente e afirma que, a fim de ser uma ciência positiva, a medicina deveria

combater as causas dos males e não seus sintomas: não buscar, por exemplo, a cura da Tuberculose, mas evitar as habitações anti-higiênicas e os fatores sociais que levam a elas. Assim, afirma Götze, a medicina não estava fazendo nada para acabar com as origens das enfermidades, bem como a criminologia nada estaria fazendo para combater as origens dos crimes. A correspondência entre corpo humano e corpo social se reflete mais uma vez aqui: a criminalidade “es dentro de la sociedad lo mismo que la enfermedad dentro del individuo” (GÖTZE, Estudios, 1934, n. 129, p. 10).

Como um corpo doente, encontra-se a sociedade: enferma, repleta de males, com bactérias que vencem as investidas políticas de resolução de seus problemas e, assim, se multiplicam. A poluição do ar e a corrupção social teriam a mesma origem: a modernidade capitalista industrial.

A fim de curá-los, o caminho apontado é, portanto, o mesmo: combater a causa dos problemas, em vez dos sintomas. Aquilo que são chamados “males” - como as doenças, as epidemias, as “perversões”, as criminalidades, a crise mundial etc. (GÖTZE, 1934, 129, p. 10) -, para Götze, se originam

siempre cuando el hombre violenta las normas establecidas por la Naturaleza para su bienestar. Cuando el hombre, en lugar de ayudar a la Naturaleza en sus fines usa su inteligencia para contrarrestarlos, entonces se rebela la Naturaleza reaccionando de una manera segura para corregir los errores cometidos por los hombres (idem).

A natureza, na visão romântica e anarquista, é concebida como portadora de uma história e modificável pela ação humana. Tendo também a sua agência, responde, assim, às intervenções equivocadas da humanidade.

A crise mundial, sendo universal, teria, então, causas profundas. Para Götze, elas estariam na tecnificação do mundo:

La Naturaleza tiende a diferenciar; la técnica tiende a unificar, a uniformar. No sólo las piezas fabricadas se parecen una a otra sin presentar nota personal alguna, sino también las personas que las fabrican quedan mentalmente niveladas. El trabajo automático hace de las personas autómatas sin propia iniciativa y sin propia responsabilidad. Contra tal nivelación psíquica de la humanidad se rebela la Naturaleza, poniendo los individuo ante la necesidad de tener nuevas ideas y de trabajar por propia iniciativa (GÖTZE, Estudios, 1934, n. 129, p. 10-11).

A tecnificação do mundo, tão presente nas críticas românticas à modernidade, seria responsável pela uniformização das sociedades e dos indivíduos. A fim de nivelar a forma de organização das sociedades, também as

formas de vida dos indivíduos seriam niveladas. A padronização dos trabalhos nas fábricas e na forma de produção capitalista tiraria dos trabalhadores a possibilidade de criação e imaginação e a liberdade de movimentos. A isso se somaria a padronização das formas de pensamento e o engessamento da vontade e da iniciativa dos indivíduos. Assim, cada vez mais dependentes do Estado, pouco restaria de possibilidades de superação de suas condições.

Para Isaac Puente, não há fato biológico que justificaria que essa situação “desastrosa” da humanidade estaria obedecendo à ordem da natureza. A escravidão humana, assim, não seria um resultado catastrófico da natureza.

Lo verdaderamente desastroso es la esclavitud moderna del ciudadano por la institución cancerosa del Estado, pues gracias a esta esclavitud, remachada por leyes, códigos y fuerza represiva, es posible el despojo que representa la propiedad particular o privada y la explotación capitalista del trabajador (PUENTE, Estudios, 1933, n. 116, p. 23).

Junto a isso, as crises econômicas são, portanto, “sintoma de una crisis psíquica” (GÖTZE, Estudios, 1934, n. 129, p. 11), e, assim sendo, seria “inútil combatirla por medios puramente económicos” (idem). Acreditar que meios artificiais e técnicos resolveriam os problemas é um mito na visão de Isaac Puente. Há, então, que “reabilitar o natural” (PUENTE, Estudios, 1930, n. 79, p. 6) nas três dimensões que concernem às condições essenciais para o desenvolvimento humano, coletivo ou individual, conforme Bakunin havia exposto: na economia, na ciência, e na liberdade de cada um, ou seja, no âmbito da subjetividade.

Reabilitar o natural, entretanto, é também assumir as contradições e hostilidades presentes na natureza. Há, nela, conforme a visão romântica, obstáculos: para que a liberdade seja exercida, para que ela possa se desdobrar plenamente, é necessário obstáculos e resistências (BORNHEIN, 2013, p. 89). Assim, a natureza não é apenas um contramundo utópico (SIERRA, 1996, p. 12), conforme alguns anarquistas (como Götze) parecem acreditar. Para Maria Lacerda de Moura, ela é também, ao mesmo tempo, “hostil, brutal y ciega, e incluso mortífera y devoradora de cuanto ella misma creó (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, p. 13), visto que devora a seus próprios filhos. No entanto, isso faz parte da “lei de transformação” (idem), presente nas concepções materialistas e evolucionistas. A vida animal tem como primeiros fatores o egoísmo e a

violência, de modo que essas dimensões também estão presentes na vida humana, pois desenvolveu-se a partir da animalidade.

Haveria, assim, um “instinto de belicosidade” presente na humanidade. Esse instinto é cultivado pelos governantes e pelos educadores, explorado também pelos que provocam as guerras a fim de lucrar com elas (PUENTE, Estudios, 1933, n. 116, p. 24). O “mal”, portanto, não seria o instinto, mas a transformação da humanidade em carne de canhão a fim de saciar o imperialismo capitalista. Puente enxerga nesse instinto de belicosidade uma potencialidade, entretanto: servir às classes dominadas, que, conscientes das suas condições e de seus reais inimigos, em vez de utilizar esse instinto nas guerras, o canalize para revoluções que possibilitem o progresso e o aperfeiçoamento social que, até então, fora obstruído (PUENTE, Estudios, 1933, n. 116, p. 23).

Alfonso Rizo afirmara que a humanidade ainda vive uma vida intrauterina no seio na animalidade, mas chegaria o “glorioso momento del parto”, em que “será cortado el cordón umbilical y la Humanidad se regirá por la razón y no por los instintos” (RIZO, Estudios, 1936, n. 155, p. 23). Há sempre uma relação entre sociedade e corpos saudáveis no pensamento anarquista que, com a sua verve romântica, enxerga correspondências entre a vida natural e a organização social. Metáforas sobre o funcionamento do corpo saudável ilustram o ideal anarquista de uma sociedade libertária: “Sólo le falta a la Humanidad que sus pulmones respiren el oxígeno puro de la libertad y que su aparato digestivo funcione mediante la libre organización de la producción, la distribución y el consumo” (idem).

Apesar de fundamentada sobre os instintos e os egoísmos da humanidade, a sociedade poderia ser melhorada a partir da educação. Com isso, a vida humana se aperfeiçoaria e se diferenciaria da animalidade (idem) - ou seja, quando a razão vencesse os instintos:

Y esto ocurrirá cuando la razón venza a éstos y desaparezca el egoísmo. Cuando la vida social del hombre no se fundamente en la violencia ni en la propiedad individual y privada. Cuando se abra la flor santa del comunismo libertario. Cuando no haya tuyo ni mío, amos ni esclavos, autoridades ni subditos (idem).

A crítica política se fortalece, assim, com a filosofia da natureza anarquista. A concepção de natureza e a intenção de seguir seus movimentos e

seus fins embasa as práticas anarquistas. Enfatizam, entretanto, a agência e a liberdade humana enquanto criadora das harmonias e da sociedade almejada. Não bastaria, portanto, simplesmente percorrer os caminhos da natureza, mas também criá-los. Para Isaac Puente os seres humanos não são apenas vítimas das forças naturais; sabem não apenas desafiá-las como também vencê-las: “el hombre lleva en sí una fuerza poderosa de progreso, de dominio sobre la Naturaleza y de perfeccionamiento a cuanto se aplica” (PUENTE, Estudios, 1933, n. 116, p. 23).

Nesse sentido, Maria Lacerda de Moura cita a crítica de Han Ryner à fórmula filosófica dos cínicos e epicúreos, de viver harmoniosamente segundo a natureza. Para o filósofo francês, a fórmula a ser seguida deveria ser a do filósofo grego estoico, Zenão de Cítio: “Viva harmoniosamente” (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, p. 13).

Para a educadora brasileira, a natureza não se desenvolve de forma cega e incoerente. O que é chamado de “inconsciente” nos movimentos naturais, é, para ela, “la manifestación de la conciencia cósmica en sus ondulaciones vibratorias a través de la mecánica de los átomos” (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, p. 14). Tudo faz parte da dinâmica natural em busca de seus fins. Quanto a isso, a perfeição - compreendida na ideia de harmonia - é o objetivo final: “Cada sistema planetario, como cada ser humano, es un caos en busca de la armonía de un cosmos, o bien de la perfección” (idem). Para Maria Lacerda, do mesmo modo que estamos evoluindo a fim de alcançar a realização interior, o nosso sistema planetário também estaria se modificando e evoluindo.

Todo es creación nuestra, afirma Moura em seu artigo com este título. A criação da harmonia perfeita segue uma via de mão dupla: correspondente ao cosmos, o ser humano busca alcançar sua harmonia interna; dessa harmonia interna é que resulta as ações que levam à harmonia externa, e assim sucessivamente:

Es necesario que construyamos nuestro cosmos interior, que edifiquemos nuestra armonía espiritual, antes de que descendamos a dar beligerancia a los insultos y escupitajos de los envidiosos o de los ignorantes, antes de que podamos parcelar nuestra atención y enfrascarnos en atender al caos exterior (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, p. 14).

Assim, não haveria que recorrer, simplesmente, a causas exteriores. Para Maria Lacerda, em consonância com a “exaltação romântica da subjetividade” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 47), a necessidade estaria em investigar-nos, pois dentro de nós encontra-se a explicação de todas as coisas, visto que somos parte da natureza, dela viemos, e, assim, seguimos inconscientemente também os seus caminhos em busca de harmonia.

Se tudo é, então, criação nossa, tudo dependeria do grau de evolução interior de cada um, ou seja, da realização do nosso cosmos interior, segundo constata a brasileira. Isto feito, “a golpes despiadados del buril del dolor y de la befa” (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, p. 13), poderemos então dizer que criamos a nós mesmos. Maria Lacerda acreditava que, a partir disto, conseguiríamos compreender o “caos do temperamento humano e da natureza” (idem) bem como as causas dos fenômenos psíquicos e naturais.

Na visão da autora brasileira, na sociedade em que vivemos, a violência está organizada moral e legalmente, e a ela estão entregues tanto os explorados quanto os exploradores. Devido a isso, temos o costume de enxergar com mais facilidade os exemplos desarmônicos e brutais em vez da ajuda mútua. Não seria, portanto, a natureza cega e incoerente; mas sim a nossa ignorância e nosso caos interior. Por causa deles é que não conseguiríamos admirar ou compreender o caos natural e, junto a isso, também o caos dos outros seres e dos nossos semelhantes. Não logramos, em vista disso, sermos compreensivos e bondosos, e enxergamos o perpétuo “vir a ser”, ou seja, “la búsqueda de la propia armonía, la formación, tal vez, de un cosmos” (MOURA, Estudios, 1932, n. 110, p. 14). Pois a natureza, na visão de Puente, não é catastrófica nem deixa de sê-lo: há explicações para todos os gostos, para o otimista ou para o pessimista, para o que acredita e para o que não. Cada indivíduo enxerga¹⁶² um mesmo fato de maneira diferente, “conforme al color del cristal con que lo mira” (PUENTE, Estudios, 1933, n. 116, p. 24). Sendo assim, o catastrófico não se encontra na natureza, mas sim “en la lente del que la mira” (idem). Para Maria Lacerda de Moura, o espetáculo criado não seria obra da inteligência ou da

¹⁶² Para Goethe, aproximamo-nos da natureza a partir dos cinco sentidos, sendo a visão o sentido privilegiado. Para outros românticos a visão também tinha muita importância, e não apenas a sensitiva, mas sobretudo a visão interior, “um captar a realidade dentro de uma atitude quase de visionário” (BORNHEIM, p. 96).

cultura, mas sim o sentimento que surge com a introspecção (MOURA, Estudos, 1932, n. 110). E a nossa capacidade visual aumentaria conforme a altura da nossa evolução (idem).

Essa visão de natureza como algo com história e agência, encontra a concepção de evolução como uma espiral que percorre seus próprios fins, sendo estes a harmonia e o equilíbrio, e, assim, as práticas do romantismo libertário conectam-se com essas finalidades visando a meios que auxiliem nesse caminho.

Evolução, assim, diz respeito àquilo que gera vida de forma harmônica e equilibrada, de modo que a morte faz parte dessa transformação mais ampla. O caminho da evolução não segue a uma espécie ou a um objetivo único, pois não há uma finalidade moral, senão que o seu próprio equilíbrio:

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 todas 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 (DIAS, Estudos, 1929, n. 73, p. 15).

Leio o “divino” aqui como esse todo, cuja teleologia não é garantida senão pela revolução - que pode representar uma ruptura para a reconstrução, ou um retorno para “reabilitar” o caminho. De todo modo, não se trata de um evolucionismo positivista. Representa uma hipótese aberta de futuro, sem linearidade.

Figura 54 – Capa da Revista Estudios, n. 70.



Fonte: Revista Estudios, n. 70, junho, 1929.

A capa da revista *Estudios* de número 70 trouxe duas mulheres de semblante carregado ou mesmo triste. A mulher de trás segura um vaso e tem sua outra mão em uma posição que pode remeter a um pedido, ou como se esperasse que algo lhe fosse dado, ou ainda como se tivesse interrompido alguma ação. A mulher da frente, vestida com um lenço vermelho que se destaca do restante da imagem, cruza as mãos em seus joelhos, como quem posa para a foto, ou simplesmente aguarda por algo. Uma casa simples, um cipreste à sua frente e outras duas árvores ao seu fundo servem de paisagem às mulheres.

A pintura de Julio Romero de Torres¹⁶³ (1880-1930) retrata duas irmãs de uma história bíblica, Marta e Maria, respectivamente. Conta-se que Jesus foi recebido por ambas e aceitou ser servido por elas, embora a interpretação de Santo Agostinho refere-se ao fato de que elas eram quem necessitavam da ajuda dele. Na história bíblica, Marta se enche de afazeres a fim de servi-lo, como sugere a imagem da capa, segurando um vaso enquanto sua mão representa

¹⁶³ Pintor espanhol filho do pintor e diretor do Museu de Belas Artes de Córdoba, Rafael Romero Barros. Julio Romero pintou sobretudo mulheres, em suas diversas possibilidades: mãe, trabalhadora, burguesa, artista ou prostituta.

alguma ação; Maria prostra-se aos seus pés a fim de escutá-lo. Pode-se interpretar Marta como o discípulo que tudo faz para servir ao mestre, enquanto Maria representa o discípulo que apenas recebe e entrega-se. Imagens que, conjugadas, poderiam representar o discípulo ideal. Alguns fiéis¹⁶⁴ interpretaram esta história como sendo Marta um símbolo do estresse e correria em que muitas pessoas se colocam em seu cotidiano, perdendo a possibilidade de ouvir ao “Senhor”. Enquanto Maria poderia simbolizar a tranquilidade e a contemplação, entretanto, sem os afazeres da vida real tão importantes quanto essas outras características. Sendo assim, há a possibilidade de compreendermos a escolha dos/as editores/as da revista em relação a esta pintura como a importância de um equilíbrio entre a resolução da vida cotidiana com o cultivo da vida interior.

Figura 55 – Capa da Revista Estudios, n. 69.



Fonte: Revista Estudios. n. 69, maio de 1929.

¹⁶⁴ Não sendo o objetivo desta tese a interpretação de histórias bíblicas, recorri a alguns sites a fim de encontrá-las: <https://homilia.cancaonova.com/pb/homilia/jesus-visita-marta-e-maria-lc-10-38-42/>; <https://ideeanunciai.wordpress.com/tag/marta-e-maria/> e <https://www.teologiaefeminilidade.com/2017/05/o-servico-e-melhor-parte-aprendendo-com.html>. Acesso em: dez. 2020.

Na capa da revista *Estudios* de número 69, *La Fortuna y el amor* acariciam-se. Ela, deusa romana do acaso, de quem ninguém escapa, ou da boa e da má sorte, sentada sobre um pano de um vermelho forte; o amor, ou Eros, o cupido, geralmente representado por uma criança alada, aparece aqui com as asas recolhidas, apoiado em um pano verde. A pintura é de Pau Baudry (1828-1886), pintor francês. Entretanto, o nome original da obra refere-se à deusa grega Vênus, esta, deusa do amor e da beleza. Ao trazer o nome da deusa Fortuna, os/as contribuintes da revista poderiam querer apontar para o encontro do acaso com o amor (expressão da harmonia).

Assim, para os/as contribuintes da revista *Estudios*, *não há o que temer quanto aos deuses*: a natureza - representação do divino para alguns/as, negação dele para os/as mais materialistas - busca a harmonia correndo atrás de seu equilíbrio. Estando dentro de cada indivíduo, basta seguir essa “Grande Inteligência” - ou as leis naturais alcançadas através do estudo científico - o que ocasionaria também no equilíbrio entre interior e exterior.

A busca do equilíbrio coloca a natureza em contínuo movimento e transformação. A evolução é, portanto, constante. Sendo assim, a morte faz parte dessa dinâmica.

4.2 “Não há necessidade de temer a morte”

“A árvore genealógica dos seres é, como a própria árvore, um conjunto de ramificações, na qual cada uma encontra sua força de vida, não na ramificação precedente, mas na seiva originária. Para as grandes evoluções históricas, não acontece diferentemente. Quando as antigas estruturas, as formas demasiado limitadas do organismo, tornam-se insuficientes, a vida desloca-se para realizar-se em uma nova formação. Ocorre uma revolução” (RECLUS, 2002, p. 27).

Na intenção de refletir sobre a vida e, sobretudo, sobre o modo de vivê-la, diversos são os artigos da revista *Estudios* que versam sobre o que ela, a vida, significa. Sempre atentos/as às discussões científicas do período e recebendo contribuições de cientistas, os textos vão da física à filosofia, passando também pela biologia, em debates que oscilam do materialismo ao idealismo. A ciência é sempre convocada a fim de rebater argumentos religiosos e crenças sem fundamento. Várias são as interpretações ou pontos de vista, mas a maioria tinha como objetivo confirmar a teoria evolucionista em contraposição ao criacionismo.

Leónidas Andreuko, astrônomo do Instituto científico Lesshaft em Leningrado (antiga URSS), apontava para a necessidade da existência de uma “substância material da vida” para que ela ocorra, pois “la presencia de elementos bióticos no implica la presencia de la vida orgánica. Ellos no pueden, separadamente, crear la vida” (ANDREUKO, Estudios, 1929, n. 65, p. 57):

Un ser vivo (tanto sobre la tierra como sobre los otros mundos), debe tener una sustancia material de la vida, plasma que es un conjunto estrictamente determinado de propiedades químicas, físicas y morfológicas, que son necesarias para la manifestación de la vida (idem).

Essa compreensão possibilitaria, inclusive, afirmar a viabilidade da vida em outros planetas, afirmação não desenvolvida pelo astrônomo¹⁶⁵ por falta de pesquisa científica no campo que pudesse embasar a sua afirmação.

A “substância material da vida” citada por Andreuko, é, para o cientista mexicano Alfonso Luis Herrera (1868-1942), o protoplasma: o composto fundamental que possibilitou as primeiras formas de vida, sendo esta, considerada, assim, uma atividade físico-química do protoplasma. Com base nisso, em seus estudos sobre a origem da vida, Herrera propôs uma nova ciência, a plasmogenia, que visava à reconstituição de fenômenos da vida orgânica em laboratório:

La Plasmogenia, tarde o temprano, formará seres artificiales perfectos y capaces de multiplicarse y evolucionar indefinidamente. Ya están en camino y pronto tocarán a las puertas de la notoriedad. La Plasmogenia llegará a descubrir el mecanismo profundo de la vida y la muerte, así como de las enfermedades y su curación, conociendo bien al protoplasma, cuando lo produzca a voluntad. Se fabricarán, en fin, los aumentos sintéticos nutritivos, y todos los males, todos los infortunios de la humanidad tendrán su punto final (HERRERA, Estudios, 1930, n. 82, p. 18).

Herrera confia na potencialidade do conhecimento científico para reverter os males da vida pois, ao compreender como ela se forma, poderia criá-la e multiplicá-la em laboratório. Isso se deve ao fato de que tudo é composto por vida, de modo que infinitas são as combinações possíveis para desenvolvê-la.

Na realidade, tudo é vida, e não podemos conceber qualquer limite entre suas várias formas, os mesmos átomos passando dos corpos

¹⁶⁵ "Pero aquí nos cerramos la vía de las investigaciones. En efecto, ¿qué decir de tales posibilidades? Nada. Entramos en el dominio de las hipótesis estériles. No podemos decir nada ni en pro ni en contra de esta tesis" (ANDREUKO, Estudios, 1929, n. 65, p. 57).

orgânicos aos inorgânicos, através de combinações infinitas; e se considerarmos a vida como o movimento no Universo, nada está morto e, em vários graus, tudo tem vida, manifesta e orgânica, pequeno, ou como um todo, manifesto ou não, inorgânico, grande, envolvendo os elementos de ilhotas de seres vivos, semeados na infinidade de águas profundas e agitadas (HERRERA *apud* FAURE, 1934, p. 6128)¹⁶⁶.

Toda a matéria seria composta pelos mesmos elementos - átomos - organizados em infinitas formas variadas. Como afirmara Vicente Roca, “la vida existe en todo lugar y en todas las condiciones, claro que con diferentes manifestaciones, con diferentes formas y composición” (ROCA, Estudios, 1933, n. 113, p. 61). Assim, nada está morto: a diferença estaria no grau de movimento. Ou, nas palavras de Llauradó, a vida, sendo uma modalidade da energia, não seria mais que “dinamismo da matéria” (LLAURADÓ, Estudios, 1935, n. 143, p. 24). Utilizando a mesma base einsteiniana de Maria Iacerda de Moura, Llauradó se oporá à noção de “divinizar a matéria”, propondo o contrário: em um artigo cujo objetivo era afirmar o materialismo em detrimento da noção de espírito, Llauradó afirma que tudo é matéria, inclusive o que chamamos “energia”. Dos conhecimentos sobre os átomos, um "conhecimento concreto",

y de los cálculos de Einstein se deduce que la materia es de naturaleza electromagnética. Lo que no autoriza de ninguna manera a negar la materia, sino a materializar la energía, o a lo sumo a llegar a la conclusión, einsteiniana de que materia y energía son una misma cosa. Y entonces, tanto podría darse por fenecido al Materialismo como al Espiritualismo.

El electrón es material; la sustancia que lo forma debe de serlo también (LLAURADÓ, Estudios, 1935, n. 143, p. 23).

A ciência romântica é carregada de organicismo. A eletricidade, por exemplo, era vista como uma "força viva" (TRESCH, 2012) gerando entusiasmos ao redor. Na intersecção com o materialismo, a eletricidade traz uma importante contribuição para a sua afirmação: através dela, faz-se possível explicar o dinamismo do universo sem a necessidade de apostar no divino ou no espiritual: "Todo induce a creer que la electricidad es el alma del Universo. Pero desde sus primeras manifestaciones se nos muestra material: ese alma debe de ser

¹⁶⁶ “En réalité, tout est vie, et on ne saurait concevoir aucune limite entre ses diverses formes, les mêmes atomes passant des corps organisés aux inorganiques, à travers des combinaisons infinies; et si nous envisageons la vie comme le mouvement dans l'Univers, rien n'est mort et, sous divers degrés, tout a une vie, manifeste et organique, en petit, ou comme un ensemble manifeste ou non, inorganique, en grand, enfermant tout e fois les éléments des îlots d'être vivants, semés dans l'infini d'eaux profondes et agitées” (HERRERA *apud* FAURE, 1934, p. 6128, tradução minha).

material. Y esa materia en movimiento es energía” (LLAURADÓ, Estudios, 1935, n. 143, p. 23).

Na concepção defendida por Llauradó, a energia seria consequência da matéria, uma propriedade da sua manifestação, viria, portanto, depois da matéria. A matéria, como substância primeira, tende a um equilíbrio, uma homogeneidade absoluta, que não é alcançada senão com a morte universal, uma quietude eterna, ou seja, ausência de energia. Assim, nessa visão,

La muerte es equilibrio, ausencia de lucha, de antagonismos, de reacciones, de desniveles. Es materia quieta, inerte; sin energías, sin nada espiritual. La energía es una manifestación de la materia en movimiento; el dinamismo de la materia. La materia es primero (LLAURADÓ, Estudios, 1935, n. 143, p. 23).

Tudo é composto de matéria, visto que esta é o elemento primeiro, enquanto vida seria, então, a matéria em movimento.

Visando explicar por que morremos, em outro artigo Llauradó aponta que, se tudo busca o equilíbrio, a morte individual nada mais é do que instrumento de adaptação ao meio, como uma máquina reguladora e catalisadora, formando um laboratório de células germinais. Por conseguinte, a vida individual tem um motivo: sustentar a continuidade do gérmen enquanto a morte se justifica no sentido de adaptação à evolução do meio (LLAURADÓ, Estudios, 1932, n. 112, p. 34). Deste modo, não seria possível admitir a imortalidade pois a absoluta uniformidade do meio não é concebível, mas, sim, a sua constante evolução.

Em um artigo de divulgação científica acerca do "Infinito, o Ideal, o Espaço e o Tempo", Luis Ferriz García, matemático, retoma a afirmação de Antoine Lavoisier, de que na natureza nada se perde, nada se cria, tudo se transforma, afirmando que toda a realidade material é eterna, não enquanto a sua forma, mas enquanto aos seus elementos constitutivos (átomos, íons ou elétrons): “El Universo, como realidad material que es, es eterno, aunque finito en extensión, como finita es toda extensión. Lo inmaterial es inextenso o inespacial” (GARCÍA, Estudios, 1929, n. 76, p. 27). O universo é, portanto, apresentado como finito porque em constante expansão e transformação.

A vitalidade, então, não diz respeito à oposição com a morte, mas sim em relação à constante transformação da matéria. A natureza é vista em contínua transformação, não apenas uma influência do pensamento

evolucionista, mas também das filosofias orientais e místicas das quais bebeu o romantismo. Isaac Puente afirmara que “el secreto del origen de la Vida, no es otro que el de la misma evolución incesante” (PUENTE, Estudios, 1928, n. 64, p. 3). Assim, não há inércia na natureza: “La materia toda es dinámica, activa, sometida a un cambio y transformación incesante” (PUENTE, Estudios, 1928, n. 64, p. 4).

A morte também é transformação: a matéria segue as “sábias leis ditas pela Grande Inteligência”, conforme afirmara Anaxágoras (RYNER, Estudios, 1931 n. 100, p. 22), e cada micro pedaço da matéria se transformará em outro corpo. Götze reforça essa visão, ao apontar que “no hay nada de muerto en el mundo, todo vive. La diferencia entre una persona y una piedra no está en que la primera vive y la otra está muerta, sino en que la una tiene conocimiento y la otra no. Morir es sólo perder el conocimiento” (GÖTZE, Estudios, 1934, n. 129, p. 9). E como cada ser é uma parte do todo, para Puente, “la muerte sólo es tal en cuanto supone destrucción de la individualidad” (PUENTE, Estudios, 1928, n. 64, p. 4). Deste modo, trata-se de compreender a interrelação entre os seres e o meio. Isto posto, a morte faz parte, então, de algo maior do que uma perda individualizada. Enquanto processo natural, é condição da evolução.

En la Naturaleza, la vida está encadenada y es una continua lucha de unos por deglutir a otros y al mismo tiempo por conservar la integridad de su organización. La Vida sólo es posible mientras haya unos seres que suministren el alimento y mientras se logre mantener íntegro el cuerpo al ataque de otros que se alimentan a nuestra costa. Esa es la lucha por la vida y esa es también la solidaridad biocósmica, que hace de toda la Naturaleza una unidad coordinada e interdependiente (UN MÉDICO RURAL, Estudios, 1931, n. 89, p. 32).

A “luta pela vida” pressupõe, sim, que alguns precisem morrer para que outros sobrevivam, devido à busca constante de equilíbrio por parte da natureza. Entretanto, a filosofia da natureza proposta pelos/as anarquistas depreende um princípio ético. A solidariedade biocósmica, desdobramento da noção de apoio mútuo, junta seres humanos, planeta e todo o cosmos numa unidade interdependente, que evolui conjuntamente. Nesse sentido, Götze endossa a tese reclusiana: Não se trata de um processo linear e contínuo, nem de uma espiral em que se repitam processos em níveis mais elevados, “sino que dicha

curva que representa el curso del mundo muestra lentas ascensiones y bruscas recaídas hacia el nivel primitivo" (GÖTZE, Estudios, 1935, n. 146, p. 25-26).

Como já afirmado anteriormente, nessa concepção, a natureza, enquanto "Grande Inteligência", está sempre em busca do equilíbrio e do conhecimento de si mesma: O ser humano representa a conquista deste último objetivo e teria como responsabilidade e possibilidade alcançar a harmonia.

Nosotros encontramos, pues, racional y directamente comprensible el que todo cuanto vive en el Universo es producto de una misma fuerza; que la Naturaleza, ciega en un principio, busca y se esfuerza por adquirir conocimiento de sí misma. El más alto grado de conocimiento lo ha alcanzado en el hombre.

