

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE HISTÓRIA, DIREITO E SERVIÇO SOCIAL**

SAMANTA COLHADO MENDES

**AS MULHERES ANARQUISTAS NA CIDADE DE SÃO PAULO
(1889 – 1930)**

**FRANCA
2010**

SAMANTA COLHADO MENDES

**AS MULHERES ANARQUISTAS NA CIDADE DE SÃO PAULO
(1889 – 1930)**

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” como pré requisito para obtenção do título de mestre em História.
Área de Concentração: História e Cultura Social.
Orientador: Prof^o Dr. Moacir Gigante

**FRANCA
2010**

Mendes, Samanta Colhado

As mulheres anarquistas na cidade de São Paulo : 1889-1930 /
Samanta Colhado Mendes. –Franca : UNESP, 2010.

Dissertação – Mestrado – História – Faculdade de História,
Direito e Serviço Social – UNESP

1. Anarquismo – História – Brasil. 2. Mulheres – Movimento
operário – São Paulo, 1889-1930. 3. Feminismo.

CDD – 320.570981

SAMANTA COLHADO MENDES

**AS MULHERES ANARQUISTAS NA CIDADE DE SÃO PAULO
(1889 – 1930)**

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” como pré requisito para obtenção do título de mestre em História.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____
Dr. Moacir Gigante, UNESP - Franca

1° Examinador: _____

2° Examinador: _____

Franca, ____ de _____ de 2010.

*Dedico esse trabalho a todas as mulheres
trabalhadoras.*

Agradecimentos

Primeiramente agradeço ao meu pai, que embora não esteja mais presente, depositava em mim grande confiança, além de uma terna amizade.

Agradeço à minha família. À minha mãe por agüentar tantas lamentações, choros e confusões em momentos difíceis, que ela não admitia como tais, dizendo sempre que tudo daria certo, que estava tudo bem, enfim... Tudo aquilo que eu insistia em dizer a ela que era “auto-ajuda”. À minha avó, que é uma mulher no sentido mais amplo do termo, por ser tão compreensiva, amiga, carinhosa e dedicada, principalmente em me agradar com suas comidas maravilhosas. Ao meu irmão (Dedê) que sempre acreditou, confiou e me ajudou a realizar essa dissertação, mesmo dizendo que eu deveria “prestar um concurso público”. À minha irmã (Nete), que com imensa paciência, me ouve falar, falar e falar... Aos meus cunhados sempre carinhosos e divertidos, Patrícia e Marcos (mesmo com o grande defeito de ser palmeirense!).

Àquele que também faz parte da minha família – meu namorado, Ecauê. Obrigada pelo companheirismo pela paciência, pelo amor, pelo carinho e pela compreensão, mesmo quando eu dizia que não poderíamos sair porque tinha que “fazer as coisas do mestrado”. Você teve grande importância para que conseguisse terminar essa dissertação.

À todos os meus amigos que me apóiam e, principalmente, me divertem muito: Karine (Kretis), Danyel (ou Danyelesssssss), Gil, João, Wellington, Vini, Ulysses, Patrô, Roney, Ítalo, Marcelo (que embora eu encontre só nos dias 23 de dezembro, sempre me deu bons conselhos), Bozó, Rayra (grande amiga, mesmo sendo “cu-nhada”) e as eternas irmãs Aline e Debora. Desculpem-me aqueles que não citei aqui por pura distração, vocês sabem que agradeço à vocês também.

À todos os meus alunos, mesmo àqueles que já se formaram ou que não encontro mais, com certeza vocês me ensinaram muito.

E, por fim, àquele que foi mais que um orientador, Moacir Gigante, um amigo e incentivador. Obrigada pela compreensão e, principalmente por ter apostado em meu projeto e minhas idéias.

Nos bailes, eu era uma das mais alegres e cheias de energia. Uma noite, um primo de Sasha, um garoto jovem, me puxou de lado. Com uma expressão grave, como se fosse anunciar a morte de um companheiro querido, ele sussurrou que não convinha a uma agitadora ficar dançando. Com certeza não convinha com um tal abandono. Não era uma atitude digna para quem estava para se tornar uma força no movimento anarquista. Minha futilidade apenas mancharia a causa. Eu fiquei furiosa com a interferência sem pudor do garoto. Eu falei para ele cuidar da própria vida e disse que estava cansada de jogarem a causa toda hora na minha cara. Eu não acreditava que uma causa que defende um ideal tão lindo, o anarquismo, a liberdade e emancipação das convenções e do preconceito exigisse a negação da vida e da alegria. Eu enfatizei que nossa causa não poderia esperar que eu fosse uma freira e que o movimento não deveria se tornar um mosteiro. Se fosse isso, eu não o queria. Eu quero a liberdade, o direito à livre-expressão, o direito de todos às coisas bonitas e radiantes! Para mim, o anarquismo era aquilo e eu viveria o anarquismo a despeito de todo mundo – prisões, perseguição, tudo. Se eu não puder dançar, não é a minha revolução.

Emma Goldman

RESUMO

O presente trabalho visa observar e entender as teorias e práticas das mulheres anarquistas atuantes no movimento operário paulistano durante a Primeira República (1889 – 1930), buscando suas especificidades e práticas em comum aos movimentos anárquicos de outras localidades e objetivando mostrá-las como sujeitos históricos. Para tal não há como deixarmos de analisar o anarquismo em suas variadas facetas, como o anarco-comunismo e o anarco-coletivismo, assim como seus principais teóricos, considerados clássicos, como Bakunin, Kropotkin e Malatesta e outros anarquistas paulistanos do sexo masculino, com os quais essas mulheres dialogaram direta ou indiretamente. Também analisaremos o contexto histórico paulistano da Primeira República, período marcado pela imigração européia, intensa urbanização e industrialização – fundamentais para o desenvolvimento do movimento operário anarquista aqui analisado -, bem como as libertárias de fora do país que influenciaram enormemente o pensamento das libertárias por aqui. Fizemos isso através da análise de textos e relatos das mulheres libertárias, como Izabel Cerruti e Iza Rutt nos jornais anarquistas da época (“A Terra Livre”, “A Plebe” e “O Internacional”), das memórias das militantes libertárias, como Emma Goldman, Louise Michel e Maria Lacerda de Moura e da “Revista Renascença”, editada pela última.

Palavras-chave: Anarquismo. Mulher. Anarco-feminismo. São Paulo. Primeira República.

ABSTRACT

This work aims to observe and understand the theories and practices of anarchist women acting at the Sao Paulo's worker movement during the First Republic (1889 – 1930), searching their specificities and practices in common with anarchist movements of other localities and objectifying show them like historical subjects. For this we have to analyze anarchism on your various facets, like anarcho-communism and anarcho-collectivism, as well as their main theoreticians, considered classicals, like Bakunin, Kropotkin and Malatesta and other Sao Paulo's male anarchists, which those women spoke directly or indirectly. We will also analyze the Sao Paulo's historical context of the First Republic, period marked by European immigration, intense urbanization and industrialization – fundamental for the development of anarchist worker movement here analyzed – as well as foreign libertarians which enormously have influenced the libertarians' thoughts here in Brazil. We have done it through the analysis of texts and reports of libertarian women, like Izabel Cerruti and Iza Rutt at anarchist newspapers of that period ("The Free Land," "The Mob" and "The International"), the memories of libertarian militants, like Emma Goldman, Louise Michel and Maria Lacerda de Moura and of the "Renaissance Magazine", published by Maria Lacerda.

Key-words: Anarchism. Women. Anarcho-feminism. Sao Paulo. First Republic.

LISTA DE SIGLAS

CUT	Central Única dos Trabalhadores
IISH	Instituto Internacional de História Social de Amsterdã
AIT	Associação Internacional dos Trabalhadores
CGT	Confédération Generale Du Travail (França)
CDP	Comitê de Defesa Proletária (São Paulo)
COB	Confederação Operária Brasileira
CBT	Confederação Brasileira do Trabalho
CNT	Confederação Nacional do Trabalho (Espanha)
FBPF	Federação Brasileira para o Progresso Feminino
PC	Partido Comunista
CCS	Centro de Cultura Social
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 ANARQUIA E ANARQUISMOS	19
1.1 O anarquismo e suas raízes históricas.....	19
1.2 Os expoentes do anarquismo que mais influenciaram a prática do movimento anarquista em São Paulo (Bakunin, Malatesta e Kropotkin).....	35
CAPÍTULO 2 O ANARQUISMO EM SÃO PAULO DURANTE A PRIMEIRA REPÚBLICA (1889 – 1930)	66
2.1 A São Paulo da Primeira República e o movimento anarquista.....	66
2.2 Alguns militantes anarquistas em São Paulo: Gigi Damiani, Edgard Leuernroth e Neno Vasco.....	106
CAPÍTULO 3 ANARQUISMOS E FEMINISMOS	117
3.1 A mulher no imaginário social do fim do século XIX e início do século XX.....	119
3.2 As mulheres anarquistas e suas críticas à moral e a sociedade burguesa (Louise Michel, Emma Goldman, Voltairine de Cleyre e Maria Lacerda de Moura).....	125
3.3 As mulheres anarquistas e os feminismos (sufragista e marxista).....	166
CAPÍTULO 4 AS MULHERES ANARQUISTAS EM SÃO PAULO E SUAS ATUAÇÕES NO MOVIMENTO OPERÁRIO	179
4.1 As mulheres anarquistas e o contexto republicano brasileiro (economia e política).....	183
4.2 Atuações grevistas das mulheres libertárias: a greve geral anarquista e as greves por melhores condições de trabalho e vida.....	187
4.3 Organizações das mulheres anarquistas em São Paulo.....	192
4.4 As mulheres libertárias e a propaganda, a arte e a educação como meios e táticas revolucionárias.....	199
4.4.1 A propaganda libertária através dos jornais: Izabel Cerruti, Leda Rafaxelli, Canda Otero, Matilde Magrassi e Ilia criticavam a sociedade capitalista e propagavam os ideais da sociedade futura.....	200
4.4.2 As mulheres anarquistas e as Escolas Modernas: Anna de Castro Osório, Angelina Soares e Maria Lacerda de Moura lutavam pela organização delas e defendiam os métodos de ensino racionalista inspirados em Francisco Ferrer.....	210
4.4.3 As mulheres anarquistas e o teatro operário.....	217
4.4.4 As mulheres anarquistas e sua atuação como propagandistas em festas e festivais operários.....	232
CONSIDERAÇÕES FINAIS	235
BIBLIOGRAFIA	237
ANEXOS	248

INTRODUÇÃO

[...] a anarquia [mesmo na imensa literatura socialista] pesa sempre como uma aberração, como um ramo morto, como o nada, do qual esses autores anunciam amiúde o completo desaparecimento e o triunfo integral seja de seu bolchevismo, seja de seu reformismo estatista-capitalista-socialista. (NETTLAU, 2008, p. 21).

Na década de 80 do século XX foram publicadas uma série de teses e estudos a respeito do anarquismo, bem como trabalhos marxistas e muitas análises sobre o movimento operário no Brasil sob o ponto de vista da História Social. Trabalhos pioneiros e que abriram caminho a inúmeras publicações subseqüentes que os questionaram ou mesmo buscaram novos caminhos, arcabouços teóricos e objetos de estudo. Grupos anarquistas contemporâneos e editoras se empenharam também em divulgar, para além desses estudos, os clássicos anarquistas (como os livros de Bakunin, Kropotkin, Malatesta e Emma Goldman) como o fazem até hoje a Editora Imaginário, Editora Hedra e Robson Achiamé. No entanto, muito há a ser estudado no momento a respeito de tal tema e o presente trabalho visa a ser uma contribuição nesse sentido.

Walter Benjamin, estudioso da escola de Frankfurt, nos afirmava em seu último escrito “Sobre o conceito de História” (1940) que o termo História (“Geschichte”) “designa tanto o processo de desenvolvimento da realidade no tempo, como o estudo desse processo ou relato” (GAGNEBIN, apud: BENJAMIN, 1994, p. 7). Ou seja, designa uma realidade, um acontecimento que o historiador define como histórico e não é uma representação de algo que se apreende como um suposto real, não é somente um discurso, é o estudo de uma realidade ou de um relato sobre essa realidade realizado por um cronista que:

[...] narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a História.

Pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois. (BENJAMIN, 1994, p. 15 e 223, grifos nossos).

O historiador, diferentemente do cronista que não é obrigado a explicar os episódios com que lida, é o responsável por buscar experiências vividas (sem contentar-se em só representá-las, como faz um cronista), não como uma “transmissão pura do que está sendo narrado”, mas como uma reconstrução (e não reconstituição) de um passado que não existe mais. Para tal, coloca sua subjetividade em ação, como colocava Paul Thompson em “A voz do passado” (1992).

Sob essa perspectiva, o historiador social que busca experiências vividas de mulheres anarquistas, deve entendê-las a partir do que elas dizem e do que dizem os anarquistas com os quais elas tiveram contatos, mesmo que só através de escritos. A reconstrução da história de

vida dessas mulheres deve levar em conta os ideais e concepções nos quais elas estavam envolvidas, nos quais buscavam explicações para suas vidas e sua militância e sobre os quais as próprias puderam imprimir suas próprias formas de pensar e agir. Essa constitui uma forma de deixá-las falar (de buscar a memória que deixaram em seus escritos), já que, como afirmava Michelle Perrot (1988), por muito tempo essas mulheres foram “esquecidas ou silenciadas” na História.

Errico Malatesta (1853 – 1932) foi um anarquista de grande importância no movimento operário na Itália, em outros países da Europa e da América Latina, tais como a Argentina (onde viveu e participou do movimento por um tempo) e no Brasil. Em São Paulo, na imprensa operária (como em “A Plebe” e “A Terra Livre”), seu nome é sempre citado, bem como são publicados alguns de seus artigos. Para ele, apesar de não ter escrito especificamente sobre esse tema, mas ter dado pistas a respeito do que pensava em muitos dos seus escritos, a história é fruto da vontade humana, a anarquia, assim como tal, seria fruto da vontade realizadora e do desejo das massas e não algo determinado e inevitável, como uma lei natural ou resultado da evolução natural das idéias, como vista por Piotr Kropotkin (1842 – 1921), outro anarquista muito citado pela imprensa operária paulistana.

Como vereis, está em via de operar-se no conjunto das ciências uma mudança ainda mais profunda e de maior alcance; e a anarquia é apenas uma das múltiplas manifestações desta evolução. É apenas um dos ramos da nova filosofia que se anuncia. (KROPOTKIN, 2001, p. 22, grifos nossos).

[...] A harmonia entre os homens não se deve a uma ação espontânea da natureza, somente pela ação consciente e voluntária será ela conseguida, diz Malatesta. (TRAGTENBERG, apud: MALATESTA, 1989, p. VIII).

Para os anarquistas o homem só existe como indivíduo na sociedade. Individualidade e coletividade estão intimamente ligadas, uma se vê refletida na outra e, dessa forma, para ser livre, como almejam os anarquistas, a coletividade deve alcançar a liberdade, não o indivíduo sozinho. A escravidão de um único indivíduo seria a escravidão de todos. Certamente é isso que pensaram as mulheres anarquistas. A mulher não pode ser livre sozinha, enquanto categoria, só será livre se esta libertação for a libertação de toda a sociedade, se conseguir ver sua imagem livre refletida na sociedade também liberta, nos outros indivíduos, quando ver a sociedade livre do machismo que não seria um vício do homem (enquanto gênero), mas do meio social, ou seja, um vício de todos os indivíduos. Essa luta pela libertação da humanidade empreendida pelos indivíduos e grupos deles, e a negação da autoridade (vista pelos anarquistas como anti-natural), através de um processo dialético seria o motor da História, segundo eles.

Eles também se opunham ao materialismo histórico que via o socialismo como uma fase no processo histórico e a História como uma marcha constante rumo ao progresso. Mikhail Bakunin (1814 – 1876) - para citar também outro anarquista cujas idéias tiveram grande impacto no movimento anarquista brasileiro – hegeliano, como Karl Marx, apoiava-se na filosofia do conflito constante (dialética), mas propunha vê-lo a partir do real, do social em direção ao ideal e não o contrário. Sem sobrepor ideal a realidade e sem determinismos, propõe a História, assim como Malatesta e diferentemente de Marx, como o fruto da vontade humana, bem como deve ser vista a revolução, fruto também da fé profunda em um ideal. O desespero e a miséria não seriam indispensáveis à revolução social, como pensou Marx ao afirmar que a acumulação de capital nas mãos da burguesia levaria a maior miséria do proletariado que, conseqüentemente, e por força da última, faria a revolução, sendo essa uma fase inevitável no processo histórico demonstrado por ele em seu “Manifesto Comunista” (1998).

[...] Ambas [miséria e o desespero] são capazes de provocar revoltas individuais ou, a rigor, insurreições locais, mas não são determinantes para sublevar massas populares inteiras. Para isto, ainda é preciso um ideal, que sempre surge historicamente das profundezas do instinto popular, educado, amplificado e esclarecido por uma série de fatos marcantes, de experiências duras e amargas - é preciso, digo, uma idéia geral de seu direito e uma fé profunda, ardente, pode-se dizer até mesmo religiosa, nesse direito. Quando esse ideal e essa fé encontram-se reunidas no povo, lado a lado com a miséria que o força ao desespero, então, a revolução social está próxima, inelutável e não há força que possa impedi-la. (BAKUNIN, 2003, p. 56).

Essa concepção de História não só afirma a presença de um sujeito, como o afirma como o próprio motor da História (e não somente a luta de classes), o que a coloca em contraposição direta em relação à concepção estruturalista e pós-estruturalista da história, onde o sujeito é sujeitado, ou só é entendido quando imerso em um jogo de poderes responsável por sua sujeição, a concepção de história sem sujeito. Para a concepção anarquista da História os sujeitos não estão imersos em estruturas determinantes, tais como pensou Louis Althusser em seu “Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado” (1980) ou Michel Foucault, de maneira diferente, em seus vários estudos (como em “A verdade e as formas jurídicas” (2003), por exemplo) e até mesmo de Jacques Lacan. A História, para os estruturalistas, não pode entender o que os homens pensam ou sentem, o real; só é possível entender as estruturas. Porém, não há como entender as mulheres anarquistas (estudadas nesse trabalho) como meramente sujeitadas pela cultura e pela moral dominantes, que determinavam papéis e comportamentos sociais específicos às mulheres de todas as classes sociais. Elas organizaram seu viver e suas lutas de acordo com seus preceitos pessoais e de acordo com ideais anarquistas de apoio mútuo, amor e solidariedade, como veremos adiante.

Aliás, nesse sentido, vale colocar que a própria cultura deve ser vista como um espaço de conflito e mutável, como colocava Thompson (1998). Ou seja, as mulheres não foram meras vítimas passivas na história, mas sim sujeitos ativos e capazes de promover mudanças pessoais e no próprio contexto político, econômico, social e cultural.

Felizmente, a sociedade atual não foi formada pela vontade de uma classe dominante que teria sabido reduzir todos os dominados ao estado de instrumentos passivos, inconscientes de seus interesses. A sociedade atual é a resultante de mil lutas intestinas, de mil fatores naturais e humanos, agindo ao acaso, sem direção consciente; enfim, não há nenhuma divisão clara, absoluta, entre os indivíduos, nem entre as classes. (MALATESTA, 2008, p. 68, grifos nossos).

Os anarquistas pensavam que o sujeito que se movimenta, que luta e cria suas formas de convivência e vida cotidiana, mesmo sem consolidar uma revolução social, está fazendo a história, está sendo o motor dela. E a sociedade anárquica por eles pensada não é o fim da história, os indivíduos que nela viverem, continuarão a fazer a história.

Porém, cabe acrescentar aqui que na concepção anarquista da história existe certo paradoxo. A história seria fruto da vontade humana, mas, ao mesmo tempo acreditava-se que a revolução social ocorreria de qualquer forma, ou seja, concebiam a inevitabilidade do processo histórico.

Tendo como base essas idéias e retomando que as mulheres anarquistas podem ter suas experiências de militância anarquista melhor entendidas através do próprio anarquismo e sem colocá-las de maneira separada dos outros militantes - como faz a pós-modernidade ao fragmentar todos os movimentos (gays, mulheres, negros, etc), colocando-os como movimentos de minorias e não como da maioria que juntos compõem - é que vamos observar as libertárias que participaram do movimento operário em São Paulo, buscando obviamente suas especificidades – como é ser mulher, quais são suas lutas próprias e como vêem o movimento anarquista como forma de conquistar sua libertação, assim como a libertação de toda a humanidade.

O historiador quer saber como viviam em tal época os membros de que se compunha tal nação, quais eram as suas crenças e os seus meios de existência, qual era o seu ideal social, e que meios possuíam para caminharem para este ideal. E pela ação de todas estas forças, outrora desprezadas, interpretará os grandes fenômenos históricos.

A história, depois de ter sido a história dos reinos, tende a ser a história dos povos, e, por fim, o estudo dos indivíduos. (KROPOTKIN, 2001, p. 30 e 31).

Para que possamos observar e compreender mais a fundo as questões colocadas acima, dividimos esse trabalho em quatro capítulos. O primeiro deles (capítulo 1) visa compreender as bases teóricas e as primeiras práticas anarquistas, observando-as um corpo teórico e filosófico, assim, como um movimento surgido em um momento histórico determinado, mas

que adquiriu diversas facetas ao longo da história (como fizemos no tópico 1.1). Para isso, observamos o pensamento de libertários do sexo masculino¹ - no que se refere às táticas e aos meios revolucionários (propaganda, artes, ação direta e organização) e à construção da sociedade futura - que ganharam grande importância e até influenciaram o movimento anárquico em todo o mundo, e mais especificamente em São Paulo, sendo citados e lembrados com grande frequência pelos jornais anarquistas dessa cidade (como em “A Plebe”, “A Terra Livre” e “O Internacional”), como foram Bakunin, Malatesta e Kropotkin (tópico 1.2). Porém, não há como entender o anarquismo no Brasil e seus militantes, como as mulheres, somente entendendo o anarquismo clássico do qual falaremos no capítulo 1, sem compreendermos o contexto histórico específico de sua formação e desenvolvimento.

O presente trabalho retrata um período histórico de intensas transformações políticas, econômicas, sociais e culturais – a Primeira República². Tal recorte foi efetuado por ser esse o momento de formação de uma classe operária brasileira, o que foi fundamental para o desenvolvimento do anarquismo por aqui. Imigrantes vindos da Europa (e em maior número da Itália, da Espanha e Portugal) traziam para o Brasil teorias, modos de encarar o mundo e lutar por uma transformação social já presentes em seus países de origem, e o anarquismo estava entre essas teorias e práticas, para as quais a cidade de São Paulo foi receptora e multiplicadora. A cidade que começava a crescer, mais visivelmente que outras regiões do país, devido aos investimentos financeiros em industrialização e urbanização provenientes da grande acumulação de capital proveniente do café (produzido no “Oeste Paulista”), tornava-se também local de moradia, trabalho e convivência dos novos habitantes do país, dentre os quais estavam inúmeros operários anarquistas. Essa classe operária em formação da qual estamos falando deve ser entendida como já colocava Thompson (2004), ou seja, como uma relação móvel e ativa, que “precisa estar sempre encarnada em pessoas e contextos reais” (THOMPSON, 2004, p. 10), que criaram suas próprias formas culturais, de convivência social

¹ Estudamos primeiramente os libertários do sexo masculino para podermos encontrar, em capítulos posteriores, as semelhanças e diferenças entre seus pensamentos e ações comparados aos das mulheres anarquistas, para que assim possamos compreender mais profundamente o que era ser uma mulher anarquista e o que as libertárias acrescentaram de novo a um corpo teórico e movimento tão amplo como o anarquismo.

² O período escolhido para ser estudado nesse trabalho vai de 1889 a 1930, exatamente o mesmo recorte político da época, que não necessariamente coincide com todas as transformações sociais ocorridas, já que o povo brasileiro, não mudou de vida totalmente após a proclamação da República. No entanto, o escolhemos por que justamente nesse começo do período republicano surgiram as primeiras associações anarquistas mutualistas, também conhecidas como sociedades de apoio ou socorro mútuo, que são como a origem do anarquismo em São Paulo trazido por imigrantes. Já 1930 marca a subida de Getúlio Vargas ao poder, o que não significou o fim do anarquismo, mas uma queda significativa de sua importância no movimento operário devido à ascensão do Partido Comunista (fundado em 1922) e a aprovação de leis trabalhistas, que exerceram certo fascínio sobre muitos operários. O fim da década de 20 do século XX e o começo dos anos 30, no entanto, foram de suma importância para os movimentos feministas e para a crítica das mulheres anarquistas ao feminismo sufragista, que visava alcançar, principalmente, o direito ao voto para as mulheres.

e luta – experiências - em determinado momento histórico, e não como algo imóvel, uma categoria ou estrutura. Os trabalhadores e, mais especificamente, as trabalhadoras fabris anarquistas que esse trabalho visa mostrar e compreender não eram, portanto, vítimas de um processo histórico carregado de mudanças, mas sim, sujeitos ativos, mesmo que nem sempre “vitoriosos”, nesse processo. Isso fica claro no capítulo 2, no qual estudamos as transformações do período e o desenvolvimento do anarquismo por aqui (tópico 2.1), bem como alguns dos militantes, que adquiriram importância para o movimento anárquico paulistano e tornaram-se até referências nesse sentido (tópico 2.2)³. Cabe ainda colocar que nesse capítulo ficam evidentes as diferenças entre as formas culturais desenvolvidas na cidade de São Paulo, que crescia com grande rapidez. Podemos dizer que aqui se formou uma cultura operária e uma cultura anarquista ligada a ela, que se colocava de maneira antagônica com relação à cultura burguesa da época, no entanto, não devemos entender essas formas culturais de maneira generalizada, mas como fruto de inúmeras influências e trocas.

[cultura deve ser entendida como] [...] um conjunto de atitudes, valores e significados compartilhados, e as formas simbólicas (desempenhos e artefatos) em que se acham incorporados. Mas uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sob uma pressão impiedosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assume a forma de um sistema. (THOMPSON, 2008, p. 17, grifos nossos).

Quando falamos em cultura do período, tomando-a no sentido colocado acima (como espaço de conflito), nos remetemos também ao capítulo 3 desse trabalho. Nesse capítulo observamos (no tópico 3.1) como o imaginário social e a cultura da época criaram padrões de conduta sociais para as mulheres, que se tornavam importantes sujeitos atuantes na nova cidade, porém nem todas as mulheres se submeteram a tais padrões, criaram suas próprias formas culturais e se uniram a outros indivíduos de maneira diversa àquela proposta pela cultura dominante da época. O casamento legitimado pela lei e pela Igreja Católica – que muitas vezes envolvia dotes financeiros – não era uma prática generalizada entre as operárias e as anarquistas, que optavam por relações e uniões mais livres. Ou seja, essas mulheres se organizavam nas “fissuras” da cultura dominante, seu cotidiano não era condicionado pelo domínio dos governantes; viviam o cotidiano e suas formas de relacionamento de maneira própria e não eram somente vítimas da nova organização social do período, o que podemos observar na vida e nas ações das mulheres libertárias que tiveram grande importância para o anarquismo no Brasil e no mundo, dadas as suas novas posturas, críticas e práticas anárquicas

³ Aqui ainda fizemos o mesmo que anteriormente: procuramos observar os pensamentos e a militância de anarquistas do sexo masculino, com o mesmo objetivo apresentado na nota 1.

diante da sociedade da época, como Louise Michel, Voltairine de Cleyre, Emma Goldman e Maria Lacerda de Moura (estudadas no tópico 3.2), que pregavam o amor livre como base de todas as relações interpessoais. Procuramos observar em seus pensamentos e ações, o que pensavam sobre organização, ação direta, propaganda e meios revolucionários (arte e educação, principalmente), pontos centrais nos pensamentos e movimentações anarquistas, desde o anarquismo clássico, como veremos mais adiante.

[...] as trabalhadoras haviam criado seus próprios espaços culturais, possuíam meios de fazer valer as suas normas, e cuidavam para receber o que lhes era “devido”. Talvez não fossem os “direitos” de hoje em dia, mas elas não eram sujeitos passivos da história. (THOMPSON, 2008, p. 346, grifos nossos).

Ainda no capítulo 3 do trabalho, ao longo das teorias e práticas das mulheres libertárias estudadas nos tópicos 3.2 e 3.3, procuramos observar como os mais diversos feminismos se desenvolveram durante a Primeira República na cidade de São Paulo. Feministas independentes escreviam artigos para jornais, sufragistas organizaram inúmeras associações e fundaram revistas de grande circulação entre as mulheres da “nova cidade” e as marxistas pregavam seus ideais de amor-camaradagem através de folhetos e livros que circulavam com maior frequência, principalmente depois da Revolução Russa de 1917 e da fundação do PC (Partido Comunista Brasileiro), em 1922. No entanto, as anarquistas, apesar de trocarem idéias e experiências com essas feministas fizeram críticas ferrenhas à suas propostas, que, segundo elas, trariam maior submissão da mulher e não sua emancipação total. As mulheres libertárias não pregavam a supremacia da mulher sobre o homem, mas sim a libertação total para ambos, que só se realizaria através da construção de uma sociedade livre e igualitária para todos, onde os indivíduos pudessem conviver em harmonia, solidariedade e apoio mútuo, sem qualquer distinção.

Por fim, no último capítulo desse trabalho, procuramos entender as práticas das mulheres anarquistas no movimento operário paulistano partindo da idéia de que recuperar suas atuações e memórias é também recuperar a própria memória do movimento operário anarquista de São Paulo. Para isso, no tópico 4.1, mostramos a relação dessas mulheres com o contexto político-econômico republicano, procurando salientar como elas viam e criticavam fatos e personalidades políticas, assim como a economia da época, em que a industrialização se desenvolvia no país, mesmo que com momentos de crise. O tópico 4.2 nos leva a compreender como essas mulheres atuaram frente a esta visão e críticas do período, o que na maior parte das vezes se deu através da ação direta anarquista (violenta ou não) – em greves, piquetes e sabotagens – espontânea ou organizada pelas associações e organizações livres propostas e formadas por essas libertárias, o que trabalhamos no tópico 4.3. Já o tópico 4.4 foi

subdividido em outros tópicos (4.4.1; 4.4.2; 4.4.3 e 4.4.4), para que possamos observar os meios e táticas revolucionárias privilegiadas pelas anarquistas paulistanas: a propaganda, as artes e a educação. Aqui em São Paulo, na maioria das vezes, as mulheres optaram por meios e táticas não violentas de ação anárquica, assim como fizeram os homens que estudamos no capítulo 2, por isso, suas atuações como propagandistas em jornais e em festas e festivais operários foram imensas, assim como foram enormes seus esforços por fundarem e organizarem escolas de educação libertária para, principalmente, os filhos dos operários, e por montarem peças teatrais que levassem a mensagem libertária ao maior número de pessoas possível, além de promover uma convivência social sadia e instrutiva à classe trabalhadora paulistana. Cabe colocar aqui, que havia grande preocupação dos anarquistas (desde o anarquismo clássico, estudado no capítulo 1) com a promoção de um lazer para classe operária que fosse ao mesmo tempo um exercício da solidariedade, da convivência livre e um lazer educativo, que desviasse a atenção do álcool e do jogo, para eles, vícios da sociedade capitalista. Como é possível perceber, privilegamos aqui, ao longo desses quatro capítulos, quatro aspectos do pensamento e movimento anarquista: a ação direta (através de greves, piquetes, boicotes e sabotagens), a organização (sindical ou não, mas sempre livre e espontânea), a propaganda (em jornais, manifestações públicas e em festas e festivais operários) e arte (principalmente o teatro) e a educação como meios de se chegar à revolução social. Fizemos isso por observarmos em todos os escritos anárquicos - desde panfletos, passando por jornais e até em livros de toda a história desse pensamento e movimento no Brasil e no mundo – a preocupação dos libertários com relação a esses pontos. Para eles, era essencial preparar a sociedade que se queria construir e isso só poderia ser feito se os ideais fossem propagados a um número maior de pessoas, se a ação fosse espontânea e se a organização e os meios revolucionários estivessem em acordo com os fins que se visasse alcançar, ou seja, a organização deveria estar pautada na solidariedade e na liberdade, nunca em hierarquias e na autoridade, e funcionar como um exercício preparatório para a vida livre e os meios revolucionários também deveriam estar em consonância com uma sociedade pautada no apoio mútuo, ou seja, deveriam ser os menos violentos possíveis, por isso, investiram tantos esforços em educação e arte como meios revolucionários. Os fins, segundo anarquistas paulistanos e de fora do Brasil, não justificavam os meios.

Os jornais utilizados aqui como fonte para observação da vida e militância das mulheres anarquistas (“A Terra Livre”, “A Plebe”, “O Internacional”), bem como suas memórias, eram jornais de tendência definida – anarquista – e tinham como objetivo claro e expresso fazer propaganda anárquica e levar a seus leitores, notícias sobre o movimento

operário no resto do Brasil e no mundo. Por isso, muitos foram fechados pela polícia e pelo governo, mas seus escritores e editores, militantes anarquistas, esforçaram-se por mantê-los em circulação, montando tipografias em suas próprias casas e em sedes de uniões e associações operárias (até que essas não sofressem também com as perseguições) ou até em outras cidades, como ocorreu com “A Terra Livre”, que foi editada no Rio de Janeiro, durante alguns anos de sua existência. Também esforçaram-se para fazer uma rede de circulação desses jornais e fazer com que fossem lidos em Centros de Cultura (CCS) e Bibliotecas Sociais, bem como em encontros e reuniões. Nem sempre sua circulação se dava de acordo com o previsto, jornais que inicialmente eram para ser quinzenais, podiam aparecer uma vez por mês, por exemplo. Também houve, por parte dos militantes, grande interesse em preservá-los e arquivá-los, o que, sem dúvida alguma, fez com que hoje pudéssemos ter acesso a eles e a vida e militância das mulheres aqui estudadas. Edgard Leuenroth, por exemplo, arquivou grande número de jornais anarquistas, que hoje podem ser consultados no arquivo que recebeu seu nome, localizado na Universidade Estadual de Campinas.

CAPÍTULO 1 ANARQUIA E ANARQUISMOS

Não iremos, no presente trabalho, observar as mulheres como mero fruto de modelos e padrões sociais, como seres sujeitados e imersos em redes de poder que não permitem seu movimento e vida. As mulheres criaram (e criam) formas de viver que escapam às dominações e estruturas sociais, são, portanto, sujeitos. E para entender as mulheres anarquistas é necessário observá-las como seres pensantes, atuantes e propagadoras de idéias que não são dadas somente pelo contexto histórico-social no qual viveram; certamente ele as influenciou, mas não determinou suas condutas e formas de movimentação.

Justamente por isso, não há como entender as libertárias sem entender o anarquismo e algumas de suas facetas. Elas, além de escreverem e atuarem por si próprias, compartilharam e trocaram suas idéias com outros anarquistas, assim como leram e discutiram teóricos considerados clássicos para essa linha de pensamento, em salões de leitura, em associações, em teatros e festas operárias e escolas modernas. É justamente por isso que se faz necessário que o presente capítulo mostre as idéias anarquistas de maneira mais geral, bem como suas bases essenciais e principais diferenças, como o faremos no tópico 1.1; que apresente as considerações a respeito de organização e propaganda de alguns anarquistas amplamente lidos e citados pela imprensa operária anarquista paulistana, como Errico Malatesta, Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin, cujas idéias influenciaram enormemente as organizações e a propaganda anárquicas por aqui, como faremos no tópico 1.2.

1.1 O anarquismo e suas raízes históricas

Anárquico é o pensamento, e para a Anarquia marcha a história. (Giovani Bovio).

Aos historiadores do anarquismo uma das primeiras questões que surgem em decorrência da pesquisa é de qual seria a sua origem, as suas bases e a partir de que momento podemos denominá-lo como tal. Porém, para respondê-las é essencial uma definição clara do que podemos chamar de anarquismo.

Errico Malatesta define anarquia através de sua significação lingüística: a palavra anarquia vem do grego e significa sem governo, “estado de um povo que surge sem autoridade constituída, sem governo”. (MALATESTA, 2001, p. 11). Dessa forma podemos perceber que anarquia é o estado ou forma de organização de uma sociedade futura a qual os libertários almejam construir, mas essa definição difere daquela dada ao anarquismo, que, para os anarquistas e para os historiadores do tema, é o movimento que luta pela construção da sociedade livre através da derrubada do Estado e de todas as suas instituições, assim como

da destruição de todas as formas de autoridade e da expropriação dos capitalistas. Somente Piotr Kropotkin e alguns de seus seguidores parecem fugir a tal definição afirmando que o anarquismo é parte de uma tendência filosófico-científica, de uma nova filosofia herdada do iluminismo, da busca pelo conhecimento científico ou com bases científicas, que legitima a explicação naturalista, tentando entender as relações que regulam o universo natural e humano. Vamos pensá-lo aqui unindo essas duas visões: o anarquismo como uma filosofia definida que comporta inúmeras tendências, mas que tem uma aplicação prática nos movimentos de contestação da organização social capitalista e luta pela construção de uma sociedade anárquica.

Com base nessa definição podemos buscar a origem do anarquismo em diversos movimentos de contestação às formas de autoridade, sejam religiosas ou político-econômicas, desde a Antiguidade, passando pela Idade Média até a época moderna.

Max Nettlau (1865 – 1944), o primeiro e maior historiador anarquista sem dúvida alguma – o “Heródoto da Anarquia”⁴ –, fez de sua vida uma busca por essas origens e pela história do anarquismo. No ano de 1892, graças a uma herança familiar decidiu dedicar-se somente a história do anarquismo e, mais especificamente, de Mikhail Bakunin, viajou por toda a Europa e pela América em busca de documentos e pessoas que o conheceram. Acabou por reunir documentos sobre as origens e sobre o anarquismo enquanto movimento. Com o fim da Primeira Guerra Mundial e a alta inflação que assolava a Alemanha, onde morava nessa época, suas economias estavam arrasadas e ele se viu forçado a vender seu acervo, que acabaram dando origem ao renomado Instituto Internacional de História Social de Amsterdã (IISH).

[...] que todos esses materiais servirão para conservar a história da anarquia depurada das inexatidões e ponderadamente apresentada, elevando-se o máximo possível acima da lenda, da retórica e dos conceitos superficiais. (NETTLAU, 2008, p. 21).

Para esse autor não há como separar uma história da idéia anarquista (ou do anarquismo) da “história de todas as evoluções progressivas e das aspirações à liberdade” (NETTLAU, 2008, p. 27), entretanto o anarquismo, como tal, teve seu desenvolvimento em um momento histórico favorável, em que “surge essa consciência de uma existência livre” (NETTLAU, 2008, p. 27) pregada pelos libertários, e em que os fundamentos autoritários são contestados e os sentimentos de solidariedade social exaltados.

⁴ Franz Mintz, professor e historiador especialista em Guerra Civil Espanhola e em autogestão, lembra-nos em sua introdução à edição francesa do livro de Nettlau “La Anarquia a través de los tiempos” de 1983, que esse historiador anarquista é assim chamado por vários historiadores do tema.

Kropotkin, por outro lado, afirmava que as raízes do anarquismo podiam ser encontradas no conflito entre autoridade e liberdade já existente na “Idade da Pedra”, onde o homem primitivo buscava naturalmente padrões de cooperação. Mas, o que parece até um “consenso” entre os historiadores do anarquismo como o já citado Max Nettlau, George Woodcock (1912-1995) e James Joll (1918 – 1994)⁵, é que os estóicos, na Grécia Antiga, foram os primeiros a conceber uma sociedade em que todos homens eram dignos como iguais, rejeitando assim, qualquer idéia de “Estado”. Já na Idade Média, heréticos pregavam um governo de Deus não um governo político (conflito: autoridade terrena e autoridade divina). No entanto, a raiz mais clara do pensamento anárquico parece estar no auge da Revolução Inglesa do século XVII, a Guerra Civil de 1640 e o Commonwealth (Protetorado) – único intervalo republicano na História da Inglaterra. Durante o Protetorado surgiu o que Woodcock (1981) chama de “os primeiros proto-anarquistas”: os Diggers (Nettlau também cita esse movimento como uma das principais raízes do anarquismo antes de 1789). Assim como os anarquistas modernos, os Diggers identificavam o poder econômico com o poder político e sustentavam a necessidade de que ocorresse uma revolução mais social do que política para que se fosse possível estabelecer a justiça. Assim como Leon Tolstói (1828 - 1910), o líder dos Diggers Gerrard Winstanley, afirmava que “o reino de Deus está em nós” (WOODCOCK, 1981, p. 30), contrapondo-se assim à autoridade de uma instituição religiosa, mas não à existência de um ser supremo. O último publicou um panfleto em 1649 intitulado “A nova Lei da Integridade” no qual afirma que todos aqueles que tem autoridade tiranizam os outros – desde senhores e magistrados, até pais e maridos - e que a solução para a ruptura com essa tiranização é a construção de uma sociedade livre, baseada nos ensinamentos de Cristo – para ele a “Liberdade Universal”.

Quando esta igualdade universal surgir em cada homem e mulher, ninguém deverá reivindicar seus direitos sobre qualquer criatura e dizer: isto é meu e aquilo é seu. Este é o meu trabalho, aquele é o seu. Mas todos devem arar a terra e criar o gado, e a benção da terra será comum a todos: quando um homem precisar de milho ou de gado, ele retirará do primeiro depósito que encontrar. Não haverá compra e venda, nem feiras e mercados. E todos trabalharão alegremente para fazer as coisas que são necessárias, um ajudando o outro. Não haverá senhores, mas cada um será senhor de si mesmo, sujeito à lei da integridade, razão e igualdade, que é Deus, que virá dentro de si e o governará. (WINSTANLEY, apud: WOODCOCK, 1981, p. 31).

Há uma proximidade imensa dessas observações de Winstanley com as idéias comuns a maioria dos anarquistas modernos, como veremos mais adiante. O que evidentemente difere é que os libertários, em sua maioria, não reconhecem esse “governo de Deus” de que fala o

⁵ Franz Mintz, afirma, no mesmo prefácio, que esses autores fizeram plágios mal disfarçados da obra de Nettlau e que os mesmos têm pouco ou nada a acrescentar.

líder dos Diggers, que ao tentarem tomar terras não utilizadas no sul da Inglaterra, foram reprimidos violentamente por proprietários. Durante essa tentativa empreenderam resistência pacífica enquanto puderam.

A Renascença foi outro momento em que se produziram pensamentos ou “alternativas libertárias”, como afirma Woodcock (1981). Nesse momento, o controle (em termos sociais, políticos, econômicos e culturais) era forte, mas as idéias libertárias foram expostas por Diderot, Étienne de La Boetie, John Locke e Tom Paine. Nettleau cita Diderot como um dos principais autores com idéias libertárias nessa época. Tom Paine, por sua vez, influenciou o pensamento de anarquistas como Henry David Thoreau, Josiah Warren e Benjamin Tucker.

É possível notar no pensamento de Max Nettleau e em sua história do anarquismo um movimento dialético: a autoridade é um resquício de animalidade (anterior a humanização dos animais) e “a marcha pelo progresso, que prossegue com segurança ao longo dos séculos, foi e é uma luta contínua para destruir as cadeias e os obstáculos autoritários” (NETTLAU, 2008, p. 27). Porém só a vontade seria o motor das mudanças. As transformações, não vêm, segundo ele, de causas econômicas (assim como pensaram Malatesta e Bakunin). A luta contra a autoridade (seja divina ou humana) sempre existiu, assim como a busca pela existência coletiva (apoio mútuo), entretanto, essa luta dura impediu muitos homens de desenvolverem uma consciência anarquista, assim, apesar de sempre existirem, as lutas que são as bases diretas do anarquismo datam do século XVII (associações voluntárias e tentativas de cooperação Industrial) e principalmente, da Revolução Francesa (1789). A revolução Francesa trouxe a tona uma crítica incisiva contra a autoridade real e suas instituições, negou a autoridade real e religiosa presente na educação, nas relações sexuais e na vida religiosa. Só que logo impôs um autoritarismo, assim como a Revolução Russa de 1917.

[...] a revolução, assim como a guerra, destrói, consome ou muda os homens fazendo deles déspotas independentes de qual tenha sido sua posição precedente, e torna-os pouco aptos, depois de tais experiências, a defender a liberdade.

Só aqueles que permaneceram fiéis à revolução, aqueles que extraíram dos erros da autoridade um novo ensinamento revolucionário de força excepcional podem atravessar indenes as revoluções. Élisée Reclus, Louise Michel e Bakunin são três exemplos disso – enquanto todos os outros são fatalmente influenciados pelo autoritarismo, ainda inseparável das grandes agitações populares. (NETTLAU, 2008, p. 41).

As idéias libertárias tiveram depois de 1789 um declínio na França, bem como em toda Europa, em grande parte, devido à ditadura implantada pela Revolução Francesa. Muitos textos publicados durante esse período exaltavam o Estado. No entanto, em 1793, surge na Inglaterra, o que a maioria dos historiadores do anarquismo consideram o primeiro grande livro libertário: “An Enquiry concerning Political Justice and it’s influence on general virtue

and happiness” (“Investigação a respeito da Justiça Política e a sua influência sobre a virtude em geral e a felicidade”) escrito por Willian Goldwin. Segundo Nettlau, no prefácio escrito em 1791 para esse livro, Goldwin afirmava-se convencido de que a monarquia era uma forma de governo profundamente corrupta e que os governantes exerciam uma influência deletéria e desastrosa sobre os homens, principalmente no que diz respeito ao seu desenvolvimento moral.

Não é possível que os grandes males existentes e as infelicidades que nos oprimem tão lamentavelmente estejam ligados tanto aos defeitos do governo quanto à sua origem, e que a supressão desses males e dessas infelicidades possa, pois, decorrer da mudança dos governos? Não seria possível que as tentativas de transformar a moral dos homens, individual e particularmente, quer dizer, uma empresa fútil e errônea, torne-se mais eficaz e concreta quando, pela regeneração das instituições políticas, tivermos modificado os objetivos e operado uma mudança das influências que determinam os homens? (GOLDWIN, apud: NETTLAU, 2008, p. 47).

É evidente, porém, nesse pensamento de Goldwin, que ainda não havia a negação de todo e qualquer governo, o que será uma característica geral de todos os anarquistas que virão depois. Goldwin colocava-se em oposição ao governo monárquico e sua influência maléfica sobre a moral dos homens, mas não expande essa influência a todo e qualquer governo como fez Mikhail Bakunin, por exemplo. Seu antigovernamentalismo só pode ser entendido nesse sentido. Ao contrário, entretanto, está a sua crítica à autoridade. Essa, por sua vez, deveria estar fora das relações sociais justas e da vida livre, onde poderão se desenvolver a sociabilidade e a individualidade, voluntaria e imediatamente ou gradativamente, por meio da educação sem persuasão. Tal crítica à autoridade aplicava-se também ao Estado, que seria uma fase transitória na história humana, condenada a desaparecer quando os homens agruparem-se segundo a razão.

Juntamente com Willian Goldwin, outro germen do pensamento anarquista está em Adam Weishaupt, que afirmava que os Estados seriam destruídos através da ação de sociedades secretas. Bakunin, mesmo sem haver indicações se conhecia o pensamento de Weishaupt, vai compartilhar dessa idéia anos depois, principalmente com a associação “Fraternidade Internacional”.

Outra grande influência ao pensamento anarquista foi, sem dúvida, Robert Owen (1771 – 1858), que conhecia a obra de Goldwin. Ele não colocava, ainda apoiando-nos em Nettlau, a questão da anarquia, nem do Estado, mas preocupava-se com as melhores condições para a cooperação equitativa, “que exigisse boa vontade individual, organização técnica e outras organizações indispensáveis” (NETTLAU, 2008, p. 54 e 55). Dedicou-se a pensar sobre a cooperação na produção e na distribuição, assim como o farão muitos anarquistas em períodos posteriores, como Pierre Joseph Proudhon.

Vale citar ainda outro expoente importantíssimo para entendermos as origens do pensamento anárquico que é Charles Fourier (1772 – 1837). Fourier recomendava um socialismo de associação voluntária, uma organização técnica perfeita que permitisse uma vida harmônica a todos os membros de uma comunidade.

Em resumo, podemos dizer que do fourierismo surgiram numerosas vias rumo a um socialismo libertário e homens como Élisée Reclus sentiram-se, por toda a sua vida, atraídos por essas duas idéias: associação e comuna, isso quer dizer que eles sentiram que essas duas concepções, amplamente interpretadas, constituíam, na realidade, uma única: o esforço para organizar uma vida harmoniosa, à margem daquela, inútil e nefasta, do Estado. (NETTLAU, 2008, p. 58).

Apesar de todas essas influências aqui citadas, nenhum desses autores denominava-se anarquista e foi só em 1840 que apareceu a mais importante publicação do primeiro autor a se denominar assim – Pierre Joseph Proudhon. Nos anos de 1840 Paris era uma espécie de asilo político para aqueles que fugiam de regimes mais duros na Europa (como os federalistas espanhóis, carbonários italianos e poloneses, russos fugidos da tirania do Czar Nicolau I e alemães). Dentre esses “exilados” estavam Mikhail Bakunin (russo) e Karl Marx (alemão)⁶, ambos freqüentavam bares e discutiam juntamente com Proudhon (1809 – 1895), artesão autodidata, filho de uma família francesa muito pobre, que tomou conhecimento das idéias de Fourier, das quais sofreu enorme influência.

Proudhon fazia oposição a qualquer forma de autoridade, seja religiosa ou estadista fazendo apelo à anarquia, defendeu a livre organização federalista durante toda a sua vida. É com ele que se inicia propriamente o que podemos chamar de anarquismo. Podemos dizer que quando ele publica “O que é Propriedade?”, em 1840, que se inaugura o pensamento anárquico.