[...]

Esta me parece ser la verdadera finalidad de la Naturaleza: salirse de su ceguera y producir el conocimiento de sí misma. Cada individuo que nace es un intento de la Naturaleza para alcanzar este propósito (GÖTZE, Estudios, 1935, n. 146, p. 25-26).

A sociedade, assim, deveria ser organizada com vistas a possibilitar o desenvolvimento deste propósito nos seres. Do mesmo modo que a morte individual tem um papel no processo amplo, o desenvolvimento individual também tem. Com exceção da transformação, não haveria nada de estável ou definitivo no universo - inclusive a humanidade estaria sujeita a mudanças (PUENTE, Estudios, 1931, n. 89, p. 5). Também não há a possibilidade de um equilíbrio totalmente estático, parado ou morto. O equilíbrio é sempre dinâmico, a homeostase de um organismo remete a uma estabilidade relativa, como o equilibrar-se numa corda bamba: o movimento é a condição do equilíbrio.

Há, assim, um movimento ininterrupto da vida, e que inclusive caracteriza a vida. Enquanto desenvolvimento natural, esse movimento requer da sociedade também revoluções constantes. Anarquismo e romantismo se imbricam em seu princípio ativo.

Figura 56 – Capa da Revista Estudios, n. 77.

ESTUDIOS



CERES Y POMONA, por P. P. Rubens

NÚMERO EXTRAORDINARIO
ENERO DE 1930

1 Deseta

Fonte: Revista Estudios, n. 77, janeiro, 1930.

As deusas romanas Ceres e Pomona ilustram a capa da revista *Estudios* de janeiro de 1930. Há duas mulheres nuas protagonizando a imagem e provavelmente representando as duas deusas; uma delas está coberta com um tecido azul enquanto a outra senta-se sobre um tecido vermelho. As cores dos tecidos criam contrastes com o restante da paisagem, destacando-se, ao contrário das roupas da terceira mulher da imagem, vestida de verde e branco. Ela aproxima-se e parece estar auxiliando as deusas na composição de um arranjo de flores e frutos, em que duas araras pousam a fim de se alimentar. Ceres é a deusa das plantas e do amor maternal. Com sua simbologia, representa o poder das entranhas da terra - o poder de gerar vida e nutri-la. Seu mito ensina que fazemos parte da natureza e, portanto, estamos suscetíveis ao seu funcionamento. Com isso, espera-se que desenvolvamos a paciência para aguardar até que os frutos - sejam quais forem - estejam maduros para serem colhidos. A separação da deusa e sua filha, raptada pelo deus Plutão, o deus do reino dos mortos, aponta para a aceitação das mudanças e das separações, ou seja, aceitação também da morte. Pomona, por sua vez, é a deusa romana dos

pomares e da abundância. Carrega consigo uma tesoura de poda: o ato de cortar fora pedaços dos ramos de árvores e plantas a fim de que cresçam com mais força, renovando-os. Uma representação possível da necessidade das transformações - ou da morte - para o desenvolvimento posterior.

Pomona é geralmente associada ao outono: enquanto as folhas secam e caem, diversas plantas frutificam. É o período necessário que antecede a morte - inverno - a fim de que, na sequência, as plantas floresçam novamente na primavera. As estações, assim, afirmam a necessidade da mudança constante.

“La tierra sin estaciones parecería siempre igual y triste. ¿Cómo será la Eternidad? ¿Quién podría sufrirla eternamente? Un cielo monótono, sin nacimiento y muerte de estrellas, sería indigno de Urania”¹⁶⁷ (HERRERA, Estudios, 1929, n. 67, p. 6), afirma o biólogo mexicano Alfonso Herrera, apontando a necessidade, inclusive estética, das constantes mudanças, fossem no meio natural, fossem internamente nos indivíduos: “Hiparco ya había reconocido la desigualdad de las estaciones, tan necesaria como la desigualdad de los pensamientos” (HERRERA, Estudios, 1929, n. 67, p. 5).

Para os/as contribuintes da revista *Estudios*, a morte se apresenta como uma transformação natural e necessária. Faz parte da dinâmica universal e pode ter representações diferentes para cada ser. Mesmo a função clorofílica, transformação sutil da matéria solar e cósmica, produtora de vida em nosso planeta, faz parte da dinâmica de vida e morte presente no cosmos.

materia cósmica o materia solar, que en su eterna peregrinación hacia el equilibrio, la homogeneidad universal, la muerte, se asocia y disocia, transforma, condensa y disgrega, dejando siempre una estela energética que en una piedra es cohesión, en un vegetal condensación material sintética, y en mí, altruismo biológico, análisis, desintegración, liberación noble de los elementos al océano universal, con los reflejos cerebrales, pensamiento, placeres y dolores (LLAURADÓ, Estudios, 1935, n. 143, p. 24).

Assim, cada ser ou cada aglomerado de matéria tem o seu papel no caminho percorrido pelo universo. “Nada está muerto: la vida es universal” (HERRERA, Estudios, 1930, n. 83, p. 16). Não haveria, portanto, interrupção ou vazio na sucessão dos fenômenos naturais. Para Herrera, tudo se desenvolve

¹⁶⁷ Urânia era a musa da astronomia na mitologia grega. Vestida com um manto representando a abóbada celeste e carregando o globo terrestre em uma das mãos, e um compasso na outra.

gradualmente e, reforçando a tese de Llauradó, a fim de encontrar a origem dos seres orgânicos, deve-se buscar nos inorgânicos.

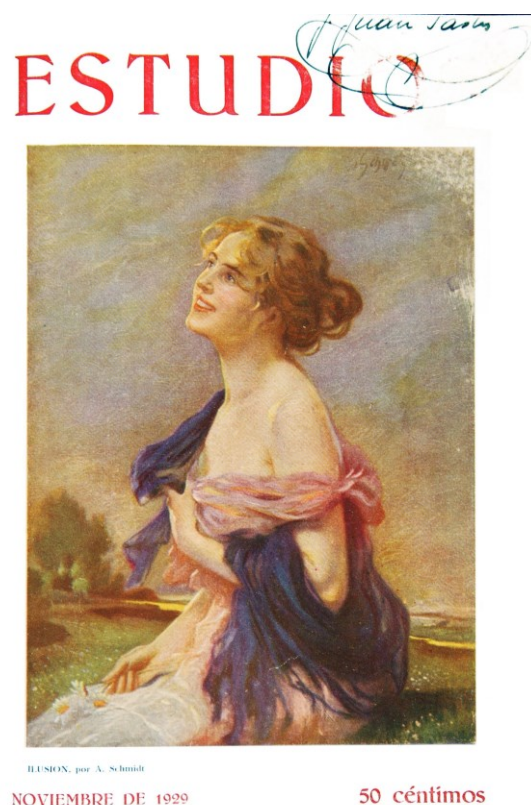
Essas reflexões possibilitam refutar a existência de Deus, importante questão para a afirmação da ciência na sua disputa com o pensamento e o poder religioso no início do século XX:

¿Dios existe? La plasmogenia proclama que no existe, pues habiéndose probado que hay continuidad en la naturaleza y que lo orgánico y viviente procede de lo inorgánico, destruyendo, a la vez, el dogma de la fuerza vital, no se comprende ni es lógico que existan separaciones, abismos, entre las partes del Cosmos, y entonces, suponiendo que Dios existiera, estaría, como dicen, en todo, y dentro de nosotros, como lo está el Eter cósmico (HERRERA, Estudios, 1930, n. 83, p. 16).¹⁶⁸

A teoria da evolução (na qual assenta-se também a plasmogenia) aponta para a existência de tudo o que existe a partir do desenvolvimento da matéria em suas variadas formas. Se tudo é vida e tudo é composto dos mesmos elementos em combinações diferentes, conclui-se que não há uma divindade criadora de algo senão que tudo faz parte do mesmo todo e a partir dele se expande e se diversifica. Não há separação entre criador e criatura aqui. Se há um Deus, afirma Herrera, ele é composto da mesma matéria que compõe a cada um de nós.

¹⁶⁸ Em contraposição a outras possibilidades de divinização, o mexicano continua sua argumentação: "Si somos continuos con la divinidad, ésta sólo puede ser la misma naturaleza, de donde proviene todo, y no vamos a adorar la tierra, el aire, los mares y los lagos, las montañas y los continentes, ni nos daría ningún resultado esa estúpida adoración" (HERRERA, Estudios, 1930, n. 83, p. 16-17).

Figura 57 – Capa da Revista Estudios, n. 75.



Fonte: Revista Estudios, n. 75, novembro, 1929.

Uma mulher branca olha feliz e saudosa para algo no alto, como se olhasse para o céu ou algo muito distante. Diferente de diversas outras capas que ilustraram a revista em outros momentos, com mulheres nuas mostrando seus corpos e olhando adiante, para o horizonte, ou para o/a espectador/a, a mulher da capa acima segura sua roupa com uma das mãos cobrindo os seus seios, ao mesmo tempo em que pressiona seu coração, como em um gesto que expressa sentimentos de afeto. A pintura, cuja autoria remete a A. Schmidt, recebeu na revista a legenda de *Ilusión*, sugerindo que esta mulher que cobre o seu corpo com vestimentas e olha para os céus (em busca de Deus?) estivesse iludida. Por outro lado, *ilusión* também pode ser compreendida como uma grande alegria em relação à esperança de alcançar algo, ou de desejar fortemente. Talvez a mulher da imagem também estivesse desejosa de atingir a plenitude na vida.

Na concepção apresentada pelos/as contribuintes da revista *Estudios*, o medo da morte se dá pelo desconhecimento do seu papel no curso da vida universal. Do mesmo modo, o desconhecimento da origem da vida e dos

acontecimentos também justifica a existência de Deus e das religiões. Ao buscar em vias científicas e filosóficas essas respostas, o anarquismo individualista visava rechaçar a argumentação religiosa. Assim, as explicações científicas acerca da morte ao mesmo tempo em que negam a existência de Deus, também acalentam os medos em relação à morte e as formas de vida que esses medos engendram.

Em um artigo sobre a origem e as causas biológicas do medo, Jose M. Martinez afirma que antes que houvesse a eletricidade, fantasmas habitavam a obscuridade das ruas e das casas. Com a luz, os seres que antes habitavam a imaginação e populavam a escuridão, desapareceram. O mesmo ainda não ocorre com alguns cérebros em que a luz ainda faz falta. A fim de lidar com certos medos, faz-se necessário o conhecimento científico - "la escuela, el maestro y el libro, son la luz" (MARTINEZ, Estudios, 1931, n. 91, p. 37), se não estiverem a serviço do Estado ou da Igreja.

Para além da argumentação política anarquista em relação à interrelação entre os seres, a compreensão do que é a vida individual em meio ao cosmos também auxilia no propósito de diminuir ou acabar com o medo da morte:

Los individuos son como vasos frágiles conteniendo el conocimiento elaborado por la Naturaleza, el cual se crea y vuelve a perderse, cual las ondas del océano que se forman y se deshacen continuamente. Por esta misma razón, el individuo no importa mucho a la Naturaleza, pero sí muchísimo la conservación de la especie (GÖTZE, Estudios, 1935, n. 146, p. 26).

A morte, assim, não é nada além da perda do conhecimento. O conhecimento individualizado se integra ao oceano do qual saiu. Götze acredita, portanto, que se vivêssemos com a convicção de que somos uma parte do universo, e que a ele retornaremos, não existiria o medo à morte.

Outra questão diz respeito às consequências do medo da morte, que levam ao desenvolvimento de teorias científicas e tecnologias que visam à manutenção da vida - de vidas selecionadas, seria melhor dizer - a qualquer custo: ao custo do meio ambiente e da vida de outros seres, inclusive. A exemplo da filosofia estoica, mais do que discutir verdades acerca do significado da vida, no anarquismo individualista há uma preocupação com o que se faz dessa vida.

Lembremos Sêneca: vivemos temendo a morte e esquecemos de viver. De que importa, então, saber o que é a vida?

Podemos, es cierto, nosotros definir la vida en función de la fisiología y decir: La vida es asimilación, crecimiento y reproducción. Podemos definirla en función de la química y decir: La vida es reacción. Podemos definirla, si queréis, teológicamente, y decir: La vida no es otra cosa que un impulso vital exterior. Podemos definirlo, por último, teleológicamente, y decir: La vida es todo lo que tiende hacia un fin determinado y preconcebido (ROCA, Estudios, 1933, n. 113, p. 61).

Diversas são as explicações possíveis e, inclusive, a revista abre-se a interpretações diversas, embora sempre libertárias e materialistas, como vimos na diferença entre Maria Lacerda de Moura que propõe a “divinização da matéria” e Llauradó com a sua proposta de “materializar o espírito”. Mas nos aferrar às explicações pouco importa se elas não conduzirem à ação libertária. Além disso, a mudança e o movimento enquanto regras da vida impossibilitam que qualquer resposta à questão “o que é a vida?” seja suficiente. Assim, Vicente Roca complementa a sua argumentação:

Pero, ¿qué hemos hecho? No otra cosa que limitar la vida a nuestras concepciones basadas sólo en un número limitadísimo de observaciones y especulaciones metafísicas a que nos vemos obligados a circunscribirnos. Mas la vida nos escapa, fluye de todas direcciones, manifestándose por doquier y escapando de nuestros moldes de acero en que queremos retenerla. Para el hombre, la vida continúa siendo, con su variedad infinita de manifestaciones y de modos de vivir —valga la frase— un misterio indescifrable. A mi ver es lo esencial y característico del Universo. Todo es viviente, sólo hay permutaciones en el modo de vivir. La muerte es apariencia, limitación manifiesta de los conocimientos humanos sobre lo arcano (ROCA, Estudios, 1933, n. 113, p. 61).

Não se trata de uma simples aceitação ou de uma ode à morte, senão que um chamado de atenção para a possibilidade de viver a vida de outras formas.

Figura 58 – Capa da Revista Estudios, n. 122.



Fonte: Revista Estudios, n. 122, outubro, 1933.

Figura 59 – Capa da Revista Estudios, n. 123.



Fonte: Revista Estudios, n. 123, novembro, 1933.

O período entreguerras, conforme já apresentado neste trabalho, foi de crise do sistema liberal e, com isso, ascensão do nazifascismo. A relação entre clero, capital e fascismo é recorrente na crítica anarquista. As capas da revista *Estudios* explicitam isso: na capa de número 122, a representação do que seria cristo crucificado recebe uma máscara de proteção de armas biológicas e um sabre à cintura. Uma mão segura a cruz, como se fosse o estandarte dos canhões em riste. A imagem da capa de número 123 também traz uma cruz, desta vez há uma cabeça presa nela, com sangue na boca, como se gritasse por pão. À sua frente, soldados marcham. A contradição é explícita: o mesmo Deus que protege da morte, é o Deus em que se proclamam guerras em seu nome. É também em defesa da desigualdade capitalista que guerreiam os países, e ambos os motivos se imbricam, conforme acusa Josep Renau, em uma das suas fotomontagens que precedem a seção *Páginas negras de la guerra (lo que se ocultó al pueblo)*, presente em três números da revista (120, 121, 123), em que geralmente se traziam imagens proibidas pela censura.

Figura 60 – Ilustração da seção *Páginas negras de la guerra (lo que se ocultó al pueblo)*.



Fotomontaje de JOSE RENAÚ

Fonte: Revista Estudios, n. 120, agosto, 1933.

Na fotomontagem de Renau, pessoas trabalham na terra, uma delas levanta-se cansada e outra parece caída à sua frente. Uma grande cruz com Cristo crucificado surge ao fundo, onde um provável capitalista se esconde, sorridente, pegando o dinheiro que lhe entrega um outro homem, talvez um padre (devido à simbologia da coluna à sua frente), que diz aos trabalhadores: "Resignação, irmãos... Mais sofreu Cristo por nós!"

Paradoxalmente, o relacionamento entre Clero, Estado e capital mobiliza o medo da morte para justificar as guerras. Andrenio aponta o medo como uma "poderosa causa" e cúmplice da guerra - "Marte camina, en efecto, guiado por el miedo" (ANDRENIO, Estudios, 1933, n. 122, p. 9). Outra causa também dialoga com a intenção da revista de afirmar o que é a vida e a sua diversidade:

La mayor parte de las hostilidades internacionales se fundan en el concepto erróneo que tenemos de que el Estado enemigo es una personalidad homogénea, en tanto que la diversidad de intereses materiales y morales de la agrupación colectiva falsea completamente la analogía entre naciones e individuos, independientemente de los límites territoriales (ANGELL, Estudios, 1933, n. 123, p. 9).

Ou seja, a construção da imagem do Estado inimigo como uma personalidade diferenciada e apartada fundamenta as guerras. Assim, na revista *Estudios* reforça-se a compreensão de que todos os países são formados por aglomerados de indivíduos cujas vidas são compostas pelos mesmos elementos de todos os seres. O que deve morrer, portanto, é o sistema social que leva pessoas à morte, seja através de guerras, seja através das consequências da desigualdade social e da má qualidade de vida.

Ao anarquismo, cabe

administrar mejor la vida para hacerla durar lo más posible. La vida es un capital que se nos da al nacer y que no renta, antes al contrario, se gasta y decrece sin cesar; habremos, pues, de saberla regular económicamente, para que dentro de la que tenemos nos dure lo más posible (REMARTÍNEZ, *Estudios*, 1931, n. 89, p. 31).

Neste sentido, para Llauradó, devemos nos resignar a morrer, mas buscar meios de fazer com que a morte chegue quando estivermos cansados de viver, do mesmo modo quando estamos cansados de trabalhar e desejamos dormir.

La vida toda no es más que una lucha continua contra la vejez y la muerte, y cada uno lucha como puede. El sabio busca por todos los arcanos de la ciencia esperando hallar el punto de apoyo capaz de detener el tiempo, que le aproxima a la muerte. El ignorante, no conformándose con la idea de la muerte, prolonga la vida más allá de la tumba y crea mundos fantásticos y teorías atrabiliarias : el alma y el más allá de vida eterna. El filósofo se resigna a morir; y el fisiólogo, ante lo inevitable de la tragedia, estudia la muerte, la justifica y hasta la embellece con la fase de euforia preagónica, asegurando eutanásicas todas las muertes (LLAURADÓ, *Estudios*, 1932, n. 112, p. 33).

Segundo Alvarez Junco, a ideia de natureza no anarquismo espanhol deste período combinou “el mecanicismo de los filósofos materialistas del XVIII (Holbach, La Mettrie y Helvecio), con la creencia en la bondad, racionalidad y justicia de ésta (de raíz roussoniana) y en la idea de armonía preestablecida, de las fuerzas cósmicas y sociales” (SIERRA, 1996, p. 30). Deste modo, foi possível legitimar as próprias teorias a partir das ciências já estabelecidas em bases mecanicistas e aliá-las a outras visões de natureza em que esta é vista como uma “ordem” oportunamente oposta ao “caos social visible” (idem).

A fim de reverter este caos social, faz-se necessária a revolução. A revolução, para os/as anarquistas individualistas, visa ao restabelecimento da

normalidade das funções fisiológicas e o desenvolver das defesas contra as "injúrias" do meio. A estabilidade do equilíbrio do nosso corpo depende de muitos fatores, mas sobretudo de uma boa qualidade de vida, da alimentação, das condições do ambiente em que vivemos, de boas relações sociais e uma organização social que possibilite um pleno desenvolvimento individual sem negligenciar o apoio mútuo e a interrelação entre os seres. Revolução é a morte de estruturas passadas para erigir novos formatos. Revolução é movimento. Um não-movimento é que seria a morte da qual se deve temer e, sobretudo, negar. A felicidade é possível, pois.

4.3 “A felicidade é possível”

“Ser libre consiste en saber sentirse libre, y la Libertad no existe allí donde no se sabe vivir la libertad” (El principio de la libertad – Sakuntala - ESTUDIOS, 1929, n. 65, p. 54-55).

Figura 61 – Capa da Revista Estudios, n. 103.



Fonte: Revista Estudios, n. 103, março, 1932.

Uma imagem do planeta Terra com cores distorcidas aparece ao fundo da capa da revista *Estudios* de número 103. O que representaria a água, está na

cor rosa, enquanto as regiões com terra foram pintadas de azul. Essas duas cores também estão no restante da imagem. Como em ondas vibratórias ou orbitais, o rosa aparece em círculos por fora da esfera terrestre; uma grade quebrada é apresentada nas cores preto e azul. Como se as grades aprisionassem o mundo, seu rompimento apresenta a possibilidade de “Um mundo mais livre”, nome da ilustração de Manuel Monleón¹⁶⁹.

Este é, com certeza, o maior anseio e objetivo da publicação da revista *Estudios*. Não obstante a importância de sonhar, defendida por alguns/as libertários/as contribuintes da revista, como Maria Lacerda de Moura, apenas o desejo ou mesmo o convencimento através de argumentos racionais não são suficientes para a mudança radical da sociedade. As discussões científicas e filosóficas presentes no periódico são acompanhadas de propostas que visam a novas práticas. Uma nova cultura da natureza emerge, carregando consigo o gérmen de corpos e subjetividades libertários. Para tanto, é necessário abarcar o mundo em sua totalidade, em todas as dimensões possíveis; e demolir cada micropartícula carregada do potencial de dominação.

Apresento aqui os “elementos satélites” (DIEZ, 2007) que orbitam o “planeta anarquismo” e a filosofia de vida assumida pela revista *Estudios*.

4.3.1 Neomalthusianismo e eugenia

“[...] el neomalthusianismo equivale a la procreación consciente y limitada de los pobres, al derecho a que la mujer sea fecundada cuando ella lo desee, a la resistencia a la emigración forzosa por causas económicas y no ecológicas, y a la oposición al militarismo y al poblacionismo nacionalista” (BRACONS, 2008, p. 69).

O potencial de rebeldia proveniente da miséria era uma reflexão presente nos meios operários desde muito antes do surgimento da revista *Estudios*. Devido à discussão acerca do crescimento populacional, uma preocupação política e econômica por parte dos Estados modernos, Thomas Malthus (1766-1834), economista britânico, desenvolveu sua teoria populacional, em que afirmava que as melhorias nas condições de vida no final do século XVIII haviam levado a um intenso crescimento populacional, visto que possibilitavam a diminuição da taxa de mortalidade e o aumento da taxa de

¹⁶⁹ Em catalão, "Un món més lliure". Disponível em: <http://www.graficaanarquista.com/autor/monleon/>

natalidade. Em seu *Ensaio sobre o princípio da população* (1798), Malthus afirmava que a população crescia em progressão geométrica e a produção de alimentos em progressão aritmética, o que acarretava em falta de recursos suficientes para alimentar toda a população, sendo a miséria, portanto, inevitável. Sendo assim, o crescimento populacional deveria ser controlado. Para tanto, Malthus e seus seguidores apostavam em soluções como o celibato, o casamento tardio e o controle de natalidade nos países pobres, além de apontarem as doenças, a miséria e as guerras como mecanismos de controle do crescimento populacional (MALTHUS, 1982).

Os/as anarquistas criticaram a teoria de Malthus, pois viam nela justificativas para a desigualdade característica do sistema social-econômico vigente. Piotr Kropotkin (2011), por exemplo, afirmava que a natureza dispunha de recursos suficientes para alimentar a população, o problema era a má distribuição, consequência do capitalismo. Por outro lado, diversos/as anarquistas se apropriaram da teoria malthusiana a fim de utilizá-la para fins libertários: neomalthusianos, como Sebastian Faure, também acusavam a desigualdade do sistema, entretanto, apontavam que o “desarrollo ilimitado de la producción no es posible porque el medio natural es limitado” (BRACONS, 2008, p. 70). Mas enquanto os/as malthusianos, seguindo as propostas cristãs e burguesas de Malthus, apoiavam-se na disparidade entre o crescimento demográfico e a produção de alimentos para proporem como solução a continência sexual voluntária e intervenções estatais para o controle populacional, os/as neomalthusianos/as preconizavam outras práticas.

Panfletos informativos acerca de métodos contraceptivos circulavam pelos meios neomalthusianos. Também se fazia presente a reflexão acerca da liberdade dos indivíduos sobre a decisão de serem pais ou mães e de quando isso deveria ocorrer.

Entre os/as anarquistas neomalthusianos, havia a compreensão de que a explosão demográfica e a ampla urbanização, derivadas das mudanças proporcionadas pela Revolução Industrial, demandaram dos Estados-modernos novas formas de controle da população, dada a problemática do governo da população.

A fim de melhor governá-la, o modelo de família nuclear burguesa funcionou como uma tecnologia estratégica no controle da população, visto que

possibilitou dividir a massa da população em pequenas células, atribuindo um papel a cada indivíduo: o pai, por exemplo, assumiu a figura de representante do Estado, ao qual os demais estariam submetidos. Às mulheres coube a missão de “guardiã vigilante do lar” (RAGO, 1985, p. 78), cuja missão passava pela educação dos filhos, a vigilância dos hábitos do marido e, sobretudo, a construção de “um novo modelo de feminilidade, a esposa-dona-de-casa-mãe-de-família” (RAGO, 1985, p. 62). Nesse sentido, as teorias biológicas que atribuíam um discurso determinista às suas interpretações sobre o corpo feminino, auxiliaram no confinamento das mulheres à obrigatoriedade da maternidade.

A fim de combater a opressão feminina,

la adaptación individualista del discurso neomalthusiano le confería la propiedad de su propio cuerpo, hecho que le negaba la Iglesia y el Estado. La maternidad consciente implicaba la soberanía femenina a la hora de decidir con quién, cuándo y cuántos hijos quería engendrar (DIEZ, 2007, p. 263).

Os/as anarquistas neomalthusianos/as defendiam a maternidade e a paternidade conscientes, e que deviam ser responsabilidade de todos os indivíduos. A mulher, desperta a essa questão, seria a responsável pela regeneração da sociedade escolhendo o momento de tornar-se mãe, caso optasse por gerar filhos. Visavam, portanto, à construção de uma nova moral sexual que se contrapusesse à dupla moral sexual burguesa e ao discurso científico vigente, que divide a humanidade em dois pólos (masculino e feminino) e delega a cada um deles funções e liberdades diferenciadas. Nesse sentido, anarquistas e neomalthusianos/as compreendiam a relação desta moral sexual com a questão de classe, pois era dada à classe trabalhadora a função de fornecer carne de exploração ao sistema, transformando a mulher operária em mera máquina produtora e reprodutora de trabalhadores.

A miséria, então, não acarretaria a luta política visto que não geraria rebeldes, mas, sim, indivíduos dependentes (DIEZ, 2007, p. 244) devido à falta de recursos. Era necessário, portanto, a propagação de métodos anticonceptivos e a educação sexual. Ademais, escravas da maternidade, as mulheres não se emancipariam, pois teriam como objetivo final da vida a maternidade e como tarefa quase única e principal o cuidado dos filhos.

Figura 62 – Capa da Revista Estudios, n. 165.



Fonte: Revista Estudios, n. 165, junho, 1937.

Uma mulher, cuja saia apresenta remendos representando, assim, a sua classe social, segura uma criança no colo. Olha com indignação para um casebre ao fundo, em chamas. Por cima da casa, como um fantasma, emerge uma caveira - símbolo tão recorrente da morte e, na *Estudios*, muitas vezes representando a guerra. Uma suástica transparente aparece como que carimbando a cena e, sobretudo, o significado da caveira sobre a casa: a política nazista e as suas consequências. Àqueles que se deleitavam com a ordem social, houvera mais medo do antifascismo do que da guerra "inevitável" devido ao avanço do nazifascismo.

Con el achaque de que no se corran hacia otros países las llamas que consumen a la península ibérica, lo que se pretende es apaciguar el fermento que la heroica actitud de los antifascistas españoles ha provocado en el mundo entero. No a la guerra, sino a la revolución social, mira la empavorecida burguesía, como algo terrible, a lo que hay que oponerse con todas las fuerzas y por todos los medios (EDITORIAL, Estudios, 1937, n. 165, p. 1).

Assim escrevera o editorial da revista nessa mesma edição. Na visão dos libertários neomalthusianos, a proibição em relação à propaganda de

educação sexual, contraceptivos, maternidade consciente, entre outros temas que questionavam a visão da sexualidade como exclusivamente reprodutiva, servia também aos objetivos do capitalismo e suas guerras. A defesa neomalthusiana pelos/as anarquistas individualistas reforçava a análise que faziam do capitalismo e da indiferença desse sistema social em relação à perda de algumas vidas.

La humanidad no tiene otra salida que la de alistarse en dos bandos: el de los que trabajan y apenas comen y el de los que disfrutan sin trabajar. Y después de todo, si por efecto del choque queda disminuida en unos cuantos millones de cabezas, ¿qué se habrá perdido? (idem, p. 2).

Para esses/as anarquistas, o capitalismo necessita de carne de canhão e de exploração, e a Igreja de fiéis. Identificavam também no controle dos corpos e da vida nas suas diversas dimensões, mas também nas subjetividades, os meios pelos quais o capitalismo e suas instituições visavam garantir seu fortalecimento e reprodução. Portanto, a libertação sexual estaria no centro da luta pela emancipação dos indivíduos para os/as anarquistas individualistas neomalthusianos/as.

Ao entrar com mais força nos meios anarquistas espanhóis a partir dos anos de 1920, o neomalthusianismo 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). Mas não pensavam apenas na restrição dos nascimentos, mas sim numa boa procriação “una mejora progresiva y un perfeccionamiento integral de todos los individuos” (DIEZ, 2007, p. 262). Assim, o anarquismo individualista espanhol junto aos movimentos neomalthusianos visava à redução da natalidade operária e ao aumento da qualidade dos nascimentos (eugenia) (NAVARRO, 1997, p.16).

Do ponto de vista neomalthusiano, a procriação não dizia respeito a “fabricar homens, mas de enriquecer a coletividade” (RAFAELLI, 2009, p. 19). Nesse sentido, afirmou a brasileira Maria Lacerda de Moura em um artigo na revista *Estudios*: “na maternidade, nosso objetivo deveria ser alcançar a criar algo melhor do que nós mesmos somos” (MOURA, *Estudios*, 1930, n. 86, p. 20). Desse modo, atentos às teorias evolucionistas, os/as anarquistas neomalthusianos alinhavam-se ao discurso eugênico, visando ao aperfeiçoamento dos indivíduos, sendo, entretanto, contrários aos métodos

invasivos e aos objetivos da ciência aliada ao Estado. Assim, garantir uma boa condição física e uma melhor preparação moral e cultural eram consideradas virtudes imprescindíveis para a revolução (DIEZ, 2007, p. 263).

O neomalthusianismo anarquista junto com os ideais eugênicos possibilitavam caminhos alternativos de crítica e reconstrução da sociedade. Para o sexólogo Martí Ibáñez, um dos contribuintes da revista aqui estudada, “el ideal eugénico era una ciencia que podía servir para establecer una nueva moral sexual que en la transformación 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), visto que conferia às mulheres a propriedade sobre seus corpos, bem como a decisão individual acerca da decisão da reprodução, tirando esse poder do Estado e da Igreja.

A defesa do neomalthusianismo por parte dos/as libertários/as também cumpria um propósito ecológico. Como uma alternativa para a questão da expansão humana, a discussão neomalthusiana conduzia também à busca anarquista por um novo equilíbrio entre campo e cidade, evitando, com isso, a dependência e o intercâmbio desigual, consequência de um urbanismo insustentável ecológica e socialmente (BRACONS, 2006; DIEZ, 2007; NAVARRO, 1997).

No artigo *La población de la Tierra*, publicado na revista *Estudios* de número 89, em 1931, José Antich já chamava a atenção para a questão do balanço entre população e recursos naturais, bem como a disponibilidade de energia. Para Antich, “ha de llegar un día en que no baste para la cosecha que necesitará una población tan grande” (ANTICH, *Estudios*, 1931, n. 89, p. 28). O argumento se assentara na questão da limitação do território e seus recursos:

Es verdad que aún podríamos aprovechar para el cultivo enormes extensiones de terreno hoy abandonadas. Es verdad que modificando el principio de la propiedad territorial podría aumentarse mucho el rendimiento de las cosechas, pero no olvidemos que todo tiene un límite (ANTICH, *Estudios*, 1931, n. 89, p. 28).

Junto à limitação dos recursos naturais, havia também a limitação da produção de energia:

Al lado del problema de la nutrición hay el de la fuerza. Podemos imaginarnos la cantidad de fuerza que para su vida necesitará una humanidad tan numerosa? Es algo superior a todo cálculo formarse una idea de la energía que requerirán para moverse los vehículos, los vapores, los aviones, las máquinas, etc., etc., que integrarán el

dinamismo orgánico de aquella potente masa. Las fuerzas naturales de la actualidad no bastarán (ANTICH, Estudios, 1931, n. 89, p. 28).

Assim, os/as anarquistas neomalthusianos não negavam a existência da má distribuição dos recursos devido à desigualdade do sistema, entretanto, atentaram para a questão da limitação dos recursos disponíveis no planeta.

Ademais as questões de emancipação feminina e a preocupação ecológica, o neomalthusianismo também representaria uma forma de resistência baseada na não-violência. A defesa da “greve dos ventres” - nome de um panfleto publicado em 1906 pelo espanhol Luis Bulffi, e cuja tiragem chegou aos 134.000 exemplares em onze edições em 1911 (NASH, 1995, p. 285) - propunha “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). Para Maria Lacerda de Moura, representava uma resistência heroica, pacífica e não-violenta das mulheres frente à civilização capitalista. Assim, proclamava a autora em seu livro, também Diógenes Ilurtensis em um artigo na revista *Estudios*: “Amái e... não vos multipliqueis” (ILURTENSIS, Estudios, 1934, n. 125, pp. 14-16; MOURA, 1932).

A luta era, então, realocada para o cotidiano, para as microrrelações. A concepção de revolução presente na revista é de revoluções imediatas, cotidianas¹⁷⁰, constantes, cirúrgicas: “Evolución en la cual la revolución se infiltra en todos los ámbitos de la vida pública, se realiza en cada instante y en cada cosa, como un avance diario hacia el Ideal” (IBÁÑEZ, Estudios, 1934, n. 135, p. 5).

4.3.2 Amor livre e Sexualidade

“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 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 amor”
(Carta abierta a las mujeres: A mis queridas compañeras de dolor - (Dra.) Maria Winter - ESTUDIOS, 1932, n.101, p. 20).

¹⁷⁰ Rafaelli destaca 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 vida” (RAFAELLI, 2009, p.4).

Figura 63 – Capa da Revista Estudios, n. 96.



Fonte: Revista Estudios, n. 96, agosto, 1931.

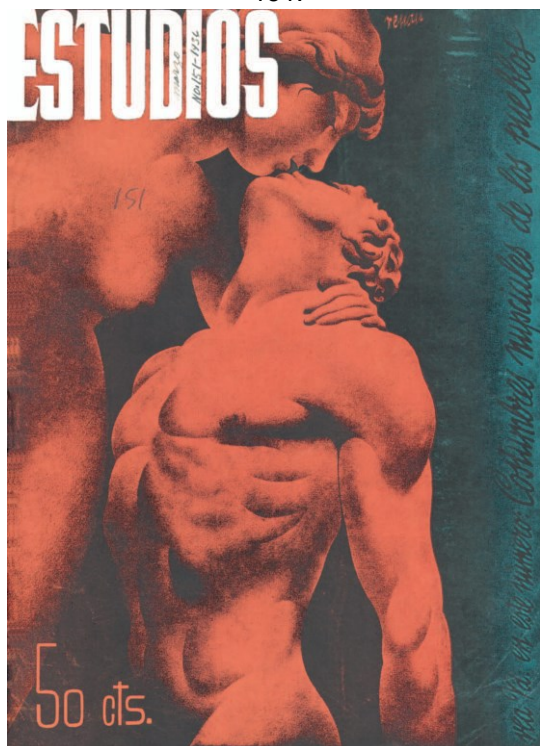
A capa da revista *Estudios* de número 96, produzida por Rafael Garcia Escribá apresenta um modelo de família nuclear: Um homem está sentado ao centro da figura, apoiando seu braço em um instrumento de trabalho como uma foice; uma criança se apoia em sua perna, enquanto ele a toca com o outro braço; uma mulher está sentada em algo que sugere ser o apoio de onde o homem está, e se coloca atrás dele. Assim como ele se apoia em seu instrumento de trabalho, ela segura um vaso, remetendo ao trabalho feminino geralmente relacionado à nutrição. O homem ocupa o centro da imagem pois ocupa também o centro do modelo de família nuclear, que, embora burguesa, tem suas raízes no patriarcado romano e grego em que a autoridade do chefe da família demanda a submissão da esposa e dos filhos. Próximo às pessoas, há a seguinte inscrição: "Una generación consciente y culta, grabará en la conciencia humana esta suprema ley inviolable y eterna: !!!La tierra es libre, como el sol y el aire todos los bienes naturales se declaran patrimonio universal!!!"

A família encontra-se, assim, ao ar livre, embaixo de uma árvore. Uma cesta com frutas está colocada atrás da criança. Esses elementos possibilitam

essa interpretação da vida livre com recursos livres. Entretanto, a imagem não rompe com o padrão heteronormativo da família nuclear burguesa, nem com a relação patriarcal de centralidade do homem. Ao fundo, vê-se o Pátheron, símbolo da cultura clássica grega e sua democracia. Este foi um templo dedicado à deusa Atena - deusa da sabedoria, da estratégia, da justiça, da razão prática e da civilização: elementos possíveis do que seria composta a tal "generación consciente y culta" na sugestão da revista.

A capa da revista de número 96 - junto a outras que mostrarei adiante e algumas já apresentadas anteriormente - quebra algumas expectativas das/os leitoras/es formadas/os nas discussões dos movimentos sociais do século XXI. Os possíveis rompimentos com a heteronormatividade dizem mais respeito à possibilidade de, na compreensão do anarcoindividualismo, nos apegarmos à falta de identidade fixa que este movimento defende. Para Eckert, nesse sentido, o projeto anarquista em relação à sexualidade e ao desejo seria um processo constante de não se tornar si mesmo, como uma forma radical de rever o que é entendido como sexualidade, noções de masculino e feminino e hetero e homossexualidade (CLEMINSON, 2011, p. 13). Assim, esses/as anarquistas teriam imaginado outras formas de viver as sexualidades como uma prática poderia forjar novos tipos de relações entre os seres humanos (CLEMINSON, 2007).

Figura 64 – Capa da Revista Estudios, n. 151.



Fonte: Revista Estudios. n. 151, março de 1936.

Figura 65 – Capa da Revista Estudios, n. 104.



Fonte: Revista Estudios. n. 104, abril de 1932.

Nas duas capas acima, corpos masculinos relacionam-se afetivamente com corpos femininos. A primeira lembra estátuas gregas clássicas, tão adoradas por algumas/as contribuintes da *Estudios*; a segunda remete à noite ou ao universo, devido às estrelas em volta. A capa da revista de número 151 rompe com uma postura bastante conhecida, do homem que segura a mulher nos braços para beijá-la. Há, na imagem da capa, uma inversão dessa ação.

Nos textos da revista é comum o questionamento em relação à dupla moral sexual - que divide a humanidade em dois pólos e a eles delega funções e liberdades diferenciadas - e o chamado à emancipação feminina. Os dois sexos, na tradição anarquista, são entendidos como fundamentalmente diferentes em termos biológicos, mas que poderiam ser complementares em configurações sociais que aspiram por mais igualdade (CLEMINSON, 2007).

Uma interpretação presente na *Revista Blanca*, também de viés anarcoindividualista, era de que homens e mulheres deveriam se afastar desses “personagens” básicos conforme o processo evolutivo ocorre, e, assim, se tornar

mais parecidos (CLEMINSON, 2012). Maria Lacerda de Moura, contribuinte da *Estudios*, endossa essa concepção ao afirmar que se deveria emancipar o “gênero humano” e não apenas as mulheres (MOURA, 1932). Para ela, Federica Montseny¹⁷¹ era o exemplo de mulher a ser seguido, por trazer uma diferente prática de feminilidade sem imitar características masculinas.

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 selvageria e nos vícios, mas sim, pretendem fazê-los subir até elas, até a sua superioridade heróica, até os seus lindos sonhos de Liberdade, de Amor e de Beleza (MOURA, 1929, p. 85).

A crítica de Maria Lacerda ao “charco onde o homem se nivela aos brutos” diz respeito à construção da masculinidade na sociedade moderna capitalista. Dessa construção, entretanto, não ficou de fora o movimento operário, em que eram chamados a provar a masculinidade através da dignidade do trabalho, de modo que, com isso, o gênero pode ser colocado no centro da própria formação de classe (CLEMINSON, 2012).

Em sua análise sobre a *Revista Blanca* e a construção da masculinidade no movimento operário espanhol, Cleminson (2012) aponta para a construção da “hombría” (virilidade) como uma categoria moral e menos como um comportamento físico ou aspecto. A masculinidade, no movimento anarquista, implicava um senso de honra, de verdade, de dignidade, de integridade e de dedicação à causa anarquista em vez de apenas expressões de masculinidade no local de trabalho. Demandava qualidades de sinceridade, decisão política, honra, vaidade e honestidade de caráter. Sendo assim, a diferença com a masculinidade burguesa era de que, para o anarquismo, ela não representava um suporte para valores antigos, mas como um meio de inaugurar o novo (CLEMINSON, 2012).

Não obstante a boa intenção, esses anarquistas não romperam totalmente com a herança do pensamento do século XIX em relação à naturalidade das divisões de gênero ou a complementaridade dos sexos (CLEMINSON, 2012, p. 212). Nesse sentido, pouco contribuíram em relação a certas expressões de uma masculinidade desviante do padrão, como a

¹⁷¹ Cujos pais, Federico Urales e Soledad Gustavo - pseudônimos de Juan Montseny Carret e Teresa Mañé Miravet - foram os fundadores da *Revista Blanca*.

efeminação ou a homossexualidade. Na *Revista Blanca*, o homossexual era visto como um “erro da natureza”, e não como um desvio por culpa do indivíduo (CLEMINSON, 2012, p. 211). Na *Estudios*, há também essa afirmação, mas não somente.

Figura 66 – Capa da Revista Estudios, n. 112.



Fonte: Revista Estudios. n. 112, dezembro de 1932.

Dois homens, um na cor branca com sombra laranja e outro na cor preta com sombra avermelhada, dão-se as mãos, sem camisa. E como que abraçados ou dançando, olham para o horizonte. Ao fundo, chaminés compõem o cenário, indicando um pólo industrial. Não há muitos elementos para qualquer afirmativa em relação à posição de ambos, senão que imagens como esta não costumavam circular em periódicos do período. Homens geralmente encontram-se lado a lado. Se dançam ou abraçam, geralmente o fazem com mulheres. Estaria a revista *Estudios*, para além de toda a subversão à moral do início do século XX trazida em suas capas e temáticas, querendo também polemizar acerca de casais homossexuais, interracialis, ou ainda, sobre a afetividade entre homens?

Em seu artigo *Eugenesia y moral sexual: consideraciones sobre el homosexualismo*, Dr. Félix Martí Ibáñez¹⁷² traz duas concepções de homossexualidade: “homosexualismo-inversión” ou “amor invertido”, sobre o qual “no tenemos el derecho a calificar de inmoral esa desviación, como no podemos llamar ladrón al individuo afecto de tendencias mentales cleptómanas, que roba impelido por su anormal constitución psíquica” (IBÁÑEZ, Estudios, 1935, n. 145, p. 4); e o “homosexualismo-perversión” - “aquellas personas que lo practican voluntariamente, por snobismo, ansia de nuevas sensaciones o con fines utilitarios”; “obedece sobre todo a influencias postnatales y ambientales que modifican y desvían la ruta hasta entonces normal del individuo” (IBÁÑEZ, Estudios, 1935, n. 145, p. 4). Ou seja, duas são as causas, e ambas apontam para uma visão moralista e preconceituosa da questão: se não é uma anormalidade da constituição psíquica, trata-se de uma perversão.

Ibáñez afirma que há uma bissexualidade inicial que existe no embrião humano e que se perpetua na esfera espiritual. Cita casos de pacientes que buscavam conselhos para os conflitos psicológicos ligados ao desejo homossexual. Mas dessa “sexualidade indecisa” a natureza salva aquilo que a interessa, ou seja, a sua finalidade de procriação. “De ahí que debemos estudiar al invertido homosexual, no como fruto de una degeneración, sino como producto morboso de una desviación” (idem). Homossexualidade é, assim, “una desviación del instinto sexual” (IBÁÑEZ, Estudios, 1935, n. 145, p. 5).

Quanto àqueles que tem a homossexualidade como questão inata, Ibáñez aceita-os e defende a sua liberdade sexual: “Que los invertidos congénitos, que sufren el dolor de su anormalidad, alcancen ese “derecho a la libertad sexual”” (IBÁÑEZ, Estudios, 1935, n. 145, p. 5). Entretanto, afirma a eugenia e a educação sexual “adequada” como possibilidade de resolução desse “desvio”:

Y que mediante una educación sexual adecuada, de las nuevas generaciones, se llegue a eliminar de ellas la desviación homosexual, logrando que cada hombre no tenga en su pensamiento más imagen amorosa que la de una dulce y abnegada mujer (IBÁÑEZ, Estudios, 1935, n. 145, p. 6).

Tratando-se de uma revista libertária e “ecclética”, a visão de Ibáñez não é a única. Outra visão acerca da homossexualidade é trazida pelo Dr. J. Rutgers,

¹⁷² Félix Martí Ibáñez (1911-1972) foi um médico e psiquiatra espanhol. Exilou-se durante a ditadura franquista e foi ministro na Segunda República Espanhola.

no artigo *La ambisexualidad*. Rutgers não discute questões biológicas ou de saúde, trazendo sobretudo reflexões do ponto de vista moral e filosófico. Rutgers retoma Edward Carpenter¹⁷³ em seu ensaio sobre o que chamou de “Amor Homogêneo”:

En nuestra moderna organización social [...] reservamos nuestros sentimientos de simpatía más tiernos casi exclusivamente para el sexo opuesto; somos demasiado celosos, excesivamente temerosos de la concurrencia en lo que concierne a las personas de nuestro propio sexo. Sí consintiéramos recibir y aceptar una lección de los homosexuales Y experimentar simpatía hacía los seres de nuestro sexo, el sentimiento de solidaridad aumentaría grandemente en nosotros (RUTGERS, Estudios, 1929, n. 75, p. 28).

Para Rutgers, então, a homossexualidade traz uma lição moral às pessoas heterossexuais: de aumentar o sentimento de solidariedade entre as pessoas.

Rutgers diz ainda que frequentemente as pessoas sentem compaixão pelos/as homossexuais, como se eles/as estivessem limitados à seleção dos afetos íntimos, mas esquecem que também os/as heterossexuais estão. "Pero sólo los que sean tan hábiles con una mano como con la otra — los ambidextros — son quienes pueden reivindicar un lugar superior" (RUTGERS, Estudios, 1929, n. 75, p. 28). A homossexualidade - chamada por Rutgers de “ambisexualidade” - aqui é apontada quase como uma questão evolutiva ou de aquisição de novas habilidades e horizonte de possibilidades.

¡Quién sabe si llegará el día en que la clase superior sea la ambisexual, es decir, compuesta de gentes que experimenten la misma afección para uno como para otro sexo, según el acuerdo y la armonía de sus caracteres, sin considerar la diferencia de sexo como el punto principal! No será la diferenciación sexual el motivo que les atraerá, sino la simpatía humana por la persona. Estos seres superiormente dotados tendrán entonces el derecho de contemplarnos desde lo alto a los heterossexuales, como lo harán por los homosexuales, a causa de nuestras limitaciones (RUTGERS, Estudios, 1929, n. 75, p. 28).

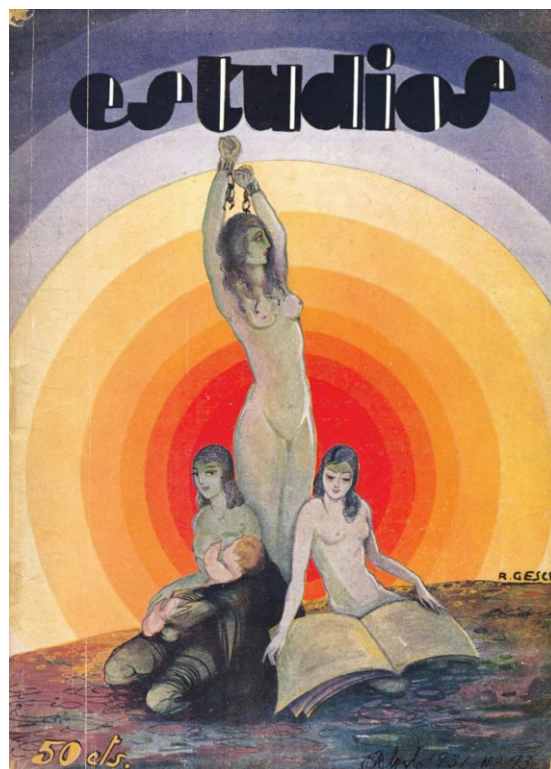
A “ambisexualidade”, então, proporcionaria uma relação mais harmoniosa entre os seres, possibilitando a quebra da hierarquia. Rutgers questiona não apenas a hierarquia entre os sexos, mas a própria diferença sexual. Afirma que, sendo provenientes de uma combinação dos dois sexos, em cada um de nós existe uma mescla dos dois. Sendo assim, em conformidade

¹⁷³ Edward Carpenter (1844–1929) foi um poeta inglês, socialista, filósofo e um dos primeiros ativistas políticos homossexuais, tendo inclusive vivido em uma comunidade gay.

com as teorias de gênero mais atuais, não há um tipo “puramente macho” ou “exclusivamente fêmea”, sendo estes “los ideales extremos de una infinita sucesión de estaciones intermediarias” (RUTGERS, Estudios, 1929, n. 75, p. 28). Há uma gradual diferenciação destas características, não sendo, portanto, de todo completa, pois continuamos sendo sempre humanos. Para o médico, a evolução da civilização acarreta o desenrolar da individualidade de cada pessoa humana, de modo que as “particularidades homossexuais” podem se manifestar mais distintamente. A través desses diferentes detalhes é que se produz a imensa variedade dos tipos humanos (idem, p. 29).

Embora as ideias de Rutgers proporcionem um campo aberto em relação às formas de ser do indivíduo, no que diz respeito à sexualidade, a visão mais recorrente na revista mantém a divisão entre homens e mulheres. A maioria dos/as contribuintes afirmam as diferenças entre esses sexos, embora visem combater a hierarquia entre eles, ou valorizar características que remetem socialmente às mulheres. Nesse sentido, é recorrente na revista - inclusive como um de seus principais eixos - a intenção da emancipação feminina e uma visão das mulheres como redentoras sociais.

Figura 67 – Capa da Revista Estudios, n. 93.



Fonte: Revista Estudios. n. 93, maio de 1931.

Três mulheres encontram-se no centro da imagem. Uma delas, sentada, vestindo um tecido preto que cobre suas pernas, amamenta um bebê: símbolo da exaltação da maternidade consciente na revista *Estudios*; outra, também sentada, lê, com expressão de satisfação, um grande livro (ou jornal, revista) - representando, aqui, a instrução, a educação, o autodidatismo; a terceira mulher está de pé, com os braços erguidos e correntes nos punhos, quebradas. O sol ao fundo destaca a cena e nos remete à luz, mas também a um novo amanhecer. É a anarquia como símbolo de uma nova aurora e da libertação dos seres, e sobretudo das mulheres, indivíduos centrais para a emancipação humana na visão da revista valenciana.

O amor, assunto clássico da literatura romântica, adquire aqui sua feição libertária. Influenciados/as pela libertação sexual armandiana e também pela ideia de amor plural hyneriana, os/as anarquistas individualistas espanhóis denunciavam a falsa moral do casamento burguês que limitava o amor às regras do contrato matrimonial, baseado nos preceitos da Igreja e do Estado.

O casamento e o culto à virgindade garantiam a transmissão da herança familiar, necessidade de um sistema baseado na propriedade privada. Dentro disso, a relação obrigatoriamente monogâmica representava para os/as anarquistas uma limitação à liberdade individual. Para os/as libertários/as, a família monogâmica era vista como um instrumento para a dominação dos indivíduos, uma tecnologia disciplinar que auxiliava no controle das condutas nas fábricas. A crítica feita à propriedade privada encaixava-se também na crítica da propriedade de um cônjuge por outro (geralmente do homem sobre a mulher).

A mulher, nessa organização social, era então duplamente escrava: a desigualdade de gênero reforçava ainda mais a dependência econômica e psicológica das mulheres, que tinham como objetivo único da vida o casamento e a vida dentro dos moldes burgueses.

Os/as anarquistas percebiam a relação existente entre o controle da cultura burguesa sobre o corpo e a moral dos indivíduos nas esferas mais íntimas com o fortalecimento e a manutenção do sistema econômico e político vigente. Encontravam no contrato social do casamento um significado político profundo.

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).

Revolucionários em todas as esferas, os/as anarquistas propunham o amor livre – nas suas mais diversas concepções - como um caminho alternativo a esses controles e ao modo capitalista de organizar a vida.

Al amor esclavo, la única forma de amor que pueden conocer las sociedades autoritarias, el individualista anárquico opone el amor libre. A la dependencia sexual, es decir, al concepto dominante que exige que la mujer sea, la mayoría de las veces, nada más que carne de placer, el individualista opone la libertad sexual; dicho de otra manera: la facultad para los individuos de ambos sexos de disponer a su antojo de su vida sexual, de determinarla según los deseos y las aspiraciones de su temperamento sensual o sentimental (ARMAND, 2000, p. 20).

Émile Armand encontrava no mito da felicidade dos bons selvagens o exemplo de vida a ser seguido, acreditando que entre eles não havia hipocrisia em suas formas de amar (DIEZ, 2007, p. 251). Para este pensador, e tantos outros que compartilhavam das suas ideias, a relação sexual deveria ter um caráter lúdico, desvinculada da economia, da procriação e da moral: “La sexualidad sería un marco de interacción social que podría derivar hacia la fraternidad universal que se esperaba” (DIEZ, 2007, p. 260).

Diferente da moral cristã que via na sexualidade algo sujo, se fora do casamento e sem o objetivo da procriação, os/as anarquistas a compreendiam como um simples instinto e também uma forma de prazer como tantas outras. Mas muitos viam no amor algo de sublime, mas não o sublime do amor romântico burguês, mas um sentimento puro e mesmo necessário para a evolução dos seres e para uma organização social harmoniosa. Como um instinto, não deveria ser encarado como imoral, tal como afirma Dra. María Winter, no artigo *Carta abierta a las mujeres: A mis queridas compañeras de dolor*:

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 com las leyes de la Naturaleza podrá llenar su misión en la vida, y bebiendo razonablemente em la fuente de la alegría, podrá satisfacer su sed y su hambre de amor (WINTER, Estudios, 1932, n. 101, p. 20).

Como um sentimento importante e grandioso, era compreendido como uma metáfora da libertação individual (DIEZ, 2007). No sentido original da ideia de amor livre, isso significaria a liberdade de se relacionar sem o aval da Igreja e/ou do Estado; para alguns, como Émile Armand (1872-1963) (2000), isso significaria também a liberdade para se relacionar com mais de um/a parceiro/a, em relações não-monogâmicas; outros/as anarquistas, entretanto, compreendiam o amor livre como uma expressão ainda mais ampla. Han Ryner (1861-1938), outro anarquista individualista francês com ainda mais influência na revista *Estudios*, ou a brasileira Maria Lacerda de Moura, fortemente associada às suas ideias, defendiam a ideia de amor plural – para esses, não deveria haver distinções entre as formas de amor nem enquadramentos nas relações entre os seres. Deveria haver simplesmente o amor, expandido a todas as criaturas, dando base a todas as relações e ações do indivíduo. Ou ainda, como afirmou Krishnamurti (1895-1986)¹⁷⁴ em um artigo publicado na revista em 1929, numa concepção próxima a essa ideia: “Para ayudar de verdad, debéis estar más allá de la necesidad de ayuda; debéis ser, en realidad, dadores, no receptores; para amar en verdad, habréis de estar fuera de la corrupción del amor” (KRISHNAMURTI, *Estudios*, 1929, n. 70, p. 27).

Como metáfora da libertação dos indivíduos, a esses ideais de amor correspondiam os ideais de evolução dos anarquistas espanhóis, para quem a monogamia era vista como “um indicador da escassa evolução do indivíduo” (DIEZ, 2007, p. 261). Nesse sentido, a prostituição, como o outro lado da falsa moral burguesa, também deveria estar na lista das dimensões a serem combatidas visando à revolução social. Para os/as anarquistas individualistas, tanto a prostituição quanto o matrimônio eram repugnantes, sendo considerados instituições sexuais provenientes de uma noção de amor mercantilizada, servil e despótica (DIEZ, 2007, p. 259).

A fim de edificar seus ideais, entretanto, os/as anarquistas individualistas não dissociam os processos de construção de uma outra moral da importância

¹⁷⁴ Krishnamurti foi um filósofo e educador indiano, que entre temas relacionados à revolução psicológica, meditação, natureza da mente, origem do pensamento, entre outros, defendia a ideia de uma revolução possível apenas através do autoconhecimento. Devido às suas ideias de libertação individual, teve alguns artigos publicados na revista *Estudios: El amanecer* (n. 70); *La obtención de la Verdad* (n. 72); *La vida noble* (n. 95); *El valor del individuo* (n. 102).

da educação. Assim, “no reclaman, tampoco, una libertad sexual ajena a la educación sexual” (ARMAND, 2000, p. 20).

4.3.3 Educação

“Una educación racional será, pues, la que conserve al hombre la facultad de querer, de soñar, de esperar, la que se base únicamente sobre las necesidades naturales de la vida; la que les deje florecer y fructificar libremente; la que mejor facilite su desarrollo y realización, a fin de que las fuerzas del organismo se concentren sobre un mismo objetivo exterior, a saber: la lucha por el trabajo, para cumplir lo que reclama el pensamiento”

(Para una antología de temas pedagógicos: La educación venidera - J. Delauhaie - ESTUDIOS, n. 73, p. 13).

Figura 68 – Capa da Revista Estudios, n. 102.



Fonte: Revista Estudios. n. 102, fevereiro de 1932.

Figura 69 – Capa da Revista Estudios, n. 111.



Fonte: Revista Estudios. n. 111, novembro de 1932.