[...] a propriedade e a realeza têm-se quebrado em pedaços desde que o mundo começou. Assim como o homem busca a justiça na igualdade, a sociedade busca ordem na anarquia. [...] a propriedade, por seu despotismo e usurpação, logo se mostra apassiva e anti-social. (PROUDHON, apud: WOODCOCK, 1981, p. 62).

A propriedade individual sendo um roubo, pois garantiria a usurpação da maioria pela minoria, seria também e, por consequência, contra a natureza humana, visto que é um traço dessa natureza ser social (como veremos mais adiante). O governo, seja República ou Monarquia, significa opressão e protegeria a propriedade individual, por isso deveria ser destruído juntamente com ela.

⁶ Marx e Proudhon rompem definitivamente em 1846. Seu livro “A Miséria da Filosofia”, publicado em Paris em 1847, é uma resposta ao livro de Proudhon “Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da Miséria” escrito em 1846 (o título original em francês era “Système des contradictions économiques ou Philosophie de la Misere”).

Inspirado pelas idéias de Fourier, como já foi dito, Proudhon organizou o Banco do Povo. Foi uma organização econômica, uma “união de crédito” entre produtores, que trocavam seus serviços a preço de custo. Para ele esta organização seria a base para construção de uma rede de relações livres entre produtores (camponeses, artesãos e oficinas cooperativas), que acabariam por substituir as relações capitalistas de mercado, e conseqüentemente, libertariam o trabalhador. Organizações mutualistas como essas influenciaram inúmeros trabalhadores que assim se organizaram. Seus métodos de ação eram pacíficos: a cooperação entre produtores para “regeneração econômica”, usando um termo de Woodcock (1981). A Primeira Internacional (Associação Internacional dos Trabalhadores), contava com inúmeras tendências (como também veremos mais adiante) e dentre elas, a mutualista teve bastante força, pelo menos até 1868.

Proudhon defendeu, além da associação de produtores, a federação, que Bakunin defenderá mais tarde como forma ideal de organização. Agrupamentos locais segundo necessidades econômicas, para ele, seriam combatidos pelo Estado e pelo centralismo. Restabelecê-las contra intervenção do poder estatal e dos monopólios, levaria ao isolamento do Estado, o que determinaria seu fim e “permitiria desembocar na associação e federação dos organismos de fato úteis socialmente” (NETTLAU, 2008, p. 77 e 78). Assim, o federalismo e a ação direta econômica levariam à derrubada da sociedade capitalista e à construção da sociedade anárquica.

Para Max Nettlau, Proudhon foi muito incompreendido. Segundo ele, depois da Revolução Francesa muitos haviam ficado apáticos diante do multiplicar de formas autoritárias; da burocracia; do Estado centralizado; do exército; do clero reorganizado; e da burguesia que só pensava em crescer e enriquecer; somente Proudhon se atreveu a falar, a pensar a emancipação intelectual, política e social, que implicariam na emancipação moral e no desenvolvimento da humanidade. Pregou como base da ação social consciente do homem, a prática da reciprocidade e da igualdade; criticou a Igreja o Estado e o capital, como o fizeram os anarquistas de períodos posteriores. Aliás, sua influência sobre esses anarquistas foi imensa. Mesmo após sua morte em 19 de janeiro de 1865, apenas quatro meses depois da fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores, suas idéias ecoaram nessa associação, bem como em inúmeras associações e comunas formadas ao longo da história, como a Comuna de Paris (1871).

O capital, que sobre o terreno político equivale ao governo, tem por sinônimo em religião o catolicismo. A idéia econômica do capital, a política do governo ou da autoridade e a idéia teológica da Igreja são três idéias idênticas e diferentemente religadas; combater uma delas é atacar todas as outras, como o sabem hoje todos os filósofos. O que o capital faz ao trabalho e o Estado à liberdade, a Igreja, de seu

lado, o faz ao espírito. Essa trindade do absolutismo é tão funesta na prática quanto na filosofia. Para oprimir com eficácia o povo é preciso acorrentar temporariamente seu corpo, sua vontade e sua razão. Quando o socialismo quiser mostrar-se inteiramente positivo, liberado de todo o misticismo, ele só terá de denunciar a idéia dessa trindade. (PROUDHON, apud: NETTLAU, 2008, p. 75 e 76).

Mas, apesar dessa incompreensão, é importante conservar de Proudhon a “natureza construtiva de suas idéias” (NETTLAU, 2008, p. 137) e suas aplicações contra o autoritarismo (tanto capitalista como socialista).

Em conclusão, para o período considerado até aqui [1840] a idéia anarquista teve defensores múltiplos e variados que se exprimiam de maneiras diferentes. Ela era o resultado de uma evolução natural e não de uma propaganda artificial. De 1760 a 1860, Diderot e Lessing, Sylvain Maréchal, Goldwin, Warren, Proudhon, Max Stirner, Élisée Reclus, Bellegarrigue, Couerderoy, Déjacque e Pi i Mangall e os trabalhadores catalães, ao lado de Bakunin e de Pisacane, todos esses homens de valor lançaram um desafio à autoridade. (NETTLAU, 2008, p. 138).

Vimos, quando falávamos da definição de anarquismo, que os libertários pensam de maneiras diferentes em relação a vários assuntos. Ora, se o anarquismo é visto como filosofia e movimento que questiona as formas autoritárias, ele não poderia ter um único viéz, não poderia ser visto como um dogma. É nesse sentido que muitos militantes do movimento afirmam uma de suas diferenças com relação ao marxismo. Para eles o último seria praticamente uma religião, apesar de podermos observar que marxismo e anarquismo compartilharam de muitas bases em comum e em alguns movimentos estiveram juntos.⁷

Após a publicação de “O que é propriedade?” (1840) o anarquismo passa a se diversificar cada vez mais e a comportar uma infinidade de visões do mundo atual e da sociedade futura. Essas visões são o que muitos historiadores, como Flávio Luizetto (1987), Caio Túlio da Costa (1998) e François Châtelet, Olivier Duhamel, Évelyne Pisier-kouchner (1986), chamam de “escolas” do pensamento anarquista. Elas diferem entre si com relação aos métodos e meios revolucionários e à organização da sociedade futura, embora com relação a esse último ponto, os anarquistas, no geral, se negem a pensá-la de forma muito fixa, já que seria obra dos que vissem esse momento de construção, eles dão apenas indicações de princípios nos quais se deveria pautar tal construção. Max Nettlau (2008) afirma que as várias correntes de pensamento e ação anarquistas são como a evolução do anarquismo (enquanto teoria e prática) ao longo da sua história e a forma própria do movimento em cada localidade. Entre essas escolas podemos definir inúmeras: o anarco-individualismo, anarco-sindicalismo, anarco-comunismo, anarco-coletivismo, enfim. Porém não devemos observá-las de maneira sectária, fragmentária; elas dialogam entre si e os anarquistas, ou pelo menos a maioria, procuraram caminhar juntos nas movimentações enquanto as diferenças não falaram

⁷ Max Nettlau coloca-se contra o antimarxismo gratuito e sectário de alguns anarquistas.

mais alto. Em São Paulo, as escolas de pensamento anarquista mais presentes eram a anarco-comunista, anarco-sindicalista, como veremos mais tarde ao expor as idéias de Bakunin, Kropotkin e Malatesta (certamente muito influentes aqui).

Moralmente o anarquismo basta-se a si mesmo: tem, contudo, necessidade de formas concretas de vida material para traduzir-se nos fatos e é a preferência por uma determinada forma que diferencia as diversas escolas de pensamento anarquista entre si. (MALATESTA, 1984, p. 24 e 25).

Evidentemente, porém, os anarquistas compartilham de bases comuns entre as quais podemos identificar: uma visão naturalista do homem e da sociedade; a identificação de dois poderes existentes na sociedade capitalista (poder político e poder econômico); e o questionamento de todas as formas de autoridade, do Estado e suas instituições.

Mikhail Bakunin afirmava que é a natureza do homem que o difere das outras espécies animais (além de sua inteligência), ele é simultaneamente social e individualista, ao contrário, por exemplo, das abelhas e formigas, que são mais sociáveis que o homem, mas só vivem para a coletividade, nunca pela individualidade. O fato de ser uma espécie animal desenvolvida, no pensamento de Bakunin, por sua organização mais completa, permite aos seus membros maior “mobilidade, liberdade e individualidade” (BAKUNIN, 2008, p. 30), como por exemplo, ocorre com relação aos animais ferozes e mesmo com homem (a espécie superior, segundo sua idéia).

O homem, indivíduo animal, assim como os animais de todas as outras espécies, tem, tão logo começa a respirar, o sentimento imediato de existência individual; mas só adquire a consciência refletida de si mesmo, consciência que constitui propriamente sua personalidade, por meio da inteligência, e, conseqüentemente, em sociedade. Vossa personalidade mais íntima, a consciência que tendes de vós mesmos em vosso foro interior, não é, de certa forma, senão o reflexo de vossa própria imagem, refletida e enviada a vós, como por meio de um conjunto de espelhos, pela consciência, tanto coletiva, quanto individual de todos os seres humanos que compõem vosso mundo social. Cada homem que conheceis e com o qual vos encontrais em relação, direta ou indireta, determina, mais ou menos, vosso ser mais íntimo, contribui para fazer de vós o que sois, construir vossa personalidade. Em conseqüência, se estais cercados de escravos, mesmo que sejais senhor deles, implica dizer que sois também escravo, pois a consciência dos escravos não pode refletir senão vossa imagem aviltada. [...] os vícios de vosso meio social são vossos vícios, e só podereis ser um homem realmente livre se estivésseis cercados de homens realmente livres, bastaria a existência de um único escravo para diminuir a vossa liberdade. (BAKUNIN, 2008, p. 31 e 32, grifos nossos).

A liberdade, no entanto, deixou de ser um estado natural do homem ao longo de sua história. Em algum momento na humanização dos animais, pensavam Bakunin, Malatesta, Nettlau – como já dizemos - e Kropotkin, a autoridade prevaleceu e um homem passou a se dar o direito de subjugar outros homens e fazer com que trabalhassem para ele. A luta contínua da humanidade passou a ser então empreendida para negar essa autoridade e construir uma sociedade livre dessa autoridade; uma sociedade em que o sentimento natural

de solidariedade humana pudesse se desenvolver plenamente, sem empecilhos. Aliás, segundo Kropotkin, que viajou revendo a “Teoria da Evolução das Espécies” de Charles Darwin, a espécie mais desenvolvida não é aquela em que os indivíduos mais competem entre si, mas aquela em que os mesmos mais cooperam entre si, diminuindo o controle da autoridade. O progresso, que visam os libertários (como o visam também os marxistas) seria alcançado quando a coletividade vencesse essa luta contra a autoridade antinatural (consolidada em governos, instituições e relações individuais), que é na sociedade capitalista, a responsável pela opressão do homem. Tal progresso só seria alcançado através da Revolução Social internacional.

Assim, em resumo: nossos fins políticos são, para cada nação, a abolição dos privilégios aristocráticos, para o mundo inteiro, a fusão de todos os povos. Nosso destino é chegar a esse estado de perfeição ideal no qual as nações não mais necessitam estar sob a tutela de um governo ou de uma nação: é a ausência de governo, é a anarquia, a mais elevada expressão da ordem. Aqueles que não pensam que a terra possa algum dia dispensar a tutela, não crêem no progresso, são reacionários. (RECLUS, apud: NETTLAU, 2008, p. 105, grifos nossos).

Uma poesia de José Oiticica, um dos anarquistas brasileiros mais conhecidos também deixa clara essa crença dos anarquistas no progresso e de que a anarquia era o estado natural do homem e para o qual ele deve retornar.

Para a Anarquia
Para a Anarquia vai a humanidade,
Que da Anarquia a humanidade vem!
Vêde como êsse ideal de acôrdo invade
As classes tôdas pelo mundo além!

Que importa que a facção dos ricos brade,
Vendo que a antiga lei não se mantém?
Hão de ruir as muralhas da cidade,
Que não há fortalezas contra o bem.

Façam da ação dos subversivos crime,
Persigam, matem, zombem... Tudo em vão!
A idéia, perseguida, é mais sublime.

Pois, nos rudes ataques à opressão,
A cada herói que morra ou desanime,
Dezenas de outros bravos surgirão! (OITICICA, 1970, p. 279).

As religiões também são fundamentalmente contrárias à natureza humana segundo os anarquistas. Bakunin afirmava que as religiões monoteístas são profundamente individuais, cada indivíduo deve adorar e obedecer com o objetivo de ocupar um lugar no céu, num paraíso que só existe no pós-morte, nunca possível na Terra; só admiram a solidariedade (sentimento natural) no pecado e matam a idéia de coletividade. Além disso, pregam a inferioridade humana diante de um Deus que tudo sabe, tudo faz e tudo pode; enquanto o homem decadente obedece e se submete. O cristianismo, por exemplo, vai tão longe nesse

sentido que impede o homem de qualquer decisão que não passe por sua permissão, até mesmo com relação às uniões.

[...] nada é pela graça do homem, tudo pela graça de Deus, verdadeiro rebanho de ovelhas desgarradas, que não tem nem devem ter nenhuma relação imediata e natural entre si, a ponto de lhes ser até mesmo proibido unir-se para reprodução da espécie sem a permissão ou a bênção de seu pastor, somente o padre tem o direito de casá-los em nome desse Deus, que é o único traço de união legítimo entre eles: separados fora dele, os cristãos só se unem e podem se unir nele. Fora dessa sanção divina, todas as relações humanas, mesmo os laços de família, participam da maldição geral que atinge a criação, são reprovadas: a ternura pelos pais, pelos esposos, pelos filhos, a amizade fundada na simpatia e na estima recíprocas, o amor e o respeito pelos homens, a paixão pelo verdadeiro, pelo justo e pelo bem, a paixão pela liberdade, e a maior de todas, aquela que implica todas as outras, a paixão pela humanidade. (BAKUNIN, 2008, p. 38).

A união, portanto, só é possível se permitida pelo Estado e pela Igreja, os casamentos devem ter respaldo desses, enquanto que a união livre torna-se um pecado. A mulher ocupa um papel de submissão em relação a essas duas instituições que pregam a sua submissão ao homem. Os libertários vêem “Deus e o Estado” como inimigos da união e da igualdade (que também era uma característica natural até a constituição da autoridade ao longo da história da humanidade) entre homens e mulheres. O homem (enquanto gênero), apesar de adotar essa posição de superioridade, não é o responsável pela opressão da mulher. Quem é responsável por tal são as instituições religiosas e do Estado, que afirmam e corroboram a suposta superioridade do homem sobre mulher. Até a união, natural, deve passar pelo aval da autoridade, antinatural, esteja ela na terra ou no céu; esta é um entrave à humanidade, mata tudo o que há de humano: a solidariedade, a união, o amor pela humanidade; prega o egoísmo (outra característica antinatural). O “Deus-Nada”, que o homem criou a partir de uma abstração, tornou-se o “Deus-Tudo” (BAKUNIN, 2003, p. 220).

O desejo de todos os anarquistas é de conquistar (ou reconquistar) a igualdade completa através da revolução social: não a igualdade “fisiológica ou etnográfica, mas social e econômica entre todos os indivíduos qualquer que seja a parte do mundo, a nação ou o sexo ao qual eles pertencem”. (BAKUNIN, 2003, p. 222). É assim que pensavam as mulheres libertárias, que viam sua libertação dentro da perspectiva da destruição de todas as classes sociais.

[...] O despotismo do marido, do pai, em seguida do irmão mais velho, fez da família, já imoral por seu fundamento jurídico – econômico, a escola da violência e da ignorância triunfantes, da covardia e da perversão quotidianas no lar. (BAKUNIN, 2003, p. 249).

O Estado, criação da modernidade, tem como característica natural a conquista. Aumentar, crescer, conquistar a qualquer preço, subjugar toda a força que seja igual, superior ou inferior a força que ele organiza são tendências naturais e inerentes de todo e qualquer

Estado. Natureza essa, pois, que está em contraposição à natureza do homem. Justamente por isso: “O Estado é a negação da humanidade” (BAKUNIN, 2008, p. 30). Ele pode ser definido como burocrático, nobiliárquico e militar e sua função é garantir a exploração de uma maioria por uma minoria que detém os meios de produção. Aliás, para Malatesta e Kropotkin, essa minoria que constitui o Estado organizado em governos.

Em todos os tempos e lugares, qualquer que seja o nome que o governo assuma, quaisquer que sejam sua origem e sua organização, sua função essencial é sempre a de oprimir e explorar as massas, defender os opressores e os açambarcadores; seus órgãos principais, características indispensáveis, são o policial e o coletor de impostos, o soldado e o carcereiro, aos quais se junta infalivelmente o mercador de mentiras, padre ou professor, pago e protegido pelo governo para escravizar os espíritos e torná-los dóceis ao jugo. (MALATESTA, 2001, p. 28).

As instituições estatais e privadas funcionam como braços do Estado (organizador da força) que garantem a sua existência e são responsáveis por manter a exploração e opressão da grande massa por uma classe que explora seu trabalho. Por mais que os governos criem e mantenham serviços reconhecidos por eles como direitos, tais como correios, serviços de higiene pública, estradas, tratamento de águas, proteção de florestas, ou mesmo hospitais e orfanatos, sempre tem como intuito a dominação, manter seus privilégios e daqueles “cuja classe é o representante e defensor” (MALATESTA, 2001, p. 29). A moral do Estado, portanto, é a moral da submissão (rompe com a solidariedade natural entre os homens), enquanto que a moral humana é a moral do respeito pelo homem, pela dignidade, pelo direito e pela liberdade de todos os indivíduos.

Em resumo, como já foi dito, por ter a natureza oposta à natureza humana e por ser a exploração organizada (é a criação de uma minoria de homens para garantir a exploração), todos os anarquistas afirmam o Estado como um mal e origem de outros males. Ele é uma forma da autoridade que deve ser destruída pelos homens em sua marcha rumo ao progresso. Dois trechos de obras de Bakunin (a primeira extraída de “O Princípios do Estado e outros ensaios”, de 1871 e a segunda de “Estatismo e Anarquia”, um dos seus últimos escritos, de 1873) expressam o conceito de Estado ao qual parecem compartilhar todos os libertários:

[...] o Estado outra coisa não é senão a garantia de todas as explorações em proveito de um pequeno número de felizes privilegiados, em detrimento das massas populares. Ele se serve da força coletiva e do trabalho de todos para assegurar a felicidade, a prosperidade e os privilégios de alguns, em detrimento do direito humano de todos. É um estabelecimento para o qual a minoria desempenha o papel de martelo e a maioria representa a bigorna. (BAKUNIN, 2008, p. 69).

[...] tem (o Estado) por único objetivo a organização, na mais vasta escala, da exploração do trabalho, em proveito do capital concentrado em pouquíssimas mãos; o que significa o reinado triunfante da judiaria e dos grandes bancos sob a poderosa proteção das autoridades fiscais, administrativas e policiais, que se apóiam, sobretudo, na força militar, despótica, por conseguinte, em sua essência, mas que se

abrigam, ao mesmo tempo, atrás do jogo parlamentar de um pseudo-regime constitucional. (BAKUNIN, 2003, p. 35).

Deve-se evidenciar também que a crítica ao Estado feita por todos os anarquistas se estende a todo e qualquer Estado, mesmo republicano, democrático ou mesmo aquele imaginado pelos marxistas. Criticam assim a participação dos operários no parlamento como defendeu Fernand Lassale (1825 – 1864) e seus seguidores, o Blanquismo⁸, que defendia um governo de “intelectuais”, assim como o Estado socialista e a Ditadura do proletariado defendido por Marx. O “Estado Socialista” é criticado pelos libertários como governo de uma minoria intelectual (privilegiada), com a falsa justificativa de saber o que é melhor para o povo, o que significa ser tão tirano quanto qualquer Estado monárquico.

Em linhas gerais, Fernand Lassale (considerado o “pai da social-democracia”) defendia que para os trabalhadores conquistarem algo, deveriam se apoderar do Estado e voltar a força estadista a seu favor e contra a burguesia. Para tal seria necessária uma “reforma pacífica” do Estado que só poderia se operar através do parlamento, das eleições e do sufrágio universal. O povo elegeria representantes que, pouco a pouco, constituiriam a maioria parlamentar e, através de decretos, transformariam o Estado Burguês em Estado Popular, que por sua vez, abriria crédito às associações operárias de produção e consumo (defendidas pelos Lassalianos como forma de organização econômica dos trabalhadores), possibilitando que as mesmas pudessem competir com o capital burguês, assim vencendo-o e absorvendo-o. Aí começaria a transformação radical da sociedade. O que significa que a tomada do poder político seria o primeiro passo da Revolução, o que para os anarquistas é uma mentira, já que a Revolução, para ser bem sucedida, deveria ser social e internacional e a tomada do poder político só levaria a formação de outra classe dominante, mesmo que composta de operários, que devido à conquista desse poder esquecer-se-iam de sua origem e classe. Além disso, segundo Bakunin, as cooperativas operárias não seriam capazes de concorrer com as empresas burguesas, acabariam por manter os privilégios dessa burguesia e afastariam o perigo social, já que o proletário passaria a ver na cooperativa uma solução para muitos de seus problemas, como a miséria, mantendo assim a ordem social vigente.

Com relação à “Ditadura do Proletariado” e o Estado socialista os anarquistas o denunciam e apontam suas contradições, como o fez Bakunin no trecho a seguir:

[...] Eles [os marxistas] sustentam que sua única preocupação e seu único objetivo será dar instrução ao povo, elevá-lo, tanto econômica, quanto politicamente, a um tal nível que todo governo não tardará a se tornar inútil; e o Estado, após ter perdido seu

⁸ Segundo Paulo Edgar Almeida Resende (2003) Louis-Auguste Blanqui (1805 – 1881) criticava o cooperativismo de Proudhon afirmando que ele privilegiava os interesses dos artesãos e dos pequenos comerciantes.

caráter político, isto é, autoritário, transformar-se-á por si mesmo em organização de todo livre dos interesses econômicos e das comunas.

Eis aí uma flagrante contradição. Se seu Estado é de fato um Estado popular, por que motivos dever-se-ia suprimi-lo? E se, por outro lado, sua supressão é necessária à emancipação real do povo, como poderia qualificá-lo de Estado Popular? Ao polemizar com eles, nós os levamos a reconhecer que a liberdade ou a anarquia, isto é, a livre organização das massas operárias, de baixo para cima, é o último objetivo da evolução social, e que todo Estado, inclusive seu Estado Popular, é um jugo, o que significa, por um lado, que engendra o despotismo e, por outro, a escravidão.

Segundo eles, este jugo estatista, esta ditadura é uma fase de transição necessária para chegar à emancipação total do povo: sendo, a anarquia ou a liberdade, o objetivo, e, o meio, o Estado ou a ditadura. Assim, portanto, para libertar as massas populares, dever-se-ia começar por subjugar-las. [...] a isso respondemos que nenhuma ditadura pode ter outro objetivo senão o de durar o máximo de tempo possível e que ela é capaz apenas de engendrar a escravidão no povo que a sofre e educar este último nesta escravidão; a liberdade só pode ser criada pela liberdade, isto é, pela insurreição de todo o povo e pela livre organização das massas trabalhadoras. (BAKUNIN, 2003, p. 213 e 214).

Há também uma forte crítica dos anarquistas ao governo da ciência, que defendiam os positivistas. Um governo desse tipo seria tão opressor quanto qualquer ditadura e, pior ainda, a imensa maioria seria governada por uma classe de pretensos detentores de verdade. Aliás, nesse sentido, é consenso entre os anarquistas que, em uma sociedade futura, o trabalho intelectual não deva estar separado e ser privilegiado como na sociedade capitalista; todos devem poder fazê-lo gratuitamente e por prazer, assim como todos devem ter acesso à educação, até os níveis mais avançados.

É justamente por essa concepção de Estado que os libertários se opõem à participação política eleitoral ou parlamentar, mesmo que seja em um sistema democrático, onde os representantes eleitos continuariam a explorar e perpetuar a exploração do povo em nome dele mesmo. E se deve também a isso o fato das mulheres anarquistas se negarem a lutar pelo sufrágio universal, que, segundo elas, serviria para corroborar sua exploração e a moral burguesa em que a mulher tem uma posição de submissão.

Como foi possível perceber até aqui a interpretação naturalista dos anarquistas com relação ao homem, à sociedade e à sociabilidade natural deste tem forte influência rousseuiana (com certeza uma das bases do pensamento anarquista). A clássica frase de Rousseau “o homem é bom por natureza, a sociedade é que o corrompe” corresponde à idéia dos anarquistas que o indivíduo forma sua personalidade em seu contato com a coletividade. É de fato nisso que se apóiam ao afirmar que os crimes e os vícios, por exemplo, tem como base a opressão do Estado e a exploração capitalista, ou seja, a má organização da sociedade.

Todo indivíduo humano é produto involuntário de um meio natural e social no seio do qual nasceu e desenvolveu-se e do qual continua a sofrer influência. As três grandes causas de toda a imoralidade humana são: a desigualdade tanto política quanto econômica e social; a ignorância que é seu resultado natural e sua consequência necessária: a escravidão. (BAKUNIN, 2006, p. 110).

Além da visão naturalista e da crítica ao Estado e a todas as formas de autoridade dos anarquistas, podemos identificar como característica comum ao pensamento de todos eles a identificação de dois poderes: o poder político e o poder econômico. O primeiro é exercido pelos governantes, através da força física ou das instituições e o segundo é exercido pelos proprietários dos meios de produção, que controlam os não proprietários através do trabalho. Ambos caminham juntos, um servindo de respaldo ao outro: o governo garante a exploração do trabalho por parte dos proprietários e esses respaldam a existência de um governo que seria supostamente responsável por neutralizar os interesses diversos que existiriam nas relações sociais, principalmente de exploração do trabalho. O governo, no geral formado por membros da classe dominante é seu “guardião” segundo Malatesta (2001). As leis formuladas pelos governos, para Kropotkin, seriam, nesse sentido, um meio de garantir a espoliação da maioria, através de sentimentos e de uma moral que essa maioria aceita como humana. Não fosse essa formulação, a grande massa já haveria se revoltado contra o governo e suas instituições, segundo ele.

Por esses dois poderes estarem tão entrelaçados que, segundo os anarquistas das mais várias tendências, a luta do movimento operário deve ser empreendida para destruí-los simultaneamente (Kropotkin afirmava que exatamente após a derrubada do governo começaria a expropriação e não só de proprietários, mas também de comerciantes e de bancos, o que garantiria a total “comunização” dos meios de produção). Se a abolição dos governos fosse feita sem a expropriação dos proprietários esses se reorganizariam em governo e tornariam a respaldar a exploração, enquanto que, se a expropriação fosse feita sem a derrubada dos governos, esses recuperariam a propriedade e voltariam a explorar o trabalho da massa.

Os anarquistas disseram-no mil vezes, e toda a história o confirma: propriedade individual e poder político são dois elos da corrente que oprime a humanidade, os dois germes da lâmina do punhal do criminoso. É impossível livrar-se de um sem se livrar do outro. Uma vez abolida a propriedade individual sem abolir o governo, ela renascerá graças aos governantes. Abolir o governo, sem abolir a propriedade individual, é deixar os proprietários reconstituírem o governo. Aquele que domina as coisas, domina os homens; quem governa a produção, governa os produtores; quem mede o consumo é o senhor dos consumidores. (MALATESTA, 2004, p. 95, grifos nossos).

É muito comum em alguns textos a respeito do anarquismo se falar que os anarquistas são contra todos os poderes ou que observam micro-poderes, porém o que se mostra de maneira muito clara na leitura de obras reconhecidas como clássicas sobre o tema, tais como as de Bakunin, Malatesta, Kropotkin, Emma Goldman, Élisée Reclus, é que os libertários colocam-se contra os poderes apresentados acima e que aceitam o poder pactuado (o que

Malatesta, por exemplo, denominava como “concessões mútuas”), como por exemplo: se um indivíduo aceitou viver em uma comunidade, deve estar disposto a sacrificar algumas de suas vontades em proveito de sua comuna, sem deixar obviamente de se expressar. Nesse sentido, Malatesta (1984) considera que questões práticas de uma comunidade ou de uma organização operária deveriam ser votadas, prevalecendo o voto da maioria. “As idéias e opiniões permanecem, evoluem e diferenciam-se – fazem parte do progresso”, segundo ele –, “e decisões práticas precisam ser tomadas sobre essas idéias e opiniões com certo imediatismo, isso ocorrerá todos os dias” (MALATESTA, 1984, p. 10), por isso devem ser votadas para decidir o que seria melhor em dado momento, um exemplo claro estaria na construção de uma ferrovia em uma comunidade: haveriam projetos diferentes sobre a construção e a comunidade deveria votar naquele que achasse melhor e caberia à minoria aceitar às decisões da maioria, já que todos os indivíduos estão em comum acordo sobre viver naquela comunidade. Mas o ato de ceder à vontade da maioria não seria, em uma sociedade livre, uma imposição e sim um ato de sua vontade.

É razoável, justo e necessário que a minoria ceda ante a maioria, para tudo o que não admite várias soluções no mesmo tempo; ou quando as diferenças de opinião não são de uma importância tal que valha a pena dividir-se e que cada fração aja ao seu modo; ou quando o dever de solidariedade impõe a união.

Mas o fato de ceder, no que concerne à minoria, deve ser o efeito da livre vontade, determinada pela consciência da necessidade: não deve ser um princípio, uma lei, que se aplica por consequência de todos os casos, mesmo quando a necessidade não se faz realmente sentir. É nisso que consiste a diferença entre a anarquia e toda a forma de governo. (MALATESTA, 2008, p. 185 e 186).

Podemos concluir as idéias gerais do anarquismo através de um dos textos de Malatesta, escrito em 1903⁹. Neste ele define princípios gerais do anarquismo, que certamente podemos entendê-los como princípios para a maioria os libertários¹⁰:

1. Abolição da propriedade (privada ou estatal) da terra, das matérias-primas e dos instrumentos de trabalho, para que ninguém tenha os meios de explorar o trabalho dos outros e para que todos, assegurados os meios de produzir e de viver, sejam verdadeiramente independentes e possam associar-se livremente uns com outros, no interesse comum e conforme suas afinidades e simpatias pessoais;
2. Abolição do Estado e de qualquer poder que faça leis para impô-las aos outros. Portanto, abolição do trabalho de todos os órgãos governamentais e todos os elementos que lhe são próprios, bem como de toda e qualquer instituição dotada dos meios de constranger e de punir;
3. Organização da vida social por meio das associações livres e das livres federações de produtores e consumidores, criadas e modificadas conforme a

⁹ Esse texto foi publicado em São Paulo em 1910 com o nome de “Programma e Tattica de Partido Socialista Anarchico” segundo Max Nettlau (2008). Essa declaração de princípios foi bem aceita entre vários grupos anarquistas, inclusive atualmente.

¹⁰ A escola chamada de anarco-individualista chega a defender a existência de “uma certa” propriedade privada. Para eles, o homem, enquanto individualista e não só socialista, necessitaria de uma propriedade onde pudesse estar sozinho quando o desejasse. Mas de maneira nenhuma podemos entender essa propriedade como a propriedade capitalista, responsável pela exploração do trabalho e opressão dos não proprietários.

- vontade de seus componentes, guiados pela ciência e pela experiência, e libertos de toda obrigação que não se origine da necessidade natural, à qual todos, de bom grado, se submeterão quando lhe reconheçam o caráter inelutável¹¹;
4. A todos serão garantidos os meios de vida, de desenvolvimento, de bem-estar, particularmente às crianças e a todos os que sejam incapazes de prover a própria subsistência;
 5. Guerra a todos os preconceitos religiosos e a todas as mentiras, mesmo as que se ocultam sob o manto da ciência. Instrução completa para todos, até os graus mais elevados;
 6. Guerra às rivalidades e aos preconceitos patrióticos. Abolição das fronteiras, confraternização de todos os povos;
 7. Libertação da família de todas as sujeições, de tal modo que ela resulte na prática do amor, livre de toda influência estatal ou religiosa e da opressão econômica ou física. (MALATESTA, 2009, p. 2).

A destruição da sociedade capitalista e a construção da anarquia só seriam alcançadas através da ação direta das massas contra o Estado e a burguesia. Com relação a isso a maioria dos anarquistas concordava, discordavam apenas com relação aos métodos revolucionários utilizados (se violentos ou não) para tal, assim como discordavam sobre como se organizaria a sociedade futura (propriedade e divisão da produção).

1.2 Os expoentes do anarquismo que mais influenciaram a prática do movimento anarquista em São Paulo (Bakunin, Malatesta e Kropotkin)

A anarquia é uma sociedade fundada sobre o livre entendimento, no seio da qual cada indivíduo pode atingir o máximo de desenvolvimento possível, desenvolvimento material, moral e intelectual, e onde encontre na solidariedade social, a garantia de sua liberdade e de seu bem-estar. (MALATESTA, 1984, p. 31).

O anarquismo é definido pelos anarquistas modernos (ou anarquismo clássico¹²) como um movimento internacional, ou seja, para eles, a revolução só seria vitoriosa se fosse mundial e não ocorrida em uma nação ou em determinada localidade. Logo, é impossível entender o movimento libertário paulistano sem compreender que o mesmo dialogava com o movimento em todo o mundo. Os anarquistas brasileiros, em sua maioria imigrantes europeus, trouxeram consigo idéias anarquistas e socialistas, discutiram as decisões tomadas em congressos libertários, embora muitas vezes sem viajarem para esses congressos; liam os textos considerados clássicos anarquistas e aqueles que não sabiam ler ouviam pela boca dos

¹¹ Com relação a esse ponto os anarco-individualistas podem discordar e preferir uma organização individual.

¹² George Woodcock em sua obra “Grandes escritos anarquistas” (1981) denomina de anarquismo clássico os anarquistas que defenderam as idéias de expropriação da burguesia, de destruição do Estado e das formas de autoridade. Para ele pode-se dizer que o anarquismo clássico tem seu início com Proudhon em 1840, quando publica “O que é propriedade?” e vai até o começo do século XX com Malatesta e Kropotkin, passando por Bakunin. As idéias libertárias anteriores a 1840 seriam cerne do pensamento anarquista, mas não anarquismo propriamente dito. Essa abordagem varia entre os vários estudiosos do anarquismo. Daniel Guérin (em seu prefácio a obra “Textos anarquistas” (2006) de Bakunin), por exemplo, afirma que Mikhail Bakunin é o fundador do anarquismo histórico - que seria o que Woodcock chama de anarquismo clássico - e que o mesmo tem seu fim com a destruição das associações anarco-sindicalistas espanholas em 1939. João Freire, na introdução à obra de Neno Vasco “Concepção anarquista de sindicalismo” (1984) concorda com a denominação de anarquismo histórico de Guérin e coloca Bakunin, Kropotkin e Malatesta como tais.

outros essas leituras em salões de leitura organizados por libertários; a imprensa, que era muito ampla, era escrita, além do português, em línguas como o italiano e o espanhol, visto que os imigrantes dessas origens foram a maioria. Esta imprensa trazia também citações de anarquistas como Piotr Kropotkin, Errico Malatesta, Mikhail Bakunin, Louise Michel e Emma Goldman, assim como divulgava seus textos em brochura aos operários paulistanos (a exemplo do texto de Élisée Reclus “Evolución, Revolución y Anarquismo”). Esses expoentes, portanto, não podem ser ignorados ao estudarmos o movimento operário na Primeira República; as suas considerações com relação à organização, métodos e meios revolucionários, bem como, com relação à propaganda, as artes e a educação. Suas concepções devem ser explicitadas para que possamos compreender o movimento anárquico, um movimento internacional.

Mikhail Bakunin nasceu em Priamukhino (Rússia) em 1814 e morreu em Berna em 1876. Foi considerado por muitos libertários, entre eles Malatesta (que recebeu profundas influências do pensamento de Bakunin), como o “pai espiritual do anarquismo” (MALATESTA, 2008a, p. 30). Participou de inúmeros movimentos nacionalistas, como por exemplo, de movimentos eslavos, até se dedicar totalmente à causa anarquista (após 1864, quando tem seu primeiro contato com Proudhon), organizando sociedades secretas que visavam a destruição do Estado e da sociedade burguesa (como a “Associação Fraternidade Internacional” ou “Aliança dos Revolucionários Socialistas” fundada na Itália em 1865), lutando ativamente nas revoltas de 1848 e participando ativamente da Associação Internacional dos Trabalhadores (Primeira Internacional) da qual foi expulso em 1872 depois de inúmeras e famosas polêmicas com Karl Marx. Segundo Paulo Edgar Almeida Resende (2003), pode-se dizer que ele participou de todas as lutas populares ocorridas na Europa entre 1840 e 1876. Nunca escreveu um livro, seus manuscritos são todos interrompidos, principalmente porque ele deixava de escrever para dedicar-se aos movimentos que eclodiam em toda Europa ou era preso por decorrência de sua atividade política. Tais manuscritos, que tornam possível entender suas idéias, foram organizados e publicados em forma de livros e brochuras que chegavam no Brasil durante a Primeira República, graças ao esforço de outros anarquistas que viam-se diretamente influenciados por seus pensamentos como Élisée Reclus e James Guillaume (1884 – 1916, um dos membros mais importantes da Federação do Jura da Internacional, que, assim como Bakunin foi expulso em 1872), que organizaram suas obras após sua morte quando a viúva de Bakunin deu-lhes seus manuscritos não publicados.

Nos anos de 1840 e 1841 Bakunin teve contato com os Jovens Hegelianos na Alemanha, influência decisiva em sua vida. Nesse grupo teve contato com as obras das suas

maiores influências filosóficas que foram, sem dúvida, Hegel e Fichte, aliás, sua mais conhecida citação: “a ânsia de destruir é também uma ânsia criativa” (WOODCOCK, 2002, p. 168) foi profundamente influenciada pelas idéias de Hegel. E com relação a ele afirma, em 1873, que sua teoria, a teoria da negação absoluta, era muito mais “completa, harmoniosa e profunda” (BAKUNIN, 2003, p. 164) do que a de Voltaire e Rousseau, por exemplo. Porém, criticava seu aspecto profundamente metafísico: a filosofia de Hegel seria o coroamento de um mundo fundado num ideal superior, o que aponta como seu principal problema. Os seguidores de tal teoria, no entanto poderiam ser divididos em três categorias para Bakunin: a primeira dos conservadores, que afirmavam que “tudo que é real é racional” e a monarquia seria o ideal (como por exemplo, monarquia prussiana); a segunda seria o centro (Bakunin não a define); e a terceira dos revolucionários, que mostraram a implacável negação que é a essência da filosofia hegeliana, entre os quais estão Feuerbach, que negou a metafísica e o mundo divino, assim como Marx, que, apoiado na filosofia de Hegel afirmava a mudança como determinada e certa, segundo Bakunin. Os hegelianos da terceira categoria para ele colocavam a revolução partindo de um ideal para o real, da idéia para a vida e não o contrário.

[...] Ora, quem parte da idéia abstrata nunca chegará à vida, pois da metafísica à vida não existe caminho. Um abismo as separa. E saltar por cima deste abismo é executar o “salto mortal”, ou o que o próprio Hegel chamava, salto qualitativo (Qualitativer Sprung) do mundo lógico ao mundo natural; ninguém até agora conseguiu realizá-lo, e nunca conseguirá. Quem se apóia na abstração, nela encontrará a morte.

A maneira viva, concretamente racional de avançar, no domínio da ciência, é ir do fato real à idéia que o abarca, o exprime e, por isto mesmo, o explica; e, no domínio prático, ir da vida social à maneira mais racional de organizá-la, de acordo com as indicações, condições, necessidades e exigências mais ou menos apaixonadas da própria vida. (BAKUNIN, 2003, p. 165).

Ao contrário dessa terceira categoria de hegelianos, Bakunin pensava que o caminho da emancipação real e completa do povo seria a destruição, a partir do real, de suas condições reais de existência e sua organização social reais, para a ideal: a construção de formas de comunidades livres. Esse caminho não é dado e determinado, mas construído pelo povo (educado pelo exemplo), através de sua vontade, organização e métodos. Vontade, acompanhada de paixão, sacrifício e “unidade de pensamento de palavra e de ação” (BAKUNIN, 2003, p. 154). Concordava, por outro lado, com Marx ao afirmar que o fato econômico (o real) precede o direito político e jurídico¹³.

Entretanto a vontade revolucionária não bastaria para que a revolução social fosse bem sucedida. Somada à vontade e a paixão revolucionária deve estar a organização. A luta

¹³ Marx criticou Proudhon em “A miséria da filosofia” pelo último colocar o direito político e jurídico como precedentes ao fato econômico. Paulo Edgar Almeida Resende, em sua apresentação ao texto de Bakunin “Estatismo e Anarquia” (2003), afirma que Bakunin concordava com essa crítica de Marx, afirmando que Proudhon era metafísico.

organizada é essencial à revolução e à construção da sociedade anárquica baseada em preceitos de solidariedade e livre organização comunal. Essa concepção influenciou profundamente a organização de sindicatos anarquistas na Espanha e no Brasil. Os anarquistas paulistanos, ao se organizarem em sindicatos e associações por ofício, sem dúvida alguma compartilhavam desse pensamento. Sua crença na revolução universal, que só poderia começar pelas massas caminhava junto com a crença de que para tal se realizar seria essencial a organização da força revolucionária.

Só a revolução universal é assaz forte para derrubar e quebrar a potência organizada do Estado, apoiada por todos os recursos das classes ricas. Mas a revolução universal é a revolução social, é a revolução simultânea do campo e daquele das cidades. É aí que se deve organizar – porque sem uma organização preparatória, os elementos mais poderosos são impotentes e nulos. (BAKUNIN, 2008, p. 19 e 20, grifos nossos).

A organização livre dos operários e camponeses para a luta revolucionária também seria uma forma de preparar para a revolução social. Era o que Bakunin chamava de aprendizagem através da ação. Organizações e associações operárias deveriam construir-se sobre as bases da liberdade, já que é essa liberdade que garantiria a prosperidade e a dignidade de cada indivíduo tanto na sociedade futura (anárquica) quanto na luta revolucionária; sem dirigentes (já que a libertação dos trabalhadores seria obra dos próprios trabalhadores); e através da livre coligação internacional (já que a burguesia também fazia alianças internacionais). Podemos observar, nesse sentido, que há uma diferenciação de Marx na aposta que Bakunin fazia com relação às organizações do campesinato.

Mas, como chegar, do abismo da ignorância, da miséria, da escravatura, em que vivem os proletários dos campos e das cidades, a este paraíso, a esta realização da justiça sobre a terra? [que é a sociedade pós-revolucionária] – para tal os trabalhadores tem apenas um meio: a associação. Através da associação, instruem-se, esclarecem-se mutuamente e põem fim, por si próprios, a esta fatal ignorância que é uma das principais causas da sua escravatura. Através da associação, aprendem a se ajudarem, a se conhecerem, a se apoiarem mutuamente, e acabarão, por criar um poder muito maior do que todos os capitais burgueses e poderes políticos juntos. (BAKUNIN, 1979, p. 7, grifos nossos).

A sociedade livremente organizada que a luta revolucionária visaria construir, deveria se pautar, segundo Bakunin, na destruição do conflito entre Capital e Trabalho presentes na sociedade capitalista. Para isso deveria organizar-se de maneira coletivista. A pobreza, segundo os libertários, obriga o operário a vender o seu trabalho e, conseqüentemente, a sua vida ao capitalista – ou o faz ou morre de fome. Capital e trabalho estão assim separados na sociedade capitalista. O trabalho escravo do capital (os trabalhadores governados pelos burgueses). A escravidão moderna assim definida é respaldada por uma suposta liberdade política do trabalhador. A sociedade livre, construída após a destruição desse conflito

representado através da sociedade burguesa, deveria organizar-se de maneira que a liberdade e a igualdade sejam totais, uma sendo condição a outra, ou seja, através da coletivização dos meios de produção e dos instrumentos de trabalho, assim como do trabalho obrigatório a todos, segundo a fórmula: a cada um conforme o seu trabalho. Através do trabalho manual obrigatório, os indivíduos ganhariam espírito de solidariedade e justiça. O trabalho intelectual seria gratuito e de acordo com a vontade de cada um. Assim, a terra não seria propriedade de ninguém, mas sim um dom da natureza; seus frutos, “enquanto produto do trabalho” (BAKUNIN, 2006, p. 52), deveriam voltar para as mãos daqueles que a cultivassem.

[...] o trabalho isolado dos indivíduos mal seria capaz de alimentar e vestir um pequeno povo de selvagens; uma grande nação só se torna rica e só pode subsistir pelo trabalho coletivo, solidariamente organizado. (BAKUNIN, 2008, p. 97).

[...] O que exigimos é que seja mais uma vez proclamado o grande princípio da Revolução Francesa – o de que todo homem deve dispor de meios materiais e morais para desenvolver sua humanidade –, um princípio que, segundo acreditamos, deve ser traduzido no seguinte problema: organizar a sociedade de tal modo que, ao nascer, cada indivíduo, homem ou mulher, disporá de meios materiais tanto quanto possível idênticos, para o desenvolvimento das suas diferentes faculdades e para sua utilização no seu trabalho; organizar uma sociedade que, tornando impossível a qualquer indivíduo, seja ele quem for, a exploração do trabalho de outros indivíduos, permita que cada um deles participe da riqueza social – que, na realidade, jamais é produzida senão pelo trabalho – apenas na medida em que tiver contribuído com seu próprio trabalho para produzi-la. (BAKUNIN, apud: WOODCOCK, 2002, p. 183, grifos nossos).

Sendo assim, a revolução social não nasceria da obra e vontade de um gênio, mas sim das próprias massas, através de suas práticas políticas e lutas. É nesse sentido que devemos nos ater aqui a observar as práticas políticas dos anarquistas na Associação Internacional dos Trabalhadores, que sem dúvida foi a organização mais referenciada como exemplo dentro de inúmeros meios operários. As práticas políticas defendidas pelos anarquistas no seio da AIT, e não os ideais de uma organização fortemente centralizada com dirigentes dispostos a ditar seus rumos e formas de ação, tiveram grande relevância para os conteúdos e práticas políticas adotados por ela, assim como pelos anarquistas em São Paulo. As idéias de auto-organização debatidas e experimentadas pelos anarquistas coletivistas em tal associação foram de influência fortíssima para os anarquistas clássicos e contemporâneos no Brasil e no mundo. É por isso que devemos analisar sua formação e os principais embates ocorridos durante seus anos de existência.

A Associação Internacional dos Trabalhadores, para Bakunin, era uma forma de organização dos trabalhadores avançada e que poderia levar à revolução social à medida que se expandisse e tivesse como adeptos os proletários de todo o mundo. Ela (conhecida também como Primeira Internacional quando se refere ao seu período de existência de 1864 a 1876)

foi fundada em 28 de setembro de 1864, com intuito de unir os trabalhadores de várias tendências político-ideológicas, sem centralização, baseando a unidade organizativa nos laços de solidariedade, para que pudessem trocar experiências e unirem-se em movimentações.

Seu primeiro congresso ocorreu de 3 a 8 de setembro de 1866 em Genebra (Suíça), onde foram redigidos, por Karl Marx, – desde a assembléia de 28 de setembro de 1864 membro do Conselho Central, que se tornaria depois o Conselho Geral - seus primeiros estatutos. Inicialmente compunham a Internacional apenas Marx, alguns de seus seguidores e mutualistas de Paris apoiados pelas trade-unions inglesas, os últimos defendendo formas de organização operárias cooperativas e de socorro mútuo. Entretanto depois de 1868 (depois de seu segundo congresso em setembro de 1867 em Lausanne e das grandes greves em Genebra no ano de 1868) ela passou a chamar a atenção de membros de outras tendências políticas¹⁴ que passaram a integrá-la, como foi o caso de Bakunin, que adere à associação como membro da seção de Genebra. Blanquistas, defendendo um “governo dos intelectuais” para “guiar a revolução” e ao mesmo tempo uma livre federação de comunas; lassalianos e coletivistas seguidores de Bakunin começaram a travar intensos debates sobre o que deveria ser uma organização como a Associação Internacional dos Trabalhadores. Para os últimos ela deveria ser uma associação revolucionária, não só cooperativa e de socorro mútuo; pautar-se na solidariedade operária, na livre união e livre organização, nunca na centralização e na direção partidária defendida por Marx e Engels; também deveria atuar através da ação direta e nunca pela ação parlamentar defendida pelos lassalianos. Dessa opinião certamente partilhavam os anarquistas brasileiros ao fundarem inúmeras associações e organizações operárias.

[...] Quer (a Internacional), [...], uma organização econômica, política e social na qual todo o ser humano sem prejuízo das suas particularidades naturais e individuais, encontre igual possibilidade de se desenvolver, instruir, pensar, trabalhar, agir e desfrutar a vida como um homem. Sim, quer isto, e mais uma vez, se o que ela quer é impossível com a organização atual dessa sociedade, tanto pior para esta sociedade. (BAKUNIN, 1979, p. 8, grifos nossos).

Várias seções se formaram ao longo do ano de 1868 e muitas aderiram ao coletivismo e as posições sobre a associação defendidas pelos coletivistas, como as seções de Madrid e Barcelona, a Federação Romanda (união das seções francesa e suíça) e a Federação do Jura. O Congresso seguinte, quarto congresso da AIT, realizado em Balê de 6 a 12 de setembro de 1869, em decorrência da formação de novas seções e suas adesões ao coletivismo, tem quase a unanimidade de delegados pronunciando-se pela propriedade coletiva. Nesse mesmo ano,

¹⁴ James Guillaume (1884 – 1916) escreveu, depois de 1880, quatro volumes sobre a Associação Internacional dos Trabalhadores: “L’ International: documents et souvenirs”, que segundo Daniel Guérin (2006) são os documentos mais importantes da Internacional sob o ponto de vista anarquista.