Seria difícil afirmar com precisão a partir de que momento o ser humano passou a adorar o sol. O que se sabe, é que culturas muito antigas, como a egípcia, tiveram divindades relacionadas a ele. O sol é um símbolo de geração da vida, de um princípio criador, mas é também o símbolo máximo da luz. Assim, duas capas da revista *Estudios* trazem livros - objetos geralmente associados ao conhecimento - com o sol ao fundo. Uma associação, também bastante antiga,

do conhecimento com a luz. Na capa da revista de número 102, os livros pesam sobre uma coluna de pedra, demonstrando a capacidade do conhecimento de romper estruturas. Estrelas saem das pedras, talvez para representar a movimentação das estruturas no momento da sua quebra. Já na capa da *Estudios* 111, livros caem do sol e rompem correntes, ou seja, representando a dimensão libertadora do conhecimento. Essas duas concepções de conhecimento - como transformador e libertador - são essenciais para a compreensão do papel da educação no movimento anarquista.

O campo da pedagogia libertária é com certeza o mais amplo e reconhecido fora dos círculos anarquistas. Isso devido à importância dada a essa questão por parte dos/as libertários/as. Na revista *Estudios* não é diferente. Vários são os artigos sobre essa questão, e a própria revista assume um papel de formação dos/as trabalhadores/as, pensando na concepção ampla de educação por parte do movimento anarquista.

A educação nos meios anarquistas era entendida, portanto, como um caminho não apenas para os conhecimentos exigidos para a vida em sociedade e para o trabalho, mas também para o aperfeiçoamento moral e ético.

Para além da defesa da educação conjunta para ambos os sexos (presente, por exemplo, nos artigos de Ramón y Cajal, *La capacidad de la mujer* (RAMON Y CAJAL, *Estudios*, 1930, n.77, p. 23) e de Santiago Valentí Camp, *La libertad de la mujer y su utilidad social: La actitud del hombre futuro* (VALENTÍ CAMP, *Estudios*, 1934, n. 128, p. 41), afirmando que a libertação humana seria obra de todos os seres humanos independente do sexo, os textos sobre educação na revista passavam por temáticas como: educação sexual, a defesa de uma educação pela ação e pela beleza, a importância do trabalho manual, educação moral, reflexões sobre a autoridade e a ênfase numa educação voltada para a vida e para a natureza, para a liberdade e para solidariedade.

Em sua concepção racionalista-libertária de educação, a revista constituiu uma seção dedicada aos temas pedagógicos (*Para una antología de temas pedagógicos*), com artigos de diversos contribuintes, nem todos anarquistas. Há também a ênfase na educação das crianças, para que desde tenra idade tivessem contato com os princípios libertários. Essa educação, assim, seria crítica do caráter prisional e normativo das escolas tradicionais.

A preocupação nas páginas da revista com a educação sexual reflete seu tema central, da discussão da sexualidade como possibilidade de desenvolvimento da autonomia sobre os próprios corpos e subjetividades, visto que, “para los individualistas el principal adversario de una educación sexual abierta y científica eran los prejuicios incrustados en las mentalidades, especialmente en unas familias que no solían ser de gran ayuda para ejercer su función educadora” (DIEZ, 2007, p. 283). Era necessário, portanto, uma educação que correspondesse às necessidades da edificação de uma cultura libertária. Para tanto, a "revolução sexual" necessária deveria se dar no âmbito educativo, cotidiana e progressivamente:

La cuestión sexual no puede ser resuelta por una revolución, al menos por una revolución rápida, teatral y aparatosa. La revolución sexual debe ser emprendida ya, debe irse realizando de modo ininterrumpido y sistemático, “sin prisa, pero sin pausa, como la estrella”, que dijo Goethe. La sexualidad no puede ser dominada y encauzada por unos decretos fulminantes, redactados junto a las barricadas triunfales, sino que precisa de un previo proceso evolutivo.

[...]

Las grandes revoluciones no se hicieron nunca de modo súbito y violento, [...] han sido el fruto maduro de un largo proceso evolutivo (IBÁÑEZ, Estudios, 1934, n. 135, p. 5-7).

Nesse sentido, então, a revista Estudios abriria a possibilidade da construção dessa nova cultura, não apenas em termos de construção de uma filosofia moral libertária, mas sobretudo porque preocupada com aspectos do dia-a-dia e nas práticas possíveis e imediatas de transformação.

O anarquismo teria sido, assim, "el primero movimiento político preocupado por divulgar a gran escala los nuevos descubrimientos científicos en el campo de la sexología de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX" (DIEZ, 2007, p. 283). A revista Estudios é um local privilegiado para a percepção dessas questões, visto que em suas páginas é possível encontrar diversos artigos sobre o tema, escritos por militantes e, também, por médicos e cientistas.

4.3.4 Divulgação científica e tecnológica

“No reneguemos de la civilización porque tenga sus faltas — toda obra humana conocida las tiene —, mas procuremos enmendarlas hasta donde nos sea posible hacerlo. No basta adelantar en el mundo científico; es necesario que ese adelanto sea beneficioso a la Humanidad toda; y conste — aunque hay quien cree lo contrario — que la humanidad la componen todas las criaturas de la Tierra”
(Civilización - Valentín Obac - ESTUDIOS, 1930, n. 77, p. 18).

Figura 70 – Capa da Revista Estudios, n. 97.



Fonte: Revista Estudios. n. 97, setembro de 1931.

Em frente a uma construção similar à Universidade de Atenas, uma mulher nua ergue um braço com um livro aberto. Em torno do livro, faz-se uma luz com pontos de brilho. A mulher, como uma estátua branca, se destaca do fundo rosado e dos homens de preto abaixo dela. Eles parecem vestir túnicas. Alguns estão sem chapéus, mas dois usam capelo, chapéu normalmente usado por universitários na cerimônia de colação de grau. Eles parecem alvoroçados; erguem os braços na intenção de alcançar a mulher ou o livro. Outros livros ou páginas caem, provavelmente atrás do prédio da universidade. Embora vestidos de forma identificada como pessoas que buscam o conhecimento, localizados em frente a uma instituição reconhecida por isso, eles parecem saber que é da mulher nua - novamente, aqui, uma mulher despida das indumentárias sociais - e do seu livro que seria possível alcançar - os braços erguidos apontam para essa intenção - o conhecimento. Ele não está, entretanto, dentro da universidade. E na imagem, uma mulher o carrega. O objetivo da revista *Estudios*

pode se resumir nesta imagem e na afirmação de Houllévigne, em seu artigo sobre os estudos científicos:

Con el ánimo siempre creciente de dar a esta Revista un valor multiforme, del mayor interés posible para los lectores ávidos de instruirse en todos los aspectos con que el Progreso va enriqueciendo los conocimientos de la vida humana, desde este número damos principio a la publicación de una serie de páginas de divulgación científica, concernientes a los estudios modernos de los más trascendentales problemas que preocupan a los sabios contemporáneos. La superación moral por medio de una educación racional e integral, que es el solo objeto por nosotros perseguido con nuestra empresa desde sus comienzos, creemos que así podrá ser considerablemente mejorada, y nadie que sea un poco persuasivo y consciente podrá descalificar la utilidad que en estas aportaciones nos parece dar al servicio que esta Revista rinde (HOULLEVIGNE, Estudios, 1930, n. 77, p. 29).

Uma importante parte dos periódicos anarquistas era destinada ao conhecimento científico. Textos de divulgação, discussões teóricas, artigos científicos, debates sobre o papel da ciência, críticas às teorias que justificavam opressões e às tecnologias disciplinares do Estado, entre outras temáticas aproximadas, eram recorrentes nos jornais e revistas. A discussão científica possibilitava o combate anticlerical, tão relevante para o movimento anarquista. É possível afirmar, portanto, que a ciência constituía um papel central no movimento e pensamento anarquista do início do século XX, tanto quanto as dimensões políticas do movimento.

La ciencia formaba parte fundamental del ideario social y estético anarquista [...].

La ciencia proporcionaba un conocimiento de la verdad, y la verdad era la meta libertaria. Por medio de la ciencia se podría descubrir la estructura lógica, científica, de la sociedad perfecta: la anarquista (LITVAK, 1995, p. 228).

Através da ciência, justificava-se o caminho da anarquia, símbolo do “paraíso da razão” (NAVARRO, 1997). Anarquistas como Piotr Kropotkin ou Elisée Reclus construíam suas teorias científicas assumindo o papel do cientista engajado que depositava na ciência a responsabilidade pela construção de um mundo libertário. Além disso, o movimento anarquista preocupava-se com a disseminação dos conteúdos científicos. Formar a classe trabalhadora, estimulando o autodidatismo e compartilhando descobertas e discussões científicas eram questões centrais na emancipação dos indivíduos.

O deslumbre com o desenvolvimento tecnológico também era presente, apesar de críticas à sociedade industrial advindas de alguns/as pensadores/as

do campo ácrata. Alguns assumiram, portanto, a “exaltación de la industria, puesto que la fe en tecnología era parte de su ideario, y su optimismo se basa grandemente en las posibilidades de transformación de las condiciones de vida gracias al progreso de la maquinaria” (LITVAK, 1995, p. 224). A compreensão da capacidade humana para modificar o meio natural e edificar um mundo libertário se fazia presente nas reflexões de vários/as anarquistas.

A divulgação científica também cumpria fins políticos. Madeleine Pelletier, que assinava a revista como "Dra. Pelletier", a primeira mulher médica com diploma de psiquiatria na França, acusava os setores dominantes de distanciar os/as trabalhadores/as do acesso ao conhecimento, na intenção de mantê-los/as submissos/as e escravizados/as:

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).

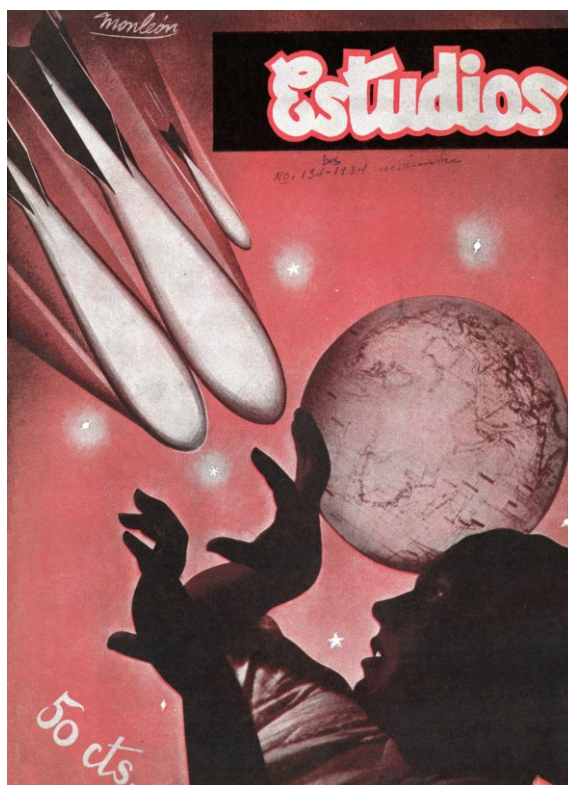
Na revista *Estudios* há, assim, a preocupação com a autogestão do pensamento, através da divulgação e produção de conhecimento científico e tecnológico. Em suas publicações houve seções como *Al día con la ciencia*, *Vulgarizaciones científicas*, *Investigaciones científicas*, *Divulgaciones científicas*, responsáveis por disseminar as novidades do campo científico em temas heterogêneos: televisão, astronomia, física, biologia, microscópio, fogo, submarino, células, genética, radioatividade, cinema, entre tantos outros. Com o interesse dos/as leitores/as, a revista recebia diversas correspondências relacionadas a essas publicações. Devido a isso, os/as editores/as constituíram essas seções fixas com o objetivo de divulgar novidades e curiosidades e funcionar como um "consultório tecnológico" a fim de responder às questões recebidas pelos/as leitores/as (MARTINEZ RIZO, Estudios, 1935, n. 143, p. 9).

Acreditando no potencial libertador do conhecimento científico, na revista *Estudios* havia também seções de perguntas e respostas com médicos. A concepção de medicina presente na revista se diferenciava da medicina convencional, visto que se preocupava com a prevenção e evitava o uso de medicamentos. No artigo *De los nervios y las neurosis: Hacia la higiene del alma*, Enrique Feinmann afirmou que a medicina deveria ser um “factor de felicidad

biológica y humana” (FEINMANN, Estudios, 1929, n. 71, p. 11-14). Assim, a presença da medicina na revista cumpria um papel libertário, de promover saúde e, sobretudo, a autogestão do corpo e disseminar informações que auxiliassem no autocuidado

Havia um grande interesse dos/as libertários/as da revista pela biologia (por vezes até carregado de determinismos) devido à oposição desta disciplina com as explicações religiosas do mundo. A fim de afirmar uma concepção materialista do mundo (NAVARRO, 1997, p.161), algumas teorias como a plasmogenia, sustentada pelo cientista Herrera (HERRERA, Estudios, 1932, n. 106, p. 23), explicava a origem da vida, considerada como atividade físico-química, a partir da formação do protoplasma, um composto considerado fundamental para que se manifestassem as primeiras formas de vida. Publicações de teorias como as de Herrera cumpriam um importante papel de negação às teorias criacionistas e ao discurso religioso.

Figura 71 – Capa da Revista Estudios, n. 135.



Fonte: Revista Estudios. n. 135, novembro de 1934.

Mísseis caem do céu como cometas. Apesar das estrelas, o que poderia ser uma representação do universo, há um mapa-múndi ao fundo: não se trata de uma representação do planeta Terra, apenas, mas da capacidade científica de representá-lo. Uma pessoa faz gestos aos mísseis, como se tentasse controlá-los. A ciência na sua intenção de substituir o discurso religioso e mitológico, acabou substituindo - ou complementando - também o objeto do medo: o indivíduo moderno não teme apenas os fenômenos naturais, pois há mísseis e outras armas que a ciência em seu avanço também produziu.

Apesar do papel revolucionário que a ciência poderia cumprir, os/as anarquistas acusavam também a potencialidade negativa do conhecimento científico, como, por exemplo, os artefatos bélicos desenvolvidos na Primeira Guerra Mundial, conforme aponta Amparo Poch y Gascón (1902–1968): “¿Veremos otra vez la ciencia, prostituida, 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). Essas experiências, junto aos usos de teorias científicas para justificar opressões e hierarquias, possibilitaram aos/às libertários/as a compreensão de que a ciência não detém a verdade imutável e incontestavelmente. A ciência seria, ao contrário, “la eterna ignorante”: “Aunque parezca paradoja, es una verdad incontestable: la Ciencia es la eterna ignorante, pues tiene siempre que aprender” (GOMILA, Estudios, 1929, n. 65, p. 30).

Nesse sentido, compreendiam que a busca pelo conhecimento sempre levaria a novas questões e mudanças, sendo, portanto, uma busca incessante. Além disso, ao acusarem as intenções por trás de algumas teorias científicas, os/as anarquistas apontavam para uma discussão em voga atualmente nos debates acerca do campo da epistemologia: “Mas una experimentación, ¿será siempre una realidad evidente? ¿No habrá una realidad subjetiva, una certeza de opinión?” (idem). Se importa os objetivos e intenções de quem está por trás do desenvolvimento científico e tecnológico, importa sobretudo a popularização desse desenvolvimento, possibilitando a todos/as não apenas o acesso, mas também sua construção, visto que a evolução da humanidade disso dependia: “¡Bendita eternidad de ignorancia connatural de la Ciencia! Merced a ella, el hombre, sí no descubre la verdad, humaniza sus instintos, fomenta su conservación y se proporciona comodidad” (idem).

Há também, por motivos políticos, contribuições de cientistas do campo *mainstream*¹⁷⁵ na revista. Autores positivistas encontravam na *Estudios* um local privilegiado para a constituição de uma ciência contra o Estado e o seu controle da ciência e da tecnologia, bem como um espaço anticlerical de construção de conhecimento. Além disso, nem sempre as discussões postas na revista em relação ao campo científico são contrahegemônicas, visto que há uma apologia à ciência e às tecnologias tradicionais. Valores como a objetividade estão presentes em muitos artigos, sem questionamento. A noção de uma “verdade” - garantida pela leitura anarquista de mundo - também se faz presente. O caráter aberto da revista, entretanto, possibilitava que não se fechassem as discussões em apenas uma visão. A circulação da revista nos meios operários diversos e a contribuição de autores de diferentes países, realidades e visões de mundo assegurava um espaço sempre aberto e mutável de reflexão e construção de conhecimento. Desse modo, é possível afirmar a ênfase dada à construção coletiva do conhecimento, visto que na revista um mesmo assunto era debatido por autores/as diferentes, sob diferentes perspectivas.

A fim de construir uma ciência libertadora, de modo autogestionário, os/as contribuintes da revista *Estudios* apostavam principalmente nos corpos femininos - concebidos como espaços onde as relações de gênero se materializavam e testemunhavam os poderes da ciência hegemônica - para a redenção social. Para além disso, a saúde dos indivíduos dependia de uma vida em “harmonia com a Natureza”, base para o estabelecimento de uma “nova moral” e para a edificação de relações sociais diferentes (JIMÉNEZ LUCENA; MOLERO MESA, 2009, p. 11).

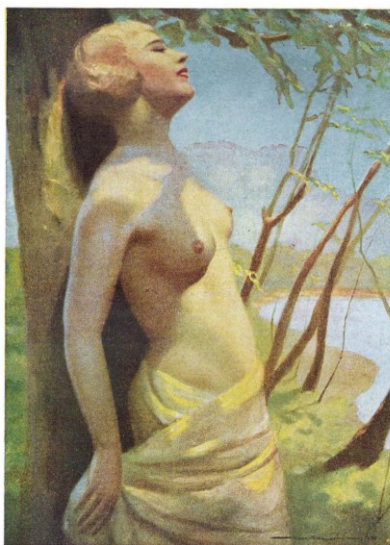
4.3.5 Naturismo e vegetarianismo

“la Medicina está contribuyendo a que el hombre busque la salud no en el medio natural en que naciera, sino en un medio artificioso, como planta de invernadero y como fruto de estufa, y el resultado no puede ser más aleccionador ni más lamentable” (Dos conceptos de salud - (Dr.) Isaac Puente - ESTUDIOS, 1933, n. 122, p. 12).

¹⁷⁵ Como, por exemplo, Aristóteles (184 a.C.-322 a.C.), filósofo grego; John Dewey (1859-1952), pedagogo norte-americano; Santiago Ramon y Cajal (1852-1934) (Nobel de Fisiologia ou Medicina (1906), é considerado o “pai da neurociência moderna”; presidente da Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas na Espanha; Albert Einstein (1879-1955), físico alemão, um dos mais importantes teóricos da física moderna, desenvolvedor da teoria da relatividade geral; entre outros.

Figura 72 – Capa da Revista Estudios, n. 74.

ESTUDIOS



RAYOS DE SOL Y DE VIDA
OCTUBRE DE 1929 50 céntimos

Fonte: Revista Estudios. n. 74, outubro de 1929.

Uma mulher está encostada em um tronco de árvore. Seminua, cobre o corpo apenas da cintura para baixo. Apresenta satisfação em seu semblante. Banha-se dos “raios de sol e de vida”, conforme informa a legenda da capa da revista *Estudios* de número 74. Há também um lago ao fundo, para reforçar a ideia da vida presente. É como se fosse possível absorver vida através desse contato com o sol. Como mostrarei, entretanto, esse contato com a vida ao ar livre é apenas uma¹⁷⁶ das condições para a vida saudável aventada pela *Estudios*.

Durante o período de publicação das revistas anarquistas individualistas estava em voga a discussão sobre a degeneração da espécie e, conjunta a ela,

¹⁷⁶ Na revista *Iniciales* (1929-1937), também anarcoindividualista e do mesmo período da *Estudios*, tem-se uma acusação em relação àqueles que se apropriam de uma só parte dos preceitos naturistas: "No negamos la existencia de nudistas que pretenden hallar la felicidad sólo con tostarse la piel al sol, sin preocuparse de [que] su estómago sea un cementerio, sus vasos sanguíneos unas letrinas, y su cerebro [esté] cargado de prejuicios de ruindades y de bajezas; es este [sic] un nudismo pobre, de vía estrecha. Pero nuestro nudismo persigue ambas cosas; la nudez [sic] del cuerpo y del espíritu. No sólo pretendemos que la humanidad se libere del vestido, sino que [sic] también de sus prejuicios y miserias morales y personales" (*Iniciales* [Outubro, 1932] *apud* CLEMINSON, 2004).

também da sua regeneração¹⁷⁷. Essas questões passavam obrigatoriamente pela reflexão acerca do corpo, tema que ocupou um espaço central também na revista aqui analisada. Diversos eram os discursos sobre o corpo e diversas também eram as soluções imaginadas para a regeneração da espécie.

Dentro desse debate, na segunda metade do século XIX surgiu o movimento naturista. Esse movimento se compreendia como uma resposta aos “desvios” causados pela ideia de progresso advinda do desenvolvimento capitalista industrial, ou ainda, “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). Visto que para esse movimento o indivíduo “constituía o centro e motor, e sua principal finalidade consistia em sua regeneração integral” (DIEZ, 2007, p. 305), as revistas anarquistas individualistas encontraram nas discussões naturistas um meio de desenvolver suas questões. Nesse sentido, o “Dr. Marcel Viard” assim afirmou em seu artigo *El naturismo y la guerra*:

Al Naturismo, por regla general, se le considera como a un método de educación capaz de ayudar al ser humano en su evolución física y moral; que decuplica sus resistencias orgánicas, que refuerza la inmunidad natural a la vez que aumenta la potencia física del individuo que lo practica (VIARD, Estudios, 1930, n. 79, p. 29)

Embora nem todos os individualistas fossem naturistas e, menos ainda, nem todos os naturistas fossem individualistas, houve um importante diálogo entre esses setores e, com isso, grande parte dos/as contribuintes da revista *Estudios* enxergavam nas diversas possibilidades do regeneracionismo físico do naturismo uma alternativa à configuração da vida organizada pelo sistema vigente e as intervenções estatais nos corpos dos indivíduos.

As críticas à alimentação artificial advinda da industrialização também faziam parte das reflexões naturistas. Além de artigos que visavam à informação quanto à importância de uma alimentação saudável, havia a defesa do vegetarianismo, não apenas devido a critérios de saúde, mas também como uma possibilidade de constituição de uma est(ética) do viver que modificasse as

¹⁷⁷ Richard Cleminson afirma haver semelhanças entre as interpretações da cultura corporal em relação ao nudismo, na esquerda e na direita - a direita, entretanto, enxergava substâncias perigosas encarnadas no "outro" (estrangeiro, etc), cuja expulsão era necessária para dar lugar à regeneração nacional (CLEMINSON, 2004, p. 702).

relações sociais, possibilitando o desenvolvimento humano em harmonia com o meio natural e todos os seres.

Presente nas reflexões de outros anarquistas, como Élisée Reclus, aliado às críticas à vivisseccção, o vegetarianismo apresenta-se como um modo de se alimentar que também recusa em si a dominação. Além disso, através do questionamento à alimentação, seria possível explicitar as hierarquias que justificam o domínio:

Os pais, os educadores, oficiais e voluntários, os médicos, sem contar o indivíduo poderoso ao qual chamam de "Todo Mundo", trabalham juntos para endurecer o caráter da criança a respeito desta "carne sobre patas", que no entanto ama como nós, sente como nós, e também pode progredir sobre nossa influência, a menos que regrida conosco (RECLUS, 2010, p. 7).

Para Reclus, não há diferença entre o cadáver de um homem ou de um boi: "o abate do primeiro facilita o assassinato do segundo, especialmente quando ressoa a ordem de um chefe e ou quando de longe vem as palavras do mestre coroadado, "Seja impiedoso"" (RECLUS, 2010, p. 8). Assim, o anarquista questiona:

"não há alguma relação direta de causa e efeito entre a dieta destes carrascos que se dizem "civilizadores" e seus atos ferozes? Eles também se acostumaram a glorificar a carne sangrenta como geradora de saúde, de força e de inteligência" (RECLUS, 2010, p. 8).

Götze reforça a consideração de Reclus. Para o contribuinte da *Estudios*, pensar no ser humano como parte do todo e não diferenciado vai também de encontro à crença cristã de que Deus criou o ser humano separadamente dos demais seres (GÖTZE, Estudios, 1935, n. 146, p. 25), o que se desenrola também em uma atitude diferenciada no relacionamento entre os seres: "Yo no soy el primero en señalar que la crueldad para con los animales se traduce en corrupción social entre las personas" (idem). Dessa forma, o vegetarianismo carregaria a potencialidade de rever as relações entre todos os seres.

Essa visão coaduna com a intenção anarquista em relação à harmonia e à beleza. Para Reclus, por exemplo, a crítica à dominação animal teria inclusive um senso estético.

Mas isso é não para fundarmos uma nova religião e não nos fecharmos com um dogmatismo de sectários; é uma questão de tornar nossa existência tão bela quanto possível e de conformar o tanto que existe em nós às condições estéticas do meio.

Nós queremos em volta de nós um meio que atraia o olhar e que se sintonize com a beleza.

[...]

A feiura é também a razão pela qual nós abominamos a vivisseção e toda experiência perigosa, a não ser quando elas são heroicamente praticadas pelo gênio sobre sua própria pessoa (RECLUS, 2010, p. 10).

Essa visão é também reforçada pelo médico Roberto Remartínez, em seu artigo "Algunos argumentos en defensa de la alimentación vegetariana - El hombre, animal frugívoro por especie o por naturaleza", publicado na revista Estudios de número 79. No artigo, Remartínez traz precedentes históricos, dados anatômico-fisiológicos e um "argumento psicológico final", em que acrescenta o deleite estético em relação à alimentação.

La vista de un plato de olorosa fruta deleita los sentidos y estimula el instinto que nos lleva hacia ella, en tanto que la visión de una res descuartizada y sangrante no despierta en nosotros ninguna atracción instintiva (REMARTÍNEZ, Estudios, 1930, n. 79).

Para os/as contribuintes da revista valenciana, conceber uma vida saudável não estaria dissociado de construí-la ética e esteticamente.

Figura 73 – Capa da Revista Estudios, n. 78.



Fonte: Revista Estudios. n. 78, fevereiro de 1930.

Na beira do mar, uma mulher nua segura seus cabelos remexidos, talvez, pelo vento. Uma onda quebra ao fundo, e próximo aos pés da mulher, uma concha é trazida pelas ondas. A legenda - *Salud y Belleza* - funciona como um dispositivo que auxilia na construção desse ideal: o corpo da mulher representa o padrão do corpo saudável e belo, em consonância com a paisagem - também bela, e provedora da saúde almejada.

Aos/às contribuintes da revista, a noção de enfermidade passa pela ideia de desarmonia em relação ao meio:

No existen, por así decirlo, funciones patológicas que sean privativamente peculiares del estado de enfermedad. Lo que hay es solamente funciones o mecanismos fisiológicos intensificados, forzados, cuando su juego normal no basta a compensar la inadecuación entre el medio y el individuo (REMARTÍNEZ, Estudios, 1931, n. 89, p. 29).

Há muitas vezes na revista a construção da oposição entre “sociedade anarquista/saudável” *versus* “sociedade capitalista/doente”. Na compreensão de seus/suas contribuintes, a enfermidade é a desarmonia entre ser e ambiente.

La enfermedad es un modo de vivir inarmónico, en que de manera permanente o meramente transitoria se ha alterado el maravilloso equilibrio químico-dinámico del organismo.

Luego en buscar las causas de esta desarmonía y en subsanarlas estribará el secreto de la vuelta al equilibrio, esto es, a la salud.

La enfermedad es una lucha entre dos fuerzas: una que arrastra a la muerte y otra que, resistiendo, tiende a la vida (REMARTÍNEZ, Estudios, 1931, n. 89, p. 29).

Nessa compreensão, a sociedade capitalista seria produtora de enfermidade e, portanto, de mortes. Caberia à nova ciência - e, então, à nova medicina - erigir uma epistemologia voltada à vida.

O movimento naturista muitas vezes convergia com práticas espiritualistas e até mesmo a defesa do regresso a uma vida pré-moderna ou a um comunismo primitivo (DIEZ, 2007, p.306), o que o levava, ocasionalmente, a visões deterministas acerca do desenvolvimento científico e tecnológico. Por outro lado, no caso dos/as anarquistas que apostavam na ciência e na tecnologia como ferramentas para a emancipação social, o modo de vida aliado ao naturismo trazia o potencial de construir uma outra medicina.

A aproximação com o naturismo possibilitava a crítica à medicina oficial e a sua preocupação com os efeitos e não com as causas das doenças. Além disso, a crescente utilização dos fármacos e a mercantilização da saúde também

fazia parte das preocupações dos/as anarquistas individualistas e naturistas (DIEZ, 2007, p. 305). A concepção de saúde presente na revista *Estudios* compreendia como um sistema integral de pensamento e de vida: “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). Para esta concepção, a fim de compreender as enfermidades, deveria-se considerar o indivíduo de modo integral, o que significaria avaliá-lo como um ser em relação - com o meio, com os outros, consigo mesmo.

La enfermedad es siempre la consecuencia lógica, fatal, ineludible, merecida de la violación o trasgresión de las leyes naturales en todo cuanto se refiera a la actividad del ser vivo en su intercambio o interrelación con el medio (comida y bebida, respiración, reposo y trabajo, equilibrio entre actividad corporal y trabajo mental, vida sexual, emociones, ideas, pensamientos, etc.) (REMARTÍNEZ, *Estudios*, 1931, n. 89, p. 31).

Na revista *Estudios*, a crítica à medicalização da sociedade surgia muitas vezes por parte de médicos/as contribuintes, como o próprio Isaac Puente (1896-1936)¹⁷⁸ citado acima. Havia também a presença de profissionais da medicina “alternativa”, como é o caso de J. Pedrero Vallés, médico homeopata, que na edição de número 70 publicou um artigo em defesa da homeopatia, afirmando ser esta “el progreso de la Medicina” (VALLÉS, *Estudios*, 1929, n. 70, p. 37).

Na compreensão dos/as médicos/as contribuintes da revista, a medicalização que partia dos setores dominantes auxiliava no controle dos corpos pelo Estado, de modo que cada vez mais a população se colocava na dependência dos profissionais da saúde, alienando-se de seus próprios corpos. A saúde era, então, vista como uma importante arma revolucionária e o corpo assumia a forma de um campo de batalha política, local primeiro e privilegiado de resistência. Através da discussão da saúde, era, assim, possível a apropriação dos conhecimentos desenvolvidos nos setores hegemônicos, e a forte presença de médicos - o setor “autorizado” nos discursos oficiais para falar

¹⁷⁸ Médico anarquista espanhol, foi também ativista da Confederação Nacional do Trabalho (CNT). Um dos maiores contribuintes da *Estudios*, defendia a eugenia e o neomalthusianismo. Assassinado durante a Guerra Civil Espanhola.

“cientificamente” sobre o corpo - na revista, a inscrevia na disputa política dos termos e das teorias científicas.

Apesar da dimensão material dos corpos, as ideologias políticas e sociais têm a capacidade de modificar as formas de vivê-los. Através da conjunção e da interação entre discursos e influências materiais, constitui-se a disciplina dos corpos. As instituições modernas, como as escolas e as fábricas, criam formas de vivenciar os corpos limitando-os ao funcionamento do espaço. Pensar a regeneração dos corpos, portanto, na visão anarquista, diz respeito à reconfiguração do espaço, das instituições, dos modos de viver, em sentidos amplos.

Na concepção anarquista, a “degeneração” estaria presente na sociedade vigente tanto no sentido físico quanto moral, e afetava não apenas os indivíduos, mas toda a sociedade. Marcel Viard em seu artigo *El naturismo y la guerra* faz um paralelo entre a nação e o ser humano e afirma: “Una nación, un pueblo, como el individuo, siguen las mismas leyes evolutivas de una manera irrefutable”, ou seja: nasce, evolui e morre (VIARD, Estudios, 1930, n. 79, p. 29). Na sua concepção, também presente em outros artigos da revista, as nações, assim como os corpos dos indivíduos, também têm enfermidades: as guerras seriam um exemplo disso. A fim de regenerá-las, o caminho seria o mesmo que a cura de um corpo enfermo - “um organismo forte, equilibrado, resiste ao mal (debemos saber buscar las causas profundas que determinan las guerras, de la misma manera que buscamos las que provocan las enfermedades en el hombre)” (idem).

O caminho para a regeneração social, de acordo com o pensamento naturista presente na revista *Estudios*, seria o reencontro da humanidade com a natureza.

Figura 74 – Capa da Revista Estudios, n. 79.



Fonte: Revista Estudios. n. 79, março de 1930.

Cinco pessoas se banham em um rio. As que olham para o/a espectador/a parecem contentes; uma delas, provavelmente uma criança, brinca com os pés na água; outra criança abraça uma mulher que olha também para quem contempla a figura. A obra *Premier Bain* de Paul Emile Chabas¹⁷⁹ (1869-1937) recebeu de legenda na capa da revista *Estudios* de número 79 a constatação de que se trata de uma “Vida Sana”. Os corpos nus em direto contato com a natureza representariam a vida saudável sugerida pelos/as contribuintes da revista.

Há no naturismo, assim, um desejo de redescobrir o corpo e, com isso, buscar o genuíno em contraposição ao artificial propiciado pela vida no capitalismo moderno. Nesse sentido, na revista o corpo, apesar de degenerado, carregaria a possibilidade da emancipação. O corpo é a origem da utopia e, também, o seu ponto de chegada.

¹⁷⁹ Pintor francês cujas obras retratam, sobretudo, jovens nus em cenários naturais. Outra obra de Chabas - *Baigneusen* - ilustra a capa da revista *Estudios* de número 66, e traz também uma mulher nua se banhando em um rio.

Se para operar as máquinas, após o advento da manufatura, os corpos se transformaram em autômatos (LÖWY, 1990, p. 194), há que se retomar a experiência do corpo, com autonomia e liberdade e em harmonia com o ambiente natural. Este é o ideal naturista.

A fim de se despir desse modo de viver, da racionalidade instrumental que dita as regras e os movimentos dos corpos, nas páginas da revista *Estudios* há também a defesa do nudismo. Um nudismo do corpo e do espírito, de todas as roupagens criadas pela moralidade burguesa.

Figura 75 – Fotografias do livro *El desnudismo en la vida y en el arte*, de Georges Gotard.



Fonte: Revista Estudios, n. 125, janeiro, 1934.

Através da prática do nudismo, buscava-se “una mayor autenticidad en la interacción entre personas” (DIEZ, 2007, p. 317). Representava, assim, uma metáfora para o desnudamento dos papéis e imposições sociais (idem), de modo que a defesa do nudismo dentro do movimento anarquista não estaria dissociada da construção de uma sociedade libertária.

O nudismo também contribuía para as reflexões acerca da igualdade entre homens e mulheres, pois os/as anarquistas individualistas o compreendiam como “una sinceridad abierta con los demás y consigo mismo, con la ruptura de las barreras artificiales y los prejuicios que mediatizaban las

relaciones entre sexos” (idem). Apesar das diferenças nos corpos biológicos, defendia-se a igualdade de condições, oportunidades e possibilidades.

O corpo, nessa concepção, seria, então, um projeto. Assim como a natureza se alterava de acordo com a intervenção humana, também os corpos poderiam se desenvolver conforme preceitos desenvolvidos através de uma ciência libertária. Nesse sentido, é possível encontrar na revista artigos que defendem práticas corporais como a ginástica. Roberto Remartínez (1895-1980), um médico naturista, publicou um artigo intitulado *Algo sobre Gimnasia*, em que critica o sedentarismo propiciado pelas “comodidades de la civilización” (REMARTÍNEZ, Estudios, 1929, n. 68, p. 17) ao não estimularem o desenvolvimento do sistema muscular e de todo o organismo dos corpos humanos. A defesa da ginástica, por sua vez, cumpriria um papel para além do restabelecimento de um corpo físico saudável: “La gimnasia ha de tener, más que una finalidad de pura fuerza, una idea de armonía y de belleza” (idem, p. 18), preocupações constantes no ideal anarquista individualista.

A importância da respiração também é destacada em quatro artigos¹⁸⁰ publicados na revista. Da amizade com um muçulmano que tivera passado um tempo na Índia e aprendido a arte da respiração com yogis, Pablo Vigné d'Orton reporta os benefícios de uma prática respiratória que o amigo lhe indicara:

oxigenación más completa de mi sangre, masaje automático ejercido sobre mi caja torácica, mayor intensidad en la circulación, estímulo en las funciones hepáticas, estomacales y de todas las visceras, conduciendo, el conjunto, a una mejora" notable del metabolismo, es decir, de las combustiones profundas, que constituye el fenómeno vital (D'ORTON, Estudios, 1933, n. 124, p. 34).

D'Orton acusa os hábitos civilizatórios como causadores dos maus hábitos relacionados ao modo de andar, de se manter em pé, de sentar-se e de respirar. A prática respiratória correta seria, portanto, uma "acertada vuelta a la Naturaleza" (idem).

Através das práticas naturistas, visava-se a autonomia dos indivíduos em relação aos cuidados com os seus próprios corpos, pois, como afirmou o médico anarquista Isaac Puente, o “mejórate a tí mismo” es hijo del “conócete

¹⁸⁰ São eles: de Royo Lloris: *Lo que todos deberían saber: Higiene de la respiración* (Estudios, 1935, n. 140, p. 38-40); *Lo que todos deberían saber: Importancia de la respiración* (Estudios, 1935, n. 141, p. 32-35); de Pablo Vigné d'Orton: *El arte de respirar* (Estudios, 1933, n. 124, p. 33-34); *Lo que todos deberían saber: Respirar* (Estudios, 1935, n. 139, p. 36-37).

a tí mismo” (PUENTE, Estudios, 1929, n. 67, p. 1). Assim, para esses/as anarquistas a regeneração dos indivíduos deveria estar associada a práticas éticas e à constante busca pela harmonia com a natureza.

No es posible ninguna utopía social, ni viable ninguna redención humana, sin esta actividad autoformatriz del individuo. Sin freno ético, sin sometimiento a un ideal de bondad, sea el que quiera, no puede existir cordialidad y armonía en las relaciones humanas (idem).

Nesse sentido, diversos artigos foram publicados na revista com a intenção de trazer à reflexão a questão do desenvolvimento do indivíduo, do “melhora-te a ti mesmo” e, com isso, da elaboração de subjetividades libertárias. Mais do que disseminar teorias científicas, é possível afirmar que a revista estaria preocupada em possibilitar o desenvolvimento e a disseminação de técnicas de si possíveis para vidas libertárias.

4.3.6 Economia

“¡Sigue, pues, capital! ¡Sigue explotando a este pueblo miserable! ¡Consume a esta burguesía atontada, estruja al obrero, esquilma al campesino, devora la niñez, prostituye la mujer y guarda los favores para el cobarde que denuncia, el juez que condena, el soldado que fusila, el esclavo que aplaude! La moral de los vendedores de cerdos ha llegado a ser la de la gente honrada. ¡Maldición sobre mis contemporáneos!”
(Crítica financiera - J.P. Proudhon – ESTUDIOS, 1935, n. 139).

Figura 76 – Capa da Revista Estudios, n. 84.



Fonte: Revista Estudios. n. 84, agosto de 1930.

Um indivíduo, de quem só é possível reconhecer uma boina e as luvas, tira um instrumento de algo parecido com um tanque de ferro derretido, devido às cores que compõem a cena: o vermelho toma a cena, com sombras pretas e nuances em amarelo. O branco destaca a fumaça que sobe, tudo revestido de um fundo azul. O líquido escorre do instrumento para o tanque, e suas cores tomam o ambiente, refletindo em todo o corpo do trabalhador. Não apenas o ferro é fundido, senão que trabalho e trabalhador assumem a mesma coloração. O trabalhador não tem rosto: perdeu sua identidade no processo de trabalho, dissolvendo-se nele, ou, o trabalho sendo feito por ele, também o formou?

Carlyle, na seção "Una página maestra" cujo tema era o trabalho, afirmou que em lugar do "Conhece-te a ti mesmo" deveria ser "la última fórmula del Evangelio del mundo" (CARLYLE, Estudios, 1929, n. 73, p. 44), que é "Conoce tu trabajo y ejecútalo", pois a sua individualidade é impossível de conhecer. O que se conhece, é "lo que puedes realizar" (idem). Na concepção de Carlyle, a discussão existente em grande parte do movimento operário se faz presente: o indivíduo se aperfeiçoa trabalhando, "aun en los trabajos más humildes, el alma entera del hombre reposa y alcanza una especie de real armonía en el instante en que se consagra al trabajo" (idem). Sendo assim, o trabalho é essencial na formação do indivíduo:

Del hombre ocioso que permanece en la quietud, el Destino más favorable —como el más asiduo alfarero sin el torno— no obtendrá, después de haberlo amasado y cocido, más que un objeto informe (CARLYLE, Estudios, 1929, n. 73, p. 44).

Ao movimento anarquista interessa a construção de outras formas de trabalho que não a heterogestão capitalista. A fim de construir uma outra sociedade, com outros valores e outra organização do trabalho, a revista *Estudios* se preocupou em trazer a discussão econômica e de organização do trabalho. A defesa da coletividade e/ou da cooperação se apresenta no eco do pensamento de Kropotkin: "Cuanto más elevado es el organismo, cuanto mayores son la complejidad y la dependencia recíproca de sus partes, más y más imperativa es la necesidad de coordinación" (ANGELL, Estudios, 1930, n. 85, p. 48).

Textos sobre as crises do capitalismo, sobre a relação da humanidade com a máquina, reflexões sobre o sindicalismo, a relação entre neomalthusianismo e economia também fizeram parte da preocupação dos/as contribuintes da revista.

No número 124, Eugenio Humbert publicou um artigo em que critica o discurso da superprodução, visto que em termos de distribuição, há um “subconsumo” por parte dos setores mais pobres da sociedade. De acordo com o autor, não haveria “superprodução” se a todos fosse dado a possibilidade de consumir o que é produzido. Humbert não se preocupa em questionar o limite de produção e de recursos do planeta, mas acusa o enorme “desequilibrio entre el poder de producción y el de compra” (HUMBERT, Estudios, 1933, n. 124, p. 22).

E. Horizonte trouxe também uma contribuição em relação ao problema da produção, após uma série de sete artigos denominada *Montaje y ajuste de la nueva economía de la sociedad*:

Si en España se producen — y es un ejemplo completamente arbitrario — 100,000 pianos al año, nos parece absurdo asignar a cada uno de los veinte millones de españoles cada año la media centésima parte de un piano, ni asignarle un piano a cada uno cada doscientos años, ni sortear cada año un piano entre cada doscientos españoles. Se nos dirá que hay muchos a quienes no les interesa poseer un piano y que esa producción corresponde al consumo, de manera que bastará darle un piano a quien lo pida y atemperar la producción a los pedidos (HORIZONTE, Estudios, 1933, n. 121, p. 35).

De acordo com o autor, isso deveria ocorrer com toda a produção. O/a autor/a afirma também a importância de proporcionar a todos os indivíduos a mesma capacidade aquisitiva.

Do número 105 (1932) ao número 114 (1933), Higinio Noja Ruiz publicou 10 artigos com o título *Hacia una nueva organización económica de la sociedad* e um subtítulo diferente para cada edição. Nestes artigos, Noja Ruiz apresenta cálculos acerca das necessidades familiares, estudos sobre as capacidades da maquinaria moderna, estudos sobre as potencialidades energéticas do carvão, dos cavalos, dos indivíduos, etc., bem como apresenta tabelas sobre as capacidades produtivas da Espanha, a fim de afirmar que não faltam possibilidades materiais para uma outra organização econômica da sociedade.

No mesmo sentido, do número 114 ao 121, em 1933, foram publicados oito artigos com o título *Montaje y ajuste de la nueva economía en la sociedad libre*, sob a assinatura de “E. Horizonte”. No primeiro artigo da série, o/a autor/a

defende uma transição pelo “comunismo libertário” a fim de chegar à anarquia. Não como uma “ponte”, entretanto: mas, sim, como um “escarpado sendero hacia arriba. Brecha en la muralla que nos impide el paso” (HORIZONTE, Estudios, 1933, n. 114, p. 31). O argumento é o de que a humanidade estaria “viciada” pela “lepra capitalista autoritaria, política, religiosa y burguesa” (idem, p. 30), o que torna a anarquia impossível.

No nos es posible instaurar revolucionariamente la anarquía, pero hemos de hacer nuestra revolución que instaure un nuevo orden de cosas que permita la convivencia de cuantos padecen las lacras antes señaladas sin necesidad de amos, explotadores, tiranos, sacerdotes ni jueces, y que permita el nacimiento de nuevas generaciones libres de semejantes taras (idem).

Em seu estado transicional, algumas premissas seriam fundamentais:

desaparición del concepto individual de la propiedad, la autoridad y la jerarquía. Derecho del individuo a disfrutar de lo indispensable y de lo sobrante (uso y consumo) con las limitaciones circunstanciales de cada caso. Deber del individuo de producir con arreglo a su capacidad (idem, p. 31).

A fim de organizar a nova sociedade pós-revolucionária, o/a autor/a propunha que os indivíduos se agrupassem naturalmente em coletividades municipais. Cada municipalidade seria independente e teria sua própria soberania, além da propriedade coletiva do solo e de tudo o que nela houver. A autoridade seria coletiva e tudo seria discutido através de assembleias e sob normas plebiscitárias. A divisão nacional ocorreria de forma federativa (“dividiendo las grandes municipalidades en barriadas, éstas en secciones, las secciones en sectores y los sectores en manzanas o en calles”). Aos sindicatos, organizados federativamente, caberia assegurar as normas de produção.

Há, na revista, a clara intenção de dissertar sobre o tema econômico com a mesma seriedade e o mesmo rigor científico que em outras temáticas. Afirmando isso considerando o número de economistas e pesquisadores citados nos artigos, bem como na preocupação em apresentar números e estatísticas que atestem o que os autores afirmam.

4.3.7 Anacionalismo e antimilitarismo

“La devoción a la nación es quizá la más profunda y extendida religión de la edad presente” (!Abajo la guerra! - Bertrand Russel - ESTUDIOS, 1933, n. 120, p. 5).

Figura 77 – Capa da Revista Estudios, n. 98.



Fonte: Revista Estudios, n. 98, outubro, 1931.

Quatro mulheres leem conjuntamente um exemplar da revista *Estudios* de julho de 1931, três edições anteriores à desta ilustração. As mulheres foram representadas com cores e traços marcadamente diferentes, a fim de explicitar suas diferenças etnográficas. A mulher que protagoniza a cena, segurando a revista enquanto as demais tentam ler de seus lugares, é uma mulher branca, muito parecida com as representações das esculturas gregas tão adoradas por alguns/as contribuintes da revista. Na intenção de representar a variedade, García Escribá cria estereótipos e determina uma leitora-padrão: a mulher branca, europeia. A finalidade, entretanto, talvez tenha sido demonstrar o ecletismo da revista em sua possibilidade de abarcar realidades diversas, bem como de afirmar a ideia antifroneiras nacionais, a fim de não falar a uma realidade regional apenas, mas ampliar sua abrangência.

Visando à fraternidade entre todos os povos e seres, uma importante característica do movimento anarquista é a negação do nacionalismo e das identidades construídas em nome de uma nação. Na concepção stineriana, assumida pela revista *Estudios*, “toda nación es un concepto abstracto y absoluto que utiliza a los individuos en beneficio propio o de terceros” (DIEZ, 2007, p.

294). Não deveria haver, portanto, hierarquias e desigualdades entre os humanos e povos de qualquer parte do globo. Contrários à ideia de nação, também serão contrários à ideia de internacionalismo. Em seu lugar, defendem o anacionalismo¹⁸¹: “El anacionalismo propondría la desaparición de todas las naciones como unidades soberanas, la utilización racional y común de los recursos naturales de las diferentes regiones” (DIEZ, 2007, p. 292).

Xavier Diez afirma a influência da filosofia política de Paul Bergeron no anarquismo individualista, apontando para a intenção de criar uma “República Supranacional”, a fim de chegar à pacificação do mundo e à desnacionalização dos modos de pensar e se expressar (DIEZ, 2007, p. 295).

Pacifismo e antinacionalismo andam juntos nas reflexões da *Estudios*. O pacifismo não diz respeito a uma passividade em relação aos embates necessários às transformações sociais; mas uma defesa da vida e o combate radical às causas das guerras.

Figura 78 – Capa da Revista Estudios, n. 120.



Fonte: Revista Estudios. n. 120, agosto de 1933.

¹⁸¹ Nesse sentido, há, ainda, em muitas revistas libertárias a defesa do esperanto como uma língua para comunicação universal.

Num ambiente escuro e enevoado, um esqueleto se ergue da terra, atrás de uma cruz, representativa de uma cova. O esqueleto usa um capacete de soldado e ergue os braços para cima, como se estivesse se levantando da cova. A imagem choca, devido ao aspecto sombrio da cena e da representação de um morto ressurgindo. Enterrado com o seu capacete, muito provavelmente representa um soldado morto em batalha. A faixa vermelha da capa da revista reforça essa ideia: na edição, uma “sensacional información gráfica” apresentará “páginas negras de la guerra” - fotografias da Primeira Guerra Mundial, demonstrando a sua barbárie, tendo sido proibidas pela censura dos países envolvidos. Esta é a capa da revista *Estudios* de agosto de 1933, ano em que Hitler - cuja obra autobiográfica e política de defesa antissemita, anticomunista, racista e de extremista do nacionalismo, já havia sido publicada - assumira o poder na Alemanha. Em agosto deste ano, campos de concentração já haviam sido abertos, a Gestapo já havia sido criada, e a proibição de criação de partidos não-nazistas já havia sido decretada no país.

Na intenção de emancipar os indivíduos da política em curso, a crítica aos efeitos que dela decorrem também estão presentes nas publicações da *Estudios*: as guerras, o imperialismo, o controle dos Estados sobre os corpos dos indivíduos, a dominação dos recursos naturais, a violência propagada pela organização social e suas instituições, etc. Nesse sentido, os/as anarquistas percebiam a sociedade capitalista como intrinsecamente violenta (DIEZ, 2007, p. 300) mas, sobretudo, colocavam-se como antípodas da resposta nazista aos problemas econômicos do liberalismo.

O militarismo, base dessa sociedade, é amplamente negado e combatido pelos/as anarquistas individualistas. O exército era visto como uma instituição que “monopoliza la violencia del Estado contra sus ciudadanos y que sirve como institución represora de las clases dominantes contra el proletariado” (DIEZ, 2007, p. 297). Havia, assim, uma crítica tripla ao exército: contra a sua missão (guerra e repressão); contra o seu sentido (expressão da violência institucionalizada); e contra o seu funcionamento (DIEZ, 2007, p. 298). Para além do pacifismo inerente ao discurso antimilitarista, quanto a esse terceiro ponto, os/as anarquistas contrapõem o seu ideal de insubmissão individual, enquanto o exército, em seu funcionamento e em seus objetivos, nega a soberania

individual. Essa instituição cumpre o papel de assegurar a segurança de indivíduos de classes superiores, e são por isso manipulados em nome de Deus, do Estado ou até mesmo da honra (DIEZ, 2007, p. 297).

Figura 79 – Capa da Revista Estudios, n. 162.



Fonte: Revista Estudios. n. 162, março de 1937.

Um corpo de criança encontra-se ensanguentado no chão, com uma arma fincada no abdômen. A arma serve também de haste de duas bandeiras: de um lado, a bandeira italiana cujo centro é preenchido com o machado envolto pelo feixe de varas, símbolo do fascismo; do outro, a bandeira negra com a suástica ao centro, símbolo do nazismo. É explícita a relação entre nazismo, fascismo, violência e morte. A capa é de março de 1937 - período em que Alemanha nazista e Itália fascista já haviam assinado um tratado de cooperação, o Japão já havia invadido a Manchúria, e a Itália a Etiópia. Alemanha nazista e Japão imperial também assinaram o Pacto Anti-Comintern, ou seja, o Anti-Internacional Comunista, voltado contra a União Soviética e o movimento comunista como um todo. Na Espanha, cuja guerra civil havia iniciado no ano

anterior, os nacionalistas avançavam, apoiados pelas tropas voluntárias de italianos fascistas. Não era, portanto, um cenário de esperança para o movimento anarquista. Daí que se intensificam, na revista, os artigos sobre a temática da guerra e a defesa do pacifismo.

O neomalthusianismo se relaciona também com o movimento pacifista, considerando a relação entre as guerras e o desequilíbrio entre população e recursos. Para alguns neomalthusianos, a aplicação de suas leis já seria o suficiente para evitar as guerras, visto que o proletariado não mais disponibilizaria carne de canhão para os exércitos:

la superpoblación es la causa primordial de la guerra.
 Este hecho nos indica el remedio preventivo del mal: suprimir o prevenir en cada país la superpoblación.
 Dicho de otra manera: establecer en él el equilibrio real entre la población Y las subsistencias.
 El único medio es la limitación de los nacimientos.
 Pero, para abolir la guerra, es necesaria la limitación mundial de los nacimientos (VALDÉS, Estudios, 1929, n. 65, p. 6, grifo do autor).

O instinto de violência e destruição, em latência nos seres humanos, é reforçado com o militarismo, suas práticas e instituições. Se as fábricas produzem indivíduos formatados como máquinas de produção, os exércitos fabricam máquinas de matar. Em seu funcionamento, há a exaltação da autoridade e do seu abuso. A fim de um dia mandar e subjugar, os soldados aprendem a obedecer sem questionar.

Contrários/as a isso, os/as anarquistas individualistas propõem a objeção de consciência como uma forma de resistência passiva à participação no militarismo. Os/as anarquistas individualistas não concordam com as revoluções violentas, mas isso não significa resignação. As propostas de resistência passiva cumprem o papel de não alimentar ciclos de dominação e violência e visam mudanças mais permanentes e certeiras.

Uma educação para a paz está também em seus objetivos. Negando os nacionalismos, pretendem desenvolver um sentimento de pertencimento à mesma espécie, em que “raça” é compreendida como sinônimo de espécie, não havendo, portanto, diferenciações raciais. Há, assim, no movimento anarquista, o zelo por uma cultura de respeito à pluralidade e à diversidade.

Na compreensão anarquista individualista, há uma defasagem entre o progresso técnico e o progresso interior (DIEZ, 2007, p. 302). Assim, através de

suas práticas libertárias, vislumbravam substituir a violência pela solidariedade e pela liberdade. O aperfeiçoamento individual - o “melhora-te a ti mesmo” - passaria, obrigatória e concomitantemente, pelo trabalho pela paz.

4.3.8 Artes

“El primer “hombre” fué, sin duda alguna, un artista” (La lucha por la vida: V- La conquista del tiempo - Josep Renau – ESTUDIOS, 1936, n. 154, p. 27).

Figura 80 – Capa da Revista Estudios, n. 64.

ESTUDIOS



Mme. VIGÉE-LEBRUN Y SU HIJA
Por Mme. Vigée-Lebrun
(Museo del Louvre)

Diciembre de 1928
50 centimos

Fonte: Revista Estudios. n. 64, dezembro de 1928.

A capa da revista *Estudios* de número 64 apresenta uma pintura de Élisabeth-Louise Vigée-Le Brun, em que mãe e filha se abraçam olhando para o/a espectador/a. Madame Lebrun, como era conhecida, foi uma pintora francesa reconhecida como a pintora mais famosa do século XVIII. A pintura que ilustra a capa apresenta Lebrun e sua filha e, assim, congrega três dimensões da revista: 1) As reflexões acerca da maternidade, sobretudo quando se trata de uma maternidade livre e consciente; 2) A emancipação feminina, através das

artes e do pensamento; 3) A valorização das artes como uma possibilidade de atingir os sentidos e os afetos.

Em quase todos os periódicos anarquistas é possível encontrar uma seção literária e artística¹⁸², bem como imagens e/ou poesias produzidas por indivíduos do próprio movimento. Havia, assim, uma atitude aberta em relação à arte, de estímulo à produção de pessoas não consideradas “grandes artistas” e, também, de um distanciamento em relação à “grande arte”, aos museus, etc., apesar do seu reconhecimento e, inclusive, apreciação. Abriam, então, os periódicos e os eventos libertários às pessoas que quisessem se expressar artisticamente, pois compreendiam que “cada indivíduo es considerado como creador em potencia” (LITVAK, 1995, p. 223). Baseavam-se, assim, em escritores e artistas não profissionais, abarcando diversas tendências.

A principal concepção de arte do movimento era: “el arte debía ser popular y satisfacer las necesidades de la revolución” (LITVAK, 1995, p. 229), mas não seguindo alguma linha política de um partido. Havia também um culto à criação espontânea (LITVAK, 1995, p. 223). Apostava-se nas artes em seu papel na emancipação humana, como possibilidade não apenas de modificar o meio social e econômico, mas também os próprios indivíduos (LITVAK, 2001, p. 40).

À arte e à literatura eram atribuídas muita importância por parte do movimento anarquista. Para Glöckner, isso pode ser “un motivo de tal actitud revolucionaria y artística al mismo tiempo puede ser el “antipoliticismo” de los ácratas que opone la “acción directa” a la “acción política”” (GLÖCKNER, 1995, p. 129). A arte faz parte da “emancipação integral” dos indivíduos (GLÖCKNER, 1995, p. 130). Não deveria, portanto, ser puramente contemplativa. Criticavam a “arte pela arte”, e à “rebeldia de gesto”, presente nas vanguardas artísticas, os/as anarquistas acrescem a rebeldia social, tão ou mais importante que aquela (GLÖCKNER, 1995, p. 131).

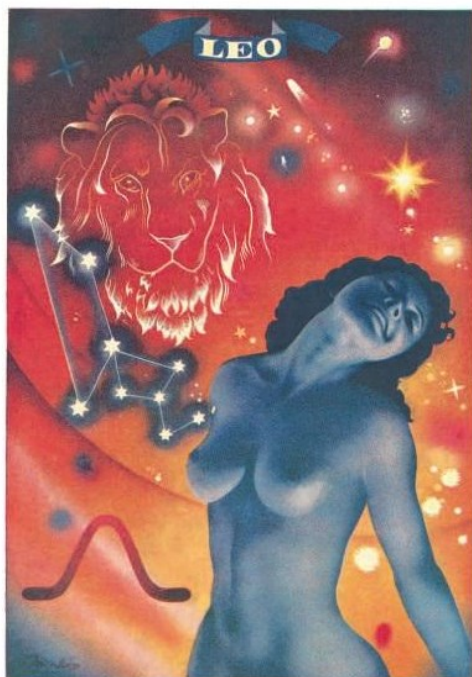
Na revista *Estudios* a arte também tem a sua importância, não apenas nos diversos artigos publicados sobre o tema, mas também desde a produção gráfica das capas e as ilustrações presentes na revista sobre temáticas variadas

¹⁸² Glöckner chama a atenção para este fato com destaque para as publicações espanholas do final do século XIX até a guerra civil. Ver: (GLÖCKNER, 1995).