Bakunin, com enormes dificuldades financeiras sai de Genebra para viver em um local mais barato. Segundo James Guillaume (2006), Marx e Nicolas Outine (marxista da social-democracia) desorganizaram a seção de Genebra com intrigas e calúnias, para centralizarem cada vez mais a associação, e fizeram com que a Federação Romanda sofresse uma cisão (1870) formando duas facções: uma que afirmava a participação política do proletariado na política burguesa (através de candidaturas e intervenções políticas) e outra que afirmava o contrário, que a participação política do proletariado consolidaria a ordem capitalista. O Conselho Geral de Londres (do qual faziam parte, como já foi dito, Marx e seus seguidores), os alemães e os alemães suíços tomaram parte da primeira facção e os franceses, belgas e espanhóis da segunda, defendida essencialmente pelos trabalhadores da seção do Jura.

A partir de 1871 o Conselho Geral de Londres passou a tomar medidas ainda mais centralizadoras dentro da AIT, contrárias à livre organização praticada pelos coletivistas e aos ideais de fundação da própria organização. Em setembro desse ano uma conferência secreta foi convocada para tomar medidas que destruíssem a autonomia das seções e federações e para conceder ao Conselho Geral uma autoridade, que para Guillaume, era contrária aos estatutos fundamentais da associação e daria ao conselho direito para organizar a luta política da classe trabalhadora – centralizar a luta. Imediatamente a federação do Jura convidava os membros da AIT à lutar contra as imposições do Conselho; as seções italianas, belgas, francesas (ou pelo menos em sua maior parte) e norte-americanas se colocaram da mesma forma.

Tendo observado a forte influência das idéias coletivistas na AIT, Marx e seus seguidores do Conselho Geral convocaram, em 2 de setembro de 1872, um congresso em Haia (Holanda), um local de difícil acesso aos membros de federações mais afastadas. A Federação Italiana absteve-se de mandar delegados; a Espanhola enviou quatro; a Jurassiana, dois; a Belga, sete; a Holandesa, quatro; a inglesa, cinco. Esses formavam a oposição ao Conselho Geral, que levou quarenta delegados anteriormente dispostos a executar o que Marx e Engels ditassem, ainda segundo Guillaume. No último dia de congresso, 7 de setembro de 1872, foi votada a expulsão de Bakunin sob justificativa de que ele formara uma sociedade secreta cujos interesses eram diversos aos da AIT. Nesse momento, vários dos delegados da oposição já haviam abandonado o congresso e a expulsão foi confirmada. Os membros que haviam se retirado se reuniram dias depois, em 15 de setembro de 1872, em Saint-Imier (Jura Suíço) a fim de fazer outro congresso, que se opusesse às decisões do Conselho Geral.

Segundo Malatesta¹⁵, o Congresso repudiava as decisões do congresso de Haia e a centralização proposta por Marx. Expressava sua oposição através da seguinte declaração:

“Natureza da Ação Política do Proletariado

Considerando:

que querer impor ao proletariado uma linha de conduta ou um programa político uniforme como o único caminho que possa conduzi-lo à sua emancipação social é uma pretensão tão absurda quanto reacionária;

que ninguém tem direito de privar as federações e seções autônomas do direito incontestável de determinarem elas mesmas e seguirem a linha de conduta política que acreditarem ser a melhor, e que toda tentativa semelhante nos conduziria fatalmente ao mais revoltante dogmatismo;

que as aspirações do proletariado não podem ter outro objetivo senão o estabelecimento de uma organização e de uma federação econômicas absolutamente livres, fundadas no trabalho e na igualdade de todos e absolutamente independentes de todo governo político, e que esta organização e esta federação só podem ser o resultado da ação espontânea do próprio proletariado, dos corpos de profissão e das comunas;

Considerando que toda organização política outra coisa não pode ser senão a organização da dominação em proveito de uma classe e em detrimento das massas, e que o proletariado, se quisesse se apoderar do poder, se tornaria, ele próprio, uma classe dominante e exploradora;

O Congresso de Saint-Imier declara:

- 1) que a destruição de todo poder político é o primeiro dever do proletariado;
- 2) que toda a organização de um poder político pretensamente provisório e revolucionário para conduzir esta destruição só pode ser um embuste a mais e seria tão perigoso para o proletariado quanto todos os governos hoje existentes;
- 3) que, rejeitando todo compromisso para chegar à realização da revolução social, os proletários de todos os países devem estabelecer, fora de toda política burguesa, a solidariedade da ação revolucionária”. (MALATESTA, 1989, p. 132, grifos nossos).

A Federação Belga, que não compareceu a esse congresso mandou sua aprovação a tal declaração. O Conselho Geral, que desde o Congresso de Haia estava sediado em Nova Iorque, se pronunciava em 1873 pela suspensão da Federação do Jura da AIT. A Federação Holandesa, que até então permanecia neutra, retirou-se da Internacional em apoio aos jurassianos e aderiu ao Congresso de Saint-Imier.

A cisão e o anunciado fim da Primeira Internacional tiveram muito impacto nos meios operários nesse período e em períodos posteriores, passaram a se discutir cada vez mais questões em torno da organização e da luta revolucionária de acordo com aquilo que pregavam os anarquistas em sua prática política dentro da Internacional. Os anarquistas paulistanos, por exemplo, insistiam na necessidade de organizar-se revolucionariamente de maneira livre, como pregavam os coletivistas durante esses citados congressos. Opuseram-se às centralizações e direções, assim como se opuseram os membros coletivistas e mutualistas

¹⁵ Para Malatesta a Internacional não sofreu cisão por causa das disputas internas ou por ser tão heterogênea. “Seu modo de organização, tornado centralista e autoritário sob o impulso do Conselho Geral de Londres, particularmente de Karl Marx, que era sua alma, conduziu de fato à cisão da Internacional”. (MALATESTA, 1989, p. 127). Porém, nesse sentido entre os estudiosos do tema há várias interpretações. Paulo Edgar Almeida Resende, por exemplo, afirma em sua introdução ao texto de Bakunin “Estatismo e Anarquia” (2003), que a dissolução da Primeira Internacional se deu por causa da forte repressão que sofria.

da Internacional. Organizaram-se em grupos segundo seus ofícios e em sindicatos anarquistas (livres). Para os anarquistas de São Paulo, assim como para Bakunin, um operário sozinho não conseguiria lutar contra o poder organizado da burguesia, portanto deveriam organizar-se, exercendo, além da prática revolucionária, a solidariedade.

Organizemo-nos, alarguemos a nossa associação, mas não esqueçamos de, ao mesmo tempo, a consolidarmos, a fim de que a nossa solidariedade, que é a nossa força, se torne cada vez mais real. Tornemo-nos cada vez mais solidários no estudo, no trabalho, na atividade política, na vida. Associemo-nos em ações comuns de modo a tornarmos a existência um pouco mais suportável e menos difícil; formemos em todos os locais, e sempre que nos seja possível, sociedades de consumo de crédito mútuo e de produção, que, embora incapazes de nos emanciparem dum modo coerente e sério nas atuais condições econômicas, habituem os operários à prática dos negócios e preparam embriões da organização do futuro. (BAKUNIN, 1979, p. 9 e 10).

A organização sindical não deveria ser a única via de organização. Não deveria ser vista como segura e inevitável, sendo necessário abandonar outras¹⁶. O sindicato deveria caminhar na luta juntamente com outras formas, tais como a comuna livre, grupos anarquistas, a comunidade experimental e as cooperativas que, segundo Nettleau (2008), constituem o “estágio primordial” da coexistência social livre e as “realidades da vida econômica futura”. Nenhuma dessas formas de organização excluiria outras, desde que fossem livres. Os anarquistas em São Paulo pensavam dessa forma, basta observar o artigo em que “A Plebe” anuncia um convênio de agremiações obreiras, nota-se que há vários tipos de organização, desde ligas de resistência até uniões e sindicatos, todas de acordo com o ofício e organizadas de maneira espontânea, assim como o convênio, em que as agremiações compareceram espontaneamente:

O convenio das agremiações obreiras realizado no domingo, foi uma bella demonstração de vitalidade do movimento de resistência e de luta do operariado. [...] Foram as seguintes as associações que se fizeram representar no Convenio: União dos Canteiros, Sindicato dos Serralheiros, União dos Chapeleiros, União dos trabalhadores de Fábricas de Bebidas (secção da Cia. Antarctica), União Geral dos Ferroviários (secção da S. Paulo Railway), Liga dos Trabalhadores de Madeira, União dos Artífices de Calçados, União dos Pedreiros e Serventes, Liga dos Padeiros e Confeiteiros, União dos Alfaiates, Ligas Operárias da Mooca, Belenzinho, Ypiranga, Braz, Cambuci, Bom Retiro e Vila Marianna, Liga dos Ceramistas (secção da Fábrica Santa Catharina, Água Branca), Liga Operária da Água Branca e Lapa, Sindicato dos Canteiros de Cotia, Sociedade dos Laminadores de S. Caetano, Sindicato Internacional dos Canteiros de Ribeirão Pires, Liga Operária de S. Roque, Sindicato dos Canteiros de Lageado, Liga dos Vidreiros (secção da Fábrica Santa Marina, Água Branca).

¹⁶ Seria errôneo pensarmos que os anarquistas pensavam todos da mesma maneira no que diz respeito aos sindicatos. Individualistas, por exemplo, negavam participar de associações desse e de outros tipos. Bakunin, Kropotkin e Malatesta o viam como uma forma importante de organização, já que conseguia agregar tantos operários, que aprendiam, através da experiência e do exercício da solidariedade, a organizarem suas próprias vidas sem chefes.

Também estiveram representadas as corporações do cortume da Água Branca, da Cia. Progresso, do mesmo bairro, e da Fábrica de tecidos da Lapa. (A Plebe, São Paulo, 8 de setembro de 1917, anno I, número 13).

Os sindicatos anarquistas em São Paulo na Primeira República, diferentemente dos sindicatos dirigidos por partidos políticos, como hoje é a CUT ou a Força Sindical, foram organizações livres e sem um dirigente que guiasse a luta, assim como defendido pelos coletivistas da Primeira Internacional. Objetivavam pela luta econômica dos trabalhadores, controlada por eles mesmos, conquistar melhores condições econômicas e, além disso, provocar a transformação radical da sociedade através da revolução social. Contrapuseram-se à política parlamentar, observando-a como uma maneira de perpetuar a exploração do proletariado, e ao Estado, que seria o defensor dos grandes industriais e produtores de café.

A Greve Geral era vista no Brasil como método capaz de levar à revolução social desde que viesse acompanhada da expropriação dos burgueses e da destruição do Estado. Se não chegasse a alcançar tal fim, ao menos possibilitaria aos trabalhadores conquistar melhoras momentâneas, que tornariam suas vidas um pouco menos sofridas, e praticar a solidariedade e o apoio mútuo. Esse pensamento, que se viu consolidado na Greve Geral de 1917 em São Paulo, que acabou por terminar com um acordo entre os operários e os patrões, em que algumas reivindicações foram alcançadas, tinha como defensor também Bakunin. Para ele, a greve geral que vise à revolução social pode sem dúvida levar a ela, porém se ela for internacional, caso contrário os trabalhadores morreriam de fome. Além disso, sem uma organização séria e coerente as greves nunca levariam a uma transformação radical da sociedade, as últimas “pressupõem já uma certa força coletiva, um certo entendimento entre os trabalhadores” (BAKUNIN, 1979, p. 11). De qualquer forma, porém, as greves gerais fortaleceriam a ajuda mútua, portanto são atitudes válidas para ele.

A organização e a Greve Geral defendidas por Bakunin estariam em plena concordância com os objetivos finais que se pretende alcançar com a revolução social. Se o objetivo final da revolução é construir uma sociedade baseada na liberdade e igualdade, a organização deve ser livre e comum. A igualdade é condição à liberdade – fato coletivo -, logo, se não há igualdade não pode haver liberdade, nem sequer política.

[...] ela quer [a revolução social] e nós queremos que todo homem que nasça sobre esta terra possa se tornar um homem no sentido mais completo desse termo; que ele tenha não somente o direito, mas todos os meios necessários para desenvolver todas as faculdades, e ser livre, feliz, na igualdade e para a fraternidade. (BAKUNIN, 2008, p. 85).

Com relação à organização da sociedade pós-revolucionária Bakunin defende, além da propriedade coletiva, a organização federal, ou federalismo¹⁷. A sociedade anárquica se organizaria em federações, comunas e associações, inteiramente autônomas e organizadas espontaneamente, sem serem obrigadas a unirem-se e desunirem-se - sendo união e desunião somente baseadas em suas necessidades inerentes – e em oposição às organizações centralistas, burocráticas e militares. Ou seja, se organizariam de baixo para cima em livres associações ou federações menores que juntas formariam comunas ou regiões, que por sua vez, se aglomerariam às outras, formando uma Federação Internacional e Universal de comunas livres e autônomas entre si. Nessas federações, com a terra e os instrumentos de trabalho coletivizados, os direitos políticos seriam garantidos pelo trabalho. Aquele que sem trabalhar se usa das riquezas produzidas por mãos alheias seria considerado um ladrão. Tal organização federal seria a única condição de uma liberdade real e por si só contrária à “organização da indústria capitalista e da especulação bancária” (BAKUNIN, 2003, p. 35), respaldada pela democracia, assim como pela polícia, pelo judiciário, pelos militares e pela teologia, ambos funcionando como braço do Estado, o grande protetor da exploração.

Sou um partidário convicto da igualdade, econômica e social, porque sei que, fora desta igualdade, a liberdade, a justiça, a dignidade humana, a moralidade e o bem-estar dos indivíduos, assim como a prosperidade das nações, serão nada mais do que mentiras. Mas, partidário da liberdade, condição primeira da humanidade, penso que a igualdade deve estabelecer-se no mundo pela organização espontânea do trabalho e da propriedade coletiva, das associações produtoras, livremente organizadas e federalizadas nas comunas, pela federação igualmente espontânea das comunas, e não pela ação suprema e tutelar do Estado. (BAKUNIN, 2006, p. 37 e 38, grifos nossos).

A essas federações, agrícolas e industriais, caberia também a administração dos serviços públicos, sem que para tal fosse necessário um governo, uma ditadura ou um poder tutelar dirigente. O povo que nas federações vivesse seria responsável por auto-gerir a produção e suas próprias vidas. As decisões sobre aspectos gerais de funcionamento e abastecimento seriam tomadas em assembleias e acatadas por aqueles que aceitaram a vida em determinada federação de comunas livres (“concessões mútuas” de que falamos acima). Para conter a reação, por exemplo, seria necessária a eleição de deputados revogáveis para administração revolucionária da comuna.

Para a organização da comuna: a federação das barricadas permanentes e a função de um conselho revolucionário da Comuna pela delegação de um ou dois deputados por cada barricada, um por rua ou por bairro, deputados investidos de mandatos imperativos, sempre responsáveis e sempre revogáveis. O conselho comunal assim organizado poderá escolher, entre os seus, comitês executivos separados por cada ramo da administração revolucionária da comuna. (BAKUNIN, 2006, p. 114).

¹⁷ Proudhon já havia defendido o princípio federativo como forma ideal de organização social em sua obra “Do Princípio Federativo” de fevereiro de 1863, publicado no Brasil recentemente pela Editora Imaginário (2001).

A Comuna de Paris, derrubada em 1871, é vista por alguns estudiosos do anarquismo como Arthur Lehning (2006) como adepta das idéias federalistas de Proudhon e Bakunin, embora saibamos que a Comuna não tinha uma tendência política-ideológica homogênea.

[...] A Comuna de Paris não tinha nada em comum com o socialismo de Estado de Karl Marx, estavam, antes, em acordo com as idéias de Proudhon e as teorias federalistas de Bakunin. [...] A Comuna de Paris não centralizou os meios de produção nas mãos do Estado. O objetivo da Comuna de Paris não foi o de deixar o Estado enfraquecer, mas de ab-rojá-lo imediatamente. O aniquilamento do Estado não era mais o resultado – final inevitável de um processo histórico dialético, de uma fase superior da sociedade, ela própria condicionada por uma forma superior de produção. [...] não queria fundar outra máquina estatal, mas substituir o Estado por uma organização da sociedade sobre as bases federalistas. (ARTHUR LEHNING, apud: BAKUNIN, 2006, p. 137).

Essas concepções federalistas também estão presentes no pensamento de outros anarquistas como Malatesta e José Oiticica (22 de julho de 1882 – 30 de junho de 1957), grande anarquista brasileiro que dirigiu o jornal libertário “Ação Direta” no Rio de Janeiro (1929; 1946 – 1958). Oiticica, por exemplo, afirmava como primeiro princípio do anarquismo: que “o território de cada país será dividido em zonas federadas, cada zona em municípios, e cada município em comunas” (OITICICA, 1970, p. 267).

Bakunin não acreditava que a propaganda tivesse um papel central na luta revolucionária. Dava muito mais importância à utilização de métodos violentos, afirmando que a força combativa deve estar armada e pronta para utilizá-las se o for necessário, já que o Estado e a burguesia têm como defesa a força militar e policial armadas. No entanto, não deixava de frisar que o objetivo da revolução é o aniquilamento das classes e não dos indivíduos, logo, a propaganda, a educação e a organização revolucionária, seriam meios para se despertar o espírito da revolução social poupando um número de mortos, que poderia ser maior caso os métodos utilizados fossem somente os violentos. Malatesta, nesse sentido pensa como Bakunin e talvez dê até mais ênfase à ação violenta e acredite mais no papel da propaganda; para ele, não há como se fazer a revolução sem sangue e sem armas – a burguesia jamais aceitaria ser expropriada sem que para isso os operários utilizassem armas, assim como o Estado não aceitaria a sua destruição e o fim dos privilégios dos governantes. Assim, para Bakunin, propaganda tem um papel fundamental para o convencimento e para o despertar de um espírito socialista natural que as massas tem dentro de si ela deveria visar à insurreição universal, a revolta generalizada, deveria instigar o pensamento e a vontade revolucionária que já está presente no instinto das massas, mas que encontra-se sufocado pela miséria, pela exploração e pelos preconceitos inculcados pelas classes dominantes. Só que ela

seria insuficiente sem “a luta solidária dos operários contra os patrões”, sem “os sindicatos, a organização e a federação dos núcleos de resistência” (BAKUNIN, 1979, p. 61).

Vê-se aqui uma diferença com relação às idéias de alguns partidos políticos de esquerda: para esses as massas deveriam ser conduzidas por dirigentes que as convencessem do que seria melhor para elas, enquanto que os anarquistas acreditam que naturalmente o homem é socialista e capaz de guiar sua própria vida, basta que desperte esse espírito socialista e, só nesse ponto o revolucionário, já convencido desse espírito natural, tem seu papel – deve dar o exemplo e fazer propaganda.

Essas idéias estão muito presentes no movimento operário anarquista em São Paulo durante a Primeira República, além dos métodos como a greve geral, aqui a propaganda foi muito forte através da imprensa operária, dos comícios públicos e das festas operárias e ainda a educação e a arte eram vistos como meios de luta revolucionária. Inúmeras escolas modernas (pedagogia libertária) foram abertas e o teatro operário, que apresentava peças de denúncia à organização social capitalista e à condição da mulher, era representado em muitas ocasiões, como veremos no capítulo a seguir.

Para Bakunin a educação não levaria à emancipação do povo, um professor não seria capaz de ensinar ao povo aquilo que é sua vida ou o que ela poderia ser. Demonstrava uma grande desconfiança com relação à um dirigente intelectual do movimento anarquista. As ações práticas é que levariam à transformação radical da sociedade, assim se aprenderia na prática a cooperação e a luta. Essas ações são, para ele, a formação de associações artesanais e cooperativas de empréstimos, consumo e produção. A cooperação é uma forma equitativa e racional, a forma de organização da sociedade futura, a prática dela na sociedade capitalista, não levará sozinha à emancipação do proletariado, mas habituará os mesmos a se unirem, a se organizarem e a conduzirem seus próprios interesses – é o que ele chama de aprendizado da cooperação. Acreditava, dessa forma, na educação e na propaganda através do exemplo.

Nenhum sábio está, portanto, em condições de ensinar ao povo, ou definir para ele, o que será ou deverá ser seu modo de vida, logo após a revolução social. Esse modo de vida será determinado, em primeiro lugar, pela situação de cada povo e, em segundo, pelas necessidades que nascerão em cada um deles e manifestar-se-ão com o máximo de força, portanto, de modo algum por diretrizes ou notas explicativas vindas de cima e, de maneira geral, por teorias, quaisquer que sejam elas, concebidas às vésperas da revolução. (BAKUNIN, 2003, p. 238).

Ao desenvolver suas idéias sobre a educação integral¹⁸ Bakunin se refere à educação tanto na sociedade capitalista quanto na sociedade futura, segundo Silvio Gallo (1993).

¹⁸ “A Instrução Integral” foi escrita por Bakunin entre 31 de julho e 21 de agosto de 1869. Eram inicialmente artigos sobre o tema escritos para o jornal “L’Égalité, nesse período e que mais tarde foram agrupados formando um livro. No Brasil foi recentemente publicado pela Editora Imaginário (2003).

Segundo este libertário, na sociedade capitalista há uma divisão do trabalho entre trabalhadores intelectuais e trabalhadores manuais, os últimos tem o trabalho desvalorizado com relação aos primeiros, que justamente por isso, tem privilégios. Uma educação verdadeiramente libertária primeiramente deve ter como base o ensino e o desenvolvimento de três atividades, sem distinção entre elas: intelectual, manual e moral. Ou seja, essa escola estaria em constante conflito com a sociedade capitalista, segundo Gallo, atuando assim para a destruição dela através do exemplo e de sua negação. Na sociedade futura, no entanto, estaria em pleno acordo com os ideais libertários propostos por Bakunin: se nessa sociedade o trabalho é obrigatório a todos, todos os indivíduos emprenderiam trabalhos manuais e intelectuais, sem divisões, e perpetuariam a moral libertária aos indivíduos que nascessem nessa sociedade; essa moral, por sua vez, é essencial para a manutenção da sociedade livre e igualitária – anárquica, em que todos teriam acesso à educação até os níveis superiores e conforme o interesse de se dedicar ao estudo de cada indivíduo, visando seu próprio prazer e não privilégios.

Seguindo um movimento dialético, as crianças deveriam receber uma educação em seu ponto de partida segundo um princípio de autoridade que ao longo dos anos de educação iria sendo negado até que por fim, na idade adulta, receberiam uma educação totalmente livre. Com relação a esse ponto nem todos praticantes da pedagogia libertária parecem ter concordado com Bakunin, como é o caso de Sebastián Faure (1858 – 1942) - muito citado pela imprensa libertária paulistana -, que segundo um relato de Emma Goldman em sua autobiografia “Viviendo mi vida” (1996), criou uma escola em que a liberdade era total entre “professores” e crianças – essa comunidade, citada como exemplo pelos libertários paulistanos que fundaram escolas modernas, chamava-se Colméia.

“La Ruche” (La Colmena), como se llamaba la escuela de Faure estaba situada a las afueras de Rambouillet, un antiguo pueblo francés. Com muy poca gente para ayudarlo, Faure había transformado un trozo de tierra salvaje y abandonada en una floreciente granja en la que se cultivaban frutas e verduras. Había acogido a veinticuatro niños huérfanos y a aquellos cuyos padres eran demasiado pobres para pagar y les proporcionaba de su bolsillo casa, alimentos y ropa. Había creado un clima en La Ruche que liberaba a los niños de la disciplina y la coerción de todo tipo. Había descartado los viejos métodos educativos y en su lugar había establecido la comprensión por las necesidades del niño, la confianza y la seguridad en sus posibilidades y el respeto por su personalidad.

[...] Los murales pintados a mano que había en los dormitorios y aulas representando la vida de las plantas, de las flores, de los pájaros y de los animales, tenían un efecto más estimulante sobre la mente de los niños que cualquier lección “corriente”. El libre agrupamiento de los niños alrededor de los maestros, para escuchar alguna historia o buscar explicación a algún pensamiento desconcertante compensaba ampliamente la falta de la antigua instrucción. (GOLDMAN, 1996, p. 448).

A proposta de educação integral (manual, intelectual e moral) proposta por Bakunin, somadas as práticas de Sebastián Faure e de Francisco Ferrer foram amplamente utilizadas nas escolas modernas paulistanas como podemos observar no artigo a seguir:

Escola Moderna n.1

Instituto de instrução e educação para menores e adultos de ambos os sexos.

Aulas diurnas e nocturnas

Ensino theorico e pratico, segundo os methodos da pedagogia moderna com os quaes se ministra aos alumnos uma instrução que os habilita para o início das actividades intellectuaes e profissionaes, assim como uma educação moral baseada no racionalismo scientifico.

Curso Primário – Rudimentos de Portugues, Arithimetica, Calligraphia e Desenho.

Curso Médio – Grammatica, Arithimetica, Geografia, Noções de Sciencias physicas e naturaes, Historia, Geometria, Calligraphia, Desenho, Dactylographia.

Para as alumnas haverá também trabalhos manuais: costura, bordado, etc.

Aulas diurnas

Horario: das 11 ½ às 16 ½ (das 11 ½ da manhã às 4 ½ da tarde).

Mensalidades: curso primário ou médio, 4\$000; curso adiantado 6\$000.

Aulas nocturnas

Horario: das 19 às 21

Mensalidades: curso primário ou médio, 5\$; adiantado, 7\$

Avenida Celso Garcia, 262 – Belenzinho – São Paulo.¹⁹ (A Plebe, São Paulo, 22 de setembro de 1917, anno I, número 14, grifos nossos).

Com relação à arte Bakunin não a afirmava como um meio possível de levar à revolução social como pensaram, por exemplo, Kropotkin e Emma Goldman. Para ele, ela poderia sim levar o homem a ver a “plenitude que lhe foi subtraída e devolver-lhe o sentido da vida” (BAKUNIN, apud: RESZLER, 1974, p. 37). Por outro lado, pensava que depois da revolução social a arte seria obra do povo em conjunto (arquiteto, poeta, pintor, músico, etc), sem que o artista fosse um privilegiado, já que, para ele todo homem seria um artista, que só não desenvolveria seu lado artístico por estar inserido na sociedade capitalista, pautada na exploração e na opressão.

Os anarquistas de São Paulo parecem observar a arte como importante meio de propagar suas idéias, como veremos mais adiante, as festas operárias geralmente contavam com a apresentação de uma peça teatral. É indiscutível que a observassem também como uma maneira de devolver-lhes a plenitude da vida que lhes foi subtraída como coloca Bakunin e também como forma de lazer, mas davam a ela uma importância ainda maior. Aliás, apostavam muito na propaganda, juntamente com a organização, muito mais do que Bakunin, parecendo, nesse sentido, ter mais afinidade com as idéias de Malatesta, que “tinha a idéia fixa de chegar à revolução por meio da propaganda anarquista; a revolução feita pelas massas com o espírito das idéias anarquistas” (NETTLAU, apud: MALATESTA, 2008, p. 33). Já que os libertários consideravam que não deviam impor suas idéias às massas de maneira

¹⁹ Nos bairros de maior concentração de operários em São Paulo (por sua proximidade das fábricas), como Brás e Belém, se organizaram a maior parte das escolas modernas.

autoritária, a propaganda, a arte e a educação tiveram um papel central em suas lutas aqui em São Paulo, por exemplo.

Errico Malatesta nasceu em Santa Maria Cápua Vetere (Itália) no dia 4 de dezembro de 1853 e morreu em Roma - preso em sua casa por ordem dos fascistas - em 22 de julho de 1932, vitimizado por uma pneumonia. Sua atuação no movimento anarquista na Europa e na América Latina foi tão importante quanto à de Bakunin. Ambos, por sinal, estiveram juntos na Associação Internacional dos Trabalhadores, a qual Malatesta aderiu, com apenas 17 anos em 1871 (como membro e logo secretário da seção de Nápoles), e abandonou em 1872, com a expulsão de Bakunin²⁰.

Segundo ele próprio, Bakunin lhe exerceu uma grande influência: assim como ele Malatesta tem a crença na vontade humana como capaz de transformar a sociedade, não acreditou que essa transformação fosse algo determinado e dado anteriormente, e insistiu na necessidade de prepará-la, de suscitar a vontade já em estado de latência nas massas para que a revolução social obtivesse sucesso; foi veementemente contra atuação parlamentar ou eleitoral por parte do proletariado, partindo do princípio que esta perpetuaria a escravidão das massas, e contra o sufrágio universal que, para ele, era uma mentira. Entretanto, logo se distanciou de alguns dos pensamentos²¹ do “pai espiritual do anarquismo” (MALATESTA, 2008a, p. 42), principalmente no que se refere à organização da sociedade futura, ou seja, ao coletivismo. Defendeu o comunismo total, “a cada um conforme suas necessidades”, e não a fórmula “a cada um conforme seu trabalho”; considerava todo o trabalho social, portanto, a sociedade deveria usufruir dele sem nenhuma restrição. Sempre afirmou a necessidade de uma organização federal dessa sociedade anarco-comunista, segundo os moldes apresentados por Bakunin. Nesse sentido aproximou-se de Kropotkin (também defensor de uma sociedade anarco-comunista), sem deixar de dizer que falta a esse último um pouco de realismo.

Malatesta não carecia de fé revolucionária, e a manteve até a última hora, mas acreditava que o otimismo e certa expectativa de Kropotkin necessitava de base realista. A espontaneidade criadora, a abundância, a cooperação harmoniosa quase automática podem, ser produzidas por uma evolução natural em condições favoráveis, mas não são, em absoluto, dados presentes, atuais, palpáveis e sólidos com os quais se possa contar hoje e amanhã, no dia seguinte de eclodir a revolução e antes dela para que seja eficaz. Malatesta procurava fundamentos mais reais e muito mais acessíveis e abundantes no mundo do qual há de sair toda a evolução. Daí a simpatia de Malatesta pela organização, a relação mútua, os pactos, a previsão que se explica pela ausência concreta da abundância – a qual ainda não é um fato.

²⁰ Malatesta era um dos delegados no congresso de Saint-Imier em 1872, que se declararam oposição às decisões do Conselho Geral.

²¹ Com relação a esse distanciamento afirma em um relato sobre Bakunin em 1926: “Hoje, penso que Bakunin foi muito marxista na economia política e na interpretação histórica. Creio que sua filosofia se debatia, sem conseguir sair, numa contradição entre a concepção mecanicista do universo e a fé na eficácia da vontade sobre os destinos do homem”. (MALATESTA, 2008a, p. 42).

embora os armazéns estejam lotados. (NETTLAU, apud: MALATESTA, 2008, p. 18 e 19, grifos nossos).

É justamente pela noção de que se deveria buscar elementos reais no mundo em que se vive que Malatesta afirmava que a futura sociedade anarco-comunista necessitaria coletivizar alguns produtos (restringindo assim sua utilização) que não se encontrassem com abundância. Obviamente esse coletivismo seria transitório, de acordo com as situações reais, as disposições dos indivíduos e a abundância de produtos particulares. Luigi Fabbri (1877 – 1935), amigo pessoal de Malatesta e militante anarquista que participou de movimentos na Europa e na América do Sul (Argentina e Uruguai, onde morreu), afirmava que ele via o comunismo como “uma linha diretriz de conduta” (LUIGI FABBRI, apud: NETTLAU, 1977, p. 137). Devia-se também a tal noção sua insistência na organização da luta revolucionária anarquista, bem como na propaganda.

Durante o período que se encontrava em Buenos Aires, por volta de 1889, Malatesta defendia uma organização Internacional dos anarquistas de todas as correntes, afirmando que esses deveriam estar unidos enquanto tivessem interesses comuns, afinal de contas, todos tinham como objetivo principal a “procura de uma garantia mais sólida de liberdade” (MALATESTA, 1984, p. 35), que só seria alcançada através da expropriação da riqueza e do poder da burguesia, assim como da destruição do Estado e a substituição de ambos pela posse comum e livre associação. Tal organização não implicaria na destruição das organizações locais, regionais, dos pequenos grupos, enfim, da heterogeneidade anarquista, já que nem na sociedade anárquica haveria homogeneidade de organização social e do trabalho, segundo ele.

[...] no tendremos razón de dividirnos en pequeñas escuelas por el furor de determinar con exceso los particulares, variables según el lugar y el tiempo, de la sociedad futura, de la que estamos lejos de prever todos los resortes y posibles combinaciones. No habrá motivo, por ejemplo, de dividirnos por cuestiones como las siguientes: si la producción alcanzara su más o menos vasta escala; si la agricultura se hermanara en todas partes con la industria; si, por exceso, y a grandes distancias podrán cambiarse los productos bajo la base de reciprocidad; si todas las cosas serán disfrutadas en común o según norma; o si el uso de alguna de ellas será más o menos particular. En fin, los modos y particularidades de las asociaciones y de los pactos, de la organización del trabajo y de la vida social, ni serán uniformes ni pueden ser desde hoy previstas ni determinadas.

No se pueden prever, sino muy vagamente, las transformaciones de las industrias, de las costumbres, de los mecanismos de producción, del aspecto físico de las ciudades y de los campos, de las necesidades, de las ocupaciones, de los sentimientos del hombre y de las relaciones y vínculos sociales. Por lo menos no es lícito dividirnos por puras hipótesis. La cuestión entre el colectivismo-anárquico y el comunismo anárquico es cuestión también de modalidad y de pacto.

Cierto es que la “remuneración, según la obra ejecutada”, pregonada por los colectivistas, puede conducirnos a la acumulación desigual de los productos, y determinar (cuanto el proceso de esta acumulación fuera excesivo) la vuelta a la usura; a menos que la acumulación y la usura no fuesen imposibilitadas por prohibiciones y fiscalizaciones, las cuales no podrán menos de ser despóticas y odiosas. Por otra parte, la “toma a voluntad” de las cosas abundantes y

aprovisionamento de otras, pueden dar lugar también a arbitrariedades e imposiciones humillantes. Así, pues, el sistema comunista no está exento enteramente de inconvenientes. (MALATESTA, apud: NETTLAU, 1977, p. 140 e 141).

Os inconvenientes citados por ele acima só poderiam acabar quando na sociedade os homens tivessem condições iguais de produzir e viver em liberdade, assim como, quando tivessem uma nova consciência moral – uma moral comunista. Por isso é tão essencial se preparar a revolução: preparar através da organização e da propaganda, ambas baseadas em uma moral igualitária. Esse pensamento de que é necessária uma nova moral que sustente a sociedade livre e igual também está muito presente nas idéias das mulheres anarquistas como Emma Goldman (EUA) e Maria Lacerda de Moura (anarquista que militou a maior parte da sua vida em São Paulo). Ambas acreditavam que a sociedade capitalista e a moral burguesa que a sustenta eram as responsáveis pela exploração da mulher e por colocá-la em uma posição de inferioridade; a sociedade anárquica, porém, deveria ser baseada em uma moral totalmente diferente: na liberdade e na igualdade de todos os indivíduos, sem qualquer distinção de gênero ou raça. Liberdade e igualdade que deveriam pautar todas as uniões.

A organização Internacional anarquista pensada por Malatesta se reuniu em um congresso anarquista em Amsterdã dos dias 24 a 31 de agosto de 1907 (conhecido como Congresso Internacional Anarquista). Esse congresso foi muito comentado pela imprensa anarquista paulistana, principalmente em “A Terra Livre”²² (publicado em São Paulo de 1905 a 1910). Os libertários paulistanos se organizaram para mandar delegados - o que não fica claro se foi possível pelo alto custo da viagem - e acompanharam atentamente as discussões através das notícias que aqui chegavam (havia entre os anarquistas uma preocupação em trocar notícias, através de correspondência, sobre os movimentos que ocorriam em todo mundo). Concordavam plenamente com a união de todas as tendências anarquistas em uma grande organização internacional que respeitasse as organizações locais e regionais, aliás, nesse sentido Edgar Leuenroth²³, administrador do jornal aqui citado, sempre deixou claro que as decisões desse congresso não deveriam ser levadas a cabo por aquelas organizações

²² Jean Grave (1854 – 1939), anarco-comunista francês que editava vários jornais em Paris com objetivo de fazer propaganda desse ideal, editava em 1908 um jornal também chamado “Terre Libre”. Talvez, assim como “A Terra Livre” de São Paulo e Rio de Janeiro, tenha seu título inspirado na frase de Goethe “O Homem Livre sobre a Terra Livre”. Esse anarquista também é sempre citado no jornal brasileiro. Neno Vasco, imigrante português que viveu e militou por dez anos em São Paulo (1902 – 1911), dirigia esse jornal aqui no Brasil juntamente com Edgard Leuenroth e editava um jornal anarquista semanal em Lisboa no ano de 1913, também chamado “Terra Livre”.

²³ Edgard Frederico Leuenroth nasceu em Mogi Mirim em 31 de outubro de 1881 e morreu em São Paulo, onde viveu desde os cinco anos de idade (no bairro do Brás), em 28 de setembro de 1968, foi tipógrafo, jornalista e sem dúvida o anarquista brasileiro mais famoso. Dedicou toda a sua vida à militância e à propaganda libertária e arquivou praticamente todo o material do movimento anarquista brasileiro da primeira metade do século XX. Hoje esses materiais encontram-se no arquivo que recebe o seu nome localizado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), que é referência a todos historiadores do movimento operário desse período.

que discordassem delas, o congresso era um meio para que os operários anarquistas pudessem trocar experiências e organizar lutas em comum, bem como levantar discussões sobre temas importantes para o movimento, mas de maneira alguma suas decisões deveriam ser impostas autoritariamente aos trabalhadores, como afirmava o próprio Malatesta e em momentos anteriores, os membros da AIT. Luigi Damiani (1876 – 1953), imigrante italiano, também conhecido como Gigi Damiani²⁴, que militou em São Paulo desde 1909 editando jornais e participando de várias organizações operárias, também compartilhava das idéias de Malatesta a respeito dessa organização internacional anarquista que comportasse várias tendências desse pensamento.

Durante esse congresso, no entanto, houve uma discussão entre Malatesta e Pierre Monatte (1881 – 1960) sobre o sindicalismo que parece ter influenciado fortemente o movimento anarquista brasileiro e as suas formas de organização.

Monatte professou uma defesa acerca do sindicalismo revolucionário, afirmando que esse não se manifestava tanto na teoria, mas em ações práticas, em atos concretos. Sua fala pautava-se em ver o sindicato revolucionário como um “órgão de transformação social e a greve geral como meio de obtê-la” (MONATTE, apud: WOODCOCK, 1981, p. 200). Nesse sentido, a associação entre anarquismo e sindicalismo revolucionário era muito clara para ele: primeiro porque ambos visam eliminar o capitalismo e o sistema salarial através da revolução social e segundo porque o sindicalismo, presente no movimento operário, seria impulsionado pelo anarquismo, que o popularizou, para a revolução social. Não há como negar que os libertários concordavam com ele a esse respeito; o sindicato para Bakunin e Kropotkin, como já dito, era uma forma de organização operária (essencial para a luta) que se não alcançasse a revolução social, que era seu principal objetivo, pelo menos, habituar os trabalhadores à luta e à prática da solidariedade e do apoio mútuo. Porém, as discordâncias começaram a aparecer quando o próprio Monatte citou como grande exemplo de sindicato revolucionário a CGT (Confédération Generale du Travail) Francesa²⁵. Segundo ele tal confederação reunia vários sindicatos através de um comitê que exercia funções diretivas sem monopolizar funções executivas e legislativas. Bourses²⁶ e Federações do trabalho nomeavam delegados para compor o comitê e, além disso, comissões eram formadas pelos membros de ambas; os congressos da confederação eram soberanos e suas decisões deveriam ser acatadas por todos

²⁴ Gigi Damiani teve um papel muito importante no movimento operário brasileiro, editou, dentre outros, o jornal “La Battaglia”, escrito em língua italiana.

²⁵ Em 1906, ano do Primeiro Congresso Anarquista Brasileiro, a CGT Francesa declarou-se a favor do sindicalismo-revolucionário em seu congresso em Amiens (norte da França).

²⁶ Bourses são associações de trabalhadores: bolsões de trabalhadores que cooperam entre si.

os confederados, assim haveria uma unidade da classe operária. Só deveria haver um sindicato para cada profissão e cada cidade, que, por sua vez, não deveria ser anarquista, mas abrigar todas as tendências políticas, ou seja, um sindicato operário onde a unidade se colocaria acima das divergências. A greve geral, como ação direta dos operários, bem como a sabotagem, seriam os meios de ação desse sindicato revolucionário. Terminou afirmando que os anarquistas não estavam utilizando os métodos do sindicalismo revolucionário e que deveriam lutar por um sindicato neutro, independente e único.

Malatesta, abertamente a favor dos sindicatos, mas sempre desconfiado de suas posturas reformistas, já que eles frequentemente se prestavam muito mais às lutas por melhorias momentâneas e não pela revolução social, respondeu à Monatte contestando a centralidade e a neutralidade sindicais defendidas por ele em seu discurso. Afirmava que o sindicalismo não se basta a si mesmo. Os sindicatos deveriam estar abertos a todos os trabalhadores e seria preciso que os anarquistas que fizessem parte dele permanecessem anarquistas dentro desses sindicatos; os interesses da classe operária não são idênticos – os operários estão submetidos à lei da competição, justamente por causa da existência da propriedade privada e do governo - os interesses de uma categoria estão sempre em oposição aos de outras e, por isso mesmo não poderia haver unidade, muito menos neutralidade, além do que, os sindicatos não comportariam uma parcela da classe operária que seria a dos desempregados, dos quais os anarquistas não deveriam se esquecer. Um sindicato único e que englobe toda a classe operária também seria inaceitável por haver proletários que moralmente estariam mais próximos da burguesia do que do proletariado.

[...] na sociedade atual, a solidariedade só pode ser o resultado de uma comunhão que surge sob a égide de um ideal compartilhado. O papel dos anarquistas é despertar os sindicatos para esse ideal, orientando-os gradualmente para a revolução social, mesmo que ao fazê-lo corram o risco de prejudicar as “vantagens imediatas” que tanto parecem agradá-los. (MALATESTA, apud: WOODCOCK, 1981, p. 205).

[...] o sindicato operário é, por sua natureza, reformista, não revolucionário. O espírito revolucionário deve ser-lhe levado, desenvolvido e mantido pelo constante trabalho dos revolucionários que agem fora e dentro do sindicato, mas não pode porvir de prática natural e normal. [...] O sindicato só pode fazer ação revolucionária se estiver impregnado do espírito de sacrifício, à medida que o ideal esteja situado acima dos interesses, ou seja, somente na medida em que cesse de ser sindicato econômico para se tornar grupo político fundado sobre um ideal, o que é impossível nas grandes organizações que necessitam, para agir, do consentimento das massas, sempre mais ou menos egoístas, medrosas e lentas. (MALATESTA, 2008, p. 122).

Além disso, os anarquistas deveriam negar-se a se tornarem funcionários dos sindicatos. Aliás, Malatesta afirma que toda organização que tenha como fim a revolução social e a construção de uma sociedade livre e igualitária deve estar de acordo com esses fins.

Contraria assim Maquiavel: para ele os fins **não** justificam os meios. Se os meios revolucionários empreendidos fossem autoritários a revolução social jamais levaria a uma sociedade livre e igualitária. Ou seja, como Kropotkin, afirmava que a organização dos anarquistas deveria ser uma organização livre, de pessoas com objetivos comuns, e que englobasse três aspectos: a organização em geral, como princípio e condição de vida na sociedade atual e futura; organização da atividade anarquista; organização das forças populares, em particular, das massas operárias para resistir ao governo e ao capitalismo.

[...] a todo fim correspondem determinados meios. Considerando-se que é no fim que é preciso procurar a moral, o meio é fatal. [...] tudo que estiver em contradição com o fim que é nosso, tudo que tende a conservar o estado atual das coisas, tudo o que tender a sacrificar um homem, contra a sua vontade, para o triunfo de um princípio, tudo isto é mau.

Trata-se, pois, sempre, em todos os atos da vida, de escolher o mal menor possível para obter o maior bem possível. (MALATESTA, 1984, p. 79, 80 e 81, grifos nossos).

Vê-se assim, que sindicalismo revolucionário e sindicatos com influência anarquista são diferentes, embora Monate afirmasse que o sindicalismo revolucionário era a forma histórica do anarquismo. O sindicato revolucionário pregava centralidade, unidade, enquanto que os sindicatos de influência libertária baseavam-se na heterogeneidade de interesses e opiniões, na luta livre e na ação direta das massas organizadas, essas, longe de se aglomerarem em um grande bloco homogêneo, organizar-se-iam conforme os interesses de sua categoria ou por afinidade e relacionar-se-iam, em caso de interesses diversos, baseados na solidariedade.

Em resumo, para anarquistas como Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Reclus e Grave sindicalismo e organizações operárias eram questões de tática, escolhas estratégicas com importância central na luta pela emancipação da humanidade. O sindicato deveria ser um organismo para estimular e se exercitar a solidariedade entre os operários, em que todos deveriam estar juntos até que as diferenças falassem mais alto.

O sindicalismo [...] só pode ser um movimento legal, movimento de luta contra o capitalismo no meio econômico e político que capitalismo e o Estado lhe impõem. Não tem, portanto, saída, e nada poderá obter de permanente e geral, senão deixando de ser sindicalismo, ligando-se não mais às melhorias das condições dos assalariados e à conquista de algumas liberdades, mas à expropriação da riqueza e à destruição radical da organização estatista. (MALATESTA, 2008a, p. 36).

Os sindicatos operários (as ligas de resistência e as outras manifestações do movimento operário) são sem dúvida alguma úteis: eles são até mesmo uma fase necessária da ascensão do proletariado. Eles tendem a dar consistência aos trabalhadores de suas reais posições de explorados e escravos; desenvolvem neles o desejo de mudar de situação; habituam-nos à solidariedade e à luta, e pela prática da luta fazem-nos compreender que os patrões são inimigos e que o governo é o defensor dos patrões. (MALATESTA, 2008, p. 119).

Já com relação à greve geral, Malatesta afirmava que essa poderia ser um meio de desencadear a revolução social, uma arma poderosa nas mãos do proletariado, mas não seria nada sem a revolta armada, assim como pensou Bakunin. Ela deveria ser vista como meio para insurreição e seguida da tomada dos meios de produção e da riqueza pelos trabalhadores à força. Para ele, a idéia de que se uma greve se prolongasse até o momento em que a burguesia estivesse faminta essa sofreria uma derrota e os trabalhadores sairiam vitoriosos e no controle dos meios de produção, é falsa: os trabalhadores seriam os primeiros a morrer com a falta de suprimentos, enquanto que a burguesia viveria dos estoques daquilo que fora antes produzido. A greve geral, assim como a organização da classe operária, a ação direta, o boicote, a sabotagem e a insurreição armada são meios dos quais a anarquia é o fim. Um trecho de suas críticas à Monatte no congresso anarquista de 1907, intituladas “Sindicalismo: a crítica de um anarquista”²⁷, que resume bem a sua idéia sobre a Greve Geral:

Na verdade, o que deveríamos pedir ao operário não seria tanto que parasse de trabalhar, mas que continuasse a trabalhar em seu próprio interesse. Sem isso, a greve geral logo se transformaria em fome geral, mesmo que tivesse tido energia suficiente para confiscar imediatamente todas as mercadorias acumuladas nas lojas. (MALATESTA, apud: WOODCOCK, 1981, p. 207, grifos nossos).

Os anarquistas paulistanos organizaram na Primeira República, sindicatos por ofício²⁸, entendendo, assim como Bakunin, Malatesta e Kropotkin, que o sindicato tem um papel fundamental como meio de organização dos operários, mas que, para estar em acordo com os fins que visavam, cuja importância era ressaltada por Malatesta, assim como com os métodos anarquistas, e dar conta de toda a heterogeneidade da classe operária, não poderiam nem ser centralizados e nem neutralizadores, como afirmava Monatte, em que todos tivessem que se submeter às decisões de um dirigente, e nem se poderia querer formar um sindicato único, já que os trabalhadores de cada categoria, mesmo que compartilhassem de um mesmo ideal, possuíam interesses diferentes. As mulheres anarquistas formaram em São Paulo os seus próprios sindicatos, visto que, por exemplo, tinham que reivindicar um salário igual ao dos homens, dentre outras coisas. Porém não estavam distantes de outros sindicatos livres - como veremos o salário das mulheres era mais baixo para pressionar o salário de toda a classe operária para baixo, ou seja, para estimular concorrência entre os operários - esses se uniam para destruir essa concorrência, através de reivindicações que poderiam até ser chamadas de

²⁷ É com esse título que George Woodcock publica a resposta de Malatesta a Pierre Monatte em seu livro “Grandes escritos anarquistas” (1981).

²⁸ É possível observar nesses sindicatos havia presença massiva de imigrantes, enquanto que os trabalhadores nacionais não eram bem vistos por esses militantes, suas reivindicações não estão presentes nos relatos e nem na imprensa anarquista da época. Ironicamente, os sindicatos livres não comportaram o elemento nacional durante a Primeira República em São Paulo.

reformistas por alguns anarquistas e lutar pela revolução social. Nesta cidade, propuseram sindicatos com bases anarquistas e não somente a participação dos anarquistas nos sindicatos. Essa foi sem dúvida uma grande especificidade do movimento anarquista aqui observado, assim como foi o caso dos anarquistas espanhóis durante a Guerra Civil Espanhola: nessas duas localidades o sindicato era visto como estratégia fundamental para se alcançar a revolução social libertária. Os sindicatos tinham aspirações emancipadoras, organizaram-se sobre bases anarquistas procurando definir claramente essa tendência e afirmando que os trabalhadores não deveriam organizar-se baseados somente no laço solidário que os une, como Bakunin afirmava com relação aos trabalhadores da Primeira Internacional, mas sim organizarem-se segundo suas tendências político-ideológicas, afinidades e interesses, como os interesses de categoria ou ofício, obviamente afirmando no dia a dia a solidariedade e a liberdade no interior de seus sindicatos. Os métodos de ação direta como a greve geral, a sabotagem o boicote e mesmo as formas de intervenção artística (como o teatro operário) e educacionais (escolas modernas) seriam os métodos utilizados por esses sindicatos e organizações operárias. Nesse sentido, os anarquistas paulistanos contestavam a “neutralidade” dos sindicatos e afirmavam que mesmos deveriam definir a tendência anarquista.