- apresentações de artistas e pensadores, história da humanidade, signos do zodíaco, os pecados capitais, os mandamentos, etc. Há, na revista, discussões sobre a função social da arte, artigos sobre história da arte, apresentação de alguns artistas (como o japonês Foujita, Leonardo da Vinci, Goya, entre outros), exemplos e ilustrações artísticas de diversos períodos (pré-história, renascimento, época moderna, etc), uma sessão chamada *Página de arte*, em que se apresentava algum artista, obra ou tema, ilustrações, como, por exemplo, sobre os signos do zodíaco e os pecados capitais (obras de José Monleón), resenhas e críticas de obras literárias, diversos poemas e apresentação de alguns autores e suas obras. Há, também, a seção *La novela mensual de Estudios*, com publicações de autores diversos, como por exemplo Fiodor Doistoevski, Anatole France, Máximo Gorki, Miguel de Unamuno, Edgar Allan Poe, Pierre Quiroule, além da publicação de diversos contos do anarquista francês Han Ryner. Uma outra seção, intitulada *Autores y libros*, apresenta alguns autores e algumas temáticas (liberdade, "homens práticos", "exaltados e extremistas").

Figura 81 – Ilustração da seção Signos del Zodiaco.

Estudios



SIGNOS DEL ZODIACO

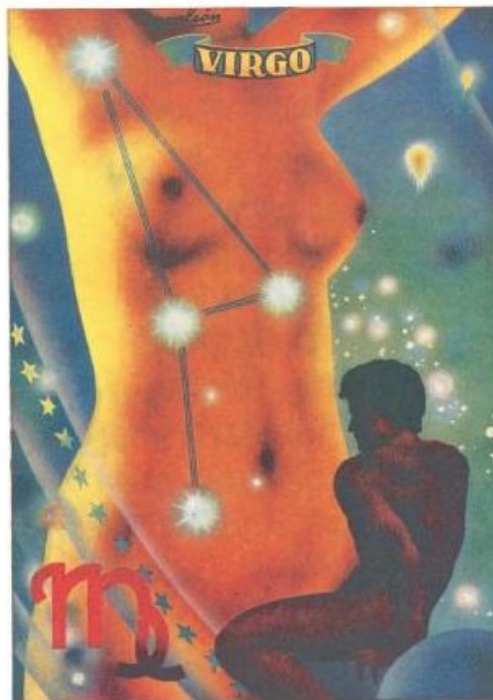
LEO (león)

Constelación del Zodiaco de Tolomeo, casi toda ella en el hemisferio Norte. Esta es estrella de primera magnitud y tiene la propiedad de poder ser oculta por la luna llena, esta muy cerca de la eclíptica. El león mitológico recuerda el que Heracles mató en el bosque de Nemea. La figura del león asociada, antiguamente, a los signos del cetro. La estrella más brillante de esta constelación, Rigel, fue denominada, antiguamente, Corazón del León. Los griegos la llamaron Basileus porque rey, porque consideraban de reyes entre a los que nacían bajo su influencia. Se atribuye a Demócrito el poder de contraponer la influencia del león en la época calurosa y también el de hacer cambiar el tiempo cuando culminaba con la luna llena. La longitud de Néstor y de la Fuente de Virgo, evidentemente movida, sirven a Virgo para descubrir la posición de los equinoccios.

Fonte: Revista Estudios, n. 143, julho, 1935.

Figura 82 – Ilustração da seção Signos del Zodiaco.

Estudios



SIGNOS DEL ZODIACO

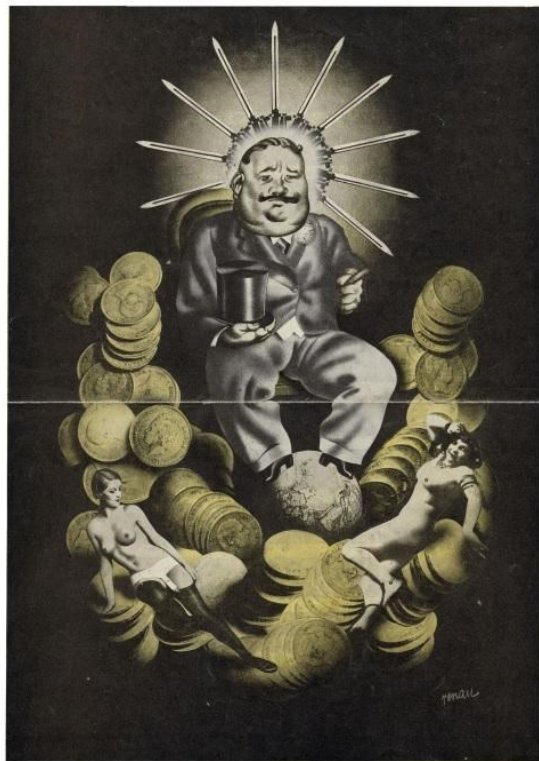
VIRGO (virgen)

Esta constelación antigua está situada en el hemisferio Norte. Rigel y Tolomeo la llamaron Parthenos (La Virgen). No la consideraban más que un símbolo. A su S. está el signo Heracles (Hércules) y el de la constelación de Heracles (Hércules) y Libra (Balanza) al N., la de Aldeba (Aldebarán), Corvo (Cuervo) y Chivo (Chivo), y al O., la constelación de Leo (León).

Fonte: Revista Estudios, n. 144, agosto, 1935.

A técnica da fotomontagem é amplamente utilizada na revista. Para Walter Benjamin, essa técnica não permite que os elementos presentes na imagem se conciliem e se fundam numa perspectiva harmonizadora. Para este autor, a montagem “tinha “direitos especiais, talvez mesmo totais” como uma forma progressista, porque ela “interrompe o contexto em que se insere” e assim “age contra a ilusão” (BUCK-MORSS, 2002, p. 97). Gilson Leandro Queluz e Marilda Lopes Pinheiro Queluz (2017) também afirmam que o uso da montagem provoca deslocamentos de significado, o que pode gerar estranhamento, mas causa a ressignificação das partes e do todo. O uso dessa técnica, sobretudo nas ilustrações críticas, coloca em questão a imagem e a realidade que ela constrói. Nesse sentido, geralmente havia ironia nas legendas das imagens.

Figura 83 – Ilustração - Los diez mandamientos. Primer mandamiento: Amar a Dios sobre todas las cosas.



Primer mandamiento: Amar a Dios sobre todas las cosas

Fonte: Revista Estudios, n. 126, fevereiro, 1934.

Figura 84 – Ilustração - Los diez mandamientos. Segundo mandamiento: No tomarás, en vano, a Dios por testigo.



Segundo mandamiento: No tomarás, en vano, a Dios por testigo

Fonte: Revista Estudios, n. 127, março, 1934.

Compositores como Beethoven e Chopin também receberam ilustrações de José Renau e, no caso de Beethoven, alguns artigos sobre a sua obra. Em um deles, desconstrói-se a imagem de gênio, apontando para o grande trabalho do compositor com as suas obras:

Las obras más famosas, así en la literatura, la pintura y en general en todas las artes, como también en la ciencia y en la filosofía, no fueron siempre producto de un momento de inspiración, sino hijas de larga y penosa laboriosidad (BRANDT, Estudios, 1935, n. 140, p. 15).

Exemplos contrários a essa afirmação seriam, afirma Carlos Brandt¹⁸³, exceções à regra.

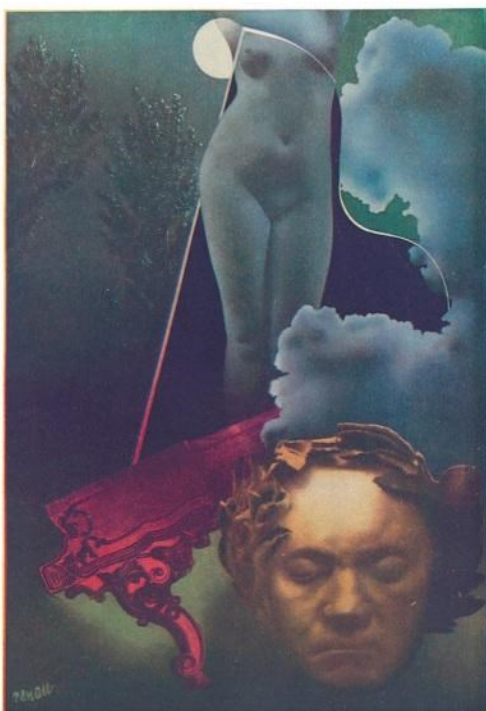
A dançarina norte-americana Isadora Duncan, um dos expoentes da dança contemporânea, também tem uma página ilustrada pelo mesmo artista. De acordo com a descrição da revista, foi "creadora de un tipo de danza espontánea y de libre creación de efectos rítmicos, que rompió el canon clásico

¹⁸³ Carlos Luis Brandt Tortolero (1875-1964) foi um escritor, doutor em filosofia, médico naturista, defensor do vegetarianismo e anarcopacifista venezuelano.

y dogmático de la Paulova, descubriendo nuevos senderos para el desarrollo del arte rítmico" (Estudios, 1935, n. 142, p. 17), além de ser uma pessoa contrária às convenções sociais e tema de algumas polêmicas, também por dançar gratuitamente em festas de "gentes humildes", tendo por isso perdido alguns contratos valiosos com empresários.

Figura 85 - Ilustração – Beethoven.

Estudios



BEETHOVEN El célebre compositor alemán nació en 1770, y su vida fue un drama sentimental y humano. Su música recorre toda la gama psicológica humana, desde la alegre cana y lírica hasta el patético dramático. Contrastaba con su espíritu delicado y al mismo tiempo fuerte y profundo, su carácter violento, irascible y huraño. Vivió los horrores y desconsuelos de la aristocracia de entonces y su ideal de vida lo convirtió en ascetismo y la tranquilidad. Al final de su vida padeció una grave sordera, a pesar de lo cual produjo en esta etapa de su vida sus mejores obras. Murió en 1827.

Fonte: Revista Estudios, n. 140, abril, 1935.

Figura 86 - Ilustração - Isadora Duncan.

Estudios



ISADORA DUNCAN Danarina norteamericana contemporánea, creadora de un tipo de danza espontánea y de libre creación de ritmos físicos, que rompió el canon clásico y dogmático de la Paulova, descubriendo nuevos senderos para el desarrollo del arte rítmico. Fue de carácter humano y abnegado. Repudió las convenciones y prejuicios sociales, y en numerosas ocasiones perdió valiosos contratos de su empresa—que se disputaban su trabajo—por bailar gratuitamente en reuniones y fiestas de las gentes humildes. Su vida fue desastrosa. Murió en un trágico accidente de automóvil, en Niza, el 14 de septiembre de 1927.

Fonte: Revista Estudios, n. 142, junho, 1935.

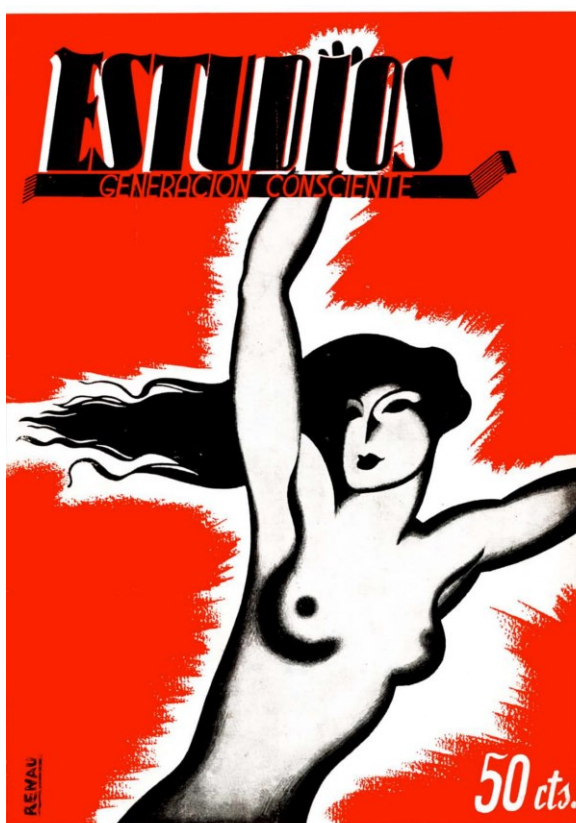
Apoiando-se em Proudhon, Delgado afirma que “existe la convicción de que el arte y la cultura y toda manifestación humana son una continuación de la obra de la naturaleza, donde el artista se presenta como el perfeccionador de la obra natural” (DELGADO, 2017, p. 176). Além dos textos que trazem a arte à reflexão ou visam à divulgação e contemplação de obras de arte, poemas e textos literários visavam construir a si mesmos como uma obra de arte. Nesse sentido, constituir corpos saudáveis e pensar uma est(ética) do viver também

estava no horizonte de reflexões dos/as contribuintes da revista, de modo que encontramos essa discussão presente em diversos artigos. Os seres humanos, assim, seriam criadores de beleza e harmonia, aperfeiçoando a obra já iniciada pela natureza.

4.4 “Podemos escapar à dor”

“[...] 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!” (Una hipótesis que es un sueño de perfección - Maria Lacerda de Moura - ESTUDIOS, 1933, n. 113, p. 22).

Figura 87 – Capa da Revista Estudios, n. 109.



Fonte: Revista Estudios. n. 109, setembro de 1932.

Quando a revista *Estudios* de número 109 foi lançada, em setembro de 1932, Louise Michel (1830-1905)¹⁸⁴ há anos já havia empunhado a bandeira negra como símbolo de ideais libertários, durante uma passeata de desempregados¹⁸⁵. Da Revolução Francesa, herdamos a bandeira vermelha como símbolo da esquerda política. Na Revolução de Fevereiro de 1848, socialistas e radicais republicanos a adotaram, e após outros eventos revolucionários, passou a ser símbolo do comunismo. A junção das bandeiras vermelha e negra se deu através do movimento anarcossindicalista na Espanha, sobretudo na figura da Confederación Nacional del Trabajo (CNT) e da Federación Anarquista Ibérica (FAI). Na capa da revista *Estudios* de setembro de 1932, Renau convoca essas cores para compor a sua ilustração: Um corpo nu, seios à mostra, braços erguidos, cabelo e postura representando movimento. Tão simples, tão cheia de símbolos. A nudez, demarcando uma vida livre de quaisquer restrições; o corpo em movimento, não estagnado em instituições e comportamentos rígidos; os braços erguidos, como quem saúda a liberdade; os seios à mostra, ainda hoje polêmicos quando se trata de corpos biologicamente determinados como femininos - além disso, se a ideia era representar de fato uma mulher, é ela quem está livre e em movimento; as cores lembrando que, apesar do indivíduo ocupar o centro da libertação, ela não está dissociada do restante da sociedade e de outras formas de organizá-la econômica e politicamente; o branco do corpo, apontando para um indivíduo "cru": não há metafísica do sujeito aqui - os indivíduos se constroem nas suas experiências, na relação com o meio, com os seres, com a cultura; os indivíduos se transformam - somos passíveis de transformação.

Nesse sentido, é importante dizer que as práticas apontadas pela *Estudios* se referem a atividades processuais e não finalizadas. Nos artigos, não é possível encontrar receitas ou manuais, mas indicações de possibilidades e

¹⁸⁴ Louise Michel (1830-1905): Professora e poetisa francesa, conhecida como uma das mais importantes *communards* durante a Comuna de Paris, tendo participado da linha de frente nas barricadas. Ficou conhecida por ter sido a primeira pessoa a deflagrar a bandeira negra como símbolo da anarquia.

¹⁸⁵ "Em 9 de março de 1883, uma reunião dos desempregados em lugar aberto, próximo dos Invalides, foi desfeita pela polícia e cerca de 500 manifestantes, liderados por Louise Michel e Pouget, que portava uma bandeira preta, marcharam na direção do Boulevard Saint-Germain. Na Rue des Canettes, os manifestantes, que gritavam "Pão, trabalho ou ataque!", saquearam uma padaria" (WOODCOCK, 2006, p. 77-78).

várias lembranças de que, apesar dos bons exemplos de indivíduos como Sócrates, Epicuro ou Jesus Cristo, deveríamos construir o nosso próprio caminho e não os seguir, pois estes construíram os seus caminhos com base em suas próprias vidas. A experiência se liga, então, ao experimento, evolução ou interação contínua entre as condições e a agência do indivíduo (CLEMINSON, 2004, p. 701). Assim, pensar numa ética anarquista refere-se a um fenômeno social que não existe separadamente das relações entre os indivíduos e entre indivíduos e o meio em que estão inseridos.

A questão que os/as contribuintes da revista trazem diz respeito a uma retomada de si. A autogestão defendida pelo movimento em relação ao trabalho, à política, à organização da cidade, é também convocada em relação ao cuidado de si, à saúde e à subjetividade. Ocupar-se de si seria uma possibilidade de caminhar pela senda da felicidade.

Para continuar na metáfora territorial, esse corpo-território tem um lugar, ocupa um espaço na vida em sociedade. Sendo assim, não se trata aqui de uma vida prazerosa em isolamento, pois “a exigência de comunidade é tão essencial à definição da visão romântica quanto seu aspecto subjetivo e individual” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 48); também não desconsideram as relações sociais a fim de seguir e assegurar um caminho individual e egoísta de felicidade. Para os/as anarquistas individualistas, nós construímos a cada instante isso que chamamos de “sistema econômico”, reiterando as suas normas; por conseguinte, todo instante carrega em si possibilidades revolucionárias.

Para tanto, é preciso estar atento - despertar. A chispa revolucionária dorme apagada em nosso estado de máquina. Máquina, pois a liberdade, já afirmara Bakunin (2010), é uma das dimensões humanas, e a animalidade também; entretanto, a civilização, como a vivemos, dificulta a alguns a realização de alguns instintos - seja por meio da desigualdade, seja por meio da moral - e ao apagar as chamas da revolta no interior de cada indivíduo, nos reduzimos ao automatismo, visando à sobrevivência de cada dia. "El progreso moderno se mecaniza tanto, que el individuo se convierte tan sólo en un diente de la rueda" (KRISHNAMURTI, Estudios, 1932, n. 102, p. 26). Tecnicização da vida, industrialização do modo de viver, automatização do modo de pensar... Nesse

mecanismo¹⁸⁶ em que nos inserimos enquanto “cidadãos”, nos transformamos em mera engrenagem. Na compreensão do anarquismo individualista, a deserção cabe a cada um de nós. Nesse sentido, Krishnamurti, em uma conferência pronunciada na Índia e publicada na revista *Estudios* com autorização da editora The Star Publishing Trust¹⁸⁷, afirma:

Sois vosotros los que componeis el mundo entero. Si vuestro problema, como individuos, no está resuelto, entonces el problema del mundo entero queda por resolver. El problema individual resulta ser el problema del mundo (KRISHNAMURTI, *Estudios*, 1932, n. 102, p. 26).

Do indivíduo para o todo, esse seria o caminho. Todavia, o valor do indivíduo teria sido sacrificado e quase destruído pela sociedade moderna, pelas religiões, pelas maquinarias e pelo chamado “progreso del pensamiento moderno” (KRISHNAMURTI, *Estudios*, 1932, n. 102, p. 25).

Krishnamurti aponta para a valorização que se tem na atual organização da sociedade em relação aos indivíduos que possuem boa renda, ou uma casa valiosa ou uma boa posição social. Entretanto, aqueles que dão “un paso fuera de la corriente ordinaria de las leyes establecidas por la sociedad” (KRISHNAMURTI, *Estudios*, 1932, n. 102, p. 25) e que poderiam, portanto, ser exemplos de outras formas de vida possíveis, acabam sendo não apenas desvalorizados, mas mal vistos. Porém, a sociedade moderna, apesar de ter possibilitado o desenvolvimento pleno do valor romântico da subjetividade, traz consigo a sua contradição: O indivíduo nessa sociedade “só pode viver frustrado nela e acaba por revoltar-se contra ela” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 47).

Estéticas do viver são, então, construídas pelo movimento anarquista. Estéticas que não se desprendem da ética. A liberdade como um modo de viver emerge e possibilita ao indivíduo a construção de si mesmo, em relação com os demais e com o seu entorno. Mobilizam, assim, um fundo ético em relação ao corpo, ao que pensamos de nós mesmos, ao que fazemos de nós mesmos, ou de como cuidamos de nós mesmos. Ética e estética se entrecruzam em práticas de liberdade.

¹⁸⁶ Christian Ferrer faz uma interessante reflexão em torno desse tema em: FERRER, Christian. Mecanismo. Tradução de Edson Passetti. Revista *Ecopolítica*, São Paulo, n. 12, mai-ago, 2015, pp. 2-12.

¹⁸⁷ Braço editorial da Order of the Star in the East, uma organização internacional com base na Índia, estabelecida pela liderança da Sociedade Teosófica em Adyar, Chennai.

Ao anarcoindividualismo da *Estudios*, o ser humano não pode ser considerado como "humano" na sua origem até que tenha conseguido eternizar a beleza (RENAU, *Estudios*, 1936, n. 154, p. 27). Maria Lacerda de Moura utiliza o termo "sentimentalestética" referindo-se a uma realização interior, que se dá de forma contínua e harmoniosa:

Buscamos la perfección fuera de nosotros, olvidando que es ella una cualidad profundamente interior, viene de dentro hacia afuera y recoge, en la vida, a través de cada etapa de evolución, un amor nuevo, para poblar de sueños y dolores otros caminos y otros ciclos de actividad afectiva y sentimentalestética (MOURA, *Estudios*, 1934, n. 127, p. 21).

Se tudo faz parte da natureza, também os seres humanos devem buscar a harmonia. A ética almejada pelo movimento anarquista tem o mesmo propósito. Daí a ênfase do movimento anarquista individualista na formação de subjetividades libertárias. Com isso, alçaram técnicas de si que visariam à constituição de subjetividades libertárias. As mudanças não ocorreriam de fora para dentro simplesmente. Tampouco modificar-se internamente seria o suficiente. Ambas as dimensões importam, uma vez que se complementam.

Nada vive aislado. Todo objeto, todo ser está sujeto bajo todos los aspectos a la función de su medio en el más amplio sentido del término. Además de estar influenciados por las evoluciones de los astros, las modificaciones de la superficie solar, las vibraciones de la faz terráquea, el equilibrio biológico de las demás especies organizadas, nosotros estamos también, de buen o mal grado, expuestos a nuestra vida específica gregaria, a la cual contribuimos al mismo tiempo (MARY, *Estudios*, 1931, n. 89, p. 35).

Tem-se então, que somos afetados/as pelo meio, mas também o construímos. O meio auxilia no processo de constituição da nossa subjetividade, mas a subjetividade que construímos a partir das nossas experiências, nos dá a base de ação no meio externo. Há aqui, portanto, liberdade de criação e de transformação. Para isso, é preciso olhar para dentro, para o silêncio repleto de possibilidades, a fim de encontrar formas de agir e responder às demandas do real e às suas limitações.

El hombre es un extrovertido, es decir, busca fuera de sí mismo la causa de todos sus males; esta es la tragedia de la humanidad. Ya es hora de que comencemos a mirar dentro de nosotros mismos y hagamos un inventario de todas nuestras posesiones y cualidades, buenas y malas; de nuestras flaquezas y de nuestras fuerzas. Sólo así pararemos de engañarnos y dejaremos de buscar escapes a la realidad, como el hombre ha estado haciendo por miles de años (J.M.M., *Estudios*, 1937, n. 164, p. 24).

A vida, assim, não é algo que está dada num formato fechado e à qual apenas reagimos com a simples intenção de sobreviver. "La vida es como un alfarero" (KRISHNAMURTI, Estudios, 1932, n. 102, p. 25), afirmou Krishnamurti. Ela molda o indivíduo, sim, pois este ao se deparar com o mundo externo e as necessidades de sobrevivência, a elas responde de acordo com as possibilidades da cultura e do seu contexto. Contudo, cabe ao indivíduo optar, então, se vai deixar a tradição moldá-lo ou se vai recriar-se.

Aí é que reside a liberdade. Não há uma "liberdade absoluta": esta "sólo viene a ser una abstracción, una concepción imaginaria elaborada por el pensamiento" (SAKUNTALA, Estudios, 1929, n. 65, p. 53), negada pela existência real dos fatos. Para Sakuntala, o que existe, é uma "liberdade intrínseca":

Hay un algo, una fuerza, una ley inmanente en la vida, general a todo y a todos que nos obliga a existir, nos impone el vivir, el germinar, el evolucionar siempre, y esta inherente propiedad de cada uno, es específicamente un fenómeno físico y universal que todos cumplen más o menos indefectiblemente.

Pero nuestra libertad es eminentemente una idea, una aspiración escuetamente de orden moral, un ideal permanente, si se quiere, que por no ser un fenómeno absoluto sino efecto de una determinada propiedad psicológica e individual, es tan sólo vivo en ciertos sujetos en quienes vibra latente el ánimo de una tal vehemencia, de ese primordial anhelo que se denomina la Libertad (SAKUNTALA, Estudios, 1929, n. 65, p. 53).

Sakuntala, assim, reforça a argumentação da liberdade como uma dimensão do ser humano, presente em Bakunin. Para Krishnamurti, o fato de há muitos séculos os indivíduos moldarem a vida de acordo com as crenças estabelecidas fez com não fossem capazes de satisfazerem a sua vida. Assim, as pessoas o buscavam a fim de encontrar respostas para as perguntas: "como posso preencher a minha vida" ou "o que devo fazer para dar à minha vida liberdade?". Entretanto, o filósofo afirmara que sabe a forma com que conduziu a própria vida, mas se dissesse aos outros o que deveriam fazer, estaria colocando-lhes uma limitação às suas "Verdades": "El establecer un método definitivo para esa obtención sería calificar y negar esa misma cosa que yo sostengo que es la Verdad, y en tal caso, la traicionaría yo mismo" (KRISHNAMURTI, Estudios, 1929, n. 70, p. 27).

Ao indivíduo moderno acostumado a seguir as regras advindas das instituições - Estado, escola, família, medicina... - tomar as rédeas da própria

vida e das próprias ações (e, com isso, se responsabilizar por elas, portanto), demandaria um trabalho de desconstrução interna. Contudo, na interpretação anarquista, não é apenas de opressão que se trata: não somos simplesmente vítimas oprimidas, mas “covardes assujeitados”, que “amam obedecer” (informação verbal)¹⁸⁸. Nesse sentido, em vez da oposição entre “oprimidos e opressores”, haveria a oposição entre “conformados e rebeldes” (LEITE, 1984).

Na *Estudios*, chama-se a atenção para a dimensão da *vontade* presente no ser humano. A acusação dos/as anarquistas individualistas recai no que Felipe Alaiz¹⁸⁹ chamou de “la voluntad dormida”, que faz com que os indivíduos esperem a resolução de todos os seus problemas pelas autoridades:

Desde la solución del problema de la tierra el escalafón de porteros, pasando por la reforma del horario, todo se pide al poder oficial. Casi podría definirse la ciudadanía diciendo que es un afán de pedir. Al Estado se le pide destino, trabajo, orientación, vivienda, enseñanza y comida (ALAIZ, Estudios, 1931, n. 95, p. 29).

Alaiz não está dizendo que o Estado não tem essa função: mas esperar dele a resolução dos nossos problemas nos coloca na dependência da sua política. A autogestão anarquista visa à gestão da sociedade por conta dos seus próprios membros, em todas as dimensões.

Despertar essa vontade seria a principal tarefa revolucionária do movimento, pois de acordo com Antonia Maymón¹⁹⁰, conquistar a vida não seria uma questão de “bolso”, mas de vontade, afinal haveria indivíduos pensando que “las cadenas doradas son menos pesadas de arrastrar que las de hierro” (MAYMÓN, Estudios, 1929, n. 66, p. 6). Daí que não se trata apenas de uma questão das classes oprimidas. À revolução anarquista, deveriam participar todos os indivíduos, constante e cotidianamente.

¹⁸⁸ Expressões extraídas da fala de Edson Passeti em “Estéticas da liberdade e pensamento anarquista - Conversação libertária na Soma”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9YJIYQaz8yA>> Acesso em jan. 2021.

¹⁸⁹ Felipe Alaiz (1887-1959): Escritor espanhol e jornalista no movimento libertário. Considerado o primeiro escritor espanhol abertamente anarquista.

¹⁹⁰ Antonia Rufina Maymón Giménez (1881-1959): pedagoga anarquista espanhola, feminista e militante naturista. Publicou alguns romances e também livros sobre a educação racionalista e o naturismo. Contribuiu com vários artigos na revista *Estudios*.

Se a vontade não trabalha livremente, o instinto aparece, talvez como sintoma daquilo que foi reprimido. Adolfo Ballano Bueno¹⁹¹ aponta para o trabalho quase conjunto entre vontade e instinto:

En ella [mi voluntad] están empeñadas mi voluntad y mi instinto. No lo hace todo la voluntad, aunque la voluntad puede mucho. Tampoco lo hace todo el instinto. Donde el instinto no llegue llegará la voluntad; donde la voluntad flaquee, el instinto obrará, a ciegas, pero obrará (BUENO, Estudios, 1930, n. 83, p. 23).

Às práticas anarquistas caberia, então, despertar a vontade e possibilitar que ela opere livremente, carregada de uma ética responsável na intenção de construir harmonias. A todo instante somos interpelados/as por ela, logo, a todo instante somos convocados/as à atenção das nossas ações, mas também à possibilidade libertária e libertadora delas. "Mi obra - que soy yo - es de todos los momentos y de todos los lugares. Allá donde yo esté, allí se realiza. Aquí y en todas partes" (idem). Assim, não há como acabar na "metade do caminho" - este seria o fim, pois para ser metade do caminho, o indivíduo teria que prosseguir deslocado de si mesmo, deixando sua obra para trás - "Y yo no puedo desplazarme", afirma Adolfo Bueno, "adonde llegue, allí terminará mi obra, porque allí terminaré Yo" (BUENO, Estudios, 1930, n. 83, p. 23).

Refutando a afirmação de Pedro Sala y Vilaret no livro *La Clave del Misterio*, de que "la duda o la protesta es simplemente una enfermedad", Adolfo Bueno se questiona:

No será la enfermedad de la debilidad e incapacidad de los que necesitan creer en algo, no importa en qué, y se dan a los otros para que los guíen y conduzcan a través de la vida y de las sombras de su espíritu aterrorizado e infantilista que no sabe resolver por sí mismo? (BUENO, Estudios, 1930, n. 83, p. 24).

A crença em algo - fossem as crenças religiosas ou a crença no Estado - estariam relacionadas a essa incapacidade do ser de tomar pelas próprias mãos¹⁹² a construção da própria vida. Todavia, não há na revista a indicação de

¹⁹¹ Adolfo Ballano Bueno (1905-?): Garçon, escritor e periodista espanhol. Se incorporou à Columna Durruti - o maior agrupamento militar anarquista formado durante a Guerra Civil Espanhola - e foi encarregado de organizar um sindicato da CNT em Zaragoza. Exilou-se em 1939 no México, onde morou até falecer em meados dos anos de 1990.

¹⁹² "Façamos nós por nossas mãos / Tudo o que a nós nos diz respeito", diz a letra do hino da *Internacional*, que embora tenha se tornado o hino da União Soviética entre os anos 1920 e 1940, teve a letra composta pelo operário e militante anarquista francês Eugène Pottier (1816-1887) e foi musicada por outro anarquista, Pierre De Geyter (1848–1932).

uma vida de isolamento: a interrelação necessária entre os seres é sempre lembrada, e a defesa do apoio mútuo é parte constitutiva do anarquismo. A negação anarquista ao voto se encaixa nesta questão: não se trata de defender o caos entre os indivíduos, mas de ser “partidarios de entenderse entre ellos para resolver sus asuntos; es decir, partidarios del orden natural, conservadores de su vida y no de los privilegios ajenos, constructores del futuro y auténtico bien general, cuando no haya políticos ni explotadores” (ALAIZ, Estudios, 1931, n. 95, p. 30).

Para que houvesse o entendimento entre os indivíduos, seria importante apostar no diálogo, na participação de todos/as, e na busca de soluções coletivas sempre em construção. Não há, para os/as anarquistas a intenção de encontrar uma verdade e estabelecê-la como um único caminho correto. Se assim fosse, hierarquias seriam instituídas. Para Félix Lázaro, há uma verdade filosófica na afirmação socrática - "só sei que nada sei". Mas, afirma, "ese tiempo de sinceridad del pensamiento, de sinceridad de la filosofía, ya pasó a la historia" (LÁZARO, Estudios, 1933, n. 118, p. 31). Para um intelectual da nossa época, afirmar que nada sabe "resulta una cosa desagradable que está en contraposición con su inmensa vanidad de sabio “celeberrimo”" (idem). Assim, qualquer afirmação e repetição sem questionamento deveria ser recusada, fosse do discurso religioso, mas também do discurso científico.

Em vez de buscar uma verdade a ser seguida cegamente, ao anarquismo individualista interessa o constante movimento e a transformação das ações e das estruturas. Nesse sentido, Krishnamurti indicou a relação entre a liberdade individual e a espiritualidade¹⁹³:

La libertad individual es la más alta forma de la espiritualidad, y la espiritualidad nada tiene que ver con las instituciones, ya sean antiguas o modernas. El verdadero progreso del individuo deberá hacerle que se baste a sí mismo, que sea por completo independiente, que no dependa de nada ni de nadie, que sea una severa ley para sí mismo, una luz en sí mismo que no arroje sombra sobre la faz de otro (KRISHNAMURTI, Estudios, 1932, n. 102, p. 26).

A espiritualidade nesta afirmação não está associada a algum misticismo. Trata-se dessa conexão consigo mesmo e de uma relação harmoniosa com o entorno. A autorrealização, assim, não diz respeito a um

¹⁹³ Apontei no tópico 4.1 que a visão espiritual não é um consenso entre os/as contribuintes da revista *Estudios*.

crescimento de si em relação aos outros, ou da criação de novas hierarquias - mas de buscar o próprio desenvolvimento e encontrar em si o próprio caminho (“ser uma luz em si mesmo”), sem, entretanto, apagar as “luzes” dos seres ao redor.

As mudanças e as reconstruções fariam parte de um processo ininterrupto e sem fim: “un constante e infinito “devenir”, sin punto final en la espiral ascendente...” (MOURA, *Estudios*, 1932, n. 110, p. 14). Nesse mesmo sentido, para o imaginário romântico, “o elemento visceral do universo era, pois, o fato de *tornar-se* e não o de *ser*, o de interminável ansiedade e não o de quietude e serenidade do espírito” (SALIBA, 1991, p. 42, grifos do autor). E esse processo não deveria ser cessado. Se em algum momento se atingisse o ideal de harmonia e unidade plena, o esforço se encerraria; e “só na nostalgia encontramos repouso” (SCHLEGEL *apud* BORNHEIM, 2013, p. 92), afirmara Friedrich Schlegel.

Talvez o único preceito, incontestável, presente na revista *Estudios* seria o de seguir a natureza em seu fluxo contínuo de transformação. Isso porque para os/as contribuintes da revista, “el universo es un "organismo vivo"” (MARY, *Estudios*, 1931, n. 89, p. 34), e a vida humana corresponderia a um microcosmos desse todo, constituindo uma *correspondência* entre a vida humana e a natureza. Assim afirma Albert Mary¹⁹⁴: “Lo mismo que nuestro planeta es arrastado al incesante cambio de sustancia-energía que solidariza el Cosmos, la mecánica de la vida terrestre es el eco multiforme de la mecánica de los cielos” (MARY, *Estudios*, 1931, n. 89, p. 34).

Enquanto seres conscientes e ativos, as ações humanas deveriam intencionar à mesma finalidade do caminho percorrido pela natureza, visto que é parte e continuidade dela. A ciência, enquanto criação humana, não deve seguir um caminho diferente. Para tanto, novas tecnologias de visão deveriam ser desenvolvidas, com base na harmonia desenvolvida interiormente, ou seja, submetendo as percepções ao “cosmos interior” (conforme as palavras de Maria Lacerda de Moura). Como uma fala de Anaxágoras, Han Ryner postula em seu conto:

¹⁹⁴ Sobre Albert Mary, a única informação que tenho é a que o apresenta em seu artigo na revista *Estudios*: “Fundador del Instituto de Biofísica e antiguo director del Laboratorio del Instituto de Puericultura”.

Que vuestra inteligencia imite, pues, a la Gran Inteligencia. Poned orden en la relación confusa de vuestros ojos con los demás sentidos. Sabed que para los ojos sin alma todo son tinieblas, quiero decir que es una luz que no ilumina ninguna armonía; para las orejas, todo es silencio, o sea, ruidos que no están rimados por ninguna música. Pero vuestra alma puede convertir en cosmos maravillosos los caos donde se extravían y se pierden los sentidos inquietos. Basta con que, en lugar de someternos a los objetos y a los sentidos, vuestra inteligencia someta los sentidos y los objetos a su dominio. Pues todo depende de la opinión y los objetos son para mí lo que yo quiero que sean (RYNER, Estudios, 1931, n. 100, p. 23).

Os sentidos aqui podem ser compreendidos como os sentimentos que, sem coesão entre o cosmos interior e o cosmos exterior, turvam a visão do indivíduo sujeito do conhecimento. Assim, na construção do conhecimento deveríamos submeter os sentidos e os objetos ao domínio da pessoa conhecedora que, após a introspecção e a harmonização de seu cosmos interior, conseguiria desenvolver o conhecimento científico em consonância com o caminho natural. Há, aqui, a intenção romântica de conciliar sentimento e razão, produzindo “novas concepções de organicidade” (VIZZIOLI, 2013, p. 141), elemento central na proposição de ciência romântica.

Diferente dos outros seres que seguem o caminho natural inconscientemente, a humanidade sendo a parte da natureza que tomou consciência de si, tem a liberdade da criação. E sendo tudo criação nossa, conforme afirmou Maria Lacerda, a criação da harmonia interna e externamente é, portanto, uma responsabilidade humana. Mas a criação desse cosmos harmônico e o desenvolvimento da liberdade é um ideal permanente. Um “vir a ser” sem fim. Não há liberdade absoluta, pois isso contraria o movimento incessante da vida. A necessidade de reabilitar o natural, em todas as dimensões - econômica, científica e subjetiva - faria parte da constante busca pela vida livre, já que em conexão e harmonia com toda a natureza. O romantismo libertário ressonante no anarquismo individualista buscou, assim, unir a ética da autodeterminação individual à compreensão da interdependência, da continuidade e da correspondência entre sociedade e natureza, valorizando o respeito e o apoio mútuo entre seres humanos e não-humanos (TRESCH, 2012). Processo este que possibilitaria o desenvolvimento de novas tecnologias de visão e de forma libertárias do desenvolvimento científico e tecnológico.

Sem a intenção de substituir a "luta pela existência" pela "harmonia para a vida" (MOURA, Estudios, 1933, n. 118, p. 31), a produção científica é

insuficiente para os processos de transformação mais profunda, ou auxilia a reproduzir a configuração social combatida pelos/as anarquistas.

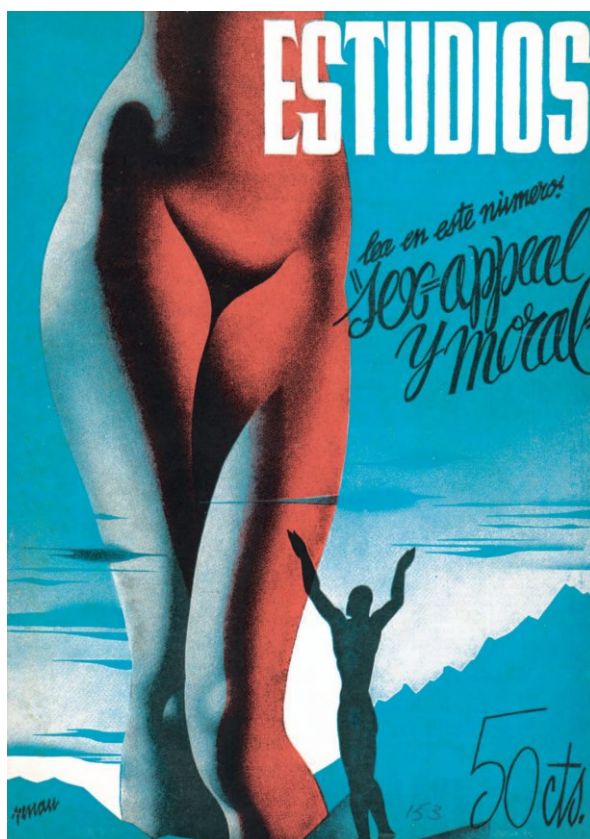
No falta quien afirma que la ciencia es impotente para guiar la evolución moral de la humanidad. Pero si el esfuerzo de la ciencia en este sentido parece estéril, es precisamente porque se la desvía y se le niega una labor que le pertenece de lleno llevar a cabo (MARY, Estudios, 1931, n. 89, p. 35).

Albert Mary tece críticas ao fato de serem consideradas como manifestações supremas do gênero humano as invenções, a física que enriquece as indústrias, ou os "aeroplanos sembradores de la muerte", ou ainda que "la gloria de la ciencia la resumen en Pirámides altísimas para magnificar momias" (idem). No entanto, afirma o físico, a ciência não se reflete apenas na arquitetura nem na técnica. "La humanidad podría ser mucho más noble y bastante más feliz con menos montones de piedras por interés que despierte en la imaginación; con menos mecanismos ingeniosos, por maravillosos que a la inteligencia se presenten" (idem). Para ele, o serviço mais útil e sublime que a ciência poderia fazer à humanidade seria o de apontar para os indivíduos o verdadeiro lugar que lhes corresponde ocupar à natureza, bem como a sua mútua posição, a fim de conscientizá-los em relação a tudo o que os rodeia, "de libertar así los espíritus de los particularismos despreciables o convencionales que les divide u opone y de acuerdo con las bellas frases de León Frapié¹⁹⁵, hacer posibles, aceptables, las "supremas extravagancias de la bondad"" (idem).

A relação mútua entre a formação do indivíduo pela cultura e da cultura pelo indivíduo, bem como a construção das utopias, passa pelo corpo e é a partir dele que é possível colocar em ação a ética que subjaz essa concepção de ciência, de cultura e de transformação social.

¹⁹⁵ Léon Frapié (1863-1949): Escritor francês.

Figura 88 – Capa da Revista Estudios, n. 153.



Fonte: Revista Estudios. n. 153, maio de 1936.

Um fundo todo azulado, integrando céu e terra se apresenta como cenário para dois corpos que protagonizam a cena: prováveis montanhas manifestam a mesma cor das nuvens e do restante do céu; destacando-se do azul, parte de um corpo branco ocupa a maior parcela da ilustração; à sua frente, um outro corpo, mais escuro e de sombra também azulada, ergue os braços para cima. O corpo que ocupa a maior parte da cena parece transpassar ir além no céu, transpassa a terra. O corpo à frente parece saudá-lo: uma ode ao corpo nu?

A capa apresenta um dos artigos que compõem esta edição da revista: *Sex-appeal y moral*, texto de José Bejer, crítico da representação feminina no cinema *yanqui*. Bejer acusa que a "clásica *girl* norteamericana es un producto más para la exportación al extranjero" (BEJER, Estudios, 1936, n. 153, p. 33), complementando o tráfico de mulheres. Acusa ainda a enorme influência que os costumes yanquis haviam conquistado no mundo: "un nuevo imperialismo, de una nueva colonización espiritual y moral por medios técnicos de coacción en

las costumbres a través del gran opio del pueblo que es el cinema yanqui y sus derivados de otras naciones" (idem, p. 34).

Nesse cenário, a mulher no mundo capitalista teria caído ainda mais à condição de objeto,

en materia prima para una industria de gran rendimiento económico, que haciendo resaltar y desarrollando artificialmente su condición de "hembra" con sal y pimienta despierta sentidos masculinos, enervados por la sobreexcitación nerviosa producida por el ritmo violento de la vida moderna (idem, p. 35).

Ao acusar a "indústria do Sex-Appeal", Bejer afirma que as "*girls* standarizadas de los cabarets franceses o de las revistas pornográficas del cinema americano" nada tem a ver com a nudez dos homens e mulheres em plena natureza, sendo, portanto "contrarias por completo con la nueva moral proletaria de libertad sexual, **ensayada** en todo el mundo por las clases humildes" (idem, grifo meu).

Essa liberdade sexual que experimentam as "classes humildes", é encontrada na revista *Estudios* a partir não apenas das capas das revistas, mas nas suas temáticas. Há, para os/as contribuintes da revista, como para o movimento anarquista, a compreensão de que o corpo é um projeto: é repositório de "degeneração", mas também meio para emancipação (CLEMINSON, 2004). A prática nudista, a ginástica, a sexualidade (a partir de uma moral diferenciada e também diferente da visão do corpo como objeto), o cuidado com a saúde, são questões que apontam para uma retomada da experiência do corpo.

E o corpo também é um dispositivo reprodutivo, dimensão bastante reconhecida pelos/as contribuintes da revista, preocupados com a prole saudável¹⁹⁶. A proposta da maternidade consciente adentra esse universo como uma ferramenta para uma mudança revolucionária integral que colocaria em prática o projeto que denominaram de "nueva moral sexual" (RAFAELLI, 2009, p. 7-8). Críticos/as ferrenhos da diferenciação de possibilidades para homens e mulheres, e cientes de que a divisão de sexos e os papéis atribuídos historicamente a cada um tem como finalidade o controle, a nova moral sexual proposta pelos anarquistas visaria a acabar com a hierarquia e a desigualdade. "No podéis dividir la vida en hombres y mujeres" (KRISHNAMURTI, Estudios,

¹⁹⁶ De acordo com Cleminson (2004), preocupação com a prole saudável perpassa a relação do anarquismo com as questões de corpo e sexualidade.

1932, n. 102, p. 26), afirmara Krishnamurti em uma de suas contribuições à revista. "¿Por qué no educarlos juntos cuando son niños, y hacerles comprender lo que es el sexo, que no es una separación de la vida, sino una diferente forma de expresión de la vida?" (idem). A vida livre defendida pelos/as contribuintes da revista, aponta também para a diversidade presente nas possibilidades de vida.

Na nova moral sexual proposta, a mulher seria a redentora social. Interessam, assim, pesquisas científicas que auxiliassem na construção desse projeto, além do desenvolvimento e disseminação de métodos contraceptivos. Na seção de *Divulgación científica*, J. M. Martínez questionou se "Son la vida y la electricidad una misma cosa?", e respondeu com a obra de George Washington Crile (1864-1943), um importante cirurgião norte-americano que em suas pesquisas concluiu que o funcionamento do cérebro humano é como o de um mecanismo eletromagnético. Ao fim, Martínez relaciona a pesquisa de Crile com a do chefe do Departamento de Anatomia da Escola de Medicina da Universidade de Yale, Edgar Allen, que observou uma variação no potencial elétrico de uma coelha durante a ovulação.

Excusado es decir los dolores de cabeza que nos evitaríamos si este aparato y teoría trabaja en la mujer... Se le podría aplicar una campana que anunciaría la señal de alarma y no habría que andar mirando al calendario (MARTÍNEZ, Estudios, 1937, n. 160, p. 49).

A pesquisa científica poderia, portanto, auxiliar a compreender o funcionamento do corpo e, com isso, ajudar na prevenção da gravidez quando indesejada, sem prejudicar o corpo e a sexualidade feminina.

A libertação sexual e o naturismo não se referem à sexualidade desenfreada. Pelo contrário, inclusive: alguns condenavam o "excesso sexual" e a "moralidade solta", bem como a masturbação e a homossexualidade (CLEMINSON, 2004, p. 705). A defesa principal diz respeito ao conhecimento do próprio corpo a fim de se ter autonomia. Autogestão do corpo, da saúde, da subjetividade; tomar consciência de si: "Tomar consciencia de sí es comprenderse, percibirse, vivir, auscultarse, estudiarse, conocerse para saberse afirmar y determinarse, particularizándose en acuerdo con lo genuinamente característico y profundo de la personalidad" (SAKUNTALA, Estudios, 1929, n. 65, p. 53).

Não à toa, em seu texto, Bejer utiliza a palavra “ensaiada”: a experiência como experimento também pode se referir a um ensaio; é também um treinamento, um cultivo. Para modificar padrões da vivência corporal não basta a compreensão racional: é preciso colocar em prática, experimentar, ensaiar constantemente - a obra não chega ao fim, e a subjetividade, assim, é a expressão da nossa relação com as coisas no processo histórico.

Darnaud, no artigo *La verdadera moral*, afirma que o indivíduo se torna mais moral quanto mais intensamente manifesta a sua atividade. A vida se adquire através da nutrição e se gasta através da produção, sendo a reprodução o exemplo de gasto quanto atingido a superabundância de vida. Mas este seria um dos efeitos mais primitivos dessa "necesidad de gastar, es decir, de la necesidad de *fecundidad*":

Hay, además, la fecundidad de la voluntad, la de la inteligencia, la de la sensibilidad, puesto que todo el organismo sufre esta fuerza de expansión que impulsa al individuo a dar a los demás una parte de sí mismo.

Cuando más intensidad de vida posee, más se prodiga uno a los demás, más sociable es (DARNAUD, Estudios, 1934, n. 125, p. 20).

A fecundidade da vontade, explica ele, nos dá o poder de agir, nos impulsiona à ação. Poder equivale, então, a um dever. Um ser moral precisa fazer tudo o que é capaz de fazer, portanto; A fecundidade de inteligência diz respeito a conceber algo melhor do que o que existe, e nos impulsiona a realizar esta obra. Assim, a ideia produz ação e, para ser moral, é necessário agir como se pensa; Em relação à fecundidade da sensibilidade, está relacionada às "emoções simpáticas" - "Haz a los demás lo que quisieres hiciesen contigo en iguales circunstancias" (idem) - e, assim, para ser moral é preciso se conformar a esta máxima de solidariedade. Juntos a esses, deveriam ser colocador o amor ao risco e à concepção de ideal (ou “amor a la hipótesis metafísica, que es una especie de riesgo en el pensamiento” (idem, p. 21). Isto seria, portanto, o que movimenta uma vida corretamente moral.

Na junção dos artigos, o que se tem são reflexões e propostas práticas que aludem à arte de viver. J.M.M. chama a atenção para este ponto, afirmando que, para muitas pessoas, a vida "es una copa bien amarga tomada a sorbos, con algún dulcecito entre medias" (J.M.M., Estudios, 1937, n. 164, p. 23). Essa amargura poderia ser evitada pelo indivíduo, aprendendo a arte de viver. O/a

contribuinte afirma que às crianças, ensina-se aritmética, geografia, história, etc., mas não se ensina o necessário à sua felicidade - a arte de viver.

Lo mismo que para pintar un cuadro hace falta conocer la técnica y mezcla de los colores, y para componer una sinfonía hay que conocer las notas y las leyes de la armonía y obedecerlas, así también para hacer de la vida una obra de arte es esencial conocer y seguir las leyes de la vida con relación a si mismo y a nuestros semejantes (J.M.M., Estudios, 1937, n. 164, p. 23).

Sendo arte, demanda técnica; é prática: "Repitamos, pues, todos los días las buenas máximas y las buenas acciones hasta que formen parte de nuestra personalidad y las ejecutemos sin esfuerzo alguno, automáticamente" (idem). Assim como os costumes sociais são repetidos e reiteram os comportamentos, a transformação deles demandaria também repetição e prática. Daí que a revolução não poderia significar a derrocada de um sistema a partir de um breve período revolucionário. A transformação completa seria cotidiana e constante, mas também urgente. Haveria que rever todas as práticas na intenção de desconstruí-las. Além disso, a exemplo da filosofia estoica, viver com temperança e domínio de si.

Sé estoico, pero sin permitir que el estoicismo aduerma o mate el deseo y la ambición de poner fin al dolor y al mal, tanto tuyo como de tus semejantes. Sé estoico sin dejar que el estoicismo paralice tus ansias y tus rebeldías, sin que te crezcan callos en tu conciencia que te insensibilicen ante la injusticia que te rodea, sin que el fatalismo corra tus entrañas (J.M.M., Estudios, 1937, n. 164, p. 23-24).

O conhecimento e o cultivo de si são, pois, partes essenciais para a revolução social proposta pela revista *Estudios*. Todavia, a defesa do *concreto*, de uma compreensão da necessidade de uma transformação no curso da história, se faz totalmente presente no romantismo libertário desses/as anarquistas, preocupados com “os aspectos concretos, particulares, específicos da realidade” (LÖWY e SAYRE, 2015, p. 64). A ética anarquista não é um conceito abstrato: ela deve se realizar no presente, a todo instante; deve, também, conduzir à grande harmonia social, como uma “procura nostálgica da comunidade autêntica” (idem, p. 67). A “Verdade”, escrita com letras maiúsculas em alguns textos na revista, refere-se a esse desvelar da “Grande Inteligência” e no seguimento do seu caminho.

La Verdad no es dogmática ni partidista. El dogma, el partido quieren circunscribir la Verdad a normas y decretos; y por cuya causa huye la Verdad, que es sencilla, natural, espontánea, libre. La Verdad es la

fuelle generadora del Universo, y el hombre su sonoro surtidor. La Verdad está en el Todo, vivida, enérgica, inmutable. Cada cosa, cada ser la lleva sobre sí como sempiterno sello, y sólo aquellos que comulgaron con el **Dolor Universal**, que hicieron de sus corazones lumen para los hambrientos de amor, fuentes de fraternales dulzuras, sólo éstos pueden mandar irradiaciones de la Verdad a las almas derrotadas por los degradantes egoísmos humanos (GONZÁLEZ, Estudios, 1929, n. 69, p. 20, grifo meu).

A Verdade é apontada aqui como algo vivo e livre, e a humanidade deveria ser, então, o seu eco. A busca pelo bem-estar individual não estaria apartada da aspiração de libertar todos os seres do sofrimento e das suas causas. J.M.M. afirma ainda a importância de não perdermos a fé na humanidade, e fazer “el bien por el bien mismo, porque sientes placer en hacerlo” (J.M.M., Estudios, 1937, n. 164, p. 24), e o gozo será a recompensa.

Para tanto, deve-se conhecer profundamente a si mesmo e colocar-se à escuta e à observação da natureza, com olhos bem abertos, todos os sentidos despertos e a vontade - revolucionária - de transformar radicalmente a sociedade em plena ação. Basta um corpo para realizar a utopia.

5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Voltar aos textos anarquistas do início do século XX, um momento de intensa reorganização social, possibilita repensar nossos modos de viver e de organizar a sociedade. Reflexões presentes nas discussões políticas atuais e também nos incômodos de filósofos/as, sociólogos/as, psicanalistas, cientistas políticos/as entre outros/as pensadores/as que se debruçam nas problemáticas do nosso tempo, encontram-se também nas páginas das revistas ácratas do início do século passado, refletindo as práticas que o movimento anarquista desenvolvia a fim de construir outras formas de vida possíveis.

Essas práticas possibilitaram – e possibilitam ainda - a constituição de indivíduos não conformados com a organização da vida proposta pelo sistema capitalista em ascensão. Ao produzir subjetividades libertárias, a não aceitação das estruturas vigentes e em formação emergia impulsionando ao dever e à responsabilidade de construir alternativas. Ações estas cada vez mais necessárias no mundo atual, em que o Estado e a dependência do salário dominam a vida e os corpos dos indivíduos, que, sem vislumbrar alternativas, convencidos de que não há outros caminhos, buscam meios de sobrevivência em vez de possibilidades de libertação.

“Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos” (FOUCAULT, 1995, p. 239), afirmava Michel Foucault. É dessa recusa que fala o movimento anarquista individualista espanhol. Nas páginas da revista *Estudios* práticas alternativas afloraram nos mais diversos meios: da ciência às relações humanas, da alimentação ao desenvolvimento tecnológico, da economia às artes, abarcando a integralidade da vida humana.

Muitas mudanças ocorreram das décadas de 1920 e 1930 até os dias atuais. Entretanto, tal como previa Walter Benjamin, muito se modificou para se manter o mesmo. Modificaram-se os nomes, as formas, os atores. Mas as dinâmicas se mantêm e as formas de controle se intensificam. Como afirma Donna Haraway, "o racismo e o colonialismo expressam-se, agora, em uma linguagem que fala em desenvolvimento e subdesenvolvimento, em graus e níveis de modernização" (HARAWAY, 1995, p. 61), ou seja, há ainda um discurso forte que aponta como saída para os problemas que a modernização

capitalista desencadeou ainda mais modernização e a intensificação do liberalismo.

A recusa à ideia de um progresso linear e da noção de que a civilização burguesa capitalista industrial seria o ápice da evolução, nos leva também a recusar uma ideia de um tempo “vazio e homogêneo” (BENJAMIN, 1994), como afirmara Benjamin, a fim de defender a ideia de um tempo “saturado de agoras” (idem) e, portanto, de possibilidades revolucionárias a cada instante. Nas ideias anarquistas apresenta-se a necessidade de cada indivíduo tomar para si a responsabilidade no curso da história, e é no agora, a cada momento, que se constrói o mundo libertário do futuro. Futuro este que nunca se alcançará, visto que a utopia anarquista é um movimento constante de construção de liberdades.

A fim de construir essa utopia, os/as anarquistas voltaram-se para o passado. O paraíso perdido para os/as românticos/as era a plenitude do todo, ideal também anarquista, de fraternidade entre os povos e os seres, entre o mundo humano e o mundo natural. O messianismo romântico também se faz presente nas reflexões anarquistas. Mas como anarquistas, visavam rememorar o passado e não esperar o futuro com a sua promessa de volta do messias: provocavam a sua volta no tempo presente. A crença no futuro leva à passividade, já nos ensinou Walter Benjamin.

As investidas da medicina no século XIX, e seus desdobramentos no século XX, produziram o efeito de “subtrair os vivos ao olhar dos moribundos e a morte ao olhar dos vivos” (BENJAMIN *apud* GAGNEBIN, 2013, p. 64). Mas morrer e narrar tem laços entre si: “pois a autoridade da narração tem sua origem mais autêntica na autoridade do agonizante que abre e fecha atrás de nós a porta do verdadeiro desconhecido” (GAGNEBIN, 2013, p. 64-65), o que faz com que, então, “declínio histórico da narração e recalque social do morrer andam juntos” (GAGNEBIN, 2013, p. 65). Desse modo, afirma Jeanne Marie Gagnebin, construir um novo tipo de narrativa deve passar pelo estabelecimento de outra relação, social e individual, com a morte e com o morrer (idem).

Os/as anarquistas individualistas encontraram possibilidades de estabelecer essa outra relação com a morte e o morrer nas filosofias estoica e epicúrea, e com o olhar romântico, constituir uma narração sobre as ruínas da história. Essas noções se somaram à filosofia da natureza romântica, compondo um cenário de realização infinita, porque incessante é a evolução.

Nessa compreensão, a felicidade individual e a libertação política coletiva andam lado a lado. Faz parte das armadilhas do pensamento dominado pela lógica capitalista, entretanto, separá-las (GAGNEBIN, 2017, p. 30).