[...] queira-se ou não, uma das tendências acaba por predominar nos sindicatos, e o que se deve pedir aos anarquistas é que façam nos sindicatos a maior propaganda dos seus princípios até que tomem uma orientação anarquista. (JOÃO CRISPIM, 1913, apud: VASCO, 1984, p. 27).

Vale frisar aqui que esses sindicatos e os métodos de ação direta utilizados em São Paulo também visavam conquistar melhorias e não somente levar a uma revolução social. O próprio Malatesta afirmava que não se podiam deixar de lado as lutas por melhorias mesmo na sociedade capitalista. A greve geral, mesmo que não acabasse com a expropriação da burguesia, poderia trazer benefícios aos operários que também lutavam por uma vida menos sofrida como já foi dito. As lutas por melhores condições salariais, de vida e de trabalho (menos horas trabalhadas, por exemplo) não provocariam, para os libertários, mudanças sociais mais profundas, mas serviriam para que o proletariado não se adaptasse e embrutescesse com a miséria, além do que a luta seria uma forma de aprendizagem e exercício da solidariedade, assim como uma forma de criar o hábito da auto-organização. Esse pensamento se mostra de maneira evidente na lista reivindicações da Greve Geral de 1917, sem dúvida a mais importante na história do movimento anarquista paulistano, que só terminou diante da intensa repressão que sofreu, somada a um acordo que previa o cumprimento de algumas dessas reivindicações.

[...] O documento do CDP²⁹ arrolou quinze reivindicações para pôr fim à greve. Exigiu, de imediato, a libertação de todas as pessoas detidas por motivo de greve, a garantia de que nenhum operário seria dispensado por ter participado e o respeito ao direito de associação. Outras oito reivindicações foram dirigidas aos industriais: abolição de fato da exploração do trabalho aos menores de 14 anos nas fábricas, oficinas, etc. e do trabalho noturno para as mulheres e menores de 18 anos. Aumento de 35% nos salários inferiores a 5\$000, 25% para os mais elevados, 50% em todo trabalho extraordinário e pontualmente no pagamento dos salários a cada quinze dias ou, o mais tardar, cinco dias após o vencimento. Também reivindicavam dos industriais a garantia de trabalho permanente aos operários, bem como a jornada de 8 horas e a semana inglesa (2ª a 6ª feira).

[...] o CDP incluiu as seguintes reivindicações: o barateamento dos gêneros de primeira necessidade; a adoção de medidas para evitar a ação dos açambarcadores e dos especuladores; providências para impedir a adulteração e falsificação de alimentos; a redução de 30% nos aluguéis das casas até 100\$000 e a não-execução de despejo por falta de pagamento dos inquilinos, das casas cujos proprietários se opusessem à essa redução. (LOPREATO, 1997, p. 35 e 36).

Não só o sindicato, porém, era visto pelos anarquistas paulistanos como forma de organização capaz de levar à revolução social. É justamente por isso que na Primeira República observamos tão intensa atividade de organização operária anarquista – os jornais a noticiavam com frequência a formação de inúmeras associações; operários convidavam-se uns aos outros para aderirem a tais; festas eram organizadas para promovê-las e as organizações de mulheres podem ser vistas em grande número. Todas elas eram pautadas na livre iniciativa, na autonomia e responsabilidade.

A organização, que nada mais é do que a prática da cooperação e da solidariedade, é a condição natural e necessária, da vida social; ela é um fato inelutável, que se impõe a todos, na sociedade humana em geral como em qualquer grupo de pessoas que possuam em comum um objetivo a atingir. [...] Longe de criar a autoridade, a organização é a única solução contra a autoridade e a única maneira de fazer com que cada um de nós se habitue a tomar parte ativa e consciente no trabalho coletivo e deixe de ser um instrumento passivo nas mãos dos chefes. [...] é na cooperação com os outros homens que o homem encontra a razão de ser de sua atividade e de seu poder de iniciativa.

As bases de uma organização anarquista devem ser as seguintes, na minha opinião: plena autonomia, plena independência e, portanto, plena responsabilidade dos indivíduos e dos grupos; acordo livre entre os que acreditam ser útil unir-se para cooperar em um objetivo comum; dever moral de manter os compromissos assumidos e de nada fazer que contradiga o programa aceito. (MALATESTA, 1984 p. 112 e 115, grifos nossos).

Porém a organização e a luta através da ação direta violenta, segundo o anarquista acima citado, não garantiriam que uma revolução fosse bem sucedida. Como se colocava contra a uma idéia mecanicista³⁰ de que a revolução seria inevitável, onde a vontade a liberdade não teriam lugar, e de que a própria condição de miséria e exploração do

²⁹ CDP era a sigla que designava o Comitê de Defesa Proletária que contava com representantes de trinta e seis associações operárias e de comissões grevistas. O CDP tinha como principal objetivo reunir em uma única carta as reivindicações de várias categorias profissionais.

³⁰ Malatesta afirmava que a revolução social era “ato de vontade dos indivíduos, vontade das massas; ela não exige, para ter sucesso, certas condições objetivas, mas não acontece necessariamente, fatalmente unicamente, a partir de fatores econômicos e políticos”. (MALATESTA, 1989, p. 26).

proletariado o levaria à luta revolucionária, assim como contra o espontaneísmo³¹ de Kropotkin, afirmava que para que essa ocorra e os objetivos alcançados sejam os mais libertários, deveria haver, além da vontade, a preparação material uma preparação moral e intelectual. A sociedade capitalista baseia-se, para ele, em uma moral individualista, inculcada por padres e patrões em todos os indivíduos que a corroboram, mantém sua coexistência social respaldando a desigualdade, a exploração e a opressão. Para combatê-la seria necessário opor-lhe, na teoria e na prática, outra moral, superior por ser baseada na igualdade, solidariedade e na liberdade, assim como no apoio mútuo. A educação e o exemplo, assim como a propaganda libertária, deveriam ser entendidos nesse sentido. Não a educação embrutecedora posta em prática no sistema capitalista, mas a educação integral e libertária, que, juntamente com a propaganda³² de mesmo cunho levariam à propagação dos ideais ao maior número de pessoas (militantes ou não), assim como, propagariam valores essenciais à sociedade futura tais como a solidariedade, o amor, a responsabilidade, a igualdade e a liberdade. O exemplo consistiria em viver segundo a moral libertária, colocada anteriormente, mesmo na sociedade capitalista. A luta por melhorias imediatas também seria uma forma de educação pelo exemplo – “é através da luta que de se aprende a lutar” (MALATESTA, 2008, p. 10); através de mobilizações autônomas o efeito moral produzido seria muito positivo: conquistas puderam ser alcançadas com as próprias mãos e as mesmas poderiam muito bem construir a nova organização pós-revolucionária. Essa concepção serviu de base para as escolas libertárias e dos meios artísticos aqui em São Paulo.

Para nós, não é muito importante que os trabalhadores queiram mais ou menos: o importante é que aqueles que queiram, procurem conquistar, com sua força, sua ação direta, em oposição aos capitalistas e ao governo.

Uma pequena melhoria, arrancada pela força autônoma, vale mais por causa de seus efeitos morais e, a longo prazo, mesmo por seus efeitos materiais, do que uma grande reforma concedida pelo governo ou pelos capitalistas com finalidades enganadoras, ou mesmo por pura e simples gentileza. (MALATESTA, 2008, p. 126).

Piotr Kropotkin nasceu em Moscou no ano de 1843 e morreu em Dmitrov em 1921, também preso em sua própria casa (assim como Malatesta) por ordem do governo bolchevique. Apesar de sua origem aristocrática³³ rompeu com os privilégios de sua classe e recusou o direito à herança de sua família para se dedicar à reflexão política e às causas sociais. Aderiu ao anarquismo no ano de 1872 ao conhecer uma comuna de relojoeiros suíços

³¹ Kropotkin não admitia nenhum método violento para a revolução social anarquista, acreditava na espontaneidade das massas, que ao compreenderem o quão evoluído era o ideal libertário, colocar-se-iam em luta (não violenta) através de suas organizações.

³² Max Nettlau, em seu prefácio à obra de Malatesta “Escritos revolucionários” (2008), afirma que ele possuía a idéia fixa de chegar à revolução por meio da propaganda anarquista.

³³ Kropotkin era filho do príncipe Aleksei Petrovitch e por isso era conhecido como “O Príncipe Anarquista”.

do Jura e passou a vida escrevendo e participando de movimentações libertárias (não violentas). Talvez por sua formação como cientista (era geógrafo, assim como Élisée Reclus), observava a anarquia como parte integrante da nova filosofia herdada do iluminismo, da busca pelo conhecimento científico ou com bases científicas, como afirma Elsa Cerqueira no prefácio à obra desse libertário “Anarquia: sua filosofia, seu ideal” (2001). Em seus livros e panfletos a concepção naturalista acerca do homem e da sociedade atinge seu ponto máximo: a anarquia seria a evolução natural das idéias, assim como estaria baseada na racionalidade. Ou seja, a sociedade anárquica seria uma fase natural do progresso humano, onde a solidariedade na qual ela deveria se pautar seria o motor desse progresso. Assim a humanidade marcharia continuamente para a anarquia.

Juntamente com Malatesta³⁴ e Élisée Reclus (que conheceu em 1880 e foi grande amigo), Piotr Kropotkin – segundo Max Nettlau (1977) os militantes mais ativos do anarquismo na década de 80 do século XIX, juntamente com Joham Most, Antonio Pellicer, Joseph Lane, Willian Morris e Merlino - foi um dos maiores defensores do comunismo anárquico, ou comunismo libertário como ele preferia chamar para não causar enganos com relação à idéia de baderna que a palavra anarquia poderia designar. A anarquia, para ele, conduziria inevitavelmente ao comunismo total³⁵, juntos seriam a expressão máxima da igualdade. Por isso opôs-se enfaticamente à idéia coletivista de “a cada um segundo seu trabalho” afirmando sua impossibilidade: segundo os coletivistas a definição da parte que caberia a cada indivíduo seria baseada nas horas de trabalho (proporcional à tais horas) que cada um despendeu para a produção das riquezas, mas, se os instrumentos de trabalho e os meios de produção são de posse comum, ou coletiva, não haveria como definir essa parte. Logo, só se poderia efetivamente fazer alguma definição nesse sentido se a propriedade privada fosse restabelecida, o que estaria em contraposição aos ideais anarquistas e comunistas, além do que, no sistema coletivista se formaria uma nova forma de salariado, portanto, uma nova forma de exploração, segundo ele. A posse comum (dos instrumentos de

³⁴ Malatesta e Kropotkin divergiram em muitos sentidos apesar de serem defensores do anarquismo comunista. Além da crítica de Malatesta ao “espontaneísmo” de Kropotkin (que acreditava que a sociedade anarco-comunista deveria ser construída através da espontaneidade das classes operárias), o primeiro o criticou muito o segundo em questões como o seu apoio e de seus seguidores à Tríplice Entente durante a Primeira Guerra Mundial. Malatesta afirmava que os anarquistas das mais variadas vertentes não deveriam apoiar nenhuma guerra entre Estados, já que elas serviam para consolidá-lo, assim como sua dominação, e para colocar trabalhadores de nações distintas como inimigos, onde um deveria matar o outro. Os anarquistas de São Paulo parecem concordar com Malatesta em suas fortes campanhas contra a Primeira Guerra Mundial.

³⁵ Diferentemente de Malatesta, Kropotkin não acreditava na comunização de alguns produtos e coletivização de outros, mas na comunização total de todos os meios, instrumentos e produtos.

trabalho e dos meios de produção), “trará necessariamente o gozo comum dos frutos do labor comum” (KROPOTKIN, 1953, p. 27).

O trabalho é fruto da sociedade organizada livremente em livres federações e comunas, por isso não deve ser guiado segundo qualquer fórmula que seja, deve voltar para a sociedade segundo as necessidades de cada indivíduo – que para ele era um “mundo de federações e um cosmos por si só” (KROPOTKIN, 2001, p. 26) - ou grupo, educado segundo os valores de solidariedade e apoio mútuo. Justamente por essa visão do trabalho (todo e qualquer trabalho) como fator social, como resultado do trabalho de todos que participariam do processo de produção e não de um indivíduo, Kropotkin afirma que não se poderia dar a ele um valor, assim como não se poderia fazer distinção entre trabalho qualificado e não qualificado. É nesse sentido que criticava Ricardo (1772 – 1823), que afirmava que o valor de um determinado produto deveria ser proporcional à quantidade de trabalho socialmente necessário para produzi-lo. Não há como, para o libertário aqui citado, um trabalho prestado à sociedade ser pago com dinheiro.

É certo, com efeito, que, à medida que o cérebro humano liberta-se das idéias que lhe foram inculcadas pelas minorias de padres, chefes militares, juizes, empenhados em firmarem o seu domínio, e de homens da ciência pagos para o perpetuarem, surgiu uma concepção da sociedade em que não há lugar para aquelas minorias dominadoras. Esta sociedade, entretanto na posse de todo o capital social acumulado pelo trabalho das gerações precedentes, organiza-se para tomar este capital aproveitável a todos, e constitui-se sem refazer o poder das minorias. Ela compreende no seu seio uma variedade infinita de capacidades, temperamentos, e energias individuais: não exclui ninguém. Invoca inclusive a luta, o conflito, porque sabe que as épocas de conflitos, livremente debatidos, sem que o peso de uma autoridade constituída fosse lançada num prato da balança, foram épocas de maior desenvolvimento do gênio humano. Reconhecendo que efetivamente todos os seus membros têm direitos iguais a todos os tesouros acumulados pelo passado, não reconhece mais divisão entre explorados e exploradores, entre governados e governantes, entre dominados e dominadores, e procura estabelecer uma certa compatibilidade harmônica no seu seio, não sujeitando todos os membros a uma autoridade que, por ficção, seria considerada como representante da sociedade, não procurando estabelecer a uniformidade, mas chamando todos os homens ao livre desenvolvimento, à livre iniciativa, à livre ação e à livre associação.

Ela procura o mais completo desenvolvimento da individualidade, combinado com o mais elevado desenvolvimento da associação voluntária sob todos os aspectos, em todos os graus possíveis, para todos os fins imagináveis: associação sempre mutável, tendo em si própria todos os elementos da sua duração, e revestindo as formas que, a cada momento, melhor correspondem às múltiplas aspirações de todos. [...] É somente em nossos dias que o ideal de sociedade em que cada um se governa por sua própria vontade (a qual é evidentemente resultado das influências sociais que cada um sofre) afirma-se ao mesmo tempo sob o seu lado econômico, político e moral, e que se apresenta apoiado na necessidade do comunismo, imposto às nossas sociedades modernas pelo caráter eminentemente social da nossa produção atual. (KROPOTKIN, 2001, p. 33, 34 e 35, grifos nossos).

Apesar de a sociedade comunista ser um ideal “imposto às sociedades modernas”, inevitável diante das condições de produção capitalistas, Kropotkin afirmava que não há como

alcançá-la sem a destruição do Estado acompanhada da expropriação capitalista. Em sua obra “A Conquista do Pão” (1953), que se tornou uma obra clássica para o anarquismo e foi amplamente divulgada pela imprensa e pelos grupos libertários em São Paulo na Primeira República, desenvolveu amplamente a questão. Inclusive, mais do que Bakunin ou Malatesta. Segundo ele, toda a riqueza material do mundo (utensílios, máquinas, produtos, etc) foram produzidos através do trabalho humano e, passadas de geração para geração, através desse mesmo trabalho, tanto intelectual (grandes invenções), quanto manual. Trabalhos esses, sempre coletivos, “nascidos do passado e do presente” (KROPOTKIN, 1953, p. 9), do contato social entre os seres humanos e em sua interação com a natureza – luta por dominar as forças naturais em conjunto. Porém o trabalho foi, na sociedade capitalista, açambarcado por alguns: os burgueses, que exploram o trabalho da imensa maioria produtora de todas as riquezas do mundo, que regulam sua produção através dos mercados nacionais e mundiais e garantem tal exploração através da constituição de um conjunto de autoridades, que, por sua vez, são responsáveis por atrasar o desenvolvimento de sentimentos sociais como o respeito, a simpatia, o auxílio mútuo³⁶, assim como o bem-estar social.

[...] para que o bem-estar seja uma realidade é necessário que esse imenso capital: cidades, casas, campos, oficinas, vias de comunicação, deixe de ser considerado propriedade privada e de que o açambarcador dispõe a seu bel-prazer. É preciso que tudo isso, obtido com tanto trabalho, se torne propriedade comum. É preciso uma expropriação. (KROPOTKIN, 1953, p. 18).

Só a expropriação garantiria que a produção, obra coletiva, regressasse à coletividade humana, sem a injusta apropriação pessoal; faria com que tudo voltasse a todos, cada um trazendo a sua cota de trabalho e usufruindo dele segundo suas necessidades. Ela, no entanto, não deve ser somente a expropriação das terras e dos meios de produção; as relações econômicas estão interligadas e a expropriação não pode ser limitada. Devem ser expropriados também os bancos - já que se o controle dos bancos fosse exercido por algum ser humano ou grupo, faria com que esses controladores (donos de riqueza) reorganizassem o governo e a exploração – e as indústrias. Além disso, ao contrário do que colocavam os lassalianos, a expropriação não poderia ser feita por meio de uma legislação ou por meio parlamentar, mas só por uma revolução social, ou seja, o povo revoltado não deveria reivindicar o direito ao trabalho (o direito de ser explorado por um capitalista), mas deve lutar pelo seu bem-estar, em todos os sentidos que se poderia imaginá-lo, e organizar-se para

³⁶ Em sua obra “A ajuda mútua como fator de progresso entre os animais e os homens”(escrito na Inglaterra em 1902), Kropotkin opõe-se aos darwinistas sociais ao afirmar que a espécie que mais evolui é aquela que mais coopera entre si e não aquela que mais concorre entre si. A ajuda mútua é um fator de progresso e evolução.

garanti-lo. “O direito ao bem-estar é a revolução social; o direito ao trabalho é quando muito, um degredo industrial” (KROPOTKIN, 1953, p. 24).

Sin embargo, la recuperación de las posesiones humanas, la expropiación, en una palabra, no puede realizarse más que por el comunismo anárquico: es preciso destruir el Gobierno, desgarrar sus leyes, repudiar su moral, ignorar sus agentes y ponerse a la obra según la propia iniciativa y agrupándose según sus afinidades, sus intereses, su ideal, y la naturaleza de los trabajos emprendidos. Es después de esa caída del Estado como los grupos de trabajadores emancipados... podrán entregarse a las ocupaciones atractivas de la labor libremente elegida y proceder científicamente al cultivo el suelo y a la producción industrial, mezclada con recreos dado al estudio o al placer. (...) profesamos una fe nueva, y cuando esa fe, que es al mismo tiempo la ciencia, se haya convertido en fe de todos los que buscan la verdad, tomará cuerpo en el mundo de las realizaciones, porque la primera de las leyes históricas es que la sociedad se modela en su ideal. Ciertamente, la inminente revolución, por importante que pueda ser en el desarrollo de la humanidad, no diferirá de las revoluciones anteriores al dar un salto brusco: la naturaleza no lo da. (ÉLISÉE RECLUS, apud: NETTLAU, 1977, p. 128 e 129).

Entretanto, como já foi dito anteriormente, Kropotkin não aceitava métodos revolucionários violentos. A revolução acontecerá inevitavelmente, segundo o progresso da humanidade, e o máximo que se pode fazer com relação a ela é preparar o espírito, ou preparar-se moralmente para a nova sociedade que nascerá após a revolução, tal é a função do anarquista, do revolucionário: propagar as idéias e a educação libertária ao maior número de pessoas, que construirão a sociedade livre de maneira espontânea. Assim, a propaganda, a educação e a arte têm papel central na sua teoria, ambas são os métodos revolucionários mais eficazes³⁷, assim como as formas de organização livre, uma forma de prática do apoio mútuo na vida cotidiana, que prepararia para a vida futura. O sindicato, por exemplo, seria essencial nesse sentido.

A educação plena e integral, para ele, ajudaria a libertar o indivíduo do encarceramento intelectual a que foi submetido pela educação pública oferecida pelo Estado ou pela educação religiosa oferecida pelos padres, ajudaria também a consolidar a sociedade futura. Ou seja, a crítica de Kropotkin incide sobre a educação burguesa de forma total, ele não visa reformas, reformulações nesse sistema educacional, mas luta pela construção de uma educação efetivamente anarquista. Justamente por isso participava, segundo Flávio Luizetto (1987), de um grupo de militantes anarquistas, o “Comitê para o Ensino Anarquista” (de 1882 até o início do século XX), do qual participaram também Élisée Reclus, Jean Grave, Carlo Malato e Louise Michel, que foram responsáveis por elaborar o “Programa Educacional” –

³⁷ Dentre os anarquistas aqui trabalhados, Kropotkin foi o que mais deu importância à educação e às artes como métodos revolucionários.

redigido por Paul Robin (1837 – 1912) e Francisco Ferrer (1849 – 1909) ³⁸ em 1882 - partindo do seguinte pressuposto:

[...] o poder econômico, associado ao poder político, mantém instituições de ensino submissas aos interesses particulares, e o sistema escolar, na sua totalidade, concorre, em última instância, para a perpetuação do regime capitalista, isto é, da sociedade dividida em classes. (LUIZETTO, 1987, p. 48).

Propuseram uma educação que una educação científica, educação profissional, assim como não faça a separação entre ensino e aprendizagem. Uma educação que não forme uma aristocracia intelectual responsável por submeter trabalhadores, assim como já propunha Proudhon ao preconizar a generalização da aprendizagem politécnica e o acesso de todos a todos os graus de ensino, o que seria um passo importante no processo de emancipação do trabalhador, e Bakunin ao defender a educação integral (intelectual, manual e moral/física). Mas foram além ao proporem, de forma sistematizada, práticas educacionais, o “Programa Educacional” definia, ainda segundo Flávio Luizetto, que: dever-se-ia atentar para os três problemas que tornam a educação burguesa nociva (a disciplina, os programas e as classificações) suprimindo toda disciplina, causa de dispersão e mentira, substituindo os programas, que anulam a originalidade, pela iniciativa e responsabilidade das crianças e destruindo quaisquer formas de classificações, que estimulam inveja e rancor entre os indivíduos; o ensino deveria ser, depois de abolida essas práticas educacionais nocivas, integral, racional, mista e libertária – integral porque favoreceria o desenvolvimento harmonioso de todo o indivíduo e forneceria um conjunto completo, coerente e sintético, progressivo em todos os domínios do conhecimento (intelectual, físico, manual e profissional); racional para o desenvolvimento da dignidade e da independência pessoal baseadas na razão e não fé, na piedade e na obediência a uma autoridade divina; misto por favorecer a co-educação sexual e libertário para consagrar a liberdade e formar homens livres que se respeitem mutuamente. Tal programa educacional, juntamente com as propostas de Francisco Ferrer, foram as bases das escolas libertárias fundadas em São Paulo durante a Primeira República.

Kropotkin, pintor e músico aficionado, vê a arte em dois sentidos: a arte como meio revolucionário e a arte como livre exercício em uma sociedade anárquica; é com relação ao primeiro sentido que nos deteremos aqui. Segundo André Reszler (1974), esse libertário foi o

³⁸ Francisco Ferrer i Guardia criou em 1901 um projeto de pedagogia libertária chamado de “Escola Moderna”, privilegiando o ensino das ciências naturais e colocando em prática a educação integral. Sem dúvida as bases das escolas libertárias de São Paulo, que também receberam o nome de “Escolas Modernas”, tinham como base as propostas de Ferrer. Inclusive a sua morte (por execução) é muito lembrada pela imprensa anarquista paulistana, também eram organizados festivais em sua homenagem.

último anarquista a definir-se sobre a arte e o primeiro revolucionário moderno a falar sobre o compromisso do artista. Convidava os artistas a abraçarem a causa anarquista não na qualidade de “mestres, mas de companheiros de luta, não para governar, mas para inspirar um meio novo, não para ensinar, mas para conceber as aspirações das massas” (RESZLER, 1974, p. 12).

[...] Y probablemente el único en comprender qui si el compromiso há de tener um sentido, debe estar fundado en la reciprocidad consciente de las aportaciones. Al militante, el artista aporta la garantía, la legitimación de la causa socialista. Al artista, la revolución le promete superar las dificultades para vivir y para crear. [...] Vosotros, poetas, pintores, escultores, músicos, si habéis comprendido vuestra verdadera misión y los intereses del arte em sí mismo, venid pues a poner vuestra pluma, vuestro pincel, vuestro pincel, vuestro buril, al servicio de la revolución. (KROPOTKIN, apud: RESZLER, 1974, p. 56).

Criticava a idéia da “arte pela arte” afirmando-a como uma expressão clara do individualismo burguês, assim como para ele eram o impressionismo, o simbolismo e o modernismo. A arte deveria ser obra coletiva, comunitária, e, na sociedade capitalista que visam destruir, deveria ser engajada para tal destruição, deveria estar carregada de idealismo. Mas por arte engajada não se deve entender arte submissa, a arte é livre, tem sua própria lógica e sua própria história, não pode ser submetida à propaganda, é um método diferente, com suas próprias práticas. Ou seja, a arte também deveria estar em pleno acordo com os fins anarquistas – ser livre. Os artistas, para Kropotkin, deveriam unir-se livremente, pela amizade criadora e não por decretos que lhes impusesse o que fazer.

Essas idéias a respeito de arte influenciaram o teatro anarquista, tão forte aqui em São Paulo durante a Primeira República, assim como influenciaram o grupo anarco-sindicalista francês “L’ Art Sociale” (1896 – 1901), que teve como um dos membros fundadores Charles–Albert (1843 – 1914), - cujas peças tratavam de temas como o “Casamento Burguês” e foram encenadas em São Paulo no período aqui trabalhado - Paul Delesalle (1870 -1948) e como um dos colaboradores Jean Grave. Tal grupo organizava, em Paris, nos bairros revolucionários, conferências, exposições de arte pública e gratuitas e representações teatrais.

CAPÍTULO 2 O ANARQUISMO EM SÃO PAULO DURANTE A PRIMEIRA REPÚBLICA (1889 – 1930)

O historiador profissional da velha escola pode preferir, como tema de suas pesquisas e de seus relatos, os fatos de grande repercussão, revoluções, as manobras dos diplomatas e dos conspiradores; contudo, o que realmente é mais importante são as incontáveis relações quotidianas entre indivíduos e entre grupos que constituem a verdadeira substância da vida social. (MALATESTA, 1984, p. 96).

Após observarmos as raízes históricas do anarquismo, suas características gerais e suas mais variadas facetas, vamos, no presente capítulo, procurar as especificidades do movimento anarquista em São Paulo, bem como seu diálogo com os movimentos operários de outras regiões e as influências das idéias daqueles que aqui denominamos anarquistas clássicos.

Para tal, não se pode deixar de lado o contexto político, econômico, social e até cultural da cidade de São Paulo durante a Primeira República, bem como as atuações de militantes libertários nessa cidade explicitados no tópico 2.1. Esses militantes buscaram suas próprias práticas de ação e novas formas de pensar o movimento diante das especificidades brasileiras, como fizeram Neno Vasco, Edgar Leuenroth e Gigi Damiani. Seus nomes estão sempre presentes nos jornais operários aqui estudados, como “A Plebe” e “A Terra Livre”, seja assinando artigos ou como oradores em conferências, observaremos essas especificidades no tópico 2.2.

2.1 A São Paulo da Primeira República e o movimento anarquista

O ano de 1889 no Brasil foi marcado pela Proclamação da República. No entanto, segundo a maior parte dos historiadores do período, essa proclamação foi fruto de um processo muito mais longo: a decadência do Império, que se mostrava incompatível com os rumos que tomava o país e como incapaz de resolver problemas nacionais³⁹. Não vamos aqui fazer uma discussão nesse sentido, porém devemos tomar essas idéias como base para compreender o período como um período de continuidades, mas também de intensas rupturas em termos políticos, econômicos, sociais, culturais e até mesmo morais (todos muito interligados), o que sem dúvida pode ser compreendido se tomarmos como ponto de partida a produção cafeeira, grande responsável, segundo Wilson Cano (1998), pela “grande onda imigratória”, pela intensa industrialização e urbanização da cidade de São Paulo em fins do século XIX e início do século XX.

³⁹ Para citar obras consideradas clássicas nesse sentido temos Caio Prado Junior, em sua “Evolução Política do Brasil” (1972), que afirmava que as instituições do Império eram incompatíveis com o progresso do país, e Sérgio Buarque de Holanda, em “História Geral da Civilização Brasileira” (1985), que colocava que o regime imperial já havia se deteriorado e “implodira-se”, mesmo havendo grupos que lutassem pela República.

Segundo Richard Grahan (2001), até a década de 50 do século XIX, o açúcar ainda era o principal produto de exportação do país. Tal produto, segundo o mesmo autor, contava com uma produção marcada pelo atraso tecnológico – uso de carros de boi e rodas d’água -, enquanto Cuba, sua principal concorrente, usava máquinas a vapor. Faltava aqui preocupação com a fertilização dos solos já utilizados (sempre utilizavam terras virgens), o que, além do grande desmatamento, acarretava o alto custo da produção; havia abandono de terras devido à abundância; grande distância dos mercados com relação a Cuba, que localiza-se muito mais próxima da Europa; e o trabalho escravo, segundo Verena Stolcke (1986), até os anos de 1850 compunha a maioria da força de trabalho “necessária a uma agricultura de exportação em larga escala” (STOLCKE, 1986, p. 17). Foi a partir do ano de 1850 que o café, já produzido antes com menor intensidade, passou a ocupar um importante papel nas receitas exportadoras brasileiras, sendo o responsável por quase a metade dessas.

Durante os anos de 1850 a 1870 a produção cafeeira concentrava-se com maior intensidade na região que conhecemos como Vale do Paraíba e no Oeste Paulista⁴⁰. O trabalho escravo continuava, nesse momento, a ser predominante, porém, o Oeste contava também com o trabalho nacional livre.

[...] a lavoura do Oeste passa a desenvolver uma tendência a reservar o braço escravo para funções essenciais, empregando o trabalho nacional livre nas tarefas supletivas ou perigosas. Igualmente, multiplicam-se as tentativas para introduzir colonos europeus, o pagamento de cujas passagens era adiantado pelos fazendeiros. (BEIGUELMAN, 1985, p. 8).

Não se deve, no entanto, atribuir à decadência da produção cafeeira no Vale do Paraíba, a partir de 1870, somente ao uso da mão-de-obra escrava, que já vinha sendo restringida por várias leis, como a Lei do Ventre Livre (1871). Segundo Wilson Cano (1998), a escassez de mão-de-obra não seria sozinha a razão da abolição ou da substituição de braços, a razão das últimas seria, o processo de acumulação de capital. A mão-de-obra escrava já estava estancada nos últimos quinze anos da escravidão, mas só foi possível substituí-la graças ao grande capital proveniente do café. E, nesse sentido, a decadência da região do Vale do Paraíba se deve principalmente à limitação das terras e ao esgotamento das terras pelo seu uso intensivo, enquanto que o Oeste Paulista contava com grande disponibilidade de terras, além de condições climáticas favoráveis e grande fertilidade do solo (“terra roxa”). Com o aumento da produção e exportação de café a partir de 1870⁴¹, o Oeste passou a investir em

⁴⁰ Oeste Paulista compreendia as regiões de Campinas e Ribeirão Preto, que na verdade são as regiões Leste e Nordeste do estado de São Paulo.

⁴¹ Em 1870 a produção cafeeira ocupa 16% do total produzido no Brasil, em 1875 já era responsável por ¼ dessa produção e em 1885 por 40% dela.

técnicas agrícolas mais eficientes, como o uso do arado e da máquina carpideira, que permitiram que seis escravos fossem substituídos por um homem e um animal, o que se torna seu principal diferencial com relação à região do Vale e com relação à sua própria produção em períodos anteriores. O Oeste paulista passou, após 1870, a produzir cerca de cinco vezes mais do que produzia anteriormente. A utilização de máquinas de beneficiamento de café, como despoldadores, descascadores, ventiladores, brunidores, separadores, classificadores e modificadores de tipos de café passaram a ser utilizadas nas fazendas cafeeiras e também aumentaram a produtividade; essas máquinas começam a ser produzidas em São Paulo a partir de então.

Vê-se aqui questões importantes como a da mão-de-obra e mesmo a industrialização, o que nos leva à conclusão de que só é possível entender a economia dessa época, como mostra Wilson Cano (1998), como um complexo integrado, que possibilita o desencadear de um processo dinâmico de acumulação. O café, “produto mundo”, segundo José Evaldo Doin et al. (2007), levou à grande acumulação de capital na mão dos grandes fazendeiros e “exigiu”, para manter sua expansão, transformações na sua própria produção (trabalhadores e donos de terra, assim como mercado), bem como no seu beneficiamento (indústrias para produzir equipamentos para beneficiar café e embalá-lo, como a de juta), transporte (ferrovias), rede bancária e comércio (importação e exportação). Foi justamente por isso que as indústrias e as ferrovias passaram a ser uma necessidade e a imigração, uma solução rentável para maior lucro desses fazendeiros, que investiram suas fortunas também em modernização de cidades e em formas de lazer.

Uma preocupação muito evidente no período era com o transporte do café. Obviamente a exportação era muito mais visada do que o mercado interno, por isso o transporte até o porto de Santos, principal ponto de escoamento do café para o exterior, deveria ser mais rápido e com poucas perdas, além do que, deveria ser um transporte com custos relativamente pequenos, o que seria possível através da implantação de um sistema ferroviário, que serviria também como desbravador de matas virgens; reduziria os custos do transporte e cerca de 20% dos preços de exportação; aumentaria a velocidade com que o produto chegava ao porto; e elevaria a produtividade, já que não se perdia muito se relacionado com o período que o transporte era efetuado por animais (burro). Foi por isso que, em 1867, com a união do capital inglês e do Barão de Mauá, Irineu Evangelista de Sousa (1813 – 1889), foi inaugurada a São Paulo Railway Company, que ligava Santos a Jundiaí. Para ligar as outras áreas produtoras do Oeste Paulista foram construídas a Cia. Paulista (1872), a Cia. Mogiana (1875) e a Cia. Sorocabana (1875). Máquinas de beneficiamento do

café, somadas às ferrovias que reduziam o custo do transporte da alta produção, garantida pelas primeiras, significavam lucro, “acumulação cafeeira”, segundo Wilson Cano (1998).

As altas margens de lucro da cafeicultura paulista, a alta produtividade e a grande disponibilidade de suas terras, imprimindo alto ritmo na acumulação de capital do café, pela expansão dos plantios, exigiram radical solução ao problema da mão-de-obra escrava cujo estoque, em São Paulo, permanecia praticamente estancado durante os últimos quinze anos da escravidão. Resolvido esse problema, pela imigração, e, dadas as condições da demanda externa do café, a acumulação cafeeira não mais contaria com esse freio. (CANO, 1998, p. 30).

O trabalho livre de imigrantes passou a ser visto como mais rentável por impor menos gastos do que requeria um escravo em tempos de limitação ao tráfico. Os imigrantes tinham salários flexíveis, consumiam e deviam pagar pelo que os fazendeiros ou o governo “investiram” neles, sejam passagens, hospedagens, etc, enquanto o escravo tinha de ser comprado e essa compra nos últimos anos da escravidão era dificultada pela forte pressão inglesa para abolição, pela proibição do tráfico de escravos (1850) e pela lei do Ventre Livre (1871). Mesmo assim a substituição de braços não foi bem vista por todos os fazendeiros. Os cafeicultores do Vale do Paraíba, segundo Paula Beiguelman (1985), por exemplo, discordavam dessa solução propondo o trabalho semi-servil de cules (trabalhadores chineses e indianos), que deveriam ser pagos pelos cofres públicos. Não havia consenso nem sequer entre os fazendeiros do Oeste Paulista. Produtores do “Novo Oeste” colocavam-se a favor da imigração, enquanto que os do “Oeste Antigo” eram contra.

O “Novo Oeste”, que compreendia as cidades de São Simão, Ribeirão Preto, Pinhal, São João da Boa Vista, Casa Branca, Cajuru, Batatais e Franca, era representado na Assembléia Legislativa Provincial por Martinho Prado (1843 – 1906), deputado pelo Partido Republicano Paulista, que propunha medidas para mostrar a necessidade da imigração. Medidas essas que funcionavam também como pressão, como no caso da proposta de imposto proibitivo ao tráfico de escravos na província de São Paulo, que não chegou a virar lei, mas que, de qualquer forma, motivou intensas discussões entre escravistas e imigrantistas dentro da Assembléia. Os imigrantistas justificavam a imigração através dos constantes conflitos entre fazendeiros e escravos, das fugas e dos quilombos e em teóricos como Louis Couty (1854 -1884), que difundia a noção de que trabalho escravo e liberto estava associado à incompetência. Em 2 de julho de 1886, período em que a produção cafeeira estava em grande alta, fundaram, por iniciativa de Antonio de Queiroz Telles (1831 – 1888), fazendeiro e presidente da Província de São Paulo também conhecido como Conde de Parnaíba, a Sociedade Promotora da Imigração, responsável por canalizar verbas para o pagamento de passagens para imigrantes. Por outro lado, a região conhecida como “Oeste Antigo”,

compreendendo as cidades de Campinas, Rio Claro, Limeira e região, colocava-se a favor do trabalho nacional livre e não da imigração.

As discussões e opiniões contrárias sobre o assunto, sempre intensas no período que vai de 1850 até 1888, não impediram que, com a Abolição da Escravatura (1888), a Sociedade Promotora da Imigração, conseguisse introduzir cem mil imigrantes na lavoura cafeeira de São Paulo com passagens subsidiadas pelo governo, o que fez com que o Oeste se “unisse” pela imigração em oposição ao Vale do Paraíba, cuja produção decaía.

No entanto, devemos observar que a aceitação à imigração e a grande onda imigratória não ocorreram de uma hora para a outra. Houve tentativas de substituição da mão-de-obra nem sempre bem sucedidas⁴². A mais conhecida delas foi o “sistema de parceira”: em 1847 o Senador Nicolau Vergueiro (1778 – 1859), fazendeiro de Ibicaba (próxima à Limeira) levou, para a sua propriedade, suíços e alemães que, em teoria, dividiriam pela metade os lucros após a venda do café. O fazendeiro arcaria com o transporte dos imigrantes da Europa até o porto de Santos e do mesmo até a fazenda; também arcaria com os primeiros gastos no que se referia a instrumentos de trabalho e outros gêneros necessários. Os imigrantes teriam direito a uma casa e uma área para a produção de gêneros para sua subsistência. Tudo deveria ser pago pelos imigrantes com o produto das primeiras colheitas, com o discurso de que eles deveriam reembolsar o fazendeiro. Isso fazia com que os imigrantes ficassem obrigados a permanecer nas fazendas, ou pagariam multas e juros.

Os trabalhadores trazidos por Nicolau Vergueiro demoravam cerca de quatro anos para conseguir quitar a dívida, segundo Verena Stolcke (1986), ou nem chegavam a conseguir pagá-la. A Lei de Terras, assinada em 1850, garantia a propriedade privada e impedia que os imigrantes se tornassem proprietários ao se estabelecerem em terras públicas, o que garantia ao fazendeiro, a exploração do trabalho de tais imigrantes e seu lucro. A vinda de imigrantes em família também permitia a exploração do trabalho de mulheres e crianças. Por isso tal sistema também ficou conhecido como “escravidão por dívidas”, como colocava Sérgio Buarque de Holanda em seu prefácio à obra de Thomas Davatz “Memórias de um colono no Brasil” (1980). Não há dúvida que os trabalhadores resistiram, protestando - como ocorreu em 1856 quando o mestre-escola Thomas Davatz transformou inquietação na fazenda em protesto – ou fugindo para a cidade. O relato desse mestre-escola nos dá mostra de como funcionava o sistema implantado por Vergueiro.

⁴² Em 1815 a cidade de Casa Branca recebeu imigrantes açorianos. De 1827 a 1837 instalaram-se em outras regiões do estado, imigrantes alemães.

Fomos conduzidos a (Ibicaba), exibiram-nos esses regulamentos apenas tínhamos chegado e quando o desejo de alguma coisa bem diferente, de comida ou de bebida, transparecia em quase todos os semblantes. (...) outra parte do regulamento consta das limitações, por assim dizer, à liberdade pessoal dos colonos. Sem autorização por escrito do diretor, nenhum colono em dia útil, pode ausentar-se da fazenda, a não ser para local muito próximo e quando a viagem - ida e volta – seja possível em um só dia. (...) Também é necessária permissão verbal para receber ou hospedar um amigo, ainda quando se trate de parente próximo. E é claro que tais autorizações ficam inteiramente ao arbítrio do diretor, que as pode conceder ou autorizar. (...). (THOMAZ DAVATZ, apud: FREITAS, 1999, p. 28).

Depois do ano de 1857 o sistema de parceria passou a ser substituído pelo sistema de contrato de locação de serviços, onde o trabalhador receberia uma parcela fixa da produção, previamente determinada, por pés de café a serem colhidos e também receberiam uma área para a subsistência, igualmente pré-determinada, para que não se “desviasse” a atenção do cultivo cafeeiro para a cultura de gêneros alimentares.

O sistema de colonato foi outra tentativa de implantação da mão-de-obra imigrante. Os fazendeiros pagavam aos trabalhadores uma remuneração por tarefa e por medida colhida, uma espécie de salário fixo e ganho por pés a mais que fossem colhidos. No entanto esse “salário” era baixo e em momentos de crise poderia ser mais baixo ainda.

O grande fluxo imigratório só se dá mesmo, apesar dessas primeiras e mal sucedidas tentativas, entre os anos de 1880 e 1930 (período caracterizado como o da “Grande Imigração” (FREITAS, 1999)). Segundo Sônia de Freitas (1999), já em 1870 o governo Imperial dava apoio à imigração como meio de garantir a produção e a exportação do café. A Associação Auxiliadora de Colonização, fundada em 1871, e a Lei Imperial de 1885 já estabeleciam propaganda na Europa e subsídios às passagens. Logo é possível percebermos que a mudança do tipo de mão-de-obra utilizada nas lavouras cafeeiras não se deu somente pela inviabilidade da escravidão, como afirmaram muitos historiadores, mas por causa dessa inviabilidade somada à grande acumulação de capital nas mãos dos fazendeiros, proveniente do aumento da produção e exportação do café, que também permitiu maiores investimentos no beneficiamento e nos transportes de tal produção como já foi dito anteriormente.

O grande salto da expansão cafeeira de São Paulo, entre 1876 e 1883, quando dobra a capacidade produtiva do café, já seria feito, parcialmente dentro de relações capitalistas de produção. (CANO, 1998, p. 48).

A partir da década de 80 do século XIX havia grande oferta de mão-de-obra imigrante, principalmente após a fundação da Sociedade Promotora da Imigração em 1886. O governo, que até 1886 não subsidiava as passagens, mas ficava responsável por “ajudar” os imigrantes a quitarem suas dívidas com os fazendeiros, passou a partir dessa data a subsidiar tais passagens. Eram os próprios imigrantes que deveriam procurar os fazendeiros e não o

contrário, como nas primeiras tentativas aqui citadas. O fazendeiro pagaria um salário à família imigrante, explorando assim o trabalho de mulheres e crianças - salário esse flexível, que pode ser entendido como possível de diminuição - e poderia dispensar temporariamente os trabalhadores em caso de crise agrícola mais aguda. Às famílias imigrantes era permitido o plantio de gêneros alimentícios e de subsistência somente em zonas intercafeeiras.

A introdução de imigrantes em família permitiria ao fazendeiro obter um suprimento de trabalho suplementar barato, fornecido pelos membros femininos e infantis, enquanto ao colono se tornava possível, através da cooperação da unidade familiar, um melhor aproveitamento das oportunidades de ganho. (BEIGUELMAN, 1985, p. 9).

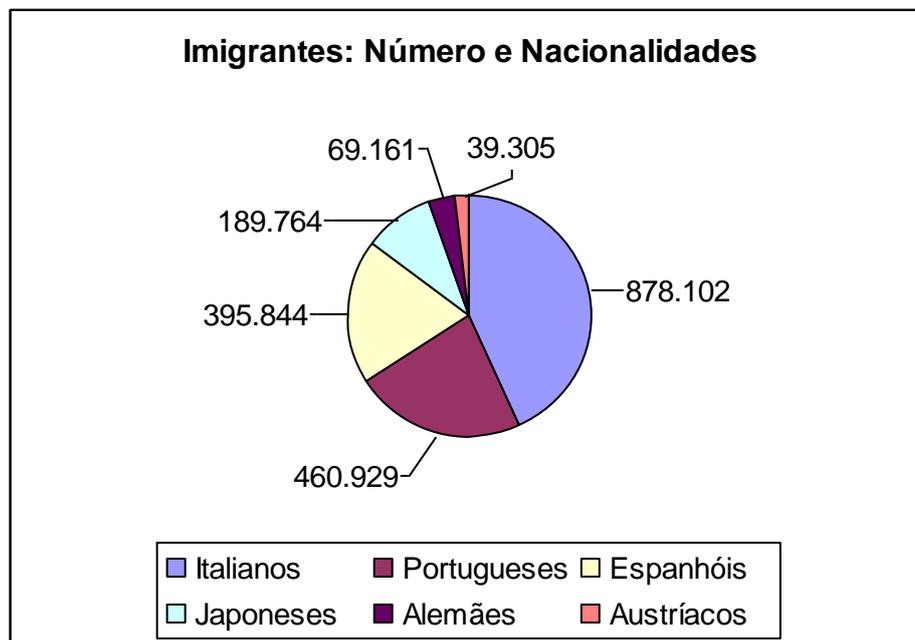
O trabalho assalariado passou a ser visto como muito mais vantajoso para os fazendeiros e para o governo do que o trabalho escravo. A possibilidade de elasticizar o número de braços empregados e, dessa forma, aumentar os lucros, através de um salário flexível sempre pressionado para baixo, permitiram ao fazendeiro a vantagem de não terem que investir tanto capital quanto deveriam investir em um escravo. Além disso, o governo colocou-se como disposto a subsidiar as despesas com passagens do trabalhador livre imigrante.

Antes de irem para as fazendas no interior, os imigrantes passavam pela Hospedaria dos Imigrantes⁴³, fundada em 1888, no bairro da Mooca em São Paulo. Sua localização, muito próxima à estação do Brás (São Paulo Railway), permitia que os trabalhadores fossem nos trens das companhias ferroviárias, para as fazendas de café. Nos trens da São Paulo Railway também embarcavam de Santos até São Paulo. O transporte ferroviário, além de beneficiar o transporte do café passa assim a ser importante meio de transporte de passageiros, principalmente no período da Grande Imigração.

Com relação às nacionalidades dos imigrantes é consenso entre os historiadores, que os italianos eram maior número, seguidos dos espanhóis, portugueses, japoneses, alemães e austríacos. Na Itália, além das péssimas condições em que viviam os trabalhadores urbanos e os camponeses, havia grande incentivo à imigração, principalmente através da propaganda, por circulação de panfletos, efetuada pela Sociedade Promotora da Imigração. Sem dúvida, esses dois fatores atuando de forma conjunta, foram os responsáveis pela grande imigração de italianos para o Brasil. O gráfico abaixo mostra a predominância do número de imigrantes italianos com relação àqueles de outras nacionalidades como portugueses, austríacos, japoneses, espanhóis e alemães:

⁴³ Hoje importante museu que recebeu o nome de “Memorial do Imigrante”.

GRÁFICO 1 - Imigrantes: Número e Nacionalidades no período de 1872 a 1952.



(FREITAS, 1999, p. 44).

A população do estado de São Paulo sofreu um aumento vertiginoso durante a grande onda imigratória a partir das últimas décadas do século XIX. Em 1900 a população total do estado já era de 2.280.000 segundo Edgard Carone (2001). E os imigrantes italianos passaram a constituir grande parte dessa população. Os dados sobre o número de imigrantes em comparação ao número de imigrantes italianos na tabela a seguir nos dão uma idéia clara dessa presença italiana no estado, no geral os italianos são mais do que a metade dos imigrantes que entraram no país.

TABELA 1 - Comparação entre o número de imigrantes de diversas nacionalidades e o número de imigrantes italianos.

Ano	Número de imigrantes em São Paulo	Imigrantes Italianos
1886	9.536	6.094
1887	32.112	17.323
1888	92.098	80.749
1889	27.863	19.025
1890	38.491	20.991
1891	108.736	84.486
1892	42.061	34.274
1893	81.739	48.739
1894	54.637	31.548
1895	149.742	106.525
1896	105.642	69.458
1897	105.870	76.451
1898	54.484	34.391
1899	36.012	20.704
1900	27.894	15.804
1901	75.845	56.325
1902	40.386	28.895

1903	18.161	9.444
1904	27.751	9.476
1905	48.087	13.596
1906	48.429	s/informação.

(CARONE, 2001, p. 37).

Deve-se também à grande onda imigratória (a partir de 1886), a expansão do complexo cafeeiro (entendido aqui como a produção agrícola de café e seu beneficiamento – indústrias, transporte e mão-de-obra livre) em condições extremamente favoráveis segundo Wilson Cano (1998). O plantio aumentou, assim como a capacidade produtiva, a produção e a oferta de força de trabalho. Fatores esses somados permitiram a continuação da dinâmica de acumulação cafeeira. O trabalho livre, com salário flexível, possibilitou também que os trabalhadores não empregados na produção agrícola em momentos de crise ou em caso de grande oferta de braços – já que o fluxo imigratório excedia as próprias necessidades da produção cafeeira -, fosse empregada no meio urbano e nas indústrias de beneficiamento e de juta, nesse momento, nascentes por conta das necessidades do processo de produção cafeeira e do capital disponível para ser investido na atividade industrial paulistana (São Paulo, localizada entre o Oeste Paulista e o porto e Santos passou a ser visto como ponto estratégico para concentração da atividade industrial e para escoamento de produção). Assim braços imigrantes foram empregados na expansão urbano-industrial de São Paulo, tanto devido à entrada de imigrantes não agrícolas como pelo movimento de atração e fuga nos períodos de crise do café.

Nesse sentido deve-se ressaltar que as condições de trabalho nas fazendas eram péssimas (o que não diferia das indústrias) e, por isso, levavam à fuga de inúmeros imigrantes para a cidade⁴⁴. Segundo Sônia de Freitas (1999) cada trabalhador era responsável por um número de pés de café: mulheres e jovens, mil pés; homens adultos, dois mil pés e as mulheres ainda deveriam fazer os trabalhos domésticos. Os pés de café eram plantados a uma distância de três metros um do outro para que o capim e as ervas daninhas não tomassem conta dos mesmos. A primeira colheita só era feita quatro anos depois da plantação e somente durante a seca (ou seja, de maio a setembro). O café era lavado, colocado para secar ao sol e protegido (coberto) à noite por causa do orvalho. Depois de seco era beneficiado e ensacado, processo que envolvia as máquinas. Entre o período de plantação e colheita os imigrantes trabalhavam em outras plantações (como a de milho) ou em consertos na fazenda. No entanto, todo esse trabalho era vigiado por capatazes das fazendas e ocupava grande parte do dia dos

⁴⁴ Devemos ressaltar que as péssimas condições de trabalho não eram as únicas responsáveis pelas fugas e outras formas de resistência. Os imigrantes traziam da Europa idéias como o socialismo e o anarquismo, como veremos mais adiante.

trabalhadores, mesmo sob o sol forte. Mesmo com essas péssimas condições de trabalho e de vida o contrato da maioria dos imigrantes estabelecia que deveriam ficar um ano na fazenda. A imprensa operária anarquista denunciava freqüentemente essas péssimas condições de trabalho, assim como os maus-tratos e a violência a que estavam submetidos os imigrantes na lavoura cafeeira, como no artigo “Ecos das Fazendas”, publicado em “A Terra Livre” de 23 de outubro de 1906 em São Paulo:

A fazenda Guerra (Bebedouro) é um lugar pintoresco e paradisíaco, diz um jornal. Nesse paraíso (O paraíso dos ricos é feito da miséria dos pobres, dizia Victor Hugo) passam-se cenas como a que é contada por um correspondente de “La Battaglia”⁴⁵.

Uma mulher contava ao fazendeiro, animada pelo seu ar bonachão, que o fictoliteo, com que era medido o café, não tinha 50, mas 65 litros... “Sem dúvida, disse a humilde criatura, o sr. patrão não sabe disto”. Em vez de agradecer a... ingenuidade servil da desgraçada, o escravista deu de redea ao cavallo e com o cabo do chicote enchumbado assoitou-lhe na cabeça tão violenta pancada que a mulher caiu logo por morta. Vendo isto, o marido fez um gesto suplicante e gritou “Por piedade, sr. patrão, não lhe bata mais, que ella está quasi morta!”

Longe de se comover, o fazendeiro começou a espancar o colono. Aos gritos deste e dos filhos, acudiram os feitores, o administrador e dois carreiros que ajudaram ainda o carrasco. O colono, Pedro Cavallo, ficou com a cabeça e um braço partidos: um rapaz de 12 annos ficou com o corpo coberto de contusões, e uma rapariga de 15 annos caiu por terra meio morta, a mãe fazia dó.

Quanto aos outros colonos fugiram! O colono espancado foi transportado no dia seguinte a cidade para ser visto pelo médico e pela polícia. Esta multou o fazendeiro em 60\$000, não incomodando os ajudantes. Com efeito: os colonos são gente barata, e o prazer de os espancar não deve ser caro.

A “La Battaglia” narram ainda outros factos, que somos forçados a resumir.

Na fazenda Serra (Sarandy), o fazendeiro, desprezando o contrato, coisa facilissima para os patrões, paga, por 1000 pés de café na cavadura, 50\$ em vez de 100\$000 réis; e por alqueire de café colhido, 350 em vez de 500 réis. Demais os livretes estão cheios de multas. Às reclamações respondem ameaças.

Na fazenda Tanchinho, Ribeirão Preto, succede mais ou menos o mesmo. O administrador não paga aos colonos para que estes não fujam; estes são obrigados a comprar fiado no armazem da fazenda, e por isto ficam ainda mais presos. É uma verdadeira sequestração.

Na fazenda de Henrique Tiberio (Córrego Rico), os colonos levantam-se ás 4 da madrugada e labutam bestialmente até ás 7 da noite, dormindo em abjectas pocilgas. Para comer, uma família de 3 ou 4 pessoas recebe semanalmente do fazendeiro: 2 kilos de farinha, uma garrafa de azeite e um kilo de sal; uma família de 5 ou 6 pessoas recebe 3 kilos de farinha e o resto em proporção. Os colonos pagam por estes generos um preço exorbitante, ficando assim sempre em debito e não podendo abandonar a penitenciaria. Não podem vender nada fora, nem milho nem feijão; e se criam porco, o patrão fica com elle dando em troca uma insignificante. E silencio, senão trabalha o chicote.

Na fazenda da Gramma, Itatinga, os colonos são pagos á chibatada. Assim succedeu a Joaquim Boemia, pai de 7 filhos; Antonio Salamaro, após 2 annos de trabalho gratis; e a Antonio Bianco, credor de 7 contos, salario de 3 annos de trabalho.

Na fazenda de José Stein, Salto, ha seis annos que os colonos não sentem o cheiro do dinheiro e ha três que o patrão nem sequer lhes faz as contas dizendo sempre que não tem tempo! Quando lhe pedem dinheiro, responde lentamente: “Ah! dinheiro, dinheiro! o dinheiro está caro como o diabo!” E vai-se assobiando. O camarada Leopoldino teve que ir embora, deixando o salario de 3 annos. Uma criada trabalhou 5 annos, a 20\$000 reis por mês, não recebendo nem a decima parte. O obediente colono Luís Tasso trabalha ha nove annos de graça. Uma vez o fazendeiro convidou

⁴⁵ “La Battaglia”, periódico anarquista publicado em São Paulo, era escrito em língua italiana.

ironicamente um dos seus escravos a recorrer aos tribunais para ser pago. Os fazendeiros riem-se gostosamente das leis feitas e por fazer.

Na fazenda de João Antonio (Jaboticabal), o administrador, Chico despediu arbitrariamente alguns colonos e camaradas (jornaleiros) sem lhes pagar. O agente consular nada obteve, a não ser insultos. Por fim, os trabalhadores foram resolvidos a obter seu salário, e o despota pagou, retendo (empreguemos o eufemismo) 100 mil reis de cada um e 200 mil do mais simplório. Propomos que se encarregue este senhor de escrever um tratado sobre este tema: a propriedade é fruto do trabalho (dos outros)”.

Lemos no “Avante!” que na fazenda de José Padula (Ribeirão Bonito), 15 famílias espanholas são maltratadas. Os colonos não recebem os seus salários, e alguns são encerrados no segredo e ameaçados de morte.

No tempo da escravatura, os escravos não recebiam dinheiro e não podiam fugir, como se vê pelos factos acima narrados, os colonos trabalham de graça e são impedidos de fugir pelas dividas, pela falta de pagamento e mesmo pela violencia directa. Onde está a diferença? Promulgou-se uma lei abolicionista, mudou-se a forma de governo, mas as transformações legais não são transformações reais. (**Ecos das fazendas**. A Terra Livre, São Paulo, 23 de outubro de 1905, anno I, número 19).

A substituição da mão-de-obra trouxe outra vantagem aos produtores, comerciantes e industriais brasileiros: ao contrário dos escravos, os trabalhadores imigrantes eram, até certo ponto, consumidores, aumentando assim o mercado consumidor interno do país.

Como já foi dito, a mão-de-obra imigrante não utilizada no campo, nas lavouras de café, foi empregada na expansão urbano-industrial paulista. São Paulo, assim como cidades do interior como Ribeirão Preto, cresceu aceleradamente e esse processo de urbanização esteve carregado de ideais modernizadores, bem aos moldes franceses. É justamente por isso que esse período também é conhecido como Belle Époque. Porém, esse crescimento urbano acelerado teve como base o crescimento industrial.

Se, historicamente, as cidades preexistem às indústrias, ocorreria que, a partir do momento em que o capital financeiro chegou a dominar todas as demais atividades econômicas, ele passou também a determinar toda a expansão urbana, desde aspectos econômicos até sócio-político e culturais. Até a paisagem e a arquitetura, neste ponto, submetem-se aos ditames do capital. (HARDMAN; LEONARDI, 1982, p. 189).

As indústrias em São Paulo - que eram incipientes até o grande “boom” do café em 1880 - nasceram com o objetivo de produzir máquinas, tecidos e equipamentos para beneficiamento do café, ou seja, a produção industrial de fins do século XIX até 1932⁴⁶ estava intimamente relacionada com o complexo cafeeiro, ou mesmo subordinada ao capital proveniente do café, afinal de contas foi ele que propiciou acumulação de capital antes de 1930, que poderia ser investido em atividades como a atividade industrial. No entanto, não devemos entender a industrialização ao longo desse período como totalmente determinada

⁴⁶ Segundo Wilson Cano (1998) e Barjas Negri (1996) essa foi a Primeira fase da industrialização em São Paulo.

pela produção cafeeira⁴⁷. A expansão da produção do café não foi sempre crescente no período aqui trabalhado, havia momentos de crise e momentos de expansão. A grande lucratividade dos períodos de expansão permitiu sim, o investimento em bancos, estradas de ferro, indústrias, usinas, etc, mas momentos de crise agrícola como durante a Primeira Guerra Mundial (1914 – 1918), onde o café não teve expansão, a indústria têxtil, já com papel importante na produção industrial, teve um grande desenvolvimento, como coloca Barjas Negri (1996). De qualquer forma foi o capital cafeeiro convertido em capital industrial e a grande oferta de braços, que serviram de base ao desenvolvimento industrial de São Paulo.

O ramo têxtil era o mais importante segmento da indústria paulistana primeiramente por causa das sacarias do café. Segundo o autor já citado Barjas Negri (1996), o setor têxtil absorvia mais de 40% do pessoal ocupado e era responsável por mais de 30% da produção industrial. Devemos ter em mente que a população consumidora crescia enormemente nesse período e, justamente por isso, se podia produzir aqui vestuário e alimentos - já que pelo trabalho ocupar grande parte do dia dos trabalhadores nem tudo podia ser mais feito em casa - para atender esse mercado nacional. Logo, a indústria, além de beneficiamento da produção cafeeira, atende a um mercado consumidor nacional em crescimento (formado por uma burguesia nascente e pelos operários), o que permite a acumulação de capital nas mãos dos industriais e uma certa autonomia da produção industrial com relação à produção cafeeira que lhe proporcionou crescimento através do investimento de capitais provindos da sua expansão. Os industriais podiam assim investir na expansão industrial.

A indústria alimentícia era o segundo ramo de produção mais importante, absorvendo cerca de 10% do pessoal ocupado e 20% da produção total. Vestuário, calçados, artefatos de tecidos e alimentos, somados, eram os ramos que ocupavam a metade da produção industrial paulista. A indústria química, de minerais não metálicos e de metalurgia respondiam por um quinto da produção industrial, enquanto que as indústrias de bens de capital e de consumo duráveis eram incipientes. A tabela a seguir nos dá uma clara visão da estrutura industrial do estado de São Paulo a partir de 1907, quando a produção industrial já estava em crescimento.

TABELA 2 - Estrutura Setorial da Indústria de Transformação do estado de São Paulo: 1907 – 1928.

Grupos e Ramos de Indústrias	Pessoal ocupado			Valor da produção		
	1907	1919	1928	1907	1919	1928
I. PREDOMINANTEMENTE PRODUTORES DE	75,7	70,5	70,5	77,7	77,6	77,0

⁴⁷ Em vários momentos, como no início da industrialização ela esteve totalmente determinada sim. Em momentos de expansão do café, cresciam as indústrias e nas crises do primeiro elas sofriam estagnação. Mas durante esse período, os industriais também acumularam capital que poderia ser novamente investido na industrialização.

BENS DE CONSUMO NÃO-DURÁVEIS						
1. Têxtil	42,2	41,7	42,6	38,7	29,1	29,0
2. Vest., Calçados e Art. de Tecidos	15,2	12,1	8,4	10,7	9,5	13,3
3. Alimentos	11,6	8,8	9,1	19,4	31,4	20,5
4. Outros	6,7	7,9	10,4	8,9	7,6	14,2
II. PREDOMINANTEMENTE PRODUTORES DE BENS INTERMEDIÁRIOS	22,8	26,9	20,7	20,8	19,6	20,2
1. Química	4,4	3,0	2,5	3,3	4,7	7,1
2. Minerais Não-Metálicos	7,4	12,0	6,0	6,2	4,1	2,2
3. Metalurgia	8,5	6,0	4,8	6,7	4,4	3,3
4. Outros	2,5	5,9	7,4	4,6	6,4	7,6
III. PREDOMINANTEMENTE PRODUTORES DE BENS DE CAPITAL E DE CONSUMO DURÁVEIS	1,5	2,6	8,8	1,5	2,8	2,7
1. Mecânica	-	-	3,8	-	-	1,2
2. Material de Transportes	0,9	1,3	3,1	0,6	2,2	1,1
3. Material Elétrico	-	-	0,5	-	-	0,2
4. Outros	0,6	1,3	1,4	0,9	0,6	0,2
TOTAL	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

(NEGRI, 1996, p. 37).

Fábricas têxteis como Cotonifício Rodolfo Crespi, Mariângela (de Francisco Matarazzo), Tecidos Ahaia, Tecidos Ipiranga e Industrial São Paulo, ambas fundadas em 1900 eram algumas das fábricas desse importante setor da atividade industrial. A Antártica representava também uma das importantes indústrias do ramo alimentício. As condições de trabalho nesses ambientes não eram tão diferentes daquelas descritas pelos trabalhadores das fazendas. Eram comuns, como veremos mais adiante, as denúncias na imprensa operária a respeito de tais condições, assim como eram comuns os boicotes aos produtos de tais empresas por parte dos operários anarquistas, que viam nessa atitude uma forma de ação direta da classe trabalhadora.

Ao contrário do que afirmam alguns historiadores e sociólogos ao qualificarem a industrialização em São Paulo como atrasada ou tardia, as indústrias dessa cidade funcionavam, durante a Primeira República segundo os moldes de produção capitalista e alguns preceitos da racionalização do trabalho. Obviamente esse processo de racionalização se deu com o tempo e com o aumento da implementação de unidades industriais (como um processo de diferenciação da produção nas indústrias ao longo do tempo), mas já nas primeiras décadas do século XX foram comuns, por exemplo, na imprensa operária anarquista analisada para esse trabalho (jornais como “A Terra Livre” e “A Plebe”) os relatos sobre encarregados e administradores, responsáveis por vigiar a produção, além, obviamente, dos patrões. Já estavam presentes os gestores das empresas, que segundo João Bernardo (1998), existem como classe desde o início do capitalismo, embora nem sempre como classe organizada. Com administração desses gestores, a produção funcionava segundo os moldes propostos por Frederick Winslow Taylor (1856 – 1917), conhecido como taylorismo.

Segundo esses moldes, para que a produção atingisse alta produtividade, ferramentas não deveriam ser controladas pelos trabalhadores e técnicas de produção deveriam ser padronizadas, assim como deveria existir amplo controle sobre o trabalho por parte dos administradores e encarregados da produção, que garantiriam essa padronização. Poder-se-ia estabelecer uma quota a ser produzida por cada trabalhador e os pagamentos poderiam ser feitos de acordo com essa quota, como por exemplo, no caso do setor têxtil paulistano: um valor era pago ao operário ou operária que operasse um tear, se conseguisse operar dois, ou mais teares, outros valores poderiam ser acrescentados ao pagamento, o que, para Taylor, eram incentivos para aumentar a produtividade de cada um. O trabalho dentro de uma fábrica também deveria ser dividido, o que nas tecelagens se dava através da divisão entre aqueles que limpavam o algodão, lançadeiras, tecedeiras, etc, ou seja, as tarefas eram dissecadas, assim como pensou Taylor ao desenvolver experimentos com aço-ferramenta e com princípios de uma gestão científica da produção por volta de 1890 na fábrica Midvale, nos Estados Unidos. A administração, somadas à racionalização do trabalho (por meio da divisão do trabalho, técnicas e ferramentas padronizadas e controladas pela empresa) garantiam aumento da produção mesmo sem aumentar as horas de trabalho, o que significa exploração da mais-valia relativa. No entanto, não devemos pensar que as horas de trabalho em São Paulo durante a Primeira República tenham sido diminuídas por isso. As jornadas eram longas nesse período mesmo com a administração científica da produção.

O principal objetivo da administração deve ser o de assegurar o máximo de prosperidade ao patrão e, ao mesmo tempo, o máximo de prosperidade ao empregado (...). Igualmente, máxima prosperidade para o empregado significa, além de salários mais altos do que os recebidos habitualmente pelos obreiros de sua classe, este fato de maior importância ainda, que é o aproveitamento dos homens de modo mais eficiente, habituando-os a desempenhar os tipos de trabalho mais elevados para os quais tenham aptidões naturais e atribuindo-lhes, sempre que possível, esses gêneros no trabalho. (TAYLOR, apud: HELOANI, 2003, p. 25, grifos nossos).

Outro aspecto importante da produção industrial em São Paulo nesse momento era a exploração do trabalho feminino e infantil, como base essencial da mão-de-obra utilizada no período. Segundo Karl Marx o emprego das máquinas “torna supérflua a força muscular” (MARX, 1967, p. 90) o que torna possível o emprego de operários “sem força muscular, ou com um desenvolvimento físico não pleno, mas com grande flexibilidade” (MARX, 1967, p. 90). Ou seja, o emprego de máquinas permite ao capital a exploração do trabalho infantil e feminino, aumentando o número de assalariados e englobando todos os membros da família operária. A máquina surge, portanto, como um meio de o capital englobar todos os membros da família operária, de criar um aumento do número de assalariados nas filas de

desempregados prontos a serem explorados – um exército de reserva -, como meio responsável para a aceleração do processo de produção e, principalmente, como meio de desvalorização do trabalhador, que passa assim a ser observado em dois sentidos: como alguém sem controle sobre o seu próprio trabalho e sem o conhecimento a respeito dele, o que é exacerbado pela divisão do trabalho – suas tradições, saberes e competências são perdidas – e, também complementando esse primeiro sentido, como apêndice da máquina, obediente e submisso ao ritmo de trabalho imposto por ela. Todo o saber-fazer transfere-se para a máquina. Há alienação do trabalho.

Com todos os membros da família operária empregados, o salário de uma pessoa, o até então “chefe da família”, poderia ser dividido por quatro pessoas, que produziam mais, mas que ganhavam pelo trabalho de uma pessoa, o que além da desvalorização do trabalhador significa exploração da mais-valia absoluta. Não seriam mais necessários o mesmo número de braços para efetuar uma determinada tarefa com o uso das máquinas, que acabavam por substituir muitos desses braços. Além disso, aumentava a fatia de sobre-trabalho extraída da força de trabalho: já que todos os membros da família operária estavam inseridos no processo de produção fabril, fora das fábricas deveriam contribuir com outros tipos de trabalho. A mulher, por exemplo, deveria exercer o trabalho doméstico, o que é chamado também de dupla jornada de trabalho, mas que para Marx é o sobre-trabalho. Os bens que antes eram produzidos em casa pela família operária agora, com ela tendo os dias ocupados pela produção fabril e, por isso, com menos tempo de produzir em casa, deveriam ser industrializados, o que levava os trabalhadores a trabalharem ainda mais para poder consumi-los, o que mesmo assim não era possível devido aos baixíssimos salários da época.

Porém, as mulheres e as crianças não foram englobadas pela indústria de maneira igual ao homem adulto, mas sim em categorias diferentes e com os salários diferentes. Segundo Maria Valéria Pena (1981), o capitalismo tem como necessidade cada vez maior o controle dos trabalhadores, dessa forma segmenta-os para que esse controle seja exercido de maneira mais eficaz. Essa segmentação se dá tanto entre trabalhadores manuais e intelectuais quanto dentro de uma mesma categoria, como por exemplo, entre homens operários e mulheres operárias. O trabalho feminino é colocado como trabalho secundário, respaldado pela idéia de que a mulher, além de física e intelectualmente seria inferior ao homem, teria menos experiência que ele no mercado de trabalho ou seria o sexo mais frágil. A mulher, então deveria ganhar salários mais baixos e ser empregada em tarefas menos especializadas, o que, além de levar à sua completa desvalorização, pressionava o salário de toda a classe operária para baixo. Ora, se havia uma imensa oferta de braços, um “exército de reserva” o salário

baixo de uma parcela dos trabalhadores faria com que os salários de todos fossem “jogados” para baixo. Assim também a concorrência entre os trabalhadores podia ser desenvolvida. Além de desvalorizadas e da concorrência entre os operários estimulada pelo emprego de mão-de-obra feminina e infantil, são freqüentes na imprensa operária anarquista as denúncias de maus tratos e abusos sexuais contra as mulheres nas fábricas de São Paulo. Como exemplo podemos citar o artigo de “A Plebe” intitulado “Violências e Torpezas na Fábrica de Tecidos Labor”:

Segundo nos consta, o mestre desta fábrica, um tal de Baptista, tem tido em relação as operarias que ali trabalham uma conduta bastante suspeita. Afirma-se que este individuo persegue com propostas indecorosas muitas dessas operarias, injuriando e martyrisando de mil maneiras aquellas que têm dignidade e a coragem de repelir tão infame sujeito.

Diz-se ainda que conta com o apoio de outro typo de não melhores virtudes, um tal Piatí, gerente do estabelecimento, o mesmo que, não ha muito veiu foragido de Sorocaba, onde exercia iguaes funções na fábrica de Votorantim. (**Violências e Torpezas na Fábrica de Tecidos Labor**. A Plebe, São Paulo, 25 de agosto de 1917, anno I, número II).

A burguesia industrial nacional em formação e expansão no período aqui abordado percebeu isso, contrariando aqueles historiadores que afirmavam que essa não era astuta e que o capitalismo aqui foi tardio. É evidente quando observamos os números de trabalhadores por ramos industriais e o número de mulheres que dele faziam parte, que elas foram empregadas massivamente tendo-se em mente essa concorrência e a pressão nos salários. Vale lembrar ainda que o setor industrial mais forte, o setor têxtil, empregava, já na década de vinte do século XX, um terço de mulheres entre os operários empregados e as crianças correspondiam também à grande parcela dentre os operários empregados.

[...] Aos imigrantes, em boa parte coligados em comunidades de patrícios, nos casos ainda mais felizes, em Associações de Ajuda Mútua, Uniões Operárias, Sindicatos ou círculos paroquiais, a situação nem por isso era promissora. Defrontados com jornadas de dez, quatorze ou dezesseis horas de trabalho, preferencialmente propostos a mulheres e crianças, salários congelados, custo de vida e aluguéis em escalada permanente e completo desamparo legal, sua vida na cidade pouco diferia das fazendas de que haviam se esquivado. (SEVCENKO, 1992, p. 39, grifos nossos).

A tabela abaixo deixa clara a predominância do emprego de mulheres entre os operários em vários ramos industriais, assim como predominância de seu emprego no setor têxtil, durante o ano de 1919.

TABELA 3 - Distribuição de Operários pelos Principais Ramos Industriais, segundo o Sexo e a Idade – 1919.

Ramos	Distribuição Global %	Maiores de 14 anos %			Menores de 14 anos %			Total Geral %	
		Homens/Mulheres/Total	Homens/Mulheres/Total	Homens/Mulheres/Total	Homens/Mulheres/Total	Homens/Mulheres			
Têxtil	45,7	44,7	55,3	92,1	45,6	54,4	7,9	44,8	55,2

Alimentação	14,7	82,9	17,1	92,0	69,9	30,1	8,0	81,9	18,1
Vestuário e Toucador	13,8	62,6	37,4	90,5	56,0	44,0	9,5	61,9	38,1
Cerâmica	12,3	88,6	11,4	94,7	81,2	18,8	5,3	88,2	11,8
Metalurgia	7,3	94,0	6,0	92,3	92,3	7,7	7,7	93,9	6,1
Químico/Produtos análogos	6,2	71,0	29,0	97,4	66,4	33,6	2,6	70,8	29,2

(FAUSTO, 1976, p. 112).

O jornal anarquista “A Terra Livre” em um artigo intitulado “As crianças na indústria”, do ano de 1907 dá-nos uma clara visão das condições de trabalho e da gestão taylorista nas fábricas têxteis de São Paulo: trabalhavam homens, mas principalmente mulheres e crianças; o salário, no caso das tecedeiras, era pago baseado em quotas de acordo com a quantidade de teares que operassem, aliás, nesse sentido é clara a diferença entre o salário dos homens e das mulheres; havia divisão do trabalho; as jornadas chegavam a dezesseis horas de trabalho por dia e os encarregados e contramestres (gestores) responsáveis por vigiar a produção agiam com violência com relação àqueles que dormissem durante o período de trabalho. No entanto, as fábricas eram aqui, ao contrário do que pregava a gestão científica da produção, ambientes com pouca luz, sujos e barulhentos.

Transcrevemos estas impressionantes informações de “La Battaglia”:

Onde o suplício dos operários crianças atingiu o cúmulo inquisitorial é nas fábricas de tecidos de São Paulo e entre estas onde se faz maior devastação é na Fiação e Tecelagem Maria Angela; dos Srs. Matarazzo & C. Neste ergastulo os teares e máquinas nunca param nem de noite nem de dia.

Eis as condições de trabalho nesta penitenciária:

Os homens encarregados de várias máquinas (por exemplo, os cardadores) trabalham 16 horas por dia – das 5 da manhã às 10 da noite, com um descanso de uma hora para a refeição – e ganham de 3\$500 a 4\$000; as mulheres ocupadas na limpeza do algodão, no enfusamento, encolamento dos urdumes, trabalham segundo os ramos, 14, 12 e 11 horas por dia com salários que vão de 2\$ a 2\$500. As tecedeiras ganham 2\$000; com dois teares, 3\$500; com três, 5\$000; com seis ... mas estas últimas tiveram que desistir esmagadas pela fadiga.

As crianças das lançadeiras, de ambos os sexos, de 8 a 12 annos, ganham por 12 horas de trabalho, de 800 a 1\$200 por dia.

Mas agora os dignos capitalistas, tendo estendido o raio dos seus negocios, fazem trabalhar as suas fábricas de noite e de dia, e as crianças trabalham das 5 da tarde às 6 da manhã com 1 hora de intervalo, sob a vigilância dos guardas.

A certa altura da noite quasi todas estas crianças de 8 a 12 annos, meio mortas de fadiga e de fome, caem a dormir: então, o encarregado acorda-as e manda-as retornar ao trabalho. Mas os pobres pequenos tornam a cair; então o contramestre desperta-os á bofetada e elles, soluçando, retornam ao trabalho.

A refeição nocturna destas crianças compõe-se de pão e banana.

Os contramestres na fábrica têm carta branca, podem bater nos seus subordinados ou despedi-los. Há uns 15 dias (o artigo foi publicado no dia 10 do corrente) um destes brutos, cujo nome estamos prontos a dar, sovou ferozmente uma menina, e foi pelos pais desta chamado á polícia, onde o Sr. delegado lhe fez saber que se a menina morresse, era responsável por isso, mas se não morresse, não era nada. Alguns dias depois, não restabelecida de todo ainda, esta desgraçada voltou ao trabalho e foi

despedida pelo almoz. (**As crianças na indústria**. A Terra Livre, São Paulo, 28 de fevereiro de 1907, anno II, número 27).

A industrialização crescente⁴⁸ de São Paulo durante a Primeira República, período de intensas transformações econômicas e sociais como é possível perceber, provocou um aumento da população e da importância da cidade em termos políticos, econômicos e sócio-culturais. Como já foi dito, os imigrantes fugidos do interior ou aqueles que vieram diretamente para trabalhar em áreas não agrícolas foram responsáveis por essa expansão urbano-industrial. Foi durante esse período que São Paulo mudou, em todos os sentidos, que deixou de ser uma cidade de passagem, de nômades e mascates como colocava Gilberto Freire (1985), e passou a ser um local onde fixavam residência os ricos fazendeiros e industriais, assim como os operários, que passou a ser um espaço de sociabilização e de trocas sócio-culturais, um espaço também de conflitos entre classes sociais. Foi, sem dúvida, nesse período que começou a se tornar uma metrópole.

Segundo Edgard Carone (2001) até o fim do período colonial a cidade de São Paulo estava estagnada em termos de população. Só a partir da primeira metade do século XIX que começou a crescer, o que se vê de maneira acentuada a partir de 1850, momento em que o café passou a ocupar maior importância nas receitas exportadoras do país. A população que em 1827 era de 25.471 habitantes, no ano de 1850 passa a ser de mais ou menos 30.000 habitantes, número que só aumenta até 1930 quando já era de 887.810 habitantes⁴⁹. No entanto, essa população estava longe de ser homogênea e de assim se distribuir pelos espaços urbanos. Além dos operários, em sua maioria imigrantes, a população era composta por trabalhadores nacionais, empresários e uma classe média, que para Boris Fausto (1976) era composta por aqueles que não faziam trabalhos manuais, como médicos, professores, comerciantes, funcionários públicos, funcionários de bancos e advogados, sem deixar de colocar que alguns imigrantes, embora em menor número, também trabalhavam como mascates, comerciantes, prestadores de serviços. Essa classe média fixava residência em bairros como a Vila Mariana, a Consolação e a Liberdade, enquanto que os empresários construía suas casas nos bairros de Higienópolis, Cerqueira Cesar e os operários moravam em bairros próximos às fábricas e às várzeas como o Brás, Bexiga, Lapa, Penha, Mooca, geralmente em vilas operárias construídas pelos próprios empresários, como retomaremos mais adiante.

⁴⁸ Deve-se ter em mente que nem sempre as indústrias cresceram em ritmo acelerado durante todo o período aqui estudado. Havia momentos de crise, como no início da Primeira Guerra Mundial, e de ascensão, como em 1910 e 1916.

⁴⁹ Segundo Edgard Carone (2001) os censos populacionais indicavam em 1890, 240.000 habitantes; em 1910, 375.439; e em 1920, 587.072 habitantes.

Dessa forma a cidade configura-se como um local propício para a formação de um mercado de trabalho livre e assalariado, assim como um espaço de mercado de consumo das próprias indústrias e do comércio local. Torna-se propícia à instalação de mais fábricas, para além daquelas que favoreceram seu crescimento inicial, justamente por esses dois fatores: mão-de-obra e mercado consumidor, fatores que, ao mesmo tempo, tornaram possível o crescimento cada vez mais acelerado da cidade. Em São Paulo a industrialização, cujo desenvolvimento se deveu aos investimentos iniciais dos cafeicultores para beneficiamento do café, favoreceu o crescimento da cidade da mesma forma que no interior do estado o capital proveniente do café favoreceu diretamente o crescimento de cidades, na época menos industrializadas do que São Paulo que concentrava a atividade industrial, como Ribeirão Preto e Campinas. Produção cafeeira, industrialização e urbanização estavam intimamente ligadas apesar de uma atividade não determinar totalmente a outra.

[...] Pode-se dizer que a cidade, ao concentrar certas atividades econômicas, acaba por criar uma base de serviços necessários à circulação e distribuição das mercadorias industriais, bem como do capital (dinheiro, matérias-primas e máquinas) a ser investido na produção fabril; assim, todo o sistema comercial e financeiro (armazéns, lojas, bancos, créditos, etc) e também sistema viário e de transportes, os serviços de energia elétrica etc formam um conjunto de atividades indispensáveis à indústria. (HARDMAN; LEONARDI, 1982, p. 166).

A urbanização vem carregada de idéias modernizadoras⁵⁰ bem aos moldes parisienses. Os modelos arquitetônicos e urbanísticos, por exemplo, se inspiravam em modelos haussmanianos⁵¹. A moda começava a ocupar um papel cada vez maior na vida dos habitantes da cidade. O Estado - que pode ser entendido como um poder associado e a serviço da burguesia ou mesmo como formado por ela própria, como colocavam os anarquistas - nesse sentido, começava a intervir sobre os campos da saúde, da energia, da segurança pública e criar redes de água e esgoto, ou seja, propunha uma série de medidas higiênicas, também aos moldes propostos por Haussmann, que visavam o controle da população em constante crescimento durante o período.

Implantava-se desde os fins do século XIX seguindo esses preceitos modernizadores, aquilo que se colocavam como melhorias urbanas: em 1872 foram implantadas em algumas áreas redes de iluminação pública; na mesma década, no ano de 1877, uma nova penitenciária

⁵⁰ Em artigo publicado na Revista Brasileira de História (julho de 2007) José Evaldo Doin et al. coloca que o conceito de modernizada muda entre os vários autores do tema. “Georges Balandier defende a idéia de que a modernidade pode ser qualificada como tradição do novo”, como o movimento de destruição do antigo. Já David Harvey “salienta que associada ao universalismo, o internacionalismo e o globalismo, na verdade a modernidade nunca se desprende totalmente do paroquialismo etnocêntrico” (DOIN et. al, 2007, p. 110).

⁵¹ Eugène Haussmann (1809 – 1891) projetou reformas para a capital francesa durante o século XIX que visavam a demolição de um traçado arquitetônico antigo e a construção de um traçado urbano que permitisse maior controle social.

foi fundada, assim como um matadouro e um mercado municipais (1887 e 1890); foram ampliados os serviços da Santa Casa da Misericórdia e o asilo de Mendicidade foi criado em 1885. Já existiam na cidade desde 1872 bondes de tração animal, que em 1900 foram substituídos pelos bondes elétricos da companhia canadense Light and Power - que possuía um contrato de quarenta anos com a prefeitura de São Paulo e era responsável por fazer o transporte principalmente de operários de seus bairros para a área central da cidade - e desde 1873 paralelepípedo e granito foram utilizados no calçamento de ruas; em 1893 o governo criou a Repartição dos Serviços Técnicos de Água e Esgotos, que foi responsável por canalizar o rio do Ipiranga, captar as águas do Guapira e do Campo Redondo e terminar a instalação do serviço de esgoto nos bairros da Santa Cecília e Campos Elíseos, assim como por instalar rede esgoto na Luz, no Bom Retiro, na Liberdade e na Bela Vista. Além disso, o Estado passou a investir em ensino profissionalizante, como por exemplo, no “Instituto de Educandos Artífices” fundado em 1874.

Para além dessas “melhorias” urbanas - as quais nem toda a população tinha acesso, já que os bairros que primeiro recebiam iluminação, redes de esgoto e de água eram os bairros onde viviam os ricos e a classe média como é possível perceber pelo que foi citado anteriormente - foram promovidas inúmeras iniciativas de prevenção de doenças, o que não estava distante das idéias de controle social citadas acima. A própria divisão de bairros, colocando-se os operários para os bairros de várzea (como Brás, Mooca, etc), era segundo Maria Auxiladora Guzzo de Decca (1987) uma maneira de higienizar a cidade em crescimento, de acordo com os padrões modernizadores. Foi com esse intuito, ou pelo menos com essa justificativa, que foram criados prédios com laboratórios próprios destinados a estudar e combater doenças e epidemias - como o Instituto Vacinogênico, Bacteriológico e de Análise Clínicas, bem como os hospitais de isolamento – e que se realizaram constantes campanhas de combate à febre amarela, malária, febres tifóides, cólera, difteria e tuberculose. Segundo José Evaldo Doin et al. (2007) essas idéias francesas de controle social através de medidas como essas aqui citadas ressoaram sobre várias cidades do estado de São Paulo, atuando na modificação de hábitos e costumes:

[...] no sentido dado por Norbert Elias, ou seja, segundo um constante moldar e disciplinar de hábitos e comportamentos, que se estendem desde as pequenas regras de atitudes e etiquetas até a normatização e coerção que garantem o controle do Estado e do poder público municipal. (DOIN et. al., 2007, p. 101).

Nicolau Sevcenko (1992) afirma que a urbanização de São Paulo trouxe consigo aceleradas mudanças de vida, à medida que se pregava uma ruptura com tradições e que a cultura começava a ser massificada e que a cidade começava a se transformar em um “grande

palco”. O mundo moderno vislumbrado na época era imprevisível, instável, cheio de possibilidades opostas e contradições e o planejamento urbano, sanitário, etc, a massificação cultural, o “corporativismo autoritário” eram colocados no sentido de disciplinar, de controlar os novos moradores, que eram colonizados em seus gestos e sentimentos, segundo Maria Odila (1992), padronizá-los, o que acarretava na perda da própria identidade individual e o mais característico traço desse mundo moderno: o anonimato. Processo de massificação cultural esse, que fica ainda mais evidente na década de 20 do século XX, momento em que a cidade começa a se tornar uma metrópole. A modernização acelerada, vista como processo de padronização dos indivíduos, e a “invasão do imaginário social pelas novas tecnologias” (SEVCENKO, 1992, p. 18) da cidade causa uma espécie de estranhamento àqueles que viviam na cidade.

De tal modo o estranhamento se impunha e era difuso, que envolvia a própria identidade da cidade. Afinal, São Paulo não era uma cidade nem de negros, nem de brancos e nem de mestiços; nem de estrangeiros e nem de brasileiros; nem americana, nem européia, nem nativa; nem industrial, apesar do volume crescente das fábricas, nem entreposto agrícola, apesar da importância crucial do café; não era tropical, nem subtropical; não era ainda moderna, mas já não tinha passado. Essa cidade que brotou súbita e inexplicavelmente, como um colossal cogumelo depois da chuva, era um enigma para seus próprios habitantes, perplexos, tentando entendê-lo como podiam, enquanto lutavam para não serem devorados. (SEVCENKO, 1992, p. 31).

Em uma cidade que crescia de maneira descontrolada, que causava um estranhamento em seus moradores, que recebia pessoas das mais variadas partes do mundo, com culturas e linguagens tão diferentes, assim como ideais tão diversos – haja vista que havia anarquistas, mutualistas e comunistas entre os imigrantes – e em que indivíduos ocupavam maior espaço social (como as mulheres que agora ganhavam as ruas seja para trabalhar ou fazer compras), a sociabilidade poderia significar um problema à ordem social vigente. Era nesse sentido que se colocava o controle social. Obviamente tal controle incidia, sempre com a justificativa de civilizar⁵² os não civilizados, sobre todos os indivíduos da cidade, mas principalmente sobre esses “novos” sujeitos sociais: como operários anarquistas e mulheres. Segundo Alexandre Samis (2006), os anarquistas foram criminalizados pela polícia, enquanto instrumento do Estado e da elite dominante da época, que passava a exercer cada vez maior controle sobre a vida dos membros das classes mais baixas e se tornava cada vez mais um instrumento para reprimir o anarquismo. Os agentes policiais que ampliassem as estatísticas com relação às

⁵² Segundo Doin et. al. o conceito de civilização aqui não era tomado como avaliar os méritos ou não da civilização, mas ela mesma se tornava um critério. Como afirmava Jean Starobinski: “Ela se torna (o critério por excelência) motivo de exaltação para todos aqueles que respondem ao seu apelo; ou, inversamente, fundamenta uma condenação; tudo que não é civilizado, tudo que lhe resiste, tudo que a ameaça, fará figura de monstro ou de mal absoluto”. (DOIN et. al., 2007, p. 94 e 95).

atividades libertárias ganhavam maior prestígio perante os oficiais das instâncias maiores como sendo os maiores combatentes dos “inimigos do povo”. Assim o anarquismo foi cada vez mais criminalizado pela polícia e por positivistas e médicos, que apelavam para a moral e para as teorias biológicas (como as de Cesar Lombroso), que afirmavam que os anarquistas tinham características genéticas de criminosos. Essa criminalização acabou por gerar discriminações entre a população comum da época.

As mulheres definitivamente ganhavam o espaço público. Elas estavam por toda parte, a qualquer hora. Tecelãs, costureiras e aprendizes, cedo pela madrugada, em busca das fábricas e oficinas de modas. Balconistas, atendentes e serviçais do comércio logo depois. No início da manhã, colegiais, aias e professoras se dirigiam às escolas e conservatórios. Daí até ao meio-dia, o agito indiscriminado das compras trazia mulheres de todas as classes, etnias e idades para o centro. As operárias saíam às ruas para o curto repouso das doze horas, enquanto as senhoras e moças das casas conspícuas se recolhiam para o almoço moroso e a sesta. A partir das dezesseis horas, se estabelecia o “footing” no circuito das lojas finais do Triângulo, cujo ápice era o chá das cinco nos salões do Mappin Store e o refluxo, o “rush” das seis. Nesse horário, os homens deixavam os escritórios e bancos; as moças de família retornavam aos lares, dando início à “toilette” dos eventos noturnos; as operárias regressavam a pé ou nos bondes em legiões ruidosas. No ínterim as moças-sem-família afluíam ao Triângulo, em manobras sedutoras pelos bares e cervejarias combinando com os cavalheiros os encontros tardios que eles teriam, depois de deixarem em casa as senhoras e senhoritas que levaram ao teatro, restaurantes e cinemas. (SEVCENKO, 1992, p. 50 e 51).

Para Maria Odila (1984), até o século XIX, antes mesmo da expansão vertiginosa da produção cafeeira no Oeste Paulista, as mulheres, principalmente pobres e sós, já ocupavam grande espaço na vida da cidade de São Paulo – sua presença era maior do que a dos homens - que se constituía como um espaço de sobrevivência para elas, que não tinham suas vidas pautadas em eventos políticos e reformas institucionais do período, mas na carestia da vida e nas crises de abastecimento que ameaçavam suas existências. As ruas estavam cheias de quitadeiras, negras com seus tabuleiros, beatas, brancas pobres, escravas e forras. Tal sobrevivência era garantida pelo comércio ambulante de gêneros alimentícios como hortaliças e toucinho; pelos trabalhos de lavadeiras, cozinheiras de forasteiros e estudantes para os quais se ofereciam; e por pequenos “expedientes de ocasião” (ODILA, 1984, p. 15), como vender cera, enfeitar as ruas para uma procissão ou fazer sabão. Ou seja, nesse momento pertenciam a espaços sociais informais, improvisados de acordo com as necessidades que a vida lhes impunha. Os padrões das classes sociais dominantes, como a estrutura familiar, e os papéis sociais atribuídos a homens e mulheres não podiam ser mantidos pelas classes desfavorecidas, as moças pobres, por exemplo, não tinham dotes, mantinham então uniões “consensuais sucessivas” (ODILA, 1984, p. 20) e deveriam suprir suas necessidades econômicas através desse trabalho informal para qual a cidade era ambiente propício.

[...] A cidade, comentava Velloso, em 1882, está sobrecarregada de mulheres pobres, morando em casas pequenas e quartos de aluguel, construções pequenas de taipa, muito baixas, de telhado desabado, chão de terra socada, nos trechos mais pobres de ruas como São Bento, Ladeira de São Francisco, do Rosário, de Boa Vista. Nesta última rua, paralela com a do Rosário, as casas estavam construídas tão abaixo do nível da rua que, por cima delas se avistava de uma rua para a outra, as imagens conduzidas em charolas, quando passava a procissão de cinzas. (ODILA, 1984, p. 14 e 15).

Foi, porém, com a industrialização e urbanização crescentes dos primórdios da República Velha que as mulheres passaram a ocupar um espaço diferente na cidade: começaram a serem empregadas também em empregos formais, como nas fábricas – sem deixar de colocar que muitas delas também trabalhavam como domésticas em casas da burguesia nascente – e a participar de espaços de sociabilidade e cultura (que aumentavam e se diversificavam), sejam burguesas ou da classe média incipiente indo às compras, clubes, cafés ou confeitarias, ou operárias das fábricas, empregadas domésticas ou do comércio e costureiras de pequenas oficinas, freqüentando festas e piqueniques operários, jogos de futebol, salões de estudo anarquistas, parques públicos, ou teatros operários. A década de 20 do século XX, no entanto, foi o período em que essa presença feminina estava em maior evidência: os hábitos de consumo, a esse momento, já tinham se intensificado; a propaganda, promovida pelo comércio em intenso crescimento nessa década, passou a apelar cada vez mais às mulheres, funcionando também como controle social - uma maneira de encaixá-las em padrões de conduta e de consumo de acordo com ideais civilizadores e modernizadores das elites da época. Segundo Sueann Caufield (2000) nesse período da história a preocupação de modernizar, higienizar e civilizar incide de maneira intensa sobre a família - o cerne da sociedade burguesa em formação – na qual a mulher ocupa um papel central. A preocupação em defender a honra e definir a mulher honesta e a desonesta estavam presentes na política, no direito e na medicina do período e, nesse sentido, a década de 20 do século XX constitui seu auge. Os meios de comunicação, de trabalho e lazer criados ou em plena expansão nessa década procuravam trazer essas definições ao comportamento das mulheres.

Cada vez mais crescia a preocupação com a beleza, com a imagem e com a moda. As mulheres, além de donas-de-casa prestativas (a casa, ao marido e aos filhos), deveriam ser mulheres modernas, com ótima aparência, vestindo-se de maneira elegante, e tendo hábitos de consumo. Os tecidos e cortes de roupas confeccionadas em oficinas de famosas madames, assim como a maquiagem e os acessórios vendidos por lojas como o Mappin Store deveriam ser valorizados por essas mulheres modernas, porém, sem que cometessem exageros ou que tivessem a aparência que pudesse ser confundida com a de uma prostituta (mulher desonesta). A estética passava assim a ser valorizada como uma maneira de criar padrões de beleza e

comportamento massificados, estendidos a todas mulheres, embora muitas delas como as operárias anarquistas, se negassem a partilhar deles. Muitas revistas destinadas às mulheres circulavam na cidade e no interior durante essa década, como é o exemplo da revista “A Cigarra” (publicada de 1914 a 1954). Assim como a imprensa paulista da época, ela era uma revista dinâmica segundo Marcia Padilha (2001); comportava-se como uma guardiã dos valores da elite paulista, voltando-se para assuntos do cotidiano e da sociabilidade da mesma elite sem se voltar para o debate intelectualizado sobre literatura, nacionalidade e estética. Seus artigos privilegiavam assuntos como beleza, casamento, moda, educação e voto feminino. Promovia concursos como o da mulher mais bonita, da mulher mais culta, do melhor partido da cidade, do homem mais feio, da loura e da morena mais bonitas, etc, todos baseados no ideal da mulher moderna ou da “nova mulher” (PADILHA, 2001, p. 36); em valores burgueses como o culto à beleza física, o status social e na pregação de um feminismo liberal, do qual a maior representante era Bertha Lutz (1894 – 1976)⁵³, e segundo o qual a mulher deveria lutar por maior inserção no mercado de trabalho e pelo direito ao voto, já que ela própria seria o alicerce da sociedade burguesa, a responsável por educar os cidadãos do futuro (os filhos) e reeducar o do presente (marido), por manter o lar – o principal alicerce da sociedade. Ou seja, a mulher moderna deveria lutar por mais espaço na sociedade, sem querer modificá-la profundamente; deveria votar, mas sem se esquecer de que seu principal papel, que, segundo a sociedade burguesa em formação, era ser mãe, educadora e dedicada ao lar, ao marido, aos filhos e a sua aparência. Algumas das características e dos valores defendidos por essa revista ficavam bem claras no artigo sobre o concurso para a moça mais culta da cidade. A mulher valorizada era aquela que tinha acesso ao conhecimento de línguas, de ciências e de artes, mas que não deixava de se preocupar com o status, com a reputação.

As candidatas deste concurso são as moças mais brilhantes da nossa sociedade. Entre essas apontam-se as que mais sabem fazer pintura á aquarela ou a óleo, as que recitam primorosamente, as que tocam magnificamente piano ou violino, as que tem gosto ou talento para o canto, as que dançam com perfeição, as que falam com precisão linguas estrangeiras, as que se exprimem em portuguez com correccção e elegancia e as que possuem variados conhecimentos de sciencia, de literatura e de arte. São estas as nossas candidatas. Não é mister, claro, está, que ellas possuam todos estes talentos e dotes, mas ao menos alguns, que tenham conquistado, em sua sociedade e em seu meio, uma certa reputação. (A Cigarra, São Paulo, 1 de outubro de 1923, número 193, apud: PADILHA, 2001, p. 38 e 39, grifos nossos).

Não devemos, no entanto acreditar que todas as mulheres da cidade lessem revistas como essa e muito menos que todas adotassem esses valores em uma cidade cuja população se constituiu de forma tão heterogênea tanto no que se refere às nacionalidades quanto às

⁵³ Bertha Lutz fundou, em 1922, a Federação Brasileira para o Progresso Feminino, que pregava principalmente o direito pelo voto da mulher.

classes sociais. As mulheres pobres – apesar de algumas escreverem para seção de Colaboradoras -, por exemplo, tinham grande parte de seu dia consumido pelo trabalho e, justamente por isso, não podiam se dedicar como as mulheres da burguesia ou da classe média totalmente às artes e às ciências, também recebiam salários que mal pagavam os gêneros alimentícios, já que esses tinham seu preço aumentado freqüentemente, como veremos mais adiante, consumiam muito menos do que as mulheres das classes mais altas. Nem todas as mulheres aceitaram esses valores como valores universais, organizaram suas vidas, formas de sociabilidade e atividades culturais de acordo consigo mesmas, com seus ideais e objetivos. Não aceitaram todas as tendências modernizadoras e civilizadoras impostas. Basta, para entendermos isso, olharmos para a imprensa anarquista da época. Jornais como “A Terra Livre” (1905 – 1910) ou “A Plebe” (1917 – 1957) trazem artigos de uma infinidade de mulheres que escreviam para eles. Apesar de pouca informação de suas vidas para além daquilo que escreviam nos jornais, é possível notar que se colocavam exatamente em oposição a esses padrões de conduta. A mulher valorizada por esses jornais era a mulher forte, que luta, através da livre união e da livre solidariedade com suas companheiras e companheiros, por melhorias chamadas, por elas próprias e por seus companheiros, também anarquistas, do sexo masculino, momentâneas (salários maiores e iguais aos dos homens, jornadas de trabalho menores) e pela destruição da sociedade capitalista. Essas mulheres organizavam sua vida cultural e social de maneira diferente das leitoras de “A Cigarra”, em seus teatros representavam peças sobre o amor livre e sobre a sociedade anarquista; criticavam em seus jornais a luta somente pelo sufrágio universal; participavam e organizavam festas e piqueniques operários; pregavam que a libertação da mulher era uma luta pela libertação de toda humanidade através da destruição total da sociedade capitalista e da construção de outra sociedade; atuavam em grande número nas greves. Izabel Cerruti, por exemplo, escreve um artigo intitulado “Fé, esperança e caridade” para “A Plebe” de 25 de agosto de 1917 em que questiona a religião e a caridade, um valor amplamente defendido pelas feministas liberais, defendendo a destruição desses valores através da construção da anarquia. Estão presentes em seu relato a crença na evolução e no progresso, como já falamos, comum à maioria dos anarquistas.

Oh! Santas virtudes – fé, esperança, caridade! – sem vós o que seria dos filhos de Deus?!... O pobre encontra nellas lenitivo para as suas dores e misérias... Ao rico – mais ditoso – basta a caridade para galgar os píncaros da eterna mansão. Naturalmente, assim será enquanto a classe productora das immensas riquezas que nos rodeiam se prestar a desempenhar o deprimente papel que lhes destinaram – de mendiga e expoliada – na tragi-comedia da existencia actual e cujos principaes actores são: a religião, o capitalismo e o militarismo.

Mas, quando essa massa soffredora, que é a maior fracção da humanidade, se compenetrar do seu valor; e na consciencia se fizer ouvir a voz, que lhe indica os seus direitos, os papeis serão invertidos. E se voltará o feitiço.

Esse momento chegará não o duvideis, oh deshumanos potentados! E será aquelle em que os elementos da classe baixa, como a denominaes, despertar da sua apathia de seculos. E o seu termo, que por signal está longe, se verificará por meio da reacção que sem duvida há de surgir produzida pelo avanço da sciencia e pela evolução da humanidade.

A evolução determina no homem maior cohesão da sua força moral e intellectual, permitindo-lhe ver as coisas pelo verdadeiro prisma, baseado na dignidade de character e na justiça da acção. O que significa: um homem não deve dobrar a espinha perante o outro homem. Todos têm direitos a vida, ao bem-estar, desfructando igualmente os beneficios de que a grande mãe – a Natureza – é de uma prodigalidade immensa.

A sciencia – no seu incessante progresso – desenvolvendo a indústria, determina a luta economica entre os povos. E traz como consequencia a miseria e a fome, e será portanto o golpe de graça que arrancará as massas do lethargo maldito. Com seu despertar desmorona-se-ão os ultimos sustentáculos da velha sociedade.

E então, raiando a alvorada da sociedade nova, teremos assinalado no calendário a data solenne que a humanidade celebrará, unindo todos os homens num amplexo de verdadeiro amor, na mais perfeita harmonia e no meio da maior abundância!

E não haverá mais fé, nem caridade, mas unicamente esperança; esperança em melhores dias, com a continua investigação da sciencia, e o aperfeiçoamento progressivo dos homens e das coisas. Para o que, a humanidade, já sem freio algum, se entregará com verdadeiro ardor a tarefa de contribuir para o bem commum, tornando em realidade o paraíso biblico.

Sendo a sciencia o principal agente da felicidade humana, ella expandir-se-á, então, cada vez mais pelo universo, contribuindo para o bem-estar do homem com a sua util e benfazeja coadjuvação. (**Fé, esperança e caridade.** IZABEL CERRUTI. A Plebe, São Paulo, 25 de agosto de 1917, anno I, número II).

Os imigrantes estrangeiros, que em 1920 compunham 35% da população da cidade de São Paulo, constituíam a parte essencial da mão-de-obra na lavoura cafeeira e nas indústrias, como já foi dito. Tais imigrantes, principalmente os italianos, traziam da Europa, segundo Nildo Viana (2006), forte cultura operária e idéias políticas como o anarquismo. Em vários países da Europa, como pudemos perceber ao observar as seções da Associação Internacional dos Trabalhadores, as idéias anarquistas eram muito fortes no século XIX e foram trazidas para a cidade aqui trabalhada por esses imigrantes. Logo, a condição fundamental para o surgimento do anarquismo e sua hegemonia no movimento operário paulistano da República Velha, principalmente até 1922 – ano de fundação do Partido Comunista -, foi a formação da classe operária por imigrantes estrangeiros de acordo com o processo de substituição da mão-de-obra e emprego nas indústrias como vimos acima, e assim “se constitui a possibilidade histórica do surgimento do anarquismo brasileiro” (VIANA, 2006, p. 23). Porém, parece ter sido esse um dos “elementos limitadores” (CHALHOUB, 2001, p. 59) do movimento operário brasileiro como um todo no período. Para Neno Vasco (1984), anarquista militante em São Paulo não havia no movimento operário brasileiro nenhuma homogeneidade, mas desunião e rivalidades.

Os conflitos entre brasileiros e imigrantes, e entre os próprios grupos etnicamente divididos, foram uma das principais limitações do movimento operário brasileiro. Fizeram abortar muitas tentativas de organização, e ocasionaram o declínio de muitos sindicatos. [...]

As comunidades de imigrantes dividiam-se entre si. O regionalismo que afligiu a Itália estendeu-se aos trabalhadores italianos em São Paulo causando retardamento de sua organização. Mais importante ainda foram as tensões étnicas entre grupos estrangeiros, particularmente e entre italianos e portugueses, que em conjunto constituíam dois terços da imigração durante o período em discussão. (MARAM, 1979, p. 30 e 31, grifos nossos).

O preconceito e a xenofobia no período eram traços marcantes na sociedade. Segundo Boris Fausto (1976) os imigrantes eram impedidos de participar da política ao mesmo tempo em não havia motivos para que políticos e fazendeiros influentes incentivassem atitudes xenófobas, já que a mão-de-obra imigrante era considerada “industriosa e dócil” (FAUSTO, 1976, p. 33). O preconceito contra os italianos era evidente em conflitos como o ocorrido no ano de 1896. O período que vai do ano de 1892 a 1896 havia sido marcado por manifestações de brasileiros contra italianos (“caça aos italianos”), o que fez com que os governos de Brasil e Itália assinassem um Protocolo para indenizar os italianos que sofressem algo por aqui. No entanto essa assinatura deu origem a inúmeros choques durante o mês de agosto do mesmo ano: foram quatro dias (22 a 25 de agosto) de lutas no centro da cidade e nos bairros italianos do Brás e do Bom Retiro em que houve mortes e muitas pessoas acabaram ficando feridas; o posto policial da Santa Ifigênia foi atacado por italianos e brasileiros depredaram a sede do jornal italiano “Fanfulha” e arrancaram o nome da Rua dos Italianos no Bom Retiro. Tal conflito só chegou ao fim com a intervenção da cavalaria da polícia.

Conflitos como esse fizeram com que os imigrantes se organizassem em grupos com bases étnicas. Nem todas as associações rejeitavam a idéia de organização com tais bases como coloca Michel Hall (2004), nem mesmo organizações libertárias. Italianos, por exemplo, desenvolveram formas culturais, como o teatro e ficção, assim como jornais em língua italiana, o que fazia com que muitos dos trabalhadores nacionais não tivessem acesso a essas leituras. O jornal anarquista “La Battaglia” é um claro exemplo: totalmente escrito em língua italiana tinha alguns artigos traduzidos para o português em jornais como “A Plebe” em 1917. Outro exemplo foi o sindicato dos pedreiros de São Paulo, que segundo Sheldon Maram (1979), era de predominância italiana e teve dificuldades em manter em seus quadros trabalhadores não-italianos porque todas as reuniões e a propaganda eram feitas na língua da maioria dos associados. Ainda segundo o mesmo autor até 1917 os italianos manifestavam preconceito com relação aos portugueses, colocando-os como furadores de greves sem consciência social. Porém, apesar de os denominarem assim, muitos portugueses participaram

do movimento operário anarquista, tanto em organizações como na propaganda libertária, como Neno Vasco.

Os italianos, principal contingente entre os imigrantes, sofriam na Itália (durante o século XIX) com o alto desemprego e com a expansão do número de casos de doenças como cólera, pelagra e malária, além dos altos impostos e da concentração fundiária. Essas condições, somadas à propaganda da Sociedade Promotora da Imigração e ao incentivo de proprietários rurais, bancos e companhias de navegação que prometiam um eldorado àqueles que possuíam péssimas condições de vida na Europa, foram os principais responsáveis por essa intensa imigração. Na Itália o movimento anarquista era forte, militantes muito conhecidos como Malatesta e Carlo Cafiero faziam intensa propaganda anarquista e existiam muitas organizações anárquicas. Assim como no Brasil, devido à influência da Revolução Russa e a fundação do Partido Comunista (em 1922), foi só na década de 20 do século XX que o marxismo passou a ter um papel mais importante na Itália. Foi justamente por essa hegemonia no movimento operário italiano que os imigrantes trouxeram consigo essas idéias. Espanhóis também enormemente influenciados por idéias anárquicas, principalmente de Bakunin, também foram responsáveis por trazer essas idéias para o movimento. Já o anarquismo em Portugal, segundo João Freire em sua introdução ao livro de Neno Vasco “Concepção Anarquista do Sindicalismo” (1984), teve sua predominância depois dos anos 10. Vasco, anarquista sobre o qual falaremos adiante, foi intenso propagandista aqui no Brasil nas primeiras décadas do século XX, militando em seu país de origem somente a partir de 1911, quando retorna. Para John W. F. Dulles (1977) o apoio que os governos europeus davam à emigração se devia ao fato dessas idéias anárquicas serem tão fortes na Europa – era uma forma de “expulsar ameaças à ordem” de seus países.

Sob forte influência dos anarquistas citados anteriormente como Malatesta, Bakunin e Kropotkin, mas sem esquecer Proudhon, o anarquismo brasileiro se desenvolveu. As concepções mais presentes aqui foram o anarco-comunismo e o anarco-sindicalismo. Dava-se importância principalmente à necessidade fundamental da organização anarquista (como colocavam Bakunin, Malatesta e Kropotkin) e da luta através da ação direta (greves, greves gerais, boicotes, sabotagem); da propaganda anarquista através de jornais e formas culturais; e da educação libertária como meio de emancipação social e preparação moral para a sociedade futura. Entretanto, as práticas aqui não foram meras cópias do que diziam esses teóricos do anarquismo clássico, mas foram desenvolvidas formas de ação e métodos próprios. As condições de trabalho e de vida dos trabalhadores dessa cidade eram péssimas como já foi

colocado, no entanto, as mobilizações operárias não eram determinadas somente por elas, mas eram sim baseadas nesses ideais, métodos e ações.

O movimento operário não contava somente com um tipo de organização. Todas eram observadas como uma forma de se exercer a livre solidariedade entre os operários, assim como de lutar por melhores condições. As primeiras organizações foram as sociedades de apoio mútuo (que já existiam em 1889) e as cooperativas de produção e consumo tais quais como defendidas por Proudhon. Essas organizações conviviam também com associações culturais e recreativas. Segundo Cláudio Batalha (2000), havia na cidade três tipos de sociedades de resistência: as associações pluriprofissionais, que reuniam operários de diferentes ramos e ofícios; as sociedades por ofício; e os sindicatos de indústria ou ramo de atividade. Os sindicatos pluriprofissionais eram também denominados como ligas ou uniões. Mas o que constituía a base dos sindicatos predominantes até os anos 10 eram os sindicatos por ofício. Não há na imprensa operária pesquisada dados sobre se entre os participantes das associações e sindicatos havia trabalhadores nacionais.

Os anarquistas de São Paulo, influenciados pelas idéias de Malatesta, afirmavam que a forma de organização por ofício, ramo ou categoria, era essencial para a luta dos operários, já que os interesses da mesma classe eram diversos. Porém, ao contrário desse mesmo libertário, acreditavam que os anarquistas não deveriam ser somente participantes dos sindicatos, mas que deveriam lutar pela construção de sindicatos libertários, baseados na livre organização na livre cooperação e na afinidade de interesses segundo o ramo ou ofício a que pertenciam seus participantes, como já foi sucintamente demonstrado no capítulo anterior. Os sindicatos anarquistas não deveriam lutar somente pela luta por melhorias imediatas, mas pela transformação social através da revolução, porém sem deixar de entender que as lutas por melhorias também deveriam ser efetivas, pois proporcionavam aprendizado e exercício da cooperação e solidariedade. Os jornais anarquistas como “A Terra Livre”, escrito em português, anunciavam a fundação de inúmeros sindicatos e associações desse tipo, como por exemplo, no artigo “Costureiras de Sacos” da seção “Movimento Operário” de julho de 1906. Como podemos notar, essas organizações e suas movimentações eram fortemente reprimidas pela polícia, mas nem por isso deixavam de se proliferar.

Os operários que costuram sacos, quase todos do sexo feminino, depois do bello exemplo dos de Santos e do Rio, resolveram também associar-se para a defesa dos seus interesses e melhoramento das suas tristes condições.

Reuniram-se para tal fim num local particular da rua Oriente e falaram, ou ouviram falar, sobre a necessidade da associação, um dos bem poucos meios de resistência que restam aos explorados.

Finda a reunião, o companheiro João Castaldi, que tomara a palavra esperava tranquilamente o bonde que o conduziria ao centro da cidade, quando foi preso e

conduzido á policia, e ali retido por algumas horas. (**Costureiras de sacos**. A Terra Livre, São Paulo, 13 de julho de 1906, grifos nossos).

Esses sindicatos e associações anarquistas podiam ou não fazer parte de federações locais ou estaduais. Havia também federações por ofício ou ramo como a Federação dos Trabalhadores Gráficos do Brasil e a Federação Anarquista de São Paulo, fundada em 1905, o que mostra clara influência das idéias de Bakunin sobre a organização federal, mas no panorama de lutas contra a sociedade capitalista. Nenhum dos participantes desses sindicatos, associações e federações era funcionário de tais; no máximo eram administrados por cinco pessoas: um secretário, um tesoureiro, um revisor de contas e dois vogais (membros eleitos em assembléia que tinham votos deliberativos). Os sindicatos anárquicos condenavam a ação partidária, rejeitavam direções e intermediários no conflito entre trabalhadores e patrões, assim como também se opunham à participação parlamentar.

O Primeiro Congresso Anarquista Brasileiro, ocorrido em abril de 1906 no Rio de Janeiro, reunido frente à onda de greves que eclodiam no país, decidiu pela fundação de uma Confederação Operária Brasileira⁵⁴ (a COB) da qual fariam parte variadas organizações e operários, mesmo que de tendências diferentes, apesar das tendências anarquistas serem a maioria. Isso mostra claramente a tentativa de reunir as organizações em prol a movimentos e reivindicações comuns como a defesa da jornada de oito horas; a criação de um jornal para a divulgação e articulação do movimento; e a defesa do aumento de horas destinadas ao lazer. Jornais como o já citado “A Terra Livre” publicaram inúmeros artigos sobre o congresso, remessas foram arrecadadas para mandar delegados. As decisões do congresso não eram impostas, aceitavam as deliberações as associações que concordassem com as mesmas.

Vale à pena deixarmos claro aqui que o movimento operário de São Paulo não era somente anarquista. Socialismo Reformista e Trabalhismo eram também correntes presentes pelo menos até a década de 20. Mas sem dúvida alguma o anarquismo foi hegemônico entre essas três correntes tanto no Brasil quanto nos outros países da América Latina.

⁵⁴ A COB organiza em 1913 o Segundo Congresso Anarquista Brasileiro e, em 1919, o Terceiro. Porém o Congresso de 1906 era considerado por outras tendências do movimento operário o terceiro congresso operário brasileiro, sendo o primeiro de 1892, o segundo de 1902 (ambos socialistas) e o quarto o congresso de 1912, organizado pelo filho do presidente Hermes da Fonseca (1910 – 1914) Mário Hermes da Fonseca e pelo tenente Palmiro Serra Pulquério no Rio de Janeiro - com apoio (inclusive financeiro) do governo – com o objetivo de formar um partido político. O tema abordado foi “Progresso Econômico e a elevação social, intelectual e moral do proletariado” e se constituiu a Confederação Brasileira do Trabalho (CBT), que seria responsável por defender as reivindicações operárias, como melhorias salariais, indenização por acidentes, jornadas de trabalho menores, etc. Segundo Dulles (1977) o fato desse congresso ter sido considerado um congresso operário provocou desespero nos anarquistas, já que o mesmo não discutiu doutrinas internacionalistas, antimilitaristas e questões da propriedade privada.

Os métodos de ação direta privilegiados pelos anarquistas paulistanos eram sem dúvida os boicotes e as greves. Frequentemente, e ao longo de toda a República Velha, a imprensa libertária propagava o boicote aos produtos de fábricas como a Antártica ou das fábricas de propriedade dos Matarazzo, reconhecidas como “penitenciárias industriais”, por suas altas jornadas de trabalho e baixíssimos salários. No ano de 1907, por exemplo, a Federação Operária de São Paulo, organização anarquista composta de inúmeros sindicatos livres como demonstrado acima, declarava boicote aos produtos “Matarazzo & Cia” com o objetivo de alcançar a jornada de oito horas de trabalho. Tal forma de ação direta teve ecos em outras cidades do Brasil: “A Terra Livre”, nesse momento publicada no Rio de Janeiro, noticiava em um artigo intitulado “A jornada de Oito horas em São Paulo”:

A polícia assalta a federação operária – prisões e torturas – semeando o terror. As autoridades burlam-se dos “habeas corpus” emanados dos juizes competentes – [...] – o movimento mantém-se firme – solidariedade da Liga Operária de Campinas – Em Santos, Ribeirão Preto, São Bernardo e São Roque – Continua a “Boicottage” aos produtos Matarazzo & C. – Viva a jornada de oito horas!” (**A jornada de Oito horas em São Paulo**. A Terra Livre, Rio de Janeiro, 25 de maio de 1907, anno II, número 34, grifos nossos).

Muitos dos boicotes também ocorriam em períodos de greves, que foram inúmeras durante o período. Além das greves gerais serem vistas como uma maneira de se chegar à revolução social e à construção da sociedade futura, eram observadas como uma forma de aprendizagem através da luta, como exercício da livre solidariedade e livre organização e ação dos operários. Mesmo que não levasse aos fins que se almejava conquistar, estavam de acordo com tais e eram meios de preparação moral e material para a sociedade futura, além do que poderiam trazer melhoras para a vida atual dos trabalhadores submetidos às péssimas condições de vida e trabalho. Em todas as greves a presença feminina era extremamente forte, inclusive muitas dessas greves começaram pela ação de mulheres como ocorrido em 1901, 1902, 1907, 1917 e 1919.

Em 16 de fevereiro de 1901 entraram em greve cerca de seiscentas operárias da Fábrica de Tecidos dos Sant’Anna (Brás) de propriedade de Antônio Álvares Penteado. Elas protestavam contra uma alteração na tabela de salários da fábrica que diminuía o salário médio, mas estabelecia que quem produzisse acima de um determinado número de peças ganharia uma remuneração maior por unidade. Esse sistema de salários de acordo com o pagamento de bônus a quem produzisse mais, como defendido por Taylor, esbarrava na exaustão física dos operários, segundo Paula Beiguelman (1977), mas principalmente na resistência dos operários como nesse caso. As operárias se reuniram todas as manhãs na porta da fábrica para que não se contratassem substitutos e a polícia atuava com violência e

promovia prisões como a da tecelã Giuseppina Cutolo e do seu irmão Giuseppe Cutolo. A greve só foi encerrada quando Álvares Penteado se comprometeu a restabelecer o sistema de salários; a diminuir multas e não punir com tais multas de maneira irregular; e acabar com os maus-tratos a que estavam submetidas às operárias.

Outra fábrica de tecidos foi cenário de greve, desta vez no ano de 1902: a Fábrica de Tecidos dos Anhaia (Bom Retiro). No mês de outubro desse ano as operárias dessa fábrica declararam-se em greve contra os maus-tratos do mestre de teares, que havia expulsado do emprego arbitrariamente a jovem Emma Sartorelli, de dezessete anos de idade e três anos de serviço na mesma fábrica. Uma comissão de operárias foi formada e Ascendino Reis e Alcebíades Bertolli, ambos do jornal “Avanti!”, foram escolhidos para representá-la solicitando à empresa a expulsão do mestre e a readmissão de Emma. A direção da fábrica, no entanto negava-se a negociar e, por isso, as operárias promoviam piquetes. Aquelas que eram obrigadas pelos pais a irem trabalhar se juntavam com as suas companheiras em greve na hora do almoço e a fábrica acabou por ser fechada pelas operárias até que a gerência concordasse em demitir o mestre de teares. A greve acabou com a demissão do mesmo, mas com as arbitrariedades cometidas pelos contramestres, as operárias entraram em greve um mês depois com auxílio financeiro de companheiros (coletado pelo jornal libertário “O Amigo do Povo”) e apoio da Liga de Resistência dos Tecelões e Tecelãs de São Paulo, que organizou um espetáculo pró-greve.

Como recomeçassem as insolências dos contra-mestres e o capricho do patrão, de novo as operárias da fábrica de tecidos Anhaia, do Bom Retiro, se viram obrigadas a declarar greve (...) em meio à forte simpatia do povo trabalhador. Pode-se dizer que o movimento operário em São Paulo começa agora a valer, com esta greve, que é uma das mais importantes que se tem feito no Brasil. (O Amigo do Povo, São Paulo, 22 de novembro de 1902, apud: BEIGUELMAN, 1977, p. 28, grifos nossos).

O ano de 1906 foi marcado pelas inúmeras greves de ferroviários, principalmente da Companhia Paulista, amplamente citada no jornal “A Terra Livre”. Já no ano de 1907 eclodia a greve das costureiras - marcada por piquetes - com grande adesão sofreu forte repressão policial; foi nesse ano também que os trabalhadores das pedreiras e carpinteiros conseguiram a jornada de oito horas de trabalho. Certamente, entretanto, a mais notável greve da Primeira República foi a Greve Geral de 1917 em São Paulo, observada por muitos historiadores como a maior greve anarquista de São Paulo.

Quando estourou a Primeira Guerra Mundial (1914) o país entrou em um período de recessão econômica, principalmente devido à queda das exportações agrícolas. O desemprego cresceu e com ele cresceram também as manifestações contra o desemprego, a diminuição dos salários reais e a carestia da vida. Atividades anarquistas foram também fortemente

reprimidas pela polícia e pelo governo nesse ano, mas nem por isso foram sufocadas. Os anarquistas colocaram-se imediatamente contra a guerra, afirmando-a, assim como colocava Malatesta, como uma guerra em que trabalhadores seriam obrigados a matar seus irmãos de outras nações para fortalecer governos e a exploração econômica. Mulheres anarquistas propõem a “greve dos ventres”, afirmando que as mulheres não deveriam ter filhos para servirem como soldados nas guerras. Em 1915 os anarquistas brasileiros se colocaram à frente de um movimento pela organização do “Congresso Internacional da Paz”, realizado no Rio de Janeiro no mesmo ano. Esse congresso visava discutir maneiras para cessar a guerra na Europa.

(O Congresso da Paz chegou a conclusão de que) só do proletariado poderá partir uma ação decisiva contra a guerra, por ser ele que proporciona os elementos necessários aos conflitos bélicos, fabricando todos os instrumentos de destruição e morte e fornecendo o elemento humano para servir de carne para canhão. (Cabia ao proletariado responder à declaração de guerra com a declaração de greve geral revolucionária, (de acordo com os) preceitos humanos proclamados pela Associação Internacional dos Trabalhadores. (O Congresso lembrou ao operariado a validade da sabotagem e do boicote contra os elementos que participavam ou cooperavam com a guerra, assim como a necessidade de uma propaganda sistemática contra o nacionalismo, o militarismo e o capitalismo), cujo regime é o causador principal das guerras. (EDGARD LEUENROTH, apud: DULLES, 1977, p. 37).

À medida que a guerra avançava e as grandes potências se envolviam no conflito, não havia mais condições para que as mesmas abastecessem seus mercados internacionais. Para o Brasil, segundo Luigi Biondi (2006), o problema era que já em 1916 não conseguia importar máquinas dessas grandes potências, mas, por outro lado, a produção aumentava visto que o país, não envolvido diretamente no conflito, passava a ter condições de exportar produtos industrializados para outros países e deveria abastecer seu mercado interno. Assim o desemprego caiu durante esse ano e passou a não ser mais um problema, mas as jornadas de trabalho, por outro lado, sofreram grande aumento. Além disso, os preços dos gêneros alimentícios, calçados e vestuário subiram absurdamente nos anos de 1914, 1915 e 1916, como podemos observar na tabela a seguir.

TABELA 4 - Cotações de preços por atacado (mil-réis) 1914 – 1915

Gêneros	Jan. 5 1914	Out. 31 1914	Jan. 2 1915	Jul. 1 1915	Jan. 5 1916
60kg de açúcar (cristal)	19,5	21,5	22,0	27,0	39,8
58kg de arroz beneficiado de 2°	24,0	23,0	22,0	32,0	30,0
100 l de feijão (mulatinho)	29,5	23,0	19,5	14,5	14,5
100 l de feijão (novo, bom)	33,0	21,0	20,0	14,0	16,0
1 saca de farinha de mandioca	9,5	8,5	8,5	8,5	13,0
100 l de milho amarelo	8,5	5,9	6,7	7,6	10,2

(DULLES, 1977, p. 38).

Fatores como o aumento no custo de vida não acompanhado pelos salários e as altas jornadas de trabalho, somados ao forte movimento anarquista empenhado na oposição à guerra, cujo regime capitalista seria sua causa e a destruição dele, através da ação direta das massas resultaria na extinção das mesmas guerras, culminaram na movimentação grevista de 1917 – a Greve Geral anarquista.

Na noite de 2 de junho de 1917, a União dos Operários em Fábricas de Tecidos convocou os trabalhadores do setor para uma assembléia na sede da entidade, na rua da Mooca, 292. Nos dias subsequentes, as reivindicações de aumento preencheram a pauta de várias reuniões. Assim começou a greve geral paulistana de 1917, envolvendo homens, obviamente, porém em muito maior quantidade, mulheres e crianças. (BIONDI, 2006, p. 172, grifos nossos).

Em uma dessas muitas reuniões para pedir aumento de salários, os tecelões do Cotonifício Crespi⁵⁵ (Mooca), reunidos em 9 de junho de 1917, pediram aumento salarial de 15 a 20%, regulamentação do trabalho de mulheres e crianças, modificação no regime interno da fábrica, supressão da contribuição “pró-pátria” (uma porcentagem de 2% descontada do salário dos trabalhadores italianos para ser destinada à guerra). A recusa da indústria em atender às reivindicações fez com que se colocassem em greve. Imediatamente aderiram a ela operários de outras fábricas têxteis da Mooca, Brás, Cambuci e fábricas do interior. Os anarquistas propunham “Toda solidariedade aos grevistas” (LOPREATO, 1997, p. 8) e, seguindo esse lema, operários de outros setores pararam a produção. Em 26 de junho operários da Estamparia Ipiranga (de Nani Jafet e Cia.) declararam-se em greve e a 7 de julho os operários da Antártica fizeram o mesmo. Na primeira semana de julho a greve já havia se alastrado e a polícia reprimia fortemente os piquetes, quebra-quebras, saques e movimentações. Essa adesão massiva de várias categorias do operariado da capital e do interior, com 15000 trabalhadores de 35 empresas em greve, fez com que os mesmos se reunissem em assembléia a 8 de julho do mesmo ano na Liga Operária da Mooca (organização anarquista) pela formação de um Comitê da Greve e no dia seguinte (9 de julho) houve uma manifestação com grande número de grevistas, onde se formou o Comitê de Defesa Proletária (CDP), e que culminou em mais violência policial, mas dessa vez com ferimentos e morte (um dia depois da manifestação) de um sapateiro anarquista, José Iniguez Martinez, que fora atingido por uma bala no estômago.

Ao contrário de levar ao fim da greve, a morte do sapateiro pela violência policial, levou à paralisação total nos dias que se seguiram ao enterro. 45000 operários estavam em greve somente quatro dias após a morte de José Martinez, segundo Boris Fausto (1976), e

⁵⁵ Essa fábrica era de propriedade de Rodolfo Crespi, que juntamente com Francisco Matarazzo, retirava dos salários de seus empregados quantias que eram doadas aos comitês pró-guerra.

mobilizações desses grevistas nas ruas como saques, quebra de bondes, manifestações e comícios também aumentaram. O enterro, aliás, tornou-se uma dessas mobilizações, ou melhor, uma das maiores, segundo o próprio Edgard Leuenroth “uma das mais impressionantes demonstrações até então verificadas em São Paulo” (EDGARD LEUENROTH, apud: DULLES, 1977, p. 50). Em 10 de julho de 1917 a notícia da morte do operário anarquista se espalhou rapidamente pela cidade, provocando, além de comoção popular, muita revolta. O CDP (formado por anarquistas e socialistas) decidiu então transformar o enterro em uma grande manifestação contra a violência policial e, através da imprensa, convidou toda a população para participar da cerimônia em um cortejo que iria da Rua Caetano Pinto (Brás), onde morava com a família o sapateiro, até o cemitério do Araxá. No dia seguinte (11 de julho), por volta das oito horas e trinta minutos, uma grande massa, de aproximadamente 10.000 pessoas, carregando bandeiras pretas e vermelhas acompanhou o cortejo, a comissão de frente era formada por mulheres do Centro Libertário de São Paulo. A multidão passou pelas principais ruas de São Paulo como a Avenida Rangel Pestana, a Ladeira do Carmo e a Rua 15 de novembro sempre sob os olhos dos policiais. Um comitê de mulheres se dirigiu à Repartição Central de Polícia para pedir ao delegado a soltura do anarquista polonês Antonio Nalepinski, preso no dia 10. A cerimônia de enterro terminou com o discurso de vários oradores em língua portuguesa, espanhola e italiana, dentre eles estavam Edgard Leuenroth, Theodoro Monicelli (redator do jornal socialista “Avanti!”) e, segundo Cristina Lopreato (1997), uma mulher vestida de preto que afirmava que o sapateiro era uma vítima dos “mantenedores da ordem, que de par com os exploradores do nosso trabalho investiram brutalmente contra os que reclamavam pacificamente aquilo que as leis permitem” (LOPREATO, 1997, p. 12). Os discursos, além de reforçar reivindicações grevistas, exigiam a reabertura de organizações anarquistas fechadas pela polícia, como a Liga Operária da Mooca (fechada em 9 de julho) e a Escola Nova. Durante os dias que se seguiram ao enterro a greve continuava e “A Plebe” publicava artigos e notícias sobre ela, em um deles, redigido por Everardo Dias e assinado por “um grupo de mulheres grevistas”, intitulado “Appello aos Soldados”, de 21 de julho de 1917 (mas que no início da greve havia sido distribuído como panfleto), pedia-se aos soldados para se recusarem a atirar em grevistas.

Aos soldados!

Soldados! Não deveis perseguir os vossos irmãos de miséria. Vós, também, sois da grande massa popular, e, si hoje vestis farda, voltareis a ser amanhã os camponeses que cultivam a terra, ou operários explorados das fabricas e officinas.

A fome reina em nossos lares, e os nossos filhos nos pedem pão! Os perniciosos patrões contam para suffocar as nossas reclamações, com as armas de que vos armaram, oh! Soldados.

Essas armas elles vol-as deram para garantir o seu direito de esfomear o povo.

Mas, soldados, não façaes o jogo dos grandes industriaes que não têm patria.
Lembrai-vos que o soldado do Brazil sempre se oppoz á tyrania e ao assassinato das liberdades.
O soldado brasileiro recusou-se no Rio, em 81, a atirar sobre o povo quando protestava contra o imposto do vintem, e, até o dia 13 de maio de 1888 recusou-se a ir contra os escravos que se rebellavam fugindo do cativeiro!
Que bello exemplo a imitar!
Não vos presteis, soldados, a servir de instrumento de oppressão dos Matarazzo, Crespi, Gamba, Hoffman, etc, os capitalistas que levam a fome ao lar dos pobres, e gastam os milhões mal adquiridos e que esbanjam com as “cocottes”.
Soldados!
Cumprí o vosso dever de homens! Os grevistas são vossos irmãos na miseria e no soffrimento: os grevistas morrem de fome, ao passo que os patrões morrem de indigestão!
Soldados! Recusai-vos ao papel de carrascos! (**Appello aos soldados**. A Plebe, São Paulo, 29 de julho de 1917, anno I, número 6).

A essa altura da greve geral o CDP já havia redigido uma pauta de reivindicações integrada que representava todos os operários em greve (como apresentamo-la anteriormente). Jornalistas foram os intermediários entre os patrões e operários em negociações para alcançar algum acordo para o cumprimento de tais reivindicações. O governador de São Paulo, Altino Arantes, concordou em libertar os operários presos e reconheceu o direito de reunião; comprometeu-se também a fazer leis para a proibição da jornada noturna de mulheres e menores de dezoito anos; e afirmou que os gêneros alimentícios teriam preços mais baixos. Os industriais afirmaram que não mandariam embora grevistas; pagariam horas-extra; propuseram um aumento de 20%. Os grevistas aceitaram tais propostas e fizeram comícios na Praça da Concórdia (Brás), na Lapa e no Ipiranga para anunciar os acordos firmados pelo CDP e os operários decidiram por retomar as atividades, mas mobilizados em caso de haver necessidade de outra greve. A maioria dos industriais, no entanto, não cumpriu os acordos. A Antártica, por exemplo, firmou a jornada em nove horas de trabalho, não em oito, e deu aumento salarial somente de 10%.

Somente em 1919, após uma grande greve que quase chegou às dimensões da greve geral de 1917 e por isso também fortemente reprimida pela polícia que fechava associações, prendia operários e invadia casas de militantes, a jornada de oito horas de trabalho foi conquistada e o aumento salarial de 20%, prometido em 1917, foi dado. Entretanto, sindicatos foram violados por soldados, o direito de reunião abolido e os comícios interditados.

Outro aspecto fundamental do movimento anarquista em São Paulo foi a crença na propaganda como meio de expandir ao máximo as idéias libertárias para assim se chegar a revolução social, raramente ou nunca nos jornais e textos deixados por militantes vemos algum apelo às práticas violentas. Assim como Malatesta, os libertários paulistanos tinham a crença de se chegar à revolução através da propaganda, mas ao contrário dele, e muito mais

próximos das idéias de Kropotkin, não consideravam a violência como meio inevitável e consideravam a arte, ou melhor, a arte engajada e comprometida, como importante meio revolucionário. Foi justamente por isso que investiram tanto e utilizaram variadas formas de propaganda que estavam ligadas com práticas culturais da classe operária, como por exemplo, o teatro operário e as festas libertárias, que eram veículos de propaganda libertária, divertimento instrutivo (meio didático de preparação dos trabalhadores), espaço para debates públicos, forma de arrecadação para jornais e movimentações como greves, forma de lazer e cultura avessa à cultura burguesa (às peças teatrais encenadas no teatro municipal, aos cafés, etc), meio de projetar a sociedade futura, como colocam Mariangela de Lima e Maria Thereza Vargas (1986) e forma de agrupamento dos operários, assim como as organizações.

Para se fazer a propaganda é preciso estar no meio das pessoas. É nas organizações operárias que o trabalhador encontra seus camaradas e, em princípio, aqueles que estão mais dispostos a compreender e a aceitar nossas idéias. É mesmo que se quisesse fazer intensa propaganda fora das associações, isso não poderia ter efeito sensível sobre a massa operária. Excetuando um pequeno número de indivíduos mais instruídos e capazes de reflexões abstratas e de entusiasmos teóricos, o operário não pode chegar de uma só vez a anarquia. Para se tornar anarquista, de modo sério, e não somente no nome, é preciso que comece a sentir a solidariedade que o une a seus camaradas, é preciso que aprenda a cooperar com os outros na defesa dos interesses comuns e que, lutando contra os patrões, compreenda que patrões e capitalistas são parasitas inúteis e que os trabalhadores poderiam assumir a administração social. Quando compreende isso, o trabalhador é anarquista, mesmo que não carregue o nome. (MALATESTA, 2008, p. 92).

O teatro livre, ou teatro operário, já existia, no Brasil, desde o século XIX, segundo Edgard Rodrigues (1984), mas foi só a partir de 1901 que ganhou maior impulso, sempre funcionando juntamente com os movimentos de ação direta, como as greves e manifestações públicas, como veremos mais detalhadamente no capítulo 4 desse trabalho. Tomava como base os múltiplos dons de um grupo de indivíduos – já que para o anarquismo a arte está ligada com uma característica natural dos homens e comum a todos os indivíduos, a necessidade de se expressar -, que só se reuniam por gosto pelo espetáculo. Havia artistas amadores (operários de vários setores) e alguns poucos atores profissionais que pregavam, apoiando-se em Kropotkin e Jean Grave⁵⁶, uma arte do povo, para o povo e pelo povo. Os espectadores abandonavam a sua posição passiva, passavam a intervir no espetáculo, aliás, deixava de existir a própria idéia de artista – espectador – espetáculo, no lugar, todos participavam do mesmo ato criativo. A preocupação com a estética (cenário e figurinos) era muito menor do que a preocupação com a mensagem a ser passada. Eram representadas peças de Charles Albert e peças inspiradas em textos de Máximo Gorki, Emile Zola e Leon Tolstói

⁵⁶ O teatro operário também se apoiava na idéia de Proudhon da “arte em situação”, ou seja, da arte como ritual da experiência coletiva vivida como fundamento do espetáculo.

(que também eram lidos em centros culturais), geralmente em italiano e raramente em espanhol. A participação das mulheres era notável e dentre as temáticas apresentadas estavam: o amor livre e a crítica à família e ao casamento (contratual) burgueses, bem como a crítica à religião católica – responsável também pela opressão da mulher.

A nossa finalidade, sem reticências e sem jesuíticas restrições, é utilizar o Teatro Popular para demonstrar quanto são incivis e desumanas as bases da sociedade atual; quanto é nefasto ao destino da espécie humana o sistema atual da família, vinculado à religião e à lei; quanto sangue custa a idéia selvagem do patriotismo; quanto são tirânicas (apesar das aparências) as formas de políticas que nos encantam. (LUIGI MOLINARI, 1905, apud: LIMA e VARGAS, 1986, p.168, grifos nossos).

Não existia um local fixo, um espaço físico, para o teatro. A partir de 1908 os grupos teatrais passaram a se formar dentro das associações operárias. As peças eram representadas nas festas operárias que ocorriam em salões das ligas e uniões operárias como o Salão Celso Garcia, pertencente à Associação das Classes Laboriosas, localizada na Rua do Carmo, 39. Tais festas em salões ocorreram durante todo o período, mas principalmente até o ano de 1917, quando começaram a ser promovidos, por jornais libertários, festivais públicos, que mantêm o conteúdo das festas, mas ressaltando seu caráter lúdico e de “entretenimento coletivo” (HARDMAN, 2002, p. 51), o que se deve em grande parte às grandes mobilizações públicas ocorridas naquele ano. Em ambos o principal objetivo era fazer propaganda anarquista e o teatro sempre esteve presente. O jornal “A Plebe”, por exemplo, promoveu, no dia 25 de agosto de 1917, uma festa no Salão Celso Garcia, com intuito, além da propaganda, de arrecadar verbas para as vítimas da greve, ou seja, para os operários e suas famílias que sofreram com a violência policial na greve geral de 1917, o que mostra a relação dessas atividades culturais com os movimentos de ação direta e a festa como meio de arrecadação para o movimento operário.

A “Velada” de propaganda de hoje.

Conforme noticiamos em nosso número passado, realiza-se hoje, às 20 horas, no Salão Celso Garcia, a Rua do Carmo, 39, uma “velada” de propaganda, promovida pelo Circolo Sociale Cuore ed Artes e pelo Grupo dos Jovens Incançaveis, cujo producto se destina as familias dos operários victimados pela policia assassina durante a greve geral.

O programa esta assim organizado.

1º- Representação do drama social em dois actos, de Tito Carvilha, Sangue Fecundo.

2º- Recitação por dois companheiros do Grupo de Jovens Incançaveis do dialogo social Sem Patria.

3º- Extracção de uma rua.

4º- Baile Familiar.

(A Plebe, São Paulo, 25 de agosto de 1917, anno I, número II, grifos nossos).

Como já foi dito a participação das mulheres era muito grande no teatro operário. Assim o era também a participação das crianças, que seriam os adultos da nova sociedade e,

portanto, teriam igual responsabilidade na construção da sociedade futura. Espetáculos de crianças eram representados no mesmo horário dos espetáculos de adultos.

Juntamente com o teatro operário de cunho estritamente libertário, se desenvolveram em São Paulo durante a Primeira República, grupos de teatro dirigidos principalmente às comunidades operárias de italianos que ficaram conhecidos como filodrammatici. A maioria de seus membros era anarquista e suas peças tinham como objetivo também a propaganda libertária, justamente por isso, suas apresentações não eram gratuitas e toda a verba financiava os grupos anárquicos atuantes no momento. Pietro Mascagni, Núcleo Scolastico Filodrammatico Libertário, L' Amore All' Arte e Germinal são exemplos desse tipo de atividade teatral, da qual saíram nomes como Itália Fausta⁵⁷ que chegou a se tornar atriz profissional e famílias como os Cubero, Valverde e Catallo. As temáticas apresentadas eram as temáticas do teatro anarquista. A imprensa operária noticiava as apresentações de tais grupos, como o fez “A Terra Livre” em 22 de setembro de 1906.

Festa Dramática:

O grupo filodrammatico anexo ao círculo de estudos sociais do Braz, dá hoje o seu primeiro espectáculo no salão Olavo Bilac, avenida Rangel Pestana, 227, as 8 e meia da noite, representando em italiano o drama “Per la Vita” de Demetrio Alati. Terminado o espectáculo haverá o costumado baile familiar. (A Terra Livre, São Paulo, 22 de setembro de 1906, anno I, número 17).

Além do teatro operário - que segundo Mariangela Lima e Maria Thereza Vargas (1986), permaneceu intocado em momentos de novas posições do movimento ou em momentos de “problemas de organização” (LIMA e VARGAS, 1986, p. 178), com mesmo público e peças que chegavam a ser representadas por quatro décadas – os anarquistas paulistanos apostavam fortemente na educação como meio de se chegar à revolução social e de preparação moral para a sociedade futura. Círculos de Estudos, escolas e universidades livres foram formadas por aqui. “A Terra Livre” de 28 de junho de 1906 divulga a fundação de um novo círculo de estudos sociais, deixando claros os seus métodos e funcionamento, bem como seus objetivos. No círculo também funcionava uma biblioteca social.

Círculo de Estudos Sociais

Por iniciativa de alguns indivíduos foi aberto, na rua Monsehor Andrade, 59, Braz, um Círculo de Estudos Sociais.

O escopo precipuo desta iniciativa é difundir entre os trabalhadores, por meio de leituras, conferencias e dramas sociais, a instrução necessária para os libertar do jugo que os oprime. Para tal fim, o Círculo dispõe já duma biblioteca de leituras sociais, franqueada a todos que della queiram servir-se, das 7 ás 10 da noite, nos dias uteis e das 2 da tarde em diante nos dias de feriado.

O grupo iniciador apella para todos os que aprovam esta iniciativa, á qual podem aderir, quer pagando uma quota mensal, quer oferecendo livros e opúsculos; e pede ás redacções de periodicos defensores dos explorados que enviem alguns exemplares das suas publicações.

⁵⁷ Em 1898 Itália Fausta já se apresentava na Societá Filodrammatica Paolo Giacometti, dentre outras.

Pelos Iniciadores. Luís Trombos. (A Terra Livre, São Paulo, 28 de junho de 1906, anno I, número 11, grifos nossos).

As Escolas Modernas, inspiradas não só nas idéias de Proudhon e Bakunin, mas principalmente nas idéias e métodos de Francisco Ferrer, foram duradouras na cidade aqui estudada. Tais escolas localizadas no Brás e no Belenzinho sobreviveram de 1913 a 1919 e muitas outras, com menos tempo de existência, foram criadas na cidade. Todas elas eram criadas por iniciativa de anarquistas pertencentes a sindicatos e centros de cultura social, dentre os quais havia muitas mulheres, e contavam com a ajuda financeira dos próprios operários. Segundo Edgard Rodrigues (1992), a primeira Escola Moderna da cidade nasceu na Av. Celso Garcia, 262, no ano de 1909, seguiram-lhe a Escola Moderna nº 1, fundada pelo professor João Penteado na Rua Saldanha Marinho, 58 e a Escola Moderna nº2, localizada na Rua Muller, 74, criada por um Comitê Pró-Escola Moderna, ambas fundadas em 1913. O método racionalista e a educação integral constituíam as bases dessas atividades educacionais, como pode ser observado com relação à Escola Moderna nº2.

[...] Esta escola servir-se-á do método intuitivo demonstrativo e objetivo, e basear-se-á na experimentação, nas afirmações científicas e racionadas, para que os alunos tenham uma idéia clara do que se lhes quer ensinar.

Educação Artística, Intelectual e Moral.

Conhecimento de tudo quanto nos rodeia. Conhecimento das ciências e das artes.

Sentimento do belo, do verdadeiro e do real.

Desenvolvimento da Compreensão sem esforço e por iniciativa própria.

a) Matérias:

As matérias a serem iniciadas, segundo o alcance das faculdades de cada aluno constarão de leitura, caligrafia, gramática, aritmética, geografia, geometria, botânica, zoologia, minerologia, física, química, fisiologia, história, desenho, etc.

Para maior progresso e facilidade de ensino, os meninos exercer-se-ão nas diversas matérias com o auxílio do museu e da biblioteca que esta Escola está adquirindo, e, que servirá de complemento ao ensino das aulas.

Na tarefa da educação tratar-se-á de estabelecer relações permanentes entre a família e a escola, para facilitar a obra dos pais e dos professores.

Os meios para criar estas relações serão reuniões em pequenos festivais, nos quais se recitará, se cantará e se realizarão exposições de trabalhos artísticos dos alunos; entre os alunos e os professores haverá palestras a propósito de várias matérias, onde os pais conhecerão os progressos alcançados pelos alunos.

Para complemento do nosso programa de ensino organizar-se-ão sessões artísticas e conferências científicas.

Horário: das 13 às 16 horas.

A inscrição dos alunos acha-se aberta das 10 às 12 horas de manhã e das 16 às 18 horas. (A Lanterna, São Paulo, 8 de novembro de 1913, apud: RODRIGUES, 1992, p. 50 e 51).

Dentre as mulheres que participavam dessas Escolas Modernas também podemos citar: Teresa Maria Carini, que, juntamente com Edmondo Rossoni, participou da Escola Moderna da Água Branca, fundada por operários vidreiros da Fábrica Santa Marina; Maria Antônia Soares, que dirigiu, ao lado de seu irmão Florentino de Carvalho, a Escola Moderna do Brás; e Anna de Castro Osório, que também contribuía com a imprensa operária

anarquista. Aliás, os jornais (talvez mais importante meio de propaganda anarquista), faziam inúmeras campanhas pró-escolas modernas, tanto no sentido de mantê-las quanto de fundá-las, sem dúvida eram eles o principal veículo de divulgação de tais e de propaganda de seus métodos. O artigo “Uma Escola Livre” de 28 de fevereiro de 1907 do periódico “A Terra Livre” apresenta-nos uma defesa das escolas libertárias.

A Liga Operária de Campinas tomou uma iniciativa bem digna de nota e de simpatia. Vai estabelecer uma escola infantil, procurando baseá-la o mais possível nos modernos princípios pedagógicos.

A escola não deve ser um lugar de tortura física ou moral para as crianças, mas sim um lugar de prazer e de recreio, onde ellas se sintam bem, onde o ensino lhes seja oferecido como uma diversão, procurando aproveitar a sua natureza irrequieta e alegre, as suas faculdades e sentimentos, falando mais ao olhar do que ao ouvido, dedicando-se mais á inteligência do que á memória, esforçando-se por desinvolver harmonica e integralmente os seus organs.

A experiência, a observação directa, a recreação instrutiva serão muito mais favorecidas pelo professor que a comprehende a sua missão, do que as longas e fatigantes preleções e as recitações fastidiosas e sem sentido.

O que é verificável pelo próprio aluno, o que é demonstravel, o que é accesível, claro, lógico para a criança, o que ella pode por si mesma descobrir ou desinvolver – isso será preferido a todas as divagações metafísicas ou filosóficas, a todas as afirmações impostas pela autoridade do pedante, que não podem senão habituar á pregniça intelectual. E por isso a escola não será religiosa, não será política, não será dogmática, mas irá buscar á lição de coisas, á natureza vivida e provocada, ao vasto campo das sciencias exactas, ao raciocínio espontaneo e facil, os motivos de agradável estudo para as inteligencias que desabrocham e da larga e salutar expanão para os organismos tenros.

Tal é o plano, tal é o intuito que anima e inspira os nossos bravos amigos de Campinas e que elles procurarão mais tarde de acordo com a Federação Operária, explicar melhor ao público. Apresentemos o seu esforço como uma preciosa incitação. (**Uma Escola Livre**. A Terra Livre, São Paulo, 28 de fevereiro de 1907, anno II, número 27, grifos nossos).

No movimento operário anarquista paulistano atuaram homens e mulheres que acrescentaram pontos ao anarquismo e tiveram a sua própria maneira de enxergá-lo, como foi o caso de Gigi Damiani, Edgard Leuenroth e Neno Vasco.

2.2 Alguns militantes anarquistas em São Paulo: Gigi Damiani, Edgard Leuernroth e Neno Vasco

Luigi Damiani, conhecido como Gigi, nasceu em Roma (Itália) e nessa cidade iniciou sua militância anarquista, por volta de 1890. Foi um dos libertários italianos mais importantes, assim como Malatesta, com quem dirigiu o jornal da Federazione Anarchica Italiana, logo após a Primeira Guerra Mundial. Emigrou para o Brasil, ou mais especificamente para São Paulo, em 1897 juntamente com sua mulher Emma Menocchi, também anarquista, e aqui permaneceu até 1902, quando dirigiu-se a Curitiba e Ponta Grossa (Paraná). Em 1909, no entanto, voltou para a capital do estado de São Paulo, onde desempenhou um papel importantíssimo no movimento anarquista e permaneceu até 1919, quando voltou a Roma.

Segundo Luigi Biondi (2006), Gigi imigrou para o Brasil por causa da falta de emprego na Itália e devido à forte perseguição da polícia aos anarquistas. Edilene Toledo (2004) afirma que esse libertário foi o que mais exerceu influência no movimento anarquista em São Paulo e outras partes do Brasil.

O que conta são as idéias, e eu professo idéias heterodoxas. Sou um herege dentro da própria heresia. Nada fatalista, creio e espero que de alguma forma as coisas encontrarão o seu caminho. Nunca tive inclinações para liderar o que quer que seja, igreja ou escola... Escreverei sobre a que é a “minha anarquia” sem pretender que seja a mais bonita e perfeita. Permaneci em tudo e por tempo demais um homem do século XIX: nos sentimentos, nos afetos, nos ódios... um sem-classe, nos tempos que correm. (LUIGI DAMIANI, apud: BIONDI, 2006, p. 160).

Em São Paulo Gigi trabalhava como pintor de tecidos, decorador de paredes e fazia parte da direção, assim como Tobia Boni, do jornal anarquista “La Battaglia” - escrito em língua italiana - que tinha uma tiragem de cerca de 5.000 exemplares semanalmente. Possuía uma grande crença na propaganda através dos jornais, mas, assim como muitos dos militantes libertários dessa cidade, dava grande importância à organização operária. Foi, nesse sentido, então, se aproximou do sindicalismo, já em 1911.

À medida que as indústrias cresciam e as oficinas começavam a fazer parte do passado da cidade, as ligas, organizações, federações e sindicatos também se multiplicavam e Gigi, passou a dar mais importância à organização e à greve como estratégia de ação direta fundamental da classe operária organizada, sem, obviamente deixar de ressaltar, em “La Battaglia”, a importância do boicote. Ao contrário de Malatesta e de acordo com o pensamento de militantes do Brasil (como Neno Vasco), Gigi defendeu que o sindicato livre seria fundamental meio de organização para se chegar à revolução social, no entanto, não seria só instrumento de luta na sociedade atual, mas o próprio cerne da organização produtiva da sociedade anárquica; através do sindicato, a produção material da sociedade libertária seria organizada pelos operários livremente organizados, para ser utilizada pela sociedade segundo as necessidades de cada um (anarco-comunismo). Essa aproximação definitiva do anarco-sindicalismo, faz com que mude o nome de “La Battaglia” para “La Barricata”, em 1912. Ele também dava grande importância à educação como meio de se chegar à revolução e como preparação moral para a sociedade futura, no ano de 1909 em “La Battaglia” escrevia inúmeros artigos sobre a morte de Francisco Ferrer, executado pelas autoridades espanholas em 1909.

Em 1914, por conta da eclosão da Primeira Guerra Mundial, fundou e dirigiu o periódico anárquico “Guerra Sociale”, junto com Cherchiai, que assim como “La Barricata”, era escrito em língua italiana, mas contava com artigos em português. Afirmava, em tal jornal,

que a guerra acabaria em revolução, mas os anarquistas não deveriam apoiá-la de maneira nenhuma, ou seja, não deveriam apoiar nenhuma das alianças. E defendia novamente a organização sindical que unisse tendências comuns libertárias, que fosse “imprevisível e indomesticável” (BIONDI, 2006, p. 171). Tal posição foi defendida incansavelmente por ele em 1917 juntamente com o método da greve geral e, justamente por essa posição, seu papel na greve geral daquele ano foi fundamental: em reunião, na noite de 9 de julho no Centro Libertário, com os outros editores dos jornais anarquistas *Guerra Sociale* e “*A Plebe*”, militantes do Centro Libertário de São Paulo, editores do jornal socialista “*Avanti!*” e militantes socialistas do Centro Socialista de São Paulo, decidiu a fundação do Comitê de Defesa Proletária (o CDP), defendido por ele e Monicelli como meio de unificar a luta dos proletários da cidade⁵⁸. Gigi, segundo Cristina Lopreato (1997) teve papel de destaque como um dos coordenadores do movimento grevista; ele foi um dos oradores do comício da Praça da Sé no dia do enterro de José Martinez. Apesar do movimento grevista não ter levado à revolução, como ele acreditava que deveria ser a greve geral, Gigi o considerou vitorioso, como podemos perceber em um artigo publicado em “*Guerra Sociale*” de 26 de julho de 1917:

Ninguém acreditava nela, ninguém previu que eclodisse. Do governo aos revolucionários, todos estavam convictos de que esse amálgama de lixo imigrante só poderia gerar resignação. Todavia, mesmo descrentes, insistimos na sementeira. (GIGI DAMIANI, *Guerra Sociale*, São Paulo, 26 de julho de 1917, apud: BIONDI, 2006, p. 174).

Após a greve, que para Gigi só não levou ao fim que almejavam os libertários porque os grevistas do interior não invadiram armados a cidade de São Paulo, ele passou a ser perseguido pela polícia: sua casa havia sido invadida pelos policiais que visavam expulsá-lo do país com base na Lei Adolfo Gordo (de 1907) que legalizou a expulsão de imigrantes anarquistas com menos de cinco anos de residência no Brasil, o que não ocorreu porque tinha “raízes” no Brasil (um terreno no Paraná). Participou até 1919 de outros movimentos por aqui, mas nesse ano foi deportado para a Itália pelas autoridades brasileiras. Ele próprio narrou essa deportação em uma biografia cujos textos foram publicados em “*A Plebe*” e citados por Luigi Biondi (2006).

No dia seguinte ao ocorrido, estudantes fiéis ao governo empastelaram “*A Plebe*”, e foram adiante, invadindo e destruindo as sedes de outros jornais e as de sindicatos de trabalhadores. Preso (...) fui conduzido até o Rio de Janeiro, e embracado clandestinamente no *Principessa Mafalda*, que se encontrava fundeado na Baía de Guanabara. Assim os portuários foram mantidos na ignorância dos fatos, para que não declarassem greve de protesto. Na verdade, eu estava bem contente de ir-me

⁵⁸ Nesse sentido é clara a influência das idéias de Malatesta que afirmava que anarquistas de várias tendências e socialistas deveriam estar juntos enquanto defendessem posições comuns. No caso da greve de 1917 essas posições comuns eram melhorias salariais, melhores condições de trabalho e vida, etc. Porém os anarquistas acreditavam que ela pudesse levar à revolução social.

embora. A situação na Itália, em 1919, era rica de promessas. Desembarcado em Gênova, fui colocado na prisão, e lá fiquei, esquecido, uns vinte dias. Um mês depois, com a chegada de Malatesta, fui trabalhar com ele no jornal [...]. (GIGI DAMIANI, apud: BIONDI, 2006, p. 175).

No seu país de origem continuou a militar, mesmo tendo que se exilar, por causa dos fascistas, na França, Bélgica, Espanha e Tunísia. Morreu em 16 de novembro de 1953, em Roma. Sua definição de anarquismo nos dá também uma clara mostra de como o pensaram também os anarquistas paulistanos e os mesmos organizaram um movimento com tantas correntes de pensamento, mas bases comuns.

O ponto de vista comum em torno do qual todos os anarquistas estão de acordo [...] é aquele que conduz à mesma meta e se caracteriza no fato de se manter o movimento anárquico com uma feição que o distingue de todos os outros movimentos político-social: a concepção de um futuro para a humanidade que exclua todo princípio de autoridade, de domínio e de exploração do homem pelo homem.

O anarquismo pode ter tendência individualista, comunista ou coletivista; cristão primitivista; referir-se ao marxismo da primeira hora; ser ativista, revolucionário, educacionista; pode aceitar ou repelir a violência, especializar-se no malthusianismo ou no vegetarianismo; mas, no seu complexo, tende a uma única finalidade: a independência moral e física do indivíduo, reforçada na solidariedade entre todos os seres humanos, próximos ou distantes.

O anarquismo pode ser filosofia e ciência político-econômica, sem cair no dogmatismo; simples especulação idealista ou fundamentalmente prático em suas atitudes fora de qualquer ação impositiva; pode apegar-se ao materialismo histórico ou apelar para as forças morais e considerar o sentimento como fator mais eficaz para libertar o homem da incompreensão em que se debate; pode dizer-se ateu, agnóstico ou divagar em hipóteses espiritualistas; mas conserva sua idoneidade quanto à necessidade que há em combater todo e qualquer princípio de idolatria estatal, conformista e de monopólio econômico. É antiautoritário e antitotalitário em todas as circunstâncias. [...] (GIGI DAMIANI, apud: LEUENROTH, 1963, p. 21).

Se Gigi Damiani foi o militante do anarquismo que mais influenciou o movimento libertário em São Paulo e outras partes do Brasil, Edgard Leuenroth certamente foi o mais conhecido deles. Leuenroth nasceu no Brasil e mais especificamente em Mogi Mirim (São Paulo) em 31 de outubro de 1881. Filho de médico mudou-se para São Paulo, ainda criança, com sua mãe e irmãos assim que seu pai morreu e nessa cidade instalaram-se no bairro do Brás. Na adolescência, em 1897, começou a trabalhar nas Oficinas da Companhia Industrial de São Paulo, onde aprendeu o ofício de tipógrafo, de importância fundamental para toda a sua vida. Sua convivência com os operários do bairro do Brás e com o Circulo Socialista fizeram com que tivesse contato com idéias socialistas e, mais tarde, anarquistas, às quais aderiu, passando a se dedicar ao movimento até sua morte em 28 de setembro de 1968.

Leuenroth acreditava, assim como Damiani e Malatesta, na propaganda como meio essencial para alcançar a revolução social e como meio de preparação da sociedade futura através da propagação de valores como a solidariedade e o apoio mútuo. Justamente por essa crença, aliada ao seu ofício de tipógrafo, fundou e dirigiu inúmeros jornais anarquistas -

alguns dos quais continuaram a existir mesmo depois do declínio do movimento libertário no Brasil – como “O Trabalhador Gráfico”; “A Lanterna” (1901); “A Terra Livre” (juntamente com Neno Vasco (1905)); “A Lucta Proletária”, o jornal da Federação Operária de São Paulo (1906); “A Folha do Povo” (1908); e, o mais famoso deles, “A Plebe” (1917), nesse último escrevia os editoriais e, juntamente com seus colaboradores, publicava notícias sobre o movimento no Brasil e no mundo, publicava artigos de anarquistas como Bakunin, Kropotkin e Malatesta e promovia campanhas para ajudar financeiramente o movimento. A maioria dos números desses jornais e de jornais dirigidos por seus companheiros, Leuenroth teve o cuidado de arquivar, assim como Max Nettlau fizera com os documentos que conseguiu encontrar sobre o anarquismo na Europa e nas Américas.

A propaganda, porém, para alcançar algum sucesso em seus objetivos, deveria estar aliada à organização dos operários para a ação direta e à educação. Nesse sentido, além de apoiar as inúmeras uniões, ligas e sindicatos operários, fundou o Centro Typográfico de São Paulo (União dos Trabalhadores Gráficos) e o Sindicato dos Gráficos, apoiou a fundação de inúmeros sindicatos livres, o que mostra uma posição favorável ao anarco-sindicalismo. No artigo a seguir fica clara a sua defesa das organizações livres e por afinidades. Essa concepção era amplamente aceita e praticada pelos anarquistas paulistanos.

O movimento anarquista se articula em toda parte de baixo para cima, da atividade individual dos militantes para as agrupações em que livremente se reúnem e que, por sua vez se entrosam em federações – locais, regionais, ou de atividades afins – tôdas reunidas em federações nacionais. Todos esses entrelaçamentos se operam de acordo com os princípios do mais rigoroso federalismo e da autonomia de seus componentes.

As agrupações são formadas em obediência a afinidades, que podem ser de ordem pessoal, profissionais, de atividades referentes às diversas modalidades de propaganda ou de obras a executar (LEUENROTH, 1963, p. 88, grifos nossos).

Também divulgava e participava da fundação das escolas modernas, bibliotecas sociais e centros de cultura, defendendo a necessidade da educação para que se alcançar à transformação social.

Não obstante entenderem que a transformação social não pode ficar na dependência da cultura geral e total do povo, os anarquistas são educacionistas, porque estão convencidos de que essa transformação irá tanto mais longe na vida das realizações anárquicas quanto mais elevada fôr a soma de evoluções individuais. Estão, entretanto, certos de que sómente com a transformação da sociedade se conseguirá dar instrução racional e geral ao povo porque isso presentemente não será possível, em virtude da instrução e da educação do povo dependerem dos elementos interessados em mantê-lo na ignorância, para que se submeta à tirania político-econômica-religiosa do regime burguês.

Não obstante isso, os anarquistas nunca se descuidaram da obra cultural do povo, procurando, pelo menos, neutralizar a ação obscurantista dos reacionários, por meio de escolas, ateneus, centros de cultura social, fundados em várias zonas do país, conferências e palestras comentadas, além da difusão e publicação de folhetos, livros, revistas e jornais. [...] (LEUENROTH, 1963, p. 126, grifos nossos).

Sua atuação na Greve Geral de 1917 foi bastante notória. Observava-a como o fato que desembocaria em uma revolução social anarquista. Participava, durante ela, de organizações, discursava em comícios gigantes (como o comício ocorrido na Praça da Sé). Discursou no enterro de José Martinez no cemitério do Araxá, e foi um dos membros do CDP, que ajudou a criar na reunião com Damiani e outros de seus companheiros. Essa atuação, no entanto o levou à prisão em setembro do mesmo ano, quando a repressão (ou reação) policial ao movimento operário se intensificara, como noticiava “A Plebe” de 15 e 22 de setembro de 1917. Aliás, esses números tiveram que ser compostos e impressos nas oficinas do jornal “O Combate” por seus colaboradores, já que “A Plebe” também fora fechada, assim como inúmeras associações e ligas operárias.

“No reino da Senegambia: A constituição Republicana é uma burla – Está em scena a heroica policia de São Paulo”

Numerosas prisões de operários – Assalto á typographia onde se imprime “A Plebe” e às Ligas Operarias – Subtracção dos originaes – A prisão do nosso director Edgard Leuenroth.

O Centro Libertario é violentamente assaltado e todos os moveis e archivo removidos para a Policia Central – Espancamentos – Outras proezas.

[...] A Plebe concebeu a realização da obra gigantesca da organização dos obreiros paulistanos, infiltrando-lhes o espírito de anseios, de libertação e equidade!

Por isto, só por isto e nada mais é que o Edgard Leuenroth foi privado de sua liberdade, seqüestrado do convívio de sua família e de seus dedicados amigos, que são tantos quantos o conhecem. [...] (A Plebe, São Paulo, 15 e 22 de setembro de 1917, anno I, número 14, grifos nossos).

Edgard Leuenroth, como já foi dito, fundou e dirigiu “A Terra Livre” juntamente com outro importante anarquista militante na cidade de São Paulo: Gregório Nazianzeno Moreira de Queirós Vasconcelos. Neno Vasco, como era conhecido, nasceu em Penafiel (Portugal) em 9 de maio de 1878 e mudou-se para o Brasil com sua família ainda na infância (com 8 ou 9 anos de idade), porém retornou à sua terra natal na adolescência para cursar Direito em Coimbra. Ao concluir o curso, no ano de 1901, retornou ao Brasil e fixou-se em São Paulo, local onde colocou em prática suas idéias libertárias e onde se aproximou das idéias de Malatesta, afastando-se das de Kropotkin. Nunca exerceu a profissão de advogado – nem no Brasil, nem em seu regresso a Portugal - por observá-la como incompatível com suas idéias, mas utilizou sua formação e extenso conhecimento de línguas estrangeiras (como o francês, inglês, alemão, italiano e espanhol), para se sustentar como correspondente de línguas para empresas estrangeiras. Esse seu vasto conhecimento lingüístico foi utilizado também em sua militância: traduziu para o português obras de Malatesta e a tradução do hino da Internacional dos Trabalhadores para a língua portuguesa é de sua autoria. Foi ativo crítico da imprensa

oficial da Primeira República, afirmando que ela era uma forma de manter o proletariado num estado de aceitação da exploração que sofria, assim como fazia a Igreja.

Em São Paulo, casou-se com Mercedes Moscovo⁵⁹, anarquista filha de imigrantes espanhóis e aqui permaneceu até 1911 fazendo propaganda dos ideais anarquistas através de jornais, escrevendo peças teatrais e pensando a arte e a educação como meios e táticas para se chegar à revolução social. Fundou e dirigiu juntamente com alguns de seus companheiros, dentre os quais estava Gigi Damiani, “O Amigo do Povo” (a partir de 1902); com Leuenroth, “A Terra Livre” (1905); “A Voz do Trabalhador”; e a revista “Aurora”. Escreveu peças de teatro como “A Greve dos Inquilinos” e “O Pecado da Simonia”, por acreditar que a arte era, além de uma forma de lazer que evitaria que os operários buscassem o álcool como alívio às intensas jornadas de trabalho, uma maneira de aumentar a resistência ao capital. Essas peças foram amplamente representadas pelo teatro operário em São Paulo, mesmo depois de seu retorno a Portugal, como podemos observar no artigo a seguir, publicado em “A Plebe” de 8 de maio de 1920, no artigo intitulado “Festivais de Propaganda”.

Do Centro Feminino de Jovens idealistas:

Organizado por este Centro, realizar-se-á um bem organizado festival no dia 15 do corrente, às 10 e 12 horas, no Salão da Federação Espanhola, á Rua do Orzometro, 49 – A, sobrado, que obedecerá ao seguinte programa.

1º Orquestra;

2º Representação da empolgante peça social em um ato “Amanhã”;

3º Representação do emocionante drama social em um ato, em espanhol, “Hambre”;

4º Representação da interessante comédia social em um ato, de Neno Vasco, “Pecado da Simonia”;

5º Quermesse e Baile familiar.

Nos entre-atos, cantos e recitativos sociais. (**Festivais de Propaganda**, A Plebe, São Paulo, 8 de maio de 1920, anno IV, número 63, grifos nossos).

Para ele, os operários instruídos, por uma educação libertária, lutariam pela destruição do capitalismo e da exploração do homem pelo homem, assim como aprenderiam, na autonomia proporcionada por esse tipo de educação, a se auto-organizarem na futura sociedade, negando-se a reconhecer lideranças, partidos e pretensos governantes, justamente por isso, participou ativamente também da fundação de escolas modernas. Os questionamentos de Neno com relação à educação e à cultura burguesas se davam em vários sentidos: em “A Terra Livre”, por exemplo, polemizou com a Academia Brasileira de Letras no que se referia à ortografia, esta acabou utilizando algumas das propostas da redação desse jornal em 1907. Seu nome, no entanto, não é citado no que diz respeito a grandes comícios públicos.

Neno Vasco, segundo testemunho unânime de todos os que conheceram, seria tudo menos um indivíduo que buscava pôr-se em evidência. Nunca vemos o seu nome

⁵⁹ Manuel Moscovo, irmão de Mercedes, que também era anarquista, companheiro de Neno Vasco.

anunciado em comícios ou conferências, em reuniões públicas ou orgânicas. É sim, um escritor infatigável, um homem de contacto humano directo e também um intelectual ávido de compreender e ensinar. (JOÃO FREIRE, apud: VASCO, 1984, p. 43).

Apesar de pouco falar em público e de dar bastante ênfase à propaganda, à arte e à educação, Neno Vasco foi um dos maiores defensores da organização operária como meio essencial de luta e, nesse sentido, foi grande defensor da formação de sindicatos livres (anarco-sindicalismo), que para ele eram a principal forma de organização espontânea dos produtores, tanto para a resistência ao sistema atual (lutando por melhores salários e menores jornadas) quanto para a luta revolucionária. Segundo ele, para se chegar a uma sociedade comunista anárquica, os métodos revolucionários devem estar em pleno acordo com os fins a serem alcançados, ou seja, devem estar pautados na livre iniciativa e na solidariedade, devem ser entendidos como forma de preparar a anarquia – educar para criar terreno para ela. A organização, como meio de luta econômica seria, portanto, a base essencial para se chegar à revolução – o método essencial. E o sindicato, nesse sentido, seria a forma de organização mais eficaz.

O sindicato, pelo contrário, e esta é a vantagem suprema, educa o proletariado na luta e na solidariedade contra o capitalismo – e essa luta é susceptível de desenvolvimento constante, tornando visível o antagonismo entre as classes sociais e palpável a necessidade duma emancipação completa. (VASCO, 1984, p. 122).

O sindicato livre, por contar com a participação de inúmeros trabalhadores sem imposição e pagamento de taxas, poderia comportar inúmeras tendências – já que não seria uma organização “separatista” (VASCO, 1984, p. 102) -, mas sempre ser uma organização livre, base para a sociedade futura. Nesse sentido, Neno, ao afirmar que o sindicato livre tem como principal fundamento a luta revolucionária, mas que não deve deixar as lutas por melhorias imediatas, distancia-se das idéias de Malatesta, que afirmava que os anarquistas deveriam ser anarquistas dentro do sindicato, sem querer transformar o sindicato em um órgão anarquista já que sua função seria apenas lutar melhorias imediatas.

Os anarquistas têm, pois, a missão de mostrar que o sindicalismo, para ser verdadeiramente revolucionário, tem de ser socialista e anarquista ao mesmo tempo.
[...]

Para ser anarquista [o sindicato], deve querer o grupo profissional livre e aberto e não pode admitir a propriedade individual ou corporativa, nem uma nova classe burocrática; o seu ideal será a livre cooperação (determinada pelas necessidades a que todos voluntariamente se submetem) e o direito de cada um ao uso gratuito aos meios de produzir. (VASCO, 1984, p. 102 e 133, grifos nossos).

Aliás, também se diferenciou de Malatesta ao afirmar que o sindicato não se dissolveria na sociedade futura, mas sim, seria sua base: um grupo múltiplo para a produção essencial; para os serviços públicos (alimentação, vestuário, alojamento, transportes

comunicação, saúde, instrução, iluminação, etc); para a satisfação de necessidades intelectuais, estéticas e morais; ou para interesses locais de estatística, determinação do consumo e distribuição. Os sindicatos seriam parte da organização federal de comunas livres, locais, mundiais, de sindicatos e grupos de afinidade. Tal sindicato livre, órgão revolucionário e de resistência, deveria também atuar através da ação direta sindical, prezando pela independência sindical e pela união dos trabalhadores sem direção, e não funcionar como sociedade de mutualista, nem deveria fazer alianças com esses organismos econômicos com diferentes funções, que para ele, não visavam nem a transformação social, nem conquistar melhorias imediatas, assim como não deveriam tomar parte de nenhuma forma de intervenção política através de partidos.

Para funcionar normalmente, tem o sindicato profissional, órgão da resistência operária, que estar livre e desembaraçado de quaisquer outras funções, nitidamente separado de qualquer outro órgão de função econômica diversa. Concretizando: tem que rejeitar do seu seio as várias formas de mutualismo e de cooperativismo, tantas vezes embrulhadas com a resistência nas velhas associações operárias, aliás, ainda numerosas. (VASCO, 1984, p. 121).

Porém não se deve pensar que Neno Vasco acreditasse que o sindicalismo bastasse a si próprio, que levaria fatal e inevitavelmente à revolução social, como pensavam alguns adeptos do sindicalismo revolucionário, que ele chamava de automatismo sindical. Para ele, os anarquistas deveriam empenhar-se para fazer propaganda das idéias anarquistas, para levar ao maior número de pessoas as idéias de autonomia e de federalismo livre, só assim garantiriam também a adesão de um número cada vez maior de trabalhadores a esse sindicato, sem impor-lhes tal adesão. O operário “vai à associação, ao sindicato, levado pelo interesse e pela sedução da idéia”, pelo exemplo da ação e do zelo “constante em defesa dos interesses de todos e de cada um” e aos “resultados obtidos” (VASCO, 1984, p. 130). O sindicato deveria, portanto, promover ações de propaganda como a criação de bibliotecas, conferências, concertos e espetáculos, bem como promover uma educação geral e técnica para os seus sócios, desenvolvendo dessa forma as aptidões para a vida associativa, para a ação militante e para os trabalhos na sociedade futura. Sem dúvida foi esse pensamento que predominou entre os anarquistas paulistanos ao promoverem festas e apresentações pró sindicatos ou uniões operárias. A propaganda e ação que o tornam realmente revolucionário, realmente contrário à atitudes que não visem a destruição das classes sociais e à atitudes corporativas.

A luta de classe não surge automaticamente, desde que se agrupam assalariados para a defesa dos seus interesses imediatos, econômicos e profissionais. A luta de classe é a luta pelos interesses gerais do proletariado, ou pelos interesses corporativos que não contrariam aqueles; e, para ser revolucionária, deve visar à abolição das classes. E, infelizmente, não é só o parlamentarismo, o pseudo-socialismo parlamentar, que conduz à colaboração de classes e à negação da luta de classe: o corporativismo, sem

a acção consciente dos revolucionários, a cada passo aí vai ter. (VASCO, 1984, p. 98 e 99, grifos nossos).

Além de sua luta constante pela organização sindical livre e pela propaganda anarquista, Neno Vasco, como todos os outros anarquistas que militavam em São Paulo, insistiu fortemente em uma postura anticlerical, não é à toa que colaborava com inúmeros jornais libertários com esse cunho, como com “A Lanterna”, dirigido por Edgard Leuenroth. Insistia que a Igreja era uma das principais responsáveis pela manutenção do regime de exploração do homem pelo homem, através da proteção que dava aos “tiranos” e aos privilégios. Seria ela, segundo ele, um dos maiores estorvos à emancipação social ao colocar o “reino de Deus” como o alívio a todas as agonias que sofria proletariado. Definia o anticlericalismo dos anarquistas como integral, como a negação do poder religioso, econômico e político, afirmando que o mesmo abrangeria:

a) Luta contra os padres – para mostrar as contradições de suas vidas com as doutrinas que professam; o sacerdócio como profissão, tendo o interesse material por base, etc. Isso é importante para as camadas mais simples da população, que vêem o padre e não os dogmas e mitos, como importante foi para o povo francês, que não lia os enciclopedistas, a propaganda panfletária contra a realeza, a nobreza e o clero.

b) Luta contra a influência política da Igreja – pela ação direta e pela propaganda, extraparlamentar.

c) Denúncia do poder econômico da Igreja, da Igreja como empresa, como auxiliar da exploração capitalista, como divisora do proletariado, fatora de crumirismo. Este ponto é importantíssimo.

Esse é o anticlericalismo dos anarquistas, que pôr ele orientarão suas atividades, como sempre o fizeram. (NENO VASCO, apud: LEUENROTH, 1963, p. 115).

Neno Vasco voltou para Portugal em 1911 com Mercedes Moscovó ainda sua esposa, Lá teve a oportunidade de conhecer pessoalmente Malatesta e continuou sua militância anarquista, editando jornais e se correspondendo com a imprensa anarquista brasileira (como “A Lanterna”, “A Guerra Social” e “O Diário”, respectivamente das cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre). Morreu em 15 de setembro de 1920, após se dedicar anos a cuidar de sua mulher, de quem contraiu a tuberculose que o vitimou. Suas idéias a respeito da necessidade da organização - principalmente de sindicatos livres - intimamente ligadas à importância da propaganda e da ação direta anarquista, certamente eram compartilhadas pelos anarquistas e pelas mulheres libertárias atuantes em São Paulo, onde prevalecia o anarcosindicalismo, tal qual defendido por ele, como meio de luta para se alcançar o anarcocomunismo.

O anarquismo nesta cidade, no entanto passou a perder força como corrente hegemônica do movimento operário durante a década da morte desse libertário (década de 20 do século XX). Isso se deve a vários fatores: primeiramente a revolução russa ocorrida em

1917 passou a exercer grande fascínio em alguns libertários, mesmo com anarquistas e socialistas como Leuenroth e Damiani apontando para os riscos do autoritarismo dos bolcheviques; em segundo lugar está a fundação do Partido Comunista em 1922, que passou a querer assumir um papel diretivo nas lutas operárias; e em terceiro está a forte repressão policial. Todos esses fatores têm de ser vistos, entretanto, de maneira relacionada, sem que um sozinho tenha sido determinante para esse declínio da corrente libertária. Com relação à repressão policial Edgard Leuenroth denunciava:

As atividades dos anarquistas no Brasil, embora exercidas dentro do quadro da chamada democracia republicana, bem raras vezes puderam decorrer normalmente. Verificaram-se violências de toda ordem contra os militantes libertários, as suas iniciativas, a sua imprensa, as suas organizações, moveram-se contra eles campanhas de injúrias e calúnias; foram vítimas de perseguições, maus tratos, espancamentos em presídios e solitárias; sofreram assaltos em seus domicílios, com apreensão de bibliotecas, coleções de revistas e jornais, além de violências contra suas famílias deportações para ilhas e regiões insalubres, expulsões para o estrangeiro, e também assassinios. (LEUENROTH, 1963, p. 134).

CAPÍTULO 3 ANARQUISMOS E FEMINISMOS

Todos os nossos conceitos sobre o desenvolvimento da história se encontram em crise. A vida escorre por entre as malhas das construções teóricas, escapa às classificações e, a cada passo, nega as generalizações e sínteses. Sentir esta multiplicidade significa sentir o valor que para a vida tem a liberdade (que faz possível a variedade infinita). (FABBRI, 1952, p. 29).

O presente capítulo visa observar e analisar como as mulheres anarquistas viam, de maneira própria, a teoria e a prática anarquistas como principal meio para alcançar a libertação total da mulher, assim como a libertação de toda a humanidade – sendo a última condição essencial para a primeira - , ou seja, seria a completa destruição da sociedade capitalista, através da revolução social, não da luta parlamentar, e a construção da sociedade anárquica, pautada no amor, na solidariedade e no apoio mútuo, a única maneira, segundo elas, de conquistar a liberdade total. Assim, o anarquismo, para elas, é a possibilidade de luta e expressão última de sua libertação: se a construção da individualidade, tão importante para os anarquistas, como já o vimos, se dá em sua vida coletiva, em seu contato com outros indivíduos e através da vida em comunidade, não há como construir uma liberdade real para a mulher se isso não ocorrer com a comunidade de indivíduos que a cerca, sejam eles homens, mulheres, homossexuais, enfim...

Portanto, as anarquistas não lutaram somente pela incorporação da mulher na sociedade tal como se organizava no momento presente da sua luta, requerendo para si direitos civis e políticos (direito ao voto e a serem candidatas), como o fizeram as feministas sufragistas ou liberais; também não lutaram para conquistar superioridade com relação ao homem, mas sim questionaram a sociedade em todas as suas bases – econômicas, políticas, sociais, culturais e morais – lutando por uma transformação radical dessas bases através da construção de uma comunidade de indivíduos livres e solidários entre si. Em sua propaganda anárquica, em suas peças teatrais, na educação libertária e nas greves levaram sua mensagem também para os homens, buscando a libertação interna (da moral burguesa) e externa (das instituições políticas e econômicas) para todos e a derrubada do Estado e das classes sociais, assim como da religião – esses sim os verdadeiros inimigos da libertação da mulher.

Essas mulheres também se diferenciaram profundamente das feministas comunistas (marxistas), como Alexandra Kollontai. Para as anarco-feministas, como foram chamadas por muitos estudiosos do anarquismo, o amor entre os indivíduos não deveria ser submetido a nenhuma lei ou arcabouço teórico, seria ele livre, tanto na sociedade atual, quanto na futura, a sociedade capitalista que seria responsável por submetê-lo às regras e aos interesses político-econômicos. Kollontai, por outro lado, o analisava dentro da perspectiva do materialismo

histórico e afirmava que na sociedade socialista ele deveria servir aos interesses da coletividade, que, nesse caso, pode ser entendida como Partido Comunista (como veremos mais adiante).

As mulheres aqui estudadas (anarquistas brasileiras e estrangeiras que estavam em pleno acordo e contato, já que o anarquismo era um movimento internacional) deram grande enfoque à organização por livre iniciativa e pautada nas afinidades e reivindicações próprias das mulheres, já que para elas, assim como para os anarquistas estudados no presente trabalho, a classe operária estava longe de ser homogênea; à propaganda e ao exemplo (prática do amor livre, da livre união e da maternidade livre e consciente mesmo na sociedade capitalista); às artes e a educação como meios fundamentais para se chegar à revolução e à construção de uma nova sociedade - já que esses meios estariam em pleno acordo com os fins a serem alcançados - observando os meios violentos como ineficazes e afirmando que a revolução social, para ser bem sucedida, deveria ser preparada. Acrescentaram também ao anarquismo temas até então não trabalhados ou tratados de maneira superficial pelos anarquistas do sexo masculino como a prostituição, o casamento, a maternidade, o amor e a situação da mulher na sociedade capitalista.

Quando as mulheres anarquistas falavam que não havia libertação da mulher sem libertação da humanidade não queriam negar a luta, ainda na sociedade capitalista, por igualdade entre os sexos (igualdade salarial, por exemplo), pelo direito da mulher ao prazer sexual e pela maternidade livre e consciente. Para elas a maternidade deveria ser fruto da escolha consciente da mulher, ou seja, não seria algo divino, nem uma necessidade natural obrigatória, mas sim fruto da vontade livre e espontânea, baseada nas condições e no tempo que a mulher considerasse satisfatórios para tal. Os métodos contraceptivos e o controle de natalidade seriam então uma forma de garantir essa maternidade livre e consciente e de conquistar uma certa libertação ainda na sociedade capitalista, principalmente para as mulheres operárias, que com salários baixíssimos (como na Primeira República) e muitos filhos para sustentar teriam condições de vida extremamente penosas.

Para abordar profundamente esses temas tratados pelas anarquistas e aqui apresentados, o presente capítulo foi dividido em três tópicos essenciais. O primeiro (3.1) abordará questões presentes no imaginário social do fim do século XIX e início do século XX a respeito da mulher; o segundo (3.2) mostrará a crítica de anarquistas no Brasil e no mundo (sempre observando as ligações entre essas críticas - Brasil/Mundo - já que as anarquistas estavam em contato constante, pelo menos através de textos impressos) a respeito de questões tratadas no tópico anterior e como o anarquismo para elas significou uma forma alternativa ao

imaginário burguês no que diz respeito à mulher, observando-a como indivíduo que se constrói em sociedade e, nesse sentido, como se diferenciaram dos anarquistas clássicos e outros anarquistas brasileiros estudados nos capítulos anteriores; e o terceiro (3.3) analisará as principais divergências de pensamento e as discussões e polêmicas entre as feministas de outras vertentes e as anarquistas, buscando as especificidades na maneira de pensar das últimas.

3.1 A mulher no imaginário social do fim do século XIX e início do século XX

[...] os imaginários sociais constituem outros tantos pontos de referência no vasto sistema simbólico que qualquer colectividade produz e através da qual, como disse Mauss, ela se percepçiona, divide e elabora os próprios objectivos. É assim que, através dos seus imaginários sociais, uma colectividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento”, designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do “chefe”, o “bom súbdito”, o “guerreiro corajoso”, etc. (BAZCO, 1985, p. 309, grifos nossos).

Como dissemos anteriormente, com a crescente urbanização e industrialização dos fins do século XIX e início do século XX as mulheres passaram a ocupar mais espaço na sociedade na maior parte das cidades do país e até do mundo. Nas ruas de São Paulo, por exemplo, sua presença era notável: muitas trabalhavam fora do espaço doméstico, como as operárias e as empregadas de comércio, bancos e escritórios e freqüentavam o espaço urbano por lazer (burguesas freqüentavam lojas, cafés e praças para fazer o footing e operárias iam aos salões de leitura, centros de cultura social e teatros operários, além, obviamente dos piqueniques e festivais operários). Essa presença massiva, no entanto, provocou estranhamento e medo em vários setores sociais, principalmente no que se refere à presença de operárias militantes, como as anarquistas. É justamente por isso, que inúmeros modelos e padrões de conduta foram criados para controlar as mulheres no espaço público. Não cabia simplesmente expulsá-las, afinal de contas elas eram importante parcela da mão-de-obra e da população consumidora, mas era essencial controlá-las, através de modelos que correspondessem à nova sociedade.

O crescimento econômico do país levou ao surgimento e à ascensão da classe burguesa urbana e, por isso, os modelos e padrões de conduta que formaram o imaginário social da época deveriam estar em pleno acordo com os ideais dessa classe e, mais ainda, permitirem seu maior desenvolvimento econômico e sustentá-la enquanto classe dominante. Nesse sentido, o corpo teórico e doutrinário que mais respondia aos ideais dessa burguesia e que serviu de base à formulação de modelos de mulher foi, sem dúvida o positivismo.

[...] Essas idéias influenciaram grande parte dos intelectuais brasileiros, tanto por seu caráter teórico-filosófico, como pelo teor republicano, ao enfatizar que o sistema de governo monárquico deveria ser destituído em nome do progresso, que só seria alcançado através da consolidação da República, regime que melhor representa a fase positiva. (ISMÉRIO, 1995, p. 16).

Para os positivistas, a família tinha um papel central na organização sociedade, era ela quem a sustentava, baseada na moral, e que concretizava o progresso conquistado através da cientificidade e da industrialização. Porém, o pilar da família, segundo esse corpo filosófico, seria a mulher, logo, ela seria a responsável pela manutenção e propagação da moral e, conseqüentemente, pela manutenção da sociedade burguesa. Segundo Auguste Comte (1798 – 1857), principal pensador positivista, a mulher deveria abdicar de direitos em favor de seus deveres que deveriam ser de “rainha do lar e anjo tutelar” (ISMÉRIO, 1995, p. 19) de sua família, ou seja, a mulher deveria ser dedicada ao marido, aos filhos e a casa, distanciando-se do modelo de mulher pecadora, representado pela prostituta. Vale colocar aqui que a prostituição era condenada pelos positivistas, mas eles nunca pregaram o seu fim. Para manter um modelo de mulher ideal era essencial ter em contraposição o modelo da mulher pecadora e perigosa à sociedade. Sueann Caufield (2000), por exemplo, afirma que a prostituição nunca foi condenada pela polícia e pela justiça no Rio de Janeiro do início do século XX, muito pelo contrário, ambos, juntamente com os médicos (pautados nas idéias de justiça e higiene positivistas) da época, visavam controlá-la, criando estatísticas e zonas de meretrício.

Assim, pautados nesses ideais, médicos, juristas, políticos e educadores, pregaram uma série de normas de conduta para as mulheres, que estiveram presentes no imaginário social da época. A mulher deveria se casar cedo, pois o casamento (para os anarquistas: aliança política e econômica, não necessariamente amorosa) era para ela também uma forma de educação, além disso, deveria casar-se casta e se possível também o deveria o marido. Os médicos da época afirmavam que o casamento proporcionava práticas sexuais higiênicas e civilizadas, ao contrário da prostituição, que, apesar de não proibida, visto que o homem tinha necessidades sexuais maiores que as das mulheres, segundo esses médicos, constituía uma prática sexual ilícita e não saudável, que também podia propagar doenças como a sífilis e a gonorréia vistas até então como grandes problemas médicos, já que não havia um conhecimento da cura de tais doenças. O exercício da sexualidade saudável, portanto, era um dos alicerces da organização social. Regras para o casamento ditadas por Comte foram, muitas vezes, seguidas por aqui:

- 1) Monogamia indissolúvel completada pela viuvez eterna;
- 2) Sustento da mulher pelo homem;
- 3) Livre desistência do dote (por parte da mulher);
- 4) Livre desistência da herança por parte da mulher;

- 5) Superintendência materna na educação;
- 6) Liberdade de testar;
- 7) Liberdade de adotar. (**Hino ao Amor**. Igreja do Apostolado Positivista no Brasil, Rio de Janeiro, 1901, apud: ISMÉRIO, 1995, p. 23, grifos nossos).

É possível perceber no trecho acima citado que a maior parte das exigências com relação ao casamento recaíam sobre a mulher. Ela era quem deveria ser fiel e manter-se viúva eternamente, ela poderia (e até deveria) abrir mão de dotes e heranças e ela é quem deveria educar os filhos, os futuros cidadãos da pátria, os futuros responsáveis pelo desenvolvimento econômico e moral da sociedade. Mesmo que na nova sociedade capitalista em pleno desenvolvimento no início do século XX no Brasil, a mulher estivesse presente nas ruas por vontade própria ou por necessidade, contrariando os ideais positivistas de Comte que afirmavam o lar como seu santuário e o espaço fora dele como santuário do homem, ela jamais deveria esquecer-se que seu espaço era o lar e que sua principal função na sociedade era a manutenção dele e da família. Não deveria esquecer que seus principais deveres seriam o trabalho doméstico, o cuidado e a educação dos filhos e a dedicação ao marido. Sem dúvida alguma isso justifica o sobretrabalho da mulher que explicamos no capítulo anterior: ela poderia trabalhar nas fábricas (também contrariando a idéia de Comte de que a mulher deveria ser sustentada pelo marido) para colaborar com o sustento da sua família; sua participação no trabalho fabril, no caso da família operária era essencial em razão dos baixos salários, porém ao chegar em casa, ela é que deveria ser responsável pelos trabalhos domésticos, pela educação dos filhos e pelos cuidados com relação ao marido – a dupla jornada de trabalho, como hoje a conhecemos. Ou seja, há aqui no Brasil, o que fica evidente na cidade de São Paulo, uma releitura do positivismo para manter a sociedade burguesa e respaldar seu desenvolvimento: a mulher não foi retirada do espaço do trabalho para permanecer presa ao lar, mas foi inserida sem deixar de lado as obrigações para com o lar.

A deusa do lar; é a progenitora do homem; é o seu anjo da guarda; é a sua amiga natural, mãe, esposa e filha; é aquela que joga sua vida pela vida que nos dá. (A. R. GOMES DE CASTRO, apud: ISMÉRIO, 1995, p. 7, grifos nossos).

Ainda para os juristas da época, apoiados em preceitos positivistas, a mulher era naturalmente frágil, irresponsável, irracional e assexuada, portanto, deveria ser vigiada, pois seria um ser fácil de corromper. Era um período em que estabelecer a honra da mulher e da família era questão central na organização da sociedade, como afirma Sueann Caufield (2000). Clóvis Bevilacqua, famoso jurista do período afirmava que:

Em tudo aquilo que exigir mais larga e mais intensa energia intelectual, moral e física o homem será mais apto do que a mulher, mas em tudo que exigir dedicação, persistência, desenvolvimento emo-cional delicado, o homem não pode ser

equiparado à sua companheira. (CLOVIS BEVILAQUA, apud: ISMÉRIO, 1995, p. 28, grifos nossos).

A mulher seria assim um ser naturalmente sensível, naturalmente dotado de características emocionais, essa era sua virtude. Enquanto isso, o homem era o ser intelectual, apto para a vida na sociedade da concorrência e dos grandes negócios.

Tudo isso foi respaldado pela medicina. Os médicos sanitaristas da época afirmavam que a mulher tinha naturalmente dois caminhos: ou ser mãe e esposa ou ser prostituta, devido a sua natureza leviana. Fragilidade e afetividade eram suas características naturais predominantes nos dois casos. O ideal para a sociedade era que fosse mãe e esposa devotada, fiel e obediente.

A educação das mulheres baseava-se na perpetuação desses modelos de mulher criados e respaldados por médicos, políticos e juristas. Aprendiam desde a infância prendas domésticas, costuras, bordados, rendas. Na escola aprendiam a tocar piano, violino, acordeom (isso para as mulheres das classes mais altas da sociedade), assim como pintura e bordados.

Convém não esquecer que a emergência da família burguesa, ao reforçar no imaginário a importância do amor familiar e do cuidado com o marido e com os filhos, redefine o papel feminino e ao mesmo tempo reserva à mulher novas e absorventes atividades no interior do espaço doméstico. Percebe-se o endosso desse papel por parte dos meios médicos, educativos e da imprensa na formulação de uma série de propostas que visavam “educar” a mulher para o seu papel de guardiã do lar e da família – a medicina, por exemplo, combatia severamente o ócio e sugeria que as mulheres se ocupassem ao máximo dos afazeres domésticos. Considerada base moral da sociedade, a mulher de elite, a esposa e mãe da família burguesa deveria adotar regras castas no encontro sexual com o marido, vigiar a castidade das filhas, constituir uma descendência saudável e cuidar do comportamento da prole. (D’INCAO, 2000, p. 230, grifos nossos).

A moda serviu também como importante respaldo a esses ideais de mulher consolidados nesse momento da história. A mulher agora era também consumidora e justamente esse padrão de conduta e os padrões de beleza foram vendidos a ela nas grandes lojas como o Mappin Store ou pelos ateliês de costura das madames paulistanas, como vimos sucintamente no capítulo 2. Segundo a moda da época as mulheres deveriam vestir-se de maneira elegante e “na medida” (sem muitos acessórios e com discrição) para não parecerem-se com prostitutas e deveriam estar sempre arrumadas para o marido que chegava em casa após um dia todo de trabalho, aliás, a casa também deveria estar sempre bem arrumada até nos seus mínimos detalhes. A mulher, portanto, deveria ter aparência impecável e colaborar com a família, o alicerce da sociedade.

[...] Mulheres casadas ganhavam uma nova função: contribuir para o projeto familiar de mobilidade social através de sua postura nos salões como anfitriãs e na vida cotidiana [com boa aparência e elegância], em geral, como esposas modelares e boas mães. Cada vez mais é reforçada a idéia de que ser mulher é ser quase integralmente

mãe dedicada e atenciosa, um ideal que só pode ser plenamente atingido dentro da esfera da família “burguesa e higienizada”. (D’INCAO, 2000, p. 229).

Outro modelo de mulher criado nesse momento foi sem dúvida o modelo de “mulher moderna” ou “nova mulher”. As mulheres estavam nas ruas e muitas trabalhavam nas mais diversas atividades⁶⁰ em desenvolvimento na cidade de São Paulo. Outras se dedicavam à literatura e à música e muitas ganhavam a vida como professoras primárias. O modelo de mulher moderna correspondia à realidade dessas mulheres, ou seja, a mulher moderna era aquela que não se ocupava só do lar e da família, mas também de uma carreira, da aparência e da convivência social. A nova mulher estava em toda a parte: nos cafés, nos salões de leitura, nas praças, lojas, mas sem esquecer-se do seu lar, de sua missão como rainha do lar e anjo tutelar da família. Sabia tocar instrumentos, como o piano e falar outras línguas, como o francês. Feministas sufragistas e revistas como “A Cigarra”, que tinha grande circulação no período aqui retratado, respaldavam esse modelo; as feministas afirmando que a mulher deveria requerer direitos civis e ocupar-se de uma carreira, assim como do lar e a revista promovendo concursos como da moça mais culta de São Paulo⁶¹, que premiava aquelas mulheres que liam e recitavam poemas, falavam outras línguas, tocavam instrumentos musicais, entendiam de artes e tinham certo conhecimento científico (ver capítulo 2).

Evidentemente esses modelos não foram seguidos pelas mulheres de todas as classes sociais como afirmam certas análises pós-estruturalistas a esse respeito. Mulheres das classes mais baixas, por exemplo, organizaram seu viver na cidade de maneira própria, sem se submeterem a padrões de conduta burgueses. Trabalhavam e exerciam seu lazer em espaços que não exigiam que tocassem instrumentos ou falassem outras línguas, mas onde pudessem se comportar de maneira mais livre. Prostitutas também organizaram seu viver e seu trabalho e formaram redes de amizades com homens influentes e policiais para se protegerem da ação e da regulamentação de poderes públicos, como mostram Cristina Schettini (2006) e Sueann Caulfield (2000). Inúmeras mulheres lutaram cotidianamente pela sua liberdade e autonomia na nova cidade e exerceram-nas em seus espaços de luta, trabalho ou lazer, sendo sujeitos e não sujeitados por normas e padrões. O casamento, por exemplo, apesar de ser um valor para todas as classes, não predominava entre as classes populares, não era a única via legítima de união entre homem e mulher, como era para a classe burguesa, segundo Rachel Soihet (2000), o mais comum entre essas classes populares eram as uniões menos burocráticas

⁶⁰ Nicolau Sevcenko em seu “Orfeu extático na metrópole. São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos vinte” (1992) mostra-nos claramente essa presença das mulheres nos diversos ramos de atividade na cidade de São Paulo.

⁶¹ Nesse sentido vale a pena consultar “A cidade como espetáculo: publicidade e vida urbana na São Paulo dos anos vinte” (2001) de Márcia Padilha.

e mais informais. O homem não era o mantenedor da família nas classes baixas, a mulher tinha papel fundamental no orçamento doméstico.

Dessa forma, podemos perceber que o positivismo, na Primeira República em São Paulo estava colocado no sentido de dar respaldo doutrinário e ideológico ao processo, carregado de transformações econômicas, políticas, sociais e culturais, que se deu nesse período. Houve aqui uma espécie de “releitura” dos modelos positivistas no sentido de justificar a exploração do corpo e do trabalho da mulher, através de sua inferiorização em relação ao homem em termos de racionalidade e inteligência. Sendo a mão-de-obra feminina tão essencial às indústrias e ao progresso da época, os juristas, médicos, políticos e empresários, imbuídos dos ideais positivistas, justificavam, através deles e de seus padrões de superioridade, inferioridade e explicações sobre a natureza de homens e mulheres, os menores salários pagos às últimas, pressionando para baixo o salário de toda classe operária graças à reserva de braços de trabalhadores, estimulando concorrência e cisões dentro da já tão heterogênea classe operária; justificavam também o sobretrabalho da mulher (a dupla jornada de trabalho) e o consumismo de padrões de beleza, da moda, da aparência, da beleza, enfim... Porém nem toda a sociedade partilhou desses padrões que acabaram por fazer parte do imaginário social da época. Mulheres anarquistas em todo o mundo, desde os fins do século XIX questionaram e propuseram alternativas a esses modelos; pregaram a luta, através das organizações operárias e da propaganda pela arte, pela educação e pelo exemplo como meios para se chegar à revolução social, vista por elas como única maneira de libertação total e real de toda a humanidade; propuseram novas formas de vida e de união entre os indivíduos mesmo dentro da sociedade capitalista, formas essas que deveriam estar pautadas nos ideais finais do anarquismo como a solidariedade, o apoio mútuo e o amor livre. Falaram aos homens e principalmente às mulheres buscando expor suas especificidades e suas dúvidas a respeito de temas esquecidos ou escondidos pelos meios de comunicação da época, como métodos contraceptivos e maternidade livre e consciente, contrariando uma das máximas do positivismo de que a maternidade seria uma função natural da mulher e um dos principais objetivos da união entre homens e mulheres, aliás, nesse sentido também foram além do que pregavam os médicos e juristas da época, afirmavam que a base da união entre os indivíduos não deveria ser, de forma alguma, os interesses políticos e econômicos, mas o amor e a admiração, bem como a solidariedade e a vontade de compartilhar afinidades. Pensaram formas de lazer educativo para as mulheres e homens, dentre eles o teatro que questionasse a moral e a condição da mulher na sociedade burguesa, bem como o papel dela na sociedade futura, anarquista. Além disso, pensaram a educação libertária como meio de emancipação

intelectual da mulher ainda na sociedade em que estavam inseridas (capitalista), afinal de contas, para elas a emancipação intelectual era a principal base para a emancipação total e real da mulher. Louise Michel, Emma Goldman, Voltairine de Cleyre (fora do país) e Maria Lacerda de Moura (aqui em São Paulo) estão entre essas mulheres, para as quais o(s) anarquismo(s) era a possibilidade mais completa de libertação da mulher de sua condição de submissão pregada pela moral burguesa, apoiada nos preceitos positivistas.

Cabe dizer que as idéias e teorias dessas mulheres estão muito ligadas às suas vidas, às suas experiências cotidianas como mulheres. É a partir de sua vida e do fato de sentirem na pele esses novos papéis sociais que tentavam impor a elas que formulam suas idéias associando-as aos ideais anarquistas que compartilhavam com outros libertários do sexo masculino. Por isso, não há como entender suas teorias sem entender suas vidas e suas práticas cotidianas; a formulação dessas teorias e ideais se dão como um processo em suas próprias vivências. Então ao falarmos delas e de seus pressupostos teóricos anarquistas, como o faremos a seguir, falaremos de suas vidas, trajetórias e práticas no movimento operário libertário, para que assim possamos compreender a fundo o que era ser uma mulher anarquista e o que há de específico e que as diferencia dos homens anarquistas dos quais falamos até o capítulo anterior. Além do que, suas memórias individuais servem para compreendermos a própria memória coletiva do movimento anarquista. Nesse sentido, mulheres anarquistas brasileiras e de fora do país tinham idéias em comum e, sem dúvida, as brasileiras liam as estrangeiras nos jornais operários, como em “A Terra Livre” e em centros de leitura e cultura social.

3.2 As mulheres anarquistas e suas críticas à moral e a sociedade burguesa (Louise Michel, Emma Goldman, Voltairine de Cleyre e Maria Lacerda de Moura)

[...] Não podemos matar as idéias a tiros de canhão nem tão-pouco algemá-las. O fim apressa-se tanto mais quanto o verdadeiro ideal surge, belo e poderoso, superior a todas as ficções que o precederam. (MICHEL, 1971, p. 8).

Foram inúmeras as mulheres que lutaram pela libertação feminina através do anarquismo, observando-o como única possibilidade de libertação total da mulher assim como de toda a humanidade. Elas não pregaram a superioridade da mulher em relação ao homem, mas sim, a construção, juntamente com ele, de uma sociedade justa e igual para todos. Nesse sentido, criticaram o feminismo tal como se apresentava em fins do século XIX e início do XX, como luta pelo voto, e acabaram por influenciar gerações de mulheres que lutaram em outros momentos da história (como a década de 70 do século XX) por amor e união livres e por uma maternidade consciente e fruto da vontade da mulher. Sem dúvida alguma, a

precursora do anarquismo feminista (ou anarco-feminismo, como colocam inúmeros estudiosos do anarquismo) foi Louise Michel. Suas idéias influenciaram enormemente as teorias e práticas das mulheres anarquistas em São Paulo na Primeira República (como Maria Lacerda de Moura e as libertárias tratadas no capítulo 4 do presente trabalho).

No começo do século XIX, Marianne Michel trabalhava como empregada doméstica em uma espécie de castelo na cidade Vroncourt (França), que pertencia à família de Étienne-Charles Demahis desde o século XVIII. Ele era um magistrado que lutava pelos direitos humanos, pela igualdade e pelos ideais da Revolução Francesa, mesmo que isso pudesse lhe custar seu cargo. Sua esposa, Louise-Charlotte Mexence Porquert, era filha de outro importante magistrado francês e, justamente por isso, foi criada em um ambiente que lhe possibilitou aprender música, filosofia e ler poesia; assim como seu marido, era uma defensora da igualdade e da humanidade e possuía uma fé imensa nos preceitos da Revolução de 1789. Esse ambiente, carregado de idéias liberais, teve, no entanto, sua harmonia rompida em 1829, quando Marianne engravidou. Étienne e seu filho, Laurent – adepto dos mesmos ideais dos pais –, acusaram-se reciprocamente de serem o pai da criança. Laurent foi embora de casa para não casar-se com a jovem e, em 29 de maio de 1830, nasceu Louise Michel. Segundo Irma Boyer (1946), uma das biógrafas de Louise, tudo indica que Étienne era pai dela, já que Laurent não tinha motivos para não querer casar com uma empregada, visto que renunciara ao conforto e a riqueza da sua família e casara-se com uma camponesa, com quem vivia uma vida simples.

Étienne e Louise-Charlotte decidiram-se por criar Louise como uma filha da casa e possibilitaram-na uma infância em contato com a natureza, com os animais e uma educação sensível e sincera. Étienne ensinara Louise a ler e ela aprendeu escrever sozinha, durante a infância e a adolescência teve bons professores, lia e discutia com o avô Voltaire, Rousseau, Juan Huss, Saint-Just e Molière, cujos textos influenciaram profundamente sua trajetória como revolucionária. Desde a juventude correspondia-se com Victor Hugo – para ela, seu grande mestre e sua mais profunda influência – de quem foi amiga até sua morte.

Ainda jovem, durante os tempos de Vroncourt, começou a questionar aqueles que afirmavam a inferioridade do sexo feminino. Condenava o matrimônio burguês, em que a mulher seria mero apêndice do homem e que as uniões raramente se dariam pelo amor, mas constantemente pelos interesses políticos e econômicos, como algo humilhante e degradante para a mulher. Tais idéias, que se confirmaram durante sua fase madura estavam na base das idéias e práticas das anarquistas brasileiras; certamente Louise foi uma referência para elas.

La rebelaba la esclavitud de la mujer y guardaba una impresión profunda de las teorías que Arnolfo expone a Inês en “La escuela de las mujeres”⁶².

Por su parte, tenía la decisión firme de no ser jamás “la sopa del hombre”. Toda su dignidade, toda su altivez se alzaban contra semejante concepción del matrimonio, tan humillante para la mujer.

Una unión carente de amor se le representaba por otra parte, como una prostitución y estaba dispuesta a rechazar con energía a los Arnolfos mejor rentados⁶³. (BOYER, 1946, p. 49, grifos nossos).

Justamente por essa concepção rechaçou, aos 15 anos de idade o casamento convencional e os pretendentes que procuravam-na. Resolveu que só se casaria por amor e estima (também como pensava Maria Lacerda de Moura), o que acabou por nunca acontecer já que a única vez que se apaixonou, viu seu amor ser morto pelo governo de Versalhes após a queda da Comuna de Paris.

Igual a las heroínas de Corneille, que sólo amaban a quien inspirara estima, Louise solo quería casarse con un hombre digno de ella. “Ponía mis ilusiones a gran altura”, escribe en sus Memorias. Para una personalidad tan selecta, intelectual y moralmente, el amor sólo podía surgir de la admiración. Habiendo consagrado su vida al ideal, la muchacha pretendía naturalmente un compañero generoso y fuerte para sostener bien la lucha a su lado. (BOYER, 1946, p. 50 e 51).

O ano de 1845 representou uma virada decisiva para a vida e para o ideal de Louise Michel. Nesse ano morreu aquele que ela chamava de avô (mas que pode ter sido seu pai como vimos), após cinco anos da morte de Louise-Charlotte. A pequena parte da herança que ele deixou para Louise foi contestada pela esposa de Laurent, que a colocava como filha bastarda e, por isso, sem direito a nada. Com os avós mortos, ela decidiu então se tornar professora, com isso poderia também ajudar a sua mãe. Em Chaumont, próxima a cidade do castelo onde vivia, havia cursos normais para a promoção de professoras primárias, durante um desses cursos ela estudou inúmeros temas para passar em todos os exames, o que ela considerava superficial e fatigante. Ao fim do curso, em 1853, para não se afastar de sua mãe aceitou um cargo de professora em Haute-Marne. Nesse momento uma republicana convicta e, indignada com o golpe de Estado e com o Império, ensinava seus alunos a cantarem a Marselhesa e, nas missas, os mesmos protestavam quando se ouvia “Domine salvum Napoleonem”. Louise costumava afirmar que orar por Napoleão III e pelo Império era um sacrilégio. Essas concepções, certamente influência de seu avô e dos textos que liam e compartilharam, fez com que fosse chamada a dar esclarecimentos e fez com que se mudasse para Audeloncourt. No ano de 1856 tinha um cargo de professora no instituto para meninas

⁶² Arnolfo escreve sobre o papel e a função da mulher na sociedade. Como os positivistas afirmava seu papel social de “rainha do lar” e “anjo tutelar da família”.

⁶³ Aqueles homens que quisessem se casar com ela simplesmente por interesses econômicos, que quisessem uma mulher “rainha do lar” e que não tivessem amor e admiração por sua personalidade. Para ela as uniões deveriam pautar-se na independência e no companheirismo.

dirigido por madame Vollier em Château-d'Eau 14 e pode, assim realizar seu sonho de viver em Paris.

Paris crescia e perdia suas ruas estreitas onde foram construídas barricadas nas revoluções de 1830 e 1848 (que contaram com a participação ativa de Bakunin). Boulevares e avenidas amplas as substituíam, para possibilitar maior acesso das tropas em caso de levantes da população. Monumentos públicos e casas grandes e alinhadas, praças, a Ópera Nova, Chatelet, Igrejas e quartéis foram construídos, tudo segundo as reformas de Haussman⁶⁴. A atividade econômica se intensificava (indústrias, concentração de capital, inventos científicos e tecnológicos, assim como a aplicação da ciência na vida prática) e, com isso, inúmeras e profundas transformações sociais ocorriam. Criavam-se sociedades de crédito, os especuladores, banqueiros e financistas passaram a ter um papel social central na sociedade, a Bolsa de Valores transforma-se pouco a pouco no coração da cidade. Mulheres burguesas ostentavam adornos e luxos enquanto a prostituição crescia e o corpo feminino era cada vez mais visto como mercadoria, assim como tudo no capitalismo moderno.

Nessa “nova Paris” Louise vivia uma vida simples. Como professora adjunta com Madame Vollier e diretora de internato em 1865, com sua sócia Caroline L'Homme, durante todo o Império ela se viu obrigada a debater-se com a pobreza e as preocupações com dinheiro. Os aluguéis eram caros e a remuneração escolar baixa.

Para Louise o Império não era capaz de dar conta de tantas mudanças – sociais, políticas, econômicas e culturais – pelas quais passava a França nesse momento. Sob o regime de Napoleão III aumentavam os impostos, a miséria e as guerras – soldados eram mandados para toda a parte, sem suprimentos, armas e uniformes suficientes, para garantir a vitória do imperador e seu sistema a qualquer custo, mesmo que em detrimento do povo. Ela possuía uma crença profunda no progresso e na evolução da humanidade; as transformações ocorridas então seriam, na verdade, expressão desse progresso para o qual rumava a humanidade, e resultaram, segundo ela, de lentas evoluções, pois, em certos momentos, os acontecimentos envolvem tanto os seres que a ação precede à vontade. Porém, para que a humanidade pudesse evoluir mais e chegar ao progresso o Império deveria ser derrubado, já que colocava-se como empecilho.

O pão está caro, o dinheiro é raro
Haussman faz subir as rendas,
O governo mostra-se avarento,
só os denunciantes tem boa mesada!
Cansado de tão longo jejum

⁶⁴ Nesse sentido, Leonardo Benevolo em “História da arquitetura moderna” (1999) faz uma análise profunda das reformas hausmanianas em Paris e seus impactos sociais.

que pesa sobre o povinho
já é tempo, sim senhor,
dele tomar o freio nos dentes!
Dancemos a Bonaparte!
Não é a nós que nos presentearmos,
Dancemos a Bonaparte!
Ainda havemos de meter na carta
o chilindró! (MICHEL, 1971, p. 15, grifos nossos).

Essa crença no progresso, que só viria após a derrubada do Império, segundo Louise Michel, era muito comum aos anarquistas, como vimos anteriormente, no entanto, nesse momento ela ainda não era uma anarquista e sim republicana. Somente a República poderia ser o ideal de sistema político-econômico-social para uma sociedade em transformação que visasse o progresso. Participava de reuniões do Partido Republicano, onde conheceu os chefes de tal – Jules Favre, Eugene Pelletan e Jules Simon - e participava de reuniões em sociedades, também de cunho republicano, onde comparecia em cursos de química, física e história natural. Foram as idéias republicanas que a impulsionaram para a participação direta nos acontecimentos que levaram a queda do Império, como propagandista e participante de manifestações públicas e atos violentos.

Àqueles que querem continuar a ser escravos:
já que o povo quer que a águia imperial
continue a planar sobre a sua abjecção.
Já que ele continua a dormir, esmagado pelas frias ruínas da eterna opressão;

Já que todos eles, os que são delegados
estendem o pescoço submisso ao carrasco,
o melhor, amigos, é largar o cutelo
e acabar de uma vez com o cobarde rebanho!

Um só vale mil quando dá a vida,
e diz adeus a todos de uma vez para sempre
um por um, iremos, com uma audácia terrível,
porque temos connosco o ferro e o fogo!

Basta de cobardes, os cobardes são traidores;
a multidão vil, come, bebe e dorme:
se quiseres ficar, fica a lambar os senhores.
Não te chegam já os mortos que tens?

O sangue dos teus filhos faz vermelho o chão
dorme sobre os ossos junto aos muros surdos.
Dorme, enquanto, abelha por abelha,
cresce o heróico enxame das gentes populares!

Montmartre, Belleville, ó legiões valentes.
Vinde, vinde todas, a hora já chegou.
De pé! A vergonha pesa e pesam as cadeias,
De pé! Como é belo morrer! (MICHEL, 1971, p. 17 e 18).

Em fins da década de 60 do século XIX aderiu à Internacional, como republicana, e aos protestos dela contra as guerras de Napoleão. Essa associação era duramente perseguida

pelo Império e taxada por ele como sociedade secreta; seus membros eram presos e submetidos a julgamentos, que segundo Louise, funcionavam como meios de propaganda das suas idéias, aliás, para ela a repressão exercida pelo Império fazia com que ela conseguisse maior adesão popular. Os Internacionalistas Franceses, inclusive ela, protestaram contra a guerra franco-prussiana de 1870, para eles a guerra significava a morte de irmãos trabalhadores promovida pelos próprios trabalhadores e em prol de governos, sustentadores da exploração e da opressão. Essa concepção a respeito da Guerra, embora em momentos históricos distintos, era a mesma das anarquistas paulistanas, que afirmavam a Primeira Guerra Mundial como massacre de irmãos operários em prol dos governos, assim como fizera Louise.

Outros fatos, em que Louise esteve presente ativamente, e que se somaram à pressão dos internacionalistas pela queda do Império foram: o funeral de Victor Noir, que havia sido assassinado por um primo de Napoleão; e o caso de La Villette, em que blanquistas e revolucionários ocuparam o quartel dos bombeiros no boulevard de La Villette, nº 141 para proclamar a República, mas que foi reprimido pela polícia que invadiu o local e prendeu inúmeros manifestantes. No último caso ela levou um abaixo-assinado em nome do povo de Paris para o governo, através do General Trochu pela libertação de Eudes e Brideau, condenados à morte após serem presos em La Villette.

O acontecimento que, enfim, colocou fim ao Império de Napoleão III foi a derrota de suas tropas em Sedan e a prisão do Imperador em 2 de setembro de 1870⁶⁵. O povo, já mobilizado em diversas ações, gritava “Viva a República!” e tomava as ruas de Paris junto com os soldados da Guarda Municipal. Juntos invadiram o corpo Legislativo. Presos do governo imperial foram postos em liberdade, a multidão dirigiu-se para a Câmara Municipal em um grande levante, no qual Louise estava presente.

Ainda nesses momentos que antecederam à proclamação da República, Louise rompeu totalmente com o espiritualismo. O homem para ela, o que também já a aproximava do anarquismo, seria o resultado de influências múltiplas.

La idea es, pues, en verdad, producto del organismo humano – [...] - , y sin embargo diríase que lo caldea y conduce así como el conductor lleva la máquina. Esto se explica: puesto que los seres son producto de su época, ésta, los levanta junto con las demás partículas de polvo. (MICHEL, apud: BOYER, 1946, p. 70, grifos nossos).

⁶⁵ Esse acontecimento também foi decisivo para o processo de anexação da Alemanha. Os soldados alemães lutaram ao lado da Prússia na guerra franco-prussiana e, em 1870, após a vitória na guerra se completou o processo de unificação com a anexação à Prússia dos estados do sul da Alemanha, fundando-se assim o II Reich Alemão, em 1871.

Também rompeu com qualquer idéia de vida após a morte. Segundo ela a vida seria um teatro de transformações em que para ela existir, se renovar e transformar seria essencial a morte. Só através dessas transformações se realizaria o progresso e a evolução, que seriam também processos naturais. Nesse caso, suas concepções naturalistas parecem-se com as de Kropotkin.

[...] El sólo medio que permite a un ser humano no morir por completo, consiste en consagrar su vida a un fin que lo trascienda; el egoísmo es vano; la búsqueda de felicidad, una tontera; por lo demás, si la dicha existiera sería efímera. Lo más racional que se ofrece al hombre es acatar la gran ley de la naturaleza que mezcla la vida individual a la universal; es vivir para el conjunto de la humanidad y sacrificarse al progreso humano. (MICHEL, apud: BOYER, 1946, p. 76).

A República foi proclamada em 4 de setembro de 1870 e tinha um caráter extremamente patriótico: defender a República significava defender a pátria da invasão estrangeira. Salvar a República era salvar a França dos antigos inimigos do Império. O povo organizava clubes e comitês de vigilância, eleitos em assembleias populares, para defender o novo regime da ameaça estrangeira. Assim Louise se preparava para defendê-la. Foi nesse momento que aprendeu a atirar com amigos e amigas republicanas e fazia parte do clube da Justiça e Paz e do comitê de vigilância (ambos) de Montmartre (aliás, andava armada com uma antiga baioneta, para se defender enquanto presidia clubes e comitês). No entanto, a República estava longe de ser o ideal. O governo, colocado pelo povo em luta no poder, negociava, “às costas desse povo”, o armistício com a intervenção de outros países neutros. Notícias de rendição provocavam a ira da população.

Uma vez reconquistada a paz, não se tratava para nós de criar uma república guerreira e agressiva para os outros, mas de instituir a Internacional pelo mundo inteiro sob o ardente impulso das idéias sociais. (MICHEL, 1971, p. 78).

Para Louise nada havia mudado, “uma vez que as engrenagens só haviam mudado de nome; tinham uma máscara nova, mais nada” (MICHEL, 1971, p. 81), qualquer homem, uma vez no poder, cometeria crimes, pois o poder o corrompe. Essa desilusão com a República de 4 de setembro, no entanto, foi decisiva para a formação das idéias, teorias e, principalmente para a militância dessa anarquista. A partir das atitudes tomadas pelos governantes republicanos, Louise percebeu que o problema não estava em uma ou outra forma de governo (Império ou República), mas sim na própria idéia de governo, que seria sempre um meio de manter seu poder e os privilégios da classe dominante, mesmo através da força. Nesse sentido, as guerras e os acordos (como o do armistício, proposto pelos republicanos), seriam sempre necessários para os governos se manterem - as guerras mantinham o apoio da população ao poder e colocavam um governo em uma melhor “posição” com relação a outros governos. Através dessa convicção e dessa descrença no ideal republicano, ela se aproximou cada vez

mais dos ideais anarquistas até defendê-los de maneira absoluta, dos dias da Comuna de Paris até o fim de sua vida. Sua crítica ao poder político passou a ser incisiva a partir daí e influencia as teorias e a militância de muitas libertárias como Emma Goldman (EUA), Maria Lacerda de Moura a Izabel Cerrutti (São Paulo – Brasil).

[...] O que havia afinal era uma série de bandidos que combatiam o Império: tinham entrado como esquilos na cabana onde antes deles corriam outros, movendo a mesma roda que outros tinham movido antes deles, e que outros irão mover. (MICHEL, 1971, p. 89).

Mas essa desilusão não era só de Louise Michel, foi compartilhada por inúmeros cidadãos parisienses. O governo ocultava as derrotas, falava de não rendição, quando essa era certa; de vitória e expulsão dos prussianos, quando os alemães tomavam territórios franceses. Paris, então sublevou-se. O que a população acreditava era que só a demissão do governo e a instauração de uma comuna poderiam garantir a defesa da cidade, por isso invadiram a Câmara Municipal, em 31 de outubro de 1870. Evidentemente o governo não aceitou esse pedido e promoveu inúmeras prisões dos opositores da República e espalhou o medo por toda a parte. Somente nas reuniões livres havia revolucionários e somente em tais reuniões eles podiam expressar seus pensamentos. Em seu escrito “A Comuna - vol. 1⁶⁶” Louise nos conta os acontecimentos e o funcionamento dessas organizações e reuniões livres, organizadas de maneira espontânea pelo povo. O que podemos perceber nesses relatos é que não havia uma liderança, mas sim uma organização espontânea, como pregavam os anarquistas e como o fizeram as anarquistas paulistanas ao formarem suas associações por ofício (como veremos no capítulo 4), apesar disso, não devemos tomá-las como unicamente libertárias, já que as várias tendências políticas (como anarquistas, republicanos e blanquistas) estavam ali concentradas. Porém fica claro que esse era o tipo de organização que Louise afirmava como essencial à luta pela libertação, ao afirmar que era o “único ambiente onde se podia ser livre de verdade” (MICHEL, 1971, p. 98).

Chegavam todos entre as cinco e seis horas da tarde; resumia-se o trabalho efetuado durante o dia e aquele que havia a fazer para o dia seguinte; conversava-se até o último minuto e, às oito horas, cada qual partia para o seu clube respectivo. (MICHEL, 1971, p. 99).

Em reuniões como essas se decidiam atos de protesto que foram decisivos para a instauração da Comuna de Paris, como o protesto de 22 de janeiro de 1871, onde Louise e seus companheiros foram armados, juntamente com uma multidão, até a Câmara Municipal.

⁶⁶ Esse livro teve inúmeras edições no mundo todo. Em Portugal, cuja edição usamos para esse trabalho, foi publicado em dois volumes (“A Comuna”, 1 e 2) em 1971, mas seu título original era “La Commune: Histoire et Souvenirs I et II”, foi escrito logo após a volta de Louise da prisão na Nova Caledônia e publicado na França em 1898.

Segundo ela: “a primeira vez que defendemos a nossa causa pelas armas, vivemos a luta com tal intensidade que quase nos transformamos em projécteis” (MICHEL, 1971, p. 112). O governo republicano mandou que a fuzilaria abrisse fogo contra essa multidão, o que acabou causando muitas mortes e perseguições (clubes, locais de reuniões e jornais foram fechados, os últimos, substituídos por cartazes do governo, e reuniões públicas foram extintas). De qualquer forma foi um ato decisivo para a propagação das idéias e a instauração da Comuna, inclusive entre membros do exército e da marinha. Louise inclusive planejou matar Thiers, membro do governo provisório, só não o fez quando convencida pelos seus companheiros de que esse ato seria um duro golpe à comuna, tanto pela repressão que se seguiria, quanto pela possível condenação da população ao ato.

De Montmartre a Belleville, animaba al proletariado de París una voluntad igual de resistir hasta la muerte al prusiano y de defensa social contra la burguesia. Con ayuda de los recuerdos que databan del 93 fué naciendo la idea de instaurar, en lugar del gobierno de defensa nacional, una COMUNA electa, que seria emanación propia del pueblo de París. (BOYER, 1946, p. 101).

Durante essas agitações e reuniões o número de mulheres participantes era expressivo: formaram-se organizações femininas, muitas das quais atuavam na frente armada, arrecadavam fundos para conseguir ambulância e muitas mulheres burguesas se uniam às associações e sociedades de socorros das vítimas da guerra. Louise Michel trabalhava mais na “Seção da Pátria em Perigo” e na comissão de vigilância de Montmartre do que nas sociedades de socorro. Nenhuma delas podia ouvir falar de rendição: “é verdade que as mulheres amam as revoltas. Não valemos mais que os homens, mas o poder ainda não nos corrompeu”, dizia ela. Ainda destaca-se a participação, dentre essas mulheres, de várias professoras, que assim como ela, não deixaram escolas pararem de funcionar por causa dos acontecimentos. A maioria delas trabalhava em escolas de ensino elementar e profissional gratuitas.

[...] Eu tinha três cursos: o de literatura, onde era fácil encontrar citações de autores antigos que se adaptassem à situação actual; o de geografia antiga, onde as investigações e os nomes do passado levavam às investigações e aos nomes presentes, e onde se podia imaginar o futuro sobre as ruínas do passado. [...] Tinha ainda [...] um curso de desenho. [...]

Quando as coisas se complicaram, Charles Sirvry passou a dar as aulas de literatura e Mademoiselle Potin, minha amiga e camarada, ficou com as aulas de desenho. (MICHEL, 1971, p. 134).

Em 26 de março de 1871 a população parisiense votou pela comuna. Soldados, exército e marinha entraram no edifício da Câmara Municipal com bandeiras e faixas vermelhas, assim como com o busto da República. Dois dias depois, em 28 de março do mesmo ano, entre os intervalos dos tiros de canhão o povo proclamava a Comuna, aos gritos

de “Viva a Comuna!”. Louise Michel, agora uma anarquista convicta, afirmava que ela não deveria ser proclamada pelo voto, mas sim revolucionariamente. Negava qualquer tipo de ação que se assemelhasse à ação parlamentar (certamente essa idéia também influenciou as libertárias paulistanas), mas apoiava e lutava por uma comuna livre, bem aos moldes federalistas defendidos por Proudhon e Bakunin, e a idéia de que a Revolução Social seria fruto da vontade do povo, jamais algo pré-determinado. Vê-se em seus relatos também a defesa dos anarquistas de um poder pactuado.

Se algum poder podia fazer qualquer coisa, esse poder era o da Comuna, constituída por homens inteligentes e cheios de coragem, com uma honestidade inacreditável; homens que tinham dado, desde sempre, provas de uma devoção e de uma vontade para o sacrifício; souberam morrer heroicamente.

O poder é maldito e é por isso que sou anarquista. (MICHEL, 1971, p. 168, grifos nossos).

Imediatamente após a proclamação da Comuna o governo republicano, agora refugiado em Versalhes, começou uma implacável reação. Os membros da Comuna de Paris eram das mais várias tendências político-sociais - blanquistas, republicanos, socialistas, anarquistas -, mas segundo Louise havia uma maioria revolucionária e uma minoria socialista “pensando demasiado”, frente a essa reação do governo. Para ela, o dinheiro dos bancos deveria ter sido confiscado pela Comuna para que ela conseguisse se manter (segundo a própria idéia anarquista de expropriação), o que não ocorreu. As primeiras medidas da Comuna, como: a abolição dos cultos e proibição da venda de objetos Mont-de Pieté; a confiscação dos bens de raiz; a instituição de pensão para os federados feridos na guerra, revertendo-a para a mulher ou filho em caso de morte em combate do mesmo; a pensão alimentar dada as mulheres que se separassem com provas válidas; a abolição dos processos; interdição de investigações sem mandados regulares; a proibição da acumulação de empregos e fixação do ordenado máximo de seis mil francos anuais; os pagamentos aos membros da Comuna de quinze francos por dia; a organização de um tribunal civil; aquisição de oficinas abandonadas pelas sociedades do trabalho; pagamento de professores estabelecido em dois mil francos; a derrubada da Coluna de Vendôme (erguida em homenagem a Napoleão); a proibição de multas nas oficinas; abolição de discursos políticos e profissionais; e o fim da execução dos prisioneiros de Versalhes, não foram suficientes para segurar a fúria da reação governamental. Não houve extinção da propriedade privada, nem expropriação dos meios de produção. Nem por isso, Louise deixou de lutar pela Comuna.

Os primeiros dias da Comuna foram prósperos: a arte e as ciências (astrologia, química, meteorologia, embriologia, elétrica) se desenvolveram fortemente, porque a Comuna permitia aos cientistas e artistas trabalharem só com isso, sem terem que fazer outros

trabalhos; os museus e jardins públicos foram abertos. Mas a necessidade de defesa e luta contra a reação era tão presente que Louise Michel engajou-se rapidamente no 61º Batalhão de Marcha de Versalhes, corpo do exército de Eudes, para proteção da Comuna – ela combatia como soldada armada -; a esse batalhão se juntaram ainda outras vinte mulheres nos dois ou três dias que se seguiram, grande parte delas cuidava dos feridos. O 61º saiu em marcha para atacar Versalhes no dia 3 de abril e permaneceu assim até maio.

[...] nem era o medo de morrer, nem o de matar que dominava o pensamento, mas sim o ideal realizável através da luta armada. (MICHEL, 1971, p. 190).

Para Louise Michel e seus companheiros anarquistas da Comuna, a consolidação de uma Comuna Livre através da luta armada seria a possibilidade de construir uma sociedade nova, comunista e igual para homens e mulheres. Só assim ambos poderiam viver em plena liberdade, igualdade e em solidariedade e apoio mútuo, unindo-se livremente para maior desenvolvimento individual e, conseqüentemente coletivo (já que para ela o indivíduo desenvolve sua personalidade em contato com a comunidade de indivíduos, que só podem ser verdadeiramente livres e felizes em comunidade). Essa seria a possibilidade de libertação de homens e mulheres, sem distinção de qualquer tipo, ou seja, a sociedade em que cada indivíduo deverá ser livre “dentro do princípio da livre união”, como ela mesma afirmava. Os dias de luta dessa anarquista pela Comuna Livre serviram de exemplo para as anarquistas paulistanas, que empreenderam uma luta pelos mesmos ideais de construção de uma sociedade livre, pautada na livre união. Seus textos foram publicados com freqüência no Brasil e divulgados em São Paulo pelo jornal “A Terra Livre”. O texto abaixo, escrito por um grupo de anarquistas da Comuna, exilados em Londres três anos após seu fim, e transcrito por Louise Michel em sua obra “Mis recuerdos de la Comuna” (1973), mostra claramente o anarquismo defendido por eles – o anarquismo comunista (também defendido amplamente em São Paulo, como vimos), que a Comuna poderia ter conseguido realizar (ela seria o meio mais de acordo com os fins que eles desejavam alcançar). Seria ela a forma de libertação dos trabalhadores pelos próprios trabalhadores, pautados nos princípios de solidariedade e união:

Somos ateos porque el hombre no será jamás libre mientras no haya expulsado a Dios de su inteligencia y de su razón. [...]

Que la Comuna libre para siempre a humanidad de este espectro de sus miserias pasadas, de esta causa de sus miserias presentes. En la Comuna, no hay lugar para el sacerdote: toda manifestación, toda organización religiosa debe ser proscrita.

Somos comunistas, porque queremos que la tierra, que las riquezas naturales dejen de ser apropiadas por algunos, y que pertenezcan a la comunidad. Porque queremos que libres de toda opresión, dueños al fin de todos los instrumentos de producción: tierra, fábricas, etc., los trabajadores conviertan el mundo en un lugar de bienestar y ya no de miséria. [...]

Al destruir la propiedad individual, el comunismo hace caer una a una todas esas instituciones de las que la propiedad es el eje [...] Con el aniquilamiento de las

clases, desaparecerán todas las instituciones opresivas del individuo y del grupo, cuya única razón de ser era el mantenimiento de esas clases, la sujeción del trabajador a sus amos. [...]

Somos revolucionarios, o comuneros, porque, queriendo la victoria, queremos sus medios; porque comprendiendo las condiciones de la lucha, y queriendo cumplirlas, queremos la organización más fuerte de combate, la colición de los esfuerzos, no su dispersión, sino su centralización. [...] La Comuna es la forma militante de la Revolución Social.

El grupo: La Comuna Revolucionaria. Aberlen, Berton, Breuillé, Carné, Jean Clément, F. Counet, Ch. Dacosta, Delles, A. Derouilla, É Eudes, H. Gausseron, E. Góis, A. Goullé, E. Granger, A. Granger, A. Huguenot, E. Jouanin, Ledrux, Léonce Luillier, P. Mallet, Marguerittes, Constant-Martin, A. Moreau, H. Mortier, A. Oldrini, Pichon, A. Poirier, Rysto, B. Sachs, Solignac, Ed. Vaillant, Varlet, Viard. (MICHEL, 1973, p. 437 a 440, grifos nossos).

A Comuna, que ganhava apoio de sindicatos, maçons e de várias regiões da França e mesmo em outros países, foi cada vez mais atacada pelo governo, cada vez mais as mortes e prisões aumentavam e as munições dos batalhões, como o 61º Batalhão de Marcha do qual Louise fazia parte – segundo ela nessa época se dedicou tão inteiramente à causa que poucas vezes dormia uma noite inteira e mais raramente ainda visitava sua mãe -, a resistência, no entanto era heróica, as mulheres novamente participavam em grande número, muitas delas também se ocupavam de organizar cantinas, além dos ambulatórios para primeiros socorros.

Eis as mulheres com a sua bandeira vermelha, furada pelas balas, saudando os federados; foram elas que organizaram um serviço de ambulâncias para o forte; daqui [do forte de Issy] os feridos são transportados para Paris. Dispersamo-nos para podermos ser mais úteis. Eu fui para a estação de Clamart, batida durante todas as noites pela artilharia de Versalhes. Subia-se ao forte de Issy por uma pequena colina rodeada de sebes; o caminho estava todo florido e cheio de violetas que abafavam os tiros.

Próximo, havia um moinho de pedra; éramos poucos nas trincheiras de Clamart; se o canhão do forte não nos defendesse poderia haver surpresas. Os homens de Versalhes ignoravam sempre nosso reduzido número. (MICHEL, 1971, p. 194).

Mesmo assim a Comuna não conseguiu se manter por muito tempo. Por toda a parte havia versalheses, assim como conspiradores e traidores, que avisavam dos pontos fracos na segurança de Paris. As mulheres erguiam barricadas na Praça Blanche e na Praça Pigalle⁶⁷, Louise estava com o exército para o combate no cemitério de Montmartre e na barricada de Clignancourt. Mas as mortes só aumentavam, Versalhes entrara em Paris em 21 de maio de 1871 e abria fogo indiscriminadamente contra a população de Paris. Em 28 de maio do mesmo ano a Comuna estava definitivamente liquidada, a partir de então ocorreram inúmeros fuzilamentos (segundo Louise Michel, o número de executados estava por volta de cem mil) e prisões.

⁶⁷ Dessas mulheres não é possível sabermos mais nada além de seus nomes pelo relato de Louise Michel. Não há nada que indique qual tendência política seguiram. Entre elas estavam: Elisabeth Dmihef; Lemel; Malvina Poulain; Blanche Lefebvre; Excoffons.

Louise conseguiu esconder-se após a queda definitiva da comuna, mas sua mãe foi presa e, por isso, ela resolveu entregar-se em troca da soltura da mãe. Foi enviada para a prisão de Sartory, onde acreditava que seria fuzilada. No entanto, isso não ocorreu e, com um grupo de mulheres foi enviada à prisão de Chantier para aguardar seu julgamento definitivo. Em seus relatos, ela afirmava que não foi fuzilada porque Versalhes não tinha mais lugar para tantos mortos na cidade. Valas comuns estavam cheias, assim como o Rio Sena e as ruas de Paris. As filas de prisioneiros dessa época eram imensas, todos eram levados para as prisões a pé para que a população pudesse observar o que ocorria com aqueles que se opunham ao governo, seja ele republicano ou imperial.

Nessa última prisão Louise era considerada uma das piores presas por ter atirado na cabeça de um oficial a garrafa de café que sua mãe conseguira lhe mandar; por fazer caricaturas na parede dos visitantes da prisão e por reivindicar que as mulheres burguesas, que apoiavam Versalhes não fossem fazer caridade na prisão para não “emporcalhar a Comuna” (MICHEL, 1971a, p. 105). Justamente por isso foi enviada ao correccional de Versalhes com outras trinta e nove mulheres, consideradas também de péssimo comportamento.

No correccional, o regime das quarenta piores foi singularmente abrandado: deram-nos autorização para tomarmos banho, forneceram-nos roupa branca [até então as mulheres vestiam a roupa do corpo desde que foram presas] e permitiram a visita dos familiares. (MICHEL, 1971a, p. 106).

Do correccional foi enviada para a prisão de Arras, onde permaneceu até seu julgamento em dezembro de 1871. Havia para os prisioneiros três tipos de penas possíveis: deportação com prisão em fortificações; trabalhos forçados e deportação comum. Louise Michel foi condenada por luta armada em movimento insurreccional pelo Conselho de Guerra de Versalhes e sua pena foi a primeira das três possibilidades. Ela não tentou defender-se, pediu aos juizes para ser fuzilada, mas assumiu a pena e foi enviada à Nova Caledônia, um conjunto de ilhas a seiscentas léguas da Austrália. Dentre os presos e condenados havia também crianças de oito a quinze anos de idade, que tiveram pais que participaram da Comuna. A mensagem que dava às suas companheiras que lutaram na comuna era a seguinte:

[...] Vamos, vitoriosas, vamos manter-nos unidas e, unidas nos nossos interesses comuns com os trabalhadores, com eles solidárias nos esforços derradeiros. (MICHEL, 1971a, p. 222).

Assim, para ela, a mulher e o homem não estavam em posições opostas. As opressões sentidas por um e outro, embora diferentes, eram fruto da mesma coisa: da sociedade capitalista de classes e suas instituições políticas, econômicas, sociais, culturais, morais e religiosas. Juntos, homens e mulheres, deveriam derrubá-la para alcançar a libertação total e real, através da construção da sociedade anarquista e comunista, onde solidariedade e união

livres seriam os principais valores sociais. Assim também pensava Maria Lacerda de Moura e outras libertárias paulistanas no começo do século XX.

Em sua prisão, apesar dos padecimentos físicos, da pouca comida e vestuário e dos maus tratos dos carcereiros, ela continuou a lecionar para os filhos dos deportados e para os nativos, fez também diversas observações da natureza, podendo estudar na prática várias espécies de insetos e plantas que não existiam na Europa e aprendeu vários dialetos locais.

A anistia só ocorreu em 1880 e Louise foi direto para Londres, onde permaneceu oito anos, só indo à França para algumas visitas, para participação em movimentações (como greves e manifestações de desempregados), e para dar conferências (onde propagava os ideais anarquistas), já que era considerada uma excelente oradora, assim como também era Maria Lacerda de Moura em São Paulo. Louise acreditava que os meios violentos (luta armada) eram essenciais para se chegar à revolução social ao qual almejavam os anarquistas (nesse sentido, suas idéias são diferentes das anarquistas paulistanas, que, na maioria das vezes apostaram em meios revolucionários não violentos), mas para que a sociedade a ser construída não fosse pautada na violência dos momentos revolucionários ela deveria ser preparada através das ações em greves, onde os operários vivem na prática a solidariedade e a luta pelos seus direitos, valores tão importantes à futura sociedade. A propaganda, nesse sentido, era fundamental para que mais pessoas estivessem lutando pelo ideal e para poupar mortos em momentos de ação armada violenta, assim como seriam fundamentais também as artes e a educação (como veremos a frente), que além de propagar os valores sociais libertários, funcionavam como uma forma de propagação de idéias anarquistas. Em 21 de novembro de 1881, por exemplo, Louise falava em uma reunião pública na sala de Elisée Reclus em Montmartre, onde foi ovacionada por uma multidão de operários ao defender as ações violentas como meios revolucionários e o chamado “terrorismo anarquista” (em algumas circunstâncias):

[...] Que o tiranicidio [entenda-se terrorismo] sólo es practicable cuando la tirania tiene una cabeza o cierto grupo de cabezas; cuando se convierte en hidra, hace falta una revolución. (MICHEL, apud: BOYER, 1946, p. 217).

Suas conferências, pelas quais nunca cobrou nada, eram proferidas, além da França, na Holanda e na Inglaterra (país onde passou a viver agora). Nestas, além de defender meios violentos e propaganda, também para a preparação revolucionária, defendia a organização como fundamental à luta e opunha-se a atuação parlamentar, afirmando que essa seria só uma forma de legitimar a exploração e o Estado, responsável pela defesa dos interesses dos que exploraram os trabalhadores, assim como afirmava Izabel Cerrutti em São Paulo (ver capítulo

4). Ela admitia, inclusive, que anarquistas e socialistas deveriam estar unidos em uma luta comum até que suas divergências não falassem mais alto, como defenderia Malatesta mais tarde (no começo do século XX).

Combatimos al enemigo común. Por mi parte no me ocupo para nada de asuntos particulares y estoy, lo repito con todos los grupos que ataquen, sea con la azada, sea con la mina, sea por el fuego, al edificio maldito de la vieja sociedad. (MICHEL, apud: BOYER, 1946, p. 211, grifos nossos).

Por causa dessa intensa atividade, Louise foi presa inúmeras vezes. Em uma das vezes usou um tribunal francês como meio para a propagação de suas idéias (anarco-feministas), questionando a dupla moral burguesa e os papéis dados à mulher na sociedade. Nessa ocasião foi condenada à seis anos de reclusão em estabelecimento central e dez anos de vigilância pela alta polícia após dizer aos juízes:

Una cosa hay que os sorprende y molesta: que una mujer se atreva a defenderse. No se acostumbra ver una mujer que ose pensar; conforme a la expresión de Proudhon, se quiere ver en cada mujer la dueña de casa o la cortesana.

Hemos enarbolado la bandera negra porque la manifestación podía ser esencialmente pacífica, por ser la bandera negra de las huelgas, la bandera de quienes tienen hambre.

He recorrido Europa diciendo que no reconocía fronteras, diciendo que la humanidad entera tiene derecho al acervo de la humanidad. Y este patrimonio no nos pertenece a nosotros, acostumbrados a vivir en la esclavitud, sino a los que tendrán libertad y sabrán disfrutarla. (MICHEL, apud: BOYER, 1946, p. 233 e 234, grifos nossos).

Antes de ir para a prisão (Central de Clermont) Louise passou pela prisão de Saint-Lazare onde teve contato com inúmeras prostitutas que estavam presas e pôde, com isso, desenvolver melhor suas idéias sobre a prostituição. Para ela, a prostituição era uma desonra, um ato absurdo e humilhante para a mulher, mas para o qual tinham sido levadas muitas moças e mulheres pelas péssimas condições em que viviam e pelos baixíssimos salários que recebiam, mesmo quando faziam o mesmo trabalho que homem. Ou seja, a prostituição seria decorrência da sociedade de classes e das péssimas condições em que vivia a classe trabalhadora. Em uma sociedade igualitária e anárquica ela deixaria de existir completamente. Também compartilhava dessa idéia Maria Lacerda de Moura, que iria criticar mais tarde as teorias científicas que inferiorizaram a mulher, empurrando-a para caminhos como o da prostituição. Para Louise, as prostitutas ainda eram submetidas, nas ruas, à exploração de cafetões e da polícia.

Si las mujeres de las prisiones causan horror, a mí me repugna la sociedad!

Que se suprimia primero la cloaca. Cuando haya sitio limpio al sol, nadie se metera en la basura.

Niñas de voces suaves y puras; hélas aquí de vuestra edad, con voces quebradas y rudas. Es que no se vive como ellas viven, sin beber para aturdirse; para olvidar que se vive.

Saint-Lazare! Escuchad, muchachas que nunca dejasteis a vuestras madres; aqui hay jovenes como vosotros, niñas de diez y seis años. Pero ellas no tienen madre o sus madres no tiveram tiempo de velar por ellas.

Las pobres no pueden tener sus hijos a su lado ni tomarse el tiempo necesario para velar a sus muertos. Están pálidas, marchitas; es para libraros de los ataques de quienes – dicen los imbéciles – se echarían sobre vosotras si su hambre de carne fresca no pudiera saciarse en la calle, en la hija del pueblo.

Llaman a esto igualdad y justicia. (MICHEL, apud: BOYER, 1946, p. 250 e 251, grifos nossos).

Com a morte de sua mãe, em 1885, e a intensa participação do povo em seu enterro o governo quis lhe dar um indulto da pena. Inicialmente Louise se negou a aceitá-lo, mas depois acabou convencida de que fora da prisão poderia ser mais útil à causa, podendo retomar suas giras de propaganda e “arruinar um pouco mais o edifício carcomido dos governantes” (MICHEL, apud: BOYER, 1946, p. 269 e 270).

Una mujer es siempre tan poca cosa que amigos y enemigos se complacen siempre en depararle un destino humillante, aun cuando saben, unos tan bien como otros, que no será débil. (MICHEL, apud: BOYER, 1946, p. 269).

Seus últimos anos de vida na França (até 1890) não foram nem um pouco menos conturbados do que toda a sua vida, continuava ativa em movimentos de trabalhadores e dava inúmeras conferências até que em uma delas sofreu um atentado. Pierre Lucas, um operário alcoólatra ligado a um grupo católico entrou em uma sala de conferências atirando e acertou Louise Michel na cabeça. Ainda consciente, ela pediu à multidão que queria linchar o atirador, que o deixassem ir. Foi levada ao hospital e Pierre foi preso. Após sua recuperação ela fez questão de ser a testemunha de defesa do preso em seu julgamento afirmando que ele havia sido levado pelo desespero e pelas suas péssimas condições de vida, assim como as de sua família, a cometer tal ato - ele era uma vítima da má organização social.

A partir de 1890 fixou-se em Londres novamente após ver crescer um complô, na França, para interná-la em um sanatório. Ali conheceu e travou amizade com vários anarquistas como Emma Goldman⁶⁸ (que conheceu em um congresso anarquista), Malatesta, Carlo Malato (com quem freqüentava grupos anarquistas e sociedades fraternais) e Kropotkin, o que mostra, mais uma vez, o caráter internacionalista do movimento anarquista e a afinidade de pensamentos entre seus mais diversos militantes.

A menudo iba a trabajar a lo de Kropotkin. Quien no haya vivido en la intimidad de este gran sábio no puede hacerse una idea de su bondad y grandeza de alma. En Londres se respetaba a Kropotkin como a un Dios y, personas que no compartían sus ideas debían sin embargo inclinarse ante ese apóstol de la humanidad. Este hombre que tanto sufriera en su vida, no podía ver sufrir a los demás; tenía tal sensibilidad

⁶⁸ Em suas memórias “Vivendo mi vida” (1996) Emma Goldman cita esse encontro como um dos maiores de sua vida, ela coloca Louise Michel como heróica por sua luta na Comuna e destaca sua grandeza moral ao defender o homem que atentou contra a sua vida. Certamente o pensamento e as ações de Michel influenciaram muito as teorias e práticas de Emma, assim como a influenciou Kropotkin, para ela, seu grande mestre.

que el menor infortunio le arrancaba lágrimas. Cada día asaltaba su casa una turba de pobres que iban a pedirle limosna. Kropotkin daba algo a cada uno. También trataba de difundir su hermosa doctrina a los cérebros de todos aquellos desventurados. (MICHEL, apud: BOYER, 1946, p. 304 e 305).

Os clubes dos quais Louise e outros anarquistas faziam parte em Londres, dentre os quais destacamos o Clube Autonomia, faziam festas públicas com representações teatrais, assim como as que ocorriam em São Paulo