A transmissão da cultura é um ato político. Organizar-se em publicações que levavam em conta a revolução nas mais microesferas era um ato de grande importância para o movimento anarquista do início do século XX, e possibilitou ao movimento sua circulação e, inclusive, na Espanha, a edificação de uma cultura libertária que, somada a outros fatores, culminou na Revolução Espanhola, até hoje a experiência mais significativa do anarquismo.

Neste trabalho foi possível, a partir dos artigos e das capas analisados da revista *Estudios*, identificar nas propostas libertárias de filosofia da natureza o apoio mútuo e a liberdade como eixos centrais. Deste modo, a evolução e a revolução se relacionam, estabelecendo entre a filosofia natureza romântica e o pensamento político anarquista uma afinidade eletiva “no sentido goethiano da *Wahlverwandschaft*: dois seres ou elementos que “se procuram um ao outro, se atraem, se assenhereiam (...) um do outro, e em seguida ressurgem dessa união íntima de uma forma renovada, nova e imprevista” (LOWY, 1990, p. 137).

As críticas anarquistas e as suas proposições explicitam a carga política presente nos discursos evolucionistas, bem como a relação que existe entre as concepções de evolução e as práticas éticas e políticas que a partir delas se desdobram. Em seus escritos e práticas, os/as anarquistas individualistas buscaram unir a ética da autodeterminação individual à compreensão da interdependência entre sociedade e natureza, valorizando o respeito mútuo entre seres humanos e não-humanos, ideal que John Tresch (2012, p. 242) chamou de *freedom-in-connection* – constituindo, assim, filosofias da natureza de vieses libertários, marcadas por uma inversão da lógica das tecnologias biopolíticas hegemônicas no período. A constante busca pela vida livre em conexão e harmonia com toda a natureza é o que possibilitaria à humanidade os mais altos voos. Essa noção assumiu a forma de outra relação com o meio natural, possibilitando o estabelecimento de outras relações sociais, o que se repercute nas relações de classe, gênero e raça. A partir disso, outras subjetividades emergem, constituintes de e constituídas por outras relações culturais. Desse modo, é possível elaborar também teorias críticas da ciência e da tecnologia.

Não se trata, entretanto, de consertar o mundo – tarefa impossível, sabemos - mas encontrar caminhos de ação constante e libertação permanente. A existência, assim, seria um processo de permanente aprendizagem, em que a vida cotidiana assume um importante papel e que viver eticamente signifique tornar-se crítico das formas de viver que não escolhemos, mas que absorvemos e reproduzimos. Um questionamento acerca de que tipo de vida levar, pois considera a responsabilidade de cada um e não apenas um “ser levado” pela própria vida e suas circunstâncias.

Não buscaram um ponto de vista ideal, como a noção da “perspectiva exata”, surgida no Renascimento (SEVCENKO, 1994). Aos/às anarquistas, importava-lhes que o olho que olha fizesse parte também da paisagem, movendo-se com ela. Daí uma filosofia da natureza que se vê parte integrante do objeto científico e, portanto, responsável por ele e por suas transformações

A crítica aos dogmas e às afirmações respondem também a um objetivo revolucionário: o aprendizado em relação às normas e aos comportamentos “corretos” levam à petrificação, de modo que os indivíduos não cogitam outras possibilidades. Assim, importa o constante questionamento do mundo em que se vive e as formas de vivê-lo. Não se trata apenas de mudar as lentes ou abrir bem os olhos e afirmar mais verdades. Félix Lázaro cita “el profesor A. M. Herrera”:

Con nuestros ojos bien abiertos, no somos más que ciegos en el mundo fundamental de las sombras, donde residen los primeros principios, las actividades madres, las causas últimas y los primeros “por qué” de todas las cosas (LÁZARO, Estudios, 1933, n. 118, p. 31).

Não adotar, portanto, uma perspectiva, como um “óculos interpretativo” a partir do qual se vê o mundo e age sobre ele. Porém, buscar uma agência que não esteja condicionada por valores pré-estabelecidos, ou ao menos, estar ciente destes valores a fim de escolher o caminho a seguir.

E é um caminho, não um lugar a se chegar. O que pressupõe que resta aos indivíduos “despertos” o incessante caminhar. Nas suas filosofias da natureza, não há teleologia, pois pressupõem que há uma indiferença da natureza em relação à humanidade. Esta, entretanto, tem responsabilidade em relação àquela: a tarefa de continuar a evolução criadora na intenção de alcançar o equilíbrio - inalcançável - e, portanto, não há uma utopia estanque, não há fim

a se conquistar, senão que movimento constante, por um caminho de liberdade. "Vamos a la libertad por el camino de la libertad" (LEVAL, *Estudios*, 1936, n. 152, p. 19), e rechaçando, com isso, as revoluções violentas (tão carregadas de um ideal romântico contrário ao libertário, dos heróis e suas conquistas).

As ideias presentes na revista *Estudios* apontam para a transformação de todas as dimensões da vida social. Desde questões mais amplas como a produção e a distribuição dos meios de subsistência, através da organização do trabalho e do consumo via organizações de produtores e consumidores, sem desconsiderar as questões da sexualidade, dos sentidos e dos afetos – tão afetados no atual sistema econômico e cultural em que o mercado do corpo se cruza com o mercado do desejo (FERRER, 2004), atingindo a todos/as, mas também a cada um/a.

Os/as contribuintes da revista perceberam como os corpos são formados e as tecnologias que os fabricam. Na nova cultura da natureza que propõem, se afastam da ideia de técnica como dominação da natureza. É possível, então, endossar a tese benjaminiana, na qual a técnica “é a relação da dominação entre a natureza e a humanidade” (BENJAMIN, 2013, p. 65).

Apostaram, sobretudo, na emancipação feminina, aliada à ideia do amor plural ryneriano. Assim, à mulher caberia 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 (MOURA, *Estudios*, 1931, n. 95, p. 20).

Figura 89 – Capa da Revista Estudios, n. 164.¹⁹⁷

Fonte: Revista Estudios. n. 164, maio de 1937.

Às mulheres, muitas vezes representadas com seus corpos nus, símbolo da libertação, mas também da liberdade de estar despida de padrões sociais, caberia a redenção social e, assim, a destruição do nazifascismo e suas repercussões em todas as dimensões da vida social.

Essas questões trazidas na revista fazem eco ainda nas reivindicações e combates do presente. Espero que, ao retomar as vozes – por vezes esquecidas – dos/as contribuintes da revista *Estudios*, este trabalho possa contribuir com os desafios atuais.

Não esgotei as possibilidades de análise da revista, e tal tarefa parece-me impossível. Foi um desafio realizar esta análise e cinco anos de pesquisa não são o suficiente para abarcar toda a temática presente nos seus 102 exemplares de 50 páginas em média por edição.

¹⁹⁷ Compreendo que, pelas normas, não é correto colocar imagens nas *Considerações Finais* do trabalho. Entretanto, se eu tivesse que apresentar esta tese apenas pelas capas da revista, esta imagem representaria as considerações finais do trabalho, de modo que não pude deixá-la de fora.

Não consegui abordar, por exemplo, a contradição do uso constante de imagens da Grécia antiga, não apenas nas capas, mas em diversos textos da revista, um período em que havia escravos e relações políticas que certamente seriam rechaçadas pelos/as contribuintes da revista.

Também não pude aprofundar algumas outras críticas e contradições presentes nos textos e imagens da *Estudios*. Com a sua eugenia, por exemplo, algumas vezes caíam em moralismos. Para citar apenas um exemplo, na edição de número 89 (janeiro de 1931) da revista, foi publicado o poema *El Beodo*, de Rosario Puebla de Goy. Encontrei este mesmo poema no jornal *El Gendarme*, "Órgano Oficial del Cuerpo de Gendarmeria de Prisiones" (25/06/1928)¹⁹⁸. Apesar de ser um jornal bastante interessante sobre a relação entre agentes policiais e prisioneiros, numa perspectiva quase próxima à dos Direitos Humanos, se trata ainda assim de um órgão do sistema carcerário.

Ademais, analisar o movimento anarquista apresenta-se como um grande desafio, devido à dificuldade de generalizá-lo. São diversos os anarquismos, diversas as reflexões que trazem e diversas as práticas que propõem. Essa riqueza de possibilidades, entretanto, assinala a infinitude da esperança humana. Christian Ferrer (2012b, p. 67-68) aponta o pauperismo no debate público acerca de "como levar uma vida desejável na sociedade do descarte de pessoas", embora seja este, afirma o filósofo e eu assinto, o único debate que importa. Para Ferrer, temos duas possibilidades:

ou escolhemos pensar a história humana como um enorme experimento de crueldade sobre o corpo humano ou revisitamos os momentos em que se inventaram formas de festejar, de consolar, de celebrar (FERRER, 2012b, p. 68).

Penso que ambos os caminhos são necessários. Afirmar as ruínas sobre as quais está constituída a história da humanidade e o seu "progresso" técnico e científico importa para que percebamos o sangue com o qual nossos olhos foram feitos¹⁹⁹, a fim de combater essas epistemologias. Contudo, reconhecer e reencontrar as histórias da resistência humana constituem a seiva necessária para o florescimento da liberdade.

¹⁹⁸ Disponível em:

<https://historiaydoctrinainstitucional.gendarmeria.gob.cl/upload/2019/07/29/20190729170637-5c136655.pdf>. Acesso em: fev. 2021.

¹⁹⁹ Questionamento já citado anteriormente, presente em: HARAWAY, 1995, p. 25.

FONTE

Revista Estudos (Digitalizada), 1929-1936. Disponível em: <
<https://lidiap.ficedl.info/>> Acesso em: fev. 2021.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. O heroísmo e o enigma do revolucionário. In: NOVAIS, Adauto (org.) **Tempo e História**. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal da Cultura, 1992.

ACOSTA, Alejandro de. **Anarchist Meditations**, or: Three Wild Interstices of Anarchism and Philosoph. In: Anarchist Developments in Cultural Studies, Volume 1/2010.

ANSART, Pierre. **Ideologias, conflitos e poder**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

AQUINO, Alysso Eduardo de Carvalho; QUELUZ, Gilson Leandro. Concepções de Técnica, Tecnologia e Ciência na obra de Murray Bookchin. In: **XI Jornadas Latino-americanas de estudos sociais da ciência e da tecnologia**. ESOCITE, 2016. Curitiba. Anais.

ARAUJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Editora da UFPR, 2001.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARMAND, Emile. **Individualismo anarquista y camaradería amorosa**. Barcelona, 2000. Ateneo Libertario Ricardo Mella. A Coruña et al.

_____. Prefácio de *O único e sua propriedade*. In: ARMAND; BARRUÉ; FREITAG. **Max Stirner e o anarquismo individualista**. São Paulo: Editora Imaginário, 2003.

_____. **pequeno manual anarquista individualista**. In: 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, 2007.

BACZKO, Bronislaw. O Revolucionário. In: FURET, François (dir.). **O Homem Romântico**. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BAKUNIN, Mikhail. **O Conceito de liberdade**. Portugal: edição RÉS limitada, 1975.

_____. **Deus e o Estado**. Tradução: Plínio Coelho. São Paulo: Imaginário/Nu-sol, 2010.

BARROS, José D'Assunção. Os Falanstérios e a crítica da sociedade industrial: revisitando Charles Fourier. In: *Mediações*, Londrina, v. 16, n.1, p. 239-255, Jan./Jun. 2011.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: **Magia e Técnica; Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Passagens**. Tradução: Irene Aron. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

_____. Experiência e Pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 7a. ed., 2008a.

_____. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 7a. ed., 2008b.

_____. **Ensaio reunidos**: escritos sobre Goethe. Tradução: Mônica Krausz Bornebusch; Irene Aron; Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades, 2009.

_____. **Rua de mão única**. Infância Berlinense: 1900. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. **Baudelaire e a modernidade**. Tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. Para a crítica da violência. In: **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 1ª reimpressão, 2017.

BOOKCHIN, Murray. **La Ecología de la Libertad**. La emergencia y la disolución de las jerarquías. Madrid: Nossa y Jara Editores, 1999.

BORNHEIM, Gerd. Filosofia do Romantismo. In: GUINSBURG, Jacob. **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BRACONS, Eduard Masjuan. **La cultura de la naturaleza en el anarquismo ibérico y cubano**. In: *Signos Históricas*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Distrito Federal, México, n. 15, jan.-jun., 2006, pp. 98-123.

_____. **El neomalthusianismo ibérico e italiano: un precedente de la ecología humana contemporánea**. In: *Historia Actual Online*, Universidad de Cádiz. Cádiz, Espanha, n. 15, invierno, 2008, pp. 69-87.

_____. **Las relaciones entre la sociedad y la naturaleza en el anarquismo iberoamericano (neomalthusianismo, urbanismo y educación ambiental)**.

In: I Congreso de Investigadorxs sobre anarquismo, CeDInCI - IDAES/UNSAM. Actas final. 2016.

BUCK-MORSS, Susan. **Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Chapecó: Editora Universitária Argos, 2002.

BULFFI, Luis. **Huelga del vientres** – Medios prácticos para evitar las famílias numerosas. Barcelona: Biblioteca Editorial Salud y Fuerza, 1908.

BUTLER, Judith. **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 of sex' by Judith Butler. Reproduced by permission of Routledge, Inc.

_____; CAVARERO, Adriana. **Condição humana contra "natureza"**. Estudos Feministas, v.15, n.3, p.647-662, 2007.

CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história: quatro teses**. Sopro, n. 91, p. 4-22, 2013.

CLARK, John; MARTIN, Camille. **Anarchy, Geography, Modernity: Selected Writings of Elisée Reclus**. Oakland: PM Press, 2013.

CLEMINSON, Richard. **Making Sense of the Body: Anarchism, Nudism and Subjective Experience**. In: Bulletin of Spanish Studies, Volume LXXXI, Number 6, pp. 697-716, 2004.

_____. **"La antorcha extinguida"**, la bohemia y la disidencia sexual en España, principios del siglo XX. In: Dossiers Feministes, n. 10, pp. 51-60, 2007.

_____. **Eugenics without the state: anarchism in Catalonia, 1900–1937**. In: Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci., n. 39, pp. 232–239, 2008.

_____. **The Construction of Masculinity in the Spanish Labour Movement: A Study of the *Revista Blanca* (1923-36)**. In: International Journal of Iberian Studies, n. 24(3), pp. 210-217, 2012.

CLEMINSON, Richard; HECKERT, Jamie. **Ethics, relationships and power: an introduction**. In: HECKERT, Jamie e CLEMINSON, Richard. **Anarchism & Sexuality**. Canada: Routledge, 2011.

CONFED - Conselho Federal de Educação Física. **Resolução nº 49/2002, de 10 de dezembro de 2002**. Dispõe sobre o símbolo, a cor e o anel de grau da Profissão de Educação Física. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Educação Física, 2002. Disponível em: <https://www.confef.org.br/confef/resolucoes/87>.

CORBIN, Alain. Bastidores. In: **História da vida privada, 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra**. PERROT, Michelle (direção). São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CORRÊA, Felipe. **Rediscutindo o anarquismo: uma abordagem teórica**. 2012. 275 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, 2012.

CORRÊA, Felipe; SILVA, Rafael Viana da. **Anarquismo, Teoria e História**. In: Instituto de Teoria e História Anarquista, 2013.

_____. **Teoría e historia anarquista en perspectiva global**. Revista Estudos Libertários (REL), UFRJ, vol. 1. n. 2. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/30521/0>> Acesso em: fev. 2021.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

DELGADO, Leandro. **Anarquismo en el novecientos rioplatense: cultura, literatura y escritura**. Montevideo: Estuario Editora, 2017.

DIEZ, Xavier. **El anarquismo individualista en España (1923-1938)**. Barcelona: Virus editorial, 2007.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FABBRI, Luce. **El Camino**. Hacia el Socialismo sin Estado. 1952. Montevideo: Revista Alter y Comunidad del Sur, 2000.

FAURE, Sébastien. **L'Encyclopédie anarchiste**. 1934. Disponível em: <http://www.mai68.org/spip/IMG/pdf/Encyclopedie-Anarchiste_Sebastien-Faure.pdf>. Acesso em: dez. 2020.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**. Tradução: Coletivo Sycorax. SP: Elefante. 2017.

FERRER, Christian. **Tren fantasma: Progreso, ilusión, ruina (II)**. In: La Insignia. Santa Fe, out. 2002. Disponível em: <https://lainsignia.org/2002/octubre/cul_061.htm>. Acesso em: abr. 2019.

_____. **La curva pornográfica: El sufrimiento sin sentido y la tecnología**. In: Revista Artefacto, Buenos Aires, n. 5, 2004.

_____. **El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo**. La Plata: Terramar, 2005a.

_____. **Técnica y Sociedad.** Ponencia presentada en el ciclo de Cine y Formación Docente, 31 de Mayo de 2005, La Rioja, Argentina. 2005b.

_____. **os antípodas. o futuro das publicações anarquistas de outrora.** In: 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. 2012a.

_____. **O mercado do desejo e suas frustrações: episódios de tecnologia e afetividade.** Revista Ecológica, São Paulo, n. 4, set-dez, 2012b, pp. 53-68.

_____. **La mecanización del cadáver. La mala suerte de los animales.** In? Polémica. mar. 2013. Disponível em: <<https://revistapolemica.wordpress.com/2013/03/12/la-mecanizacion-del-cadaver-la-mala-suerte-de-los-animales>>. Acesso em: abr. 2019.

_____. **Mecanismo.** Tradução: Edson Passetti. In: Revista Ecológica, São Paulo, n. 12, mai-ago, 2015, pp. 2-12.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. O que é o Iluminismo? In: **Dits et écrits.** Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 679-688. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

_____. **Tecnologías del yo y otros textos afines.** Barcelona: Paidós, 1996.

_____. O que são as luzes? In: **Ditos e escritos II.** Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. **Os anormais.** São Paulo: Martins Fontes, 2001

_____. Las redes del poder. In: FERRER, Christian (org.). **El lenguaje libertario:** antología del pensamiento anarquista contemporáneo. La Plata: Terramar, 2005.

_____. **Nascimento da Biopolítica:** curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. Revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUL, Hubert L.; RABINOW, Paul. **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, 2010a.

_____. **A hermenêutica do sujeito:** curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. **O corpo utópico, as heterotopias.** São Paulo: Edições n-1, 2013.

_____. **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, 2014a.

_____. **História da Sexualidade 2:** O uso dos prazeres. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

_____. **História da Sexualidade 1:** A vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

_____. **Vigiar e punir:** Nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2018.

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.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. **Canteiro de obra.** In: BRITTO, Fabiana Dultra; JACQUES, Paola Berenstein (Org.). *Corporidade: Gestos Urbanos.* Salvador: Edufba, 2017.

GARCIA, Susanna Tavera i. Revolucionarios, publicistas y bohemios: los periodistas anarquistas (1918-1936). In: HOFMANN, Bert; TOUS, Pere Joan; TIETZ, Manfred (eds.). **El anarquismo español y sus tradiciones culturales.** Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 1995.

GLÖCKNER, Wolfgang Karl. Sean mis versos bombas que estallen a los pies del ídolo. La poesía como forma de "acción direta". In: HOFMANN, Bert; TOUS, Pere Joan; TIETZ, Manfred (eds.). **El anarquismo español y sus tradiciones culturales.** Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 1995.

HARAWAY, Donna. 1988. **Saberes Localizados:** a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu* (5) 1995: pp. 07-41.

_____. Manifesto Ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: **Antropologia do Ciborgue.** As vertigens do pós-humano. (org. Tomaz Tadeu). Belo Horizonte: Autêntica editora, 2000.

_____. Raça. Tradução: Sandra Azeredo. In: LESSA, Patrícia; GALINDO, Dolores (orgs.). **Relações multiespécies em rede:** feminismos, animalismos e veganismo. Maringá: Eduem, 2017.

HARDMAN, Francisco Foot. **Nem Pátria, Nem Patrão**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HOBBSAWN, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. Tradução: Maria Celia Paoli; Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. **Era dos extremos**. O breve século XX (1914-1991). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Era das revoluções (1789-1848)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de: Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

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.

KELLER, Evelyn Fox. **Reflexiones sobre Género y Ciencia**. Valencia, Espanha: Ed. Alfons El Magnanim, 1991.

KEULARTZ, Jozef. **Struggle for nature** - A critique of radical ecology. New York: Routledge, 2003.

KONDER, Leandro. **Introdução ao fascismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KROPOTKIN, Piotr. **La ciencia moderna y el anarquismo**. Tradução: Ricardo Mella. Valencia: F. Sempere y Compañía, 1903.

_____. **Folhetos revolucionarios**. Barcelona: Tusquets, 1977.

_____. **Ajuda mútua**: um fator de evolução. Tradução Waldyr Azevedo Jr. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

_____. **A Conquista do Pão**. Tradução: Cesar Falcão. Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

_____. **O princípio anarquista e outros ensaios**. São Paulo: Hedra, 2007.

LAQUEUR, Thomas. **A Invenção do Sexo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LAURETIS, Teresa De. A tecnologia do gênero. Tradução: Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LEITE, Miriam Lifchitz Moreira. **Outra face do feminismo**: Maria Lacerda de Moura. São Paulo: Editora Ática, 1984.

LIMA, Nabylla Fiori de; AQUINO, Alysson Eduardo de Carvalho. **A curva pornográfica: Tecnologia, afeto e sofrimento nas reflexões de Christian Ferrer**. In: XI Jornadas Latino-americanas de estudos sociais da ciência e da tecnologia. ESOCITE, 2016. Curitiba. Anais.

LIMA, Nabylla Fiori de. **A playlist tem o nome da última conferência da Maria Lacerda de Moura**. In: Blog Tenda de Livros, 2020. Disponível em: <<https://blog.tendadelivros.org/blog/a-playlist-tem-o-nome-da-ultima-conferencia-da-maria-lacerda-de-moura/>>. Acesso em: set. 2020.

LITVAK, Lily. La prensa anarquista. In: HOFMANN, Bert; TOUS, Pere Joan; TIETZ, Manfred (eds.). **El anarquismo español y sus tradiciones culturales**. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 1995.

_____. **Musa Libertaria**. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913). Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2001.

LÖWY, Michael. **Romantismo e messianismo**: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin. Tradução: Myrian Veras Baptista; Magdalena Pizante Baptista. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

_____. **Messianismo e revolução**. In: Artepensamento, 1996. Disponível em: <<https://artepensamento.com.br/item/messianismo-e-revolucao/>> Acesso em: out. 2020.

_____. **Walter Benjamin, crítico da civilização**. In: BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. [organização Michael Löwy]. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. 2014.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e Melancolia**. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. **Romantismo e Política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

MAFFIA, D. (2005). Epistemología Feminista: por una inclusión de lo femenino en la ciencia. In: N. B. Graf & J. Flores (Eds.). **Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica** (pp. 623–633). México DF: Universidad Autónoma de México – Plaza y Valdés.

MALATESTA, Errico. **Programa Anarquista**. In: A Plebe, São Paulo, n. 22, mai. 1949.

MALTHUS, Thomas. **Ensaio Sobre a População**. São Paulo: Abril. Cultural, 1982

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MELLA, Ricardo. **Regimentación y naturaleza** - La obra de la civilización. Publicado originalmente em Acción Libertaria, n.11, Madrid 1 de agosto de 1913. Disponível em: < <http://ricardomella.org> >. Acesso em: Abril. 2019.

MOURA, Maria Lacerda de. **Religião do Amor e da Belleza**. 2. ed. São Paulo: O Pensamento, 1929.

_____. **Civilização, tronco de escravos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1931.

_____. **A Mulher é uma Degenerada**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1932.

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.

NUNES, Benedito. A Visão Romântica. In: GUINSBURG, Jacob. **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

OVED, Iaácov. **El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina**. México: Siglo XXI, 1978.

PASSETI, Edson. **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.

PAZ, Octavio. **Signos em Rotação**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PERES, Fernando Antonio. **João Penteado**: O discreto transgressor de limites. São Paulo: Alameda, 2012.

PERRONE, Claudia Maria. **Walter Benjamin e Sigmund Freud: a psicanálise do despertar**. 2010. [Postagem de blog]. Disponível em: <<https://walterbenjamincinema.wordpress.com/2010/11/13/walter-benjamine-sigmundfreud-a-psicanalise-do-despertar-de-claudia-maria-perrone>>

PESSANHA, José Américo Motta. As delícias do jardim. In: ArtePensamento, 1992. Disponível em: <<https://artepensamento.com.br/item/as-delicias-do-jardim/>> . Acesso em: set. 2020.

PRECIADO, Paul. **El feminismo no es un humanismo**. In: El estado mental, n. 5, nov. 2014a. Disponível em: <<https://elestadomental.com/revistas/num5/el-feminismo-no-es-un-humanismo>>. Acesso em: abr. 2019.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014b.

PRIORE, Mary Del. **Condessa de Barral: a paixão do imperador**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

QUELUZ, Gilson Leandro. **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, pp. 133-156.

_____. **Apropriação e produção de teorias evolucionistas nos periódicos anarquistas brasileiros (1900-1930)**. In: Crítica Histórica, ano XI, n. 21, pp. 209-231, julho, 2020.

_____; QUELUZ, Marilda Lopes Pinheiro. **Evolutionist conception in the series La lucha por la vida [The struggle for life] from anarchist journal Estudios(1936)**. In: Circumscribere, n. 20, pp. 1-17, 2017.

RABINACH, A. **Racionalismo y utopía como lenguajes de la naturaleza: una nota**. In: Historia Social, 1989, n. 4, 119-126.

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. **Do Cabaré ao Lar**. A utopia da cidade disciplinar, Brasil 1890/1930. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RECLUS, Élisée. **A evolução, a revolução e o ideal anarquista**. São Paulo: Imaginário, 2002.

_____. **A anarquia e os animais**. Tradução: Ateneu Diego Giménez. Piracicaba: COB-AIT, 2010.

_____. **Do sentimento da natureza nas sociedades modernas e outros escritos**. São Paulo: Intermezzo, 2015a.

_____. **O Homem e a Terra: textos escolhidos**. São Paulo: Intermezzo, 2015b.

ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Tradução de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2001.

RYNER, Han. **Manual Filosófico do Individualista**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.

_____. **Manual Filosófico do Individualista**. São Paulo: Editora Germinal, 1966.

_____. **La Sabiduría Riente**. Umbral, 1935.

SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo. Companhia das letras, 1990.

SALIBA, Elias Thomé. **As utopias românticas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

SCHILLER, Friedrich. **Cartas sobre a educação estética da humanidade**. São Paulo: Editora Herder, 1963.

SCOTT, Joan. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Orgs.). **Falas de Gênero**. Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999. Disponível em: <
http://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Joan_Scott-Experiencia.pdf>. Acesso em: abril. 2019. p. 1-23.

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**. Porto Alegre: L&PM, 2006.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**. As tiranias da intimidade. Rio de Janeiro: Record, 2018.

SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento**. São Paulo: Atual, 1994.

SIERRA, Álvaro 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.

_____. **Metáforas finiseculares del declive biológico: degeneración y revolución en el anarquismo español (1872-1914)**. In: Asclepio. Vol. LI-1-1999.

_____. **Darwinismo y política**. In: Bile, n 70-71 Octubre 2008 pp. 141-160.

SILVA, Peterson Roberto da. **O Anarquismo e a Legitimidade: Tensões Pósmodernas**. 2018. 337 p. Dissertação (Mestrado) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

SONN, Richard David. **Sex, violence, and the avant-garde: anarchism in interwar France**. United States of America: The Pennsylvania State University, 2010.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STAVISKY, Sebastián. **Manuel Costa-Iscar y el anarquismo individualista en Buenos Aires**. In: Izquierdas 49, julio 2020, pp. 996-1017.

STEPHAN, Cassiana Lopes. **Michel Foucault e Pierre Hadot: Um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo**. 2015. 191 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. São Paulo: Martins, 2009.

TABERNERO-HOLGADO, Carlos; JIMÉNEZ-LUCENA, Isabel; MOLERO-MESA, Jorge. **Movimiento libertario y autogestión del conocimiento en la España del primer tercio del siglo XX: la sección «Preguntas y respuestas» (1930-1937) de la revista Estudios**. In: Dynamis [online]. 2013, vol.33, n.1, pp.43-67. ISSN 2340-7948.

THOMAS, Hernán (2008): Estructuras cerradas vs. Procesos dinámicos: trayectorias y estilos de innovación y cambio tecnológico. In: THOMAS, Hernán; BUCH, Alfonso, (coords.) Fressoli, Mariano y Lalouf Alberto (colabs.): **Actos, actores y artefactos**. Sociología de la Tecnología, UNQ, Bernal, ISBN: 978-987-558-148-7, pp. 217-262.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. Tradução: João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

THOMPSON, Edward Palmer. **Os Românticos**. Tradução: Sérgio Moraes Rêgo Reis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

THORPE, Charles; WELSH, Ian. **Más allá del Primitivismo: Hacia una Teoría y Praxis Anarquistas para la Ciencia en el Siglo XXI**. Alasbarricadas: 2009.

TOLSTÓI, Leon. **O reino de Deus está em vós: o cristianismo apresentado não como uma doutrina mística, mas como uma nova moral**. Tradução de Celina Portocarrero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994.

TRESCH, John. **The Romantic Machine**. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Filosofia da natureza nos estóicos**. In: Filosofia Unisinos, 2008, n. 9(1):5-11, jan/abr 2008.

VIZZIOLI, Paulo. O Sentimento e a Razão nas Poéticas e na Poesia do Romantismo. In: GUINSBURG, Jacob. **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y literatura**. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.

WOODCOCK, George. **História das idéias e movimentos anarquistas-v.2: O movimento**. Porto Alegre: L&PM, 2006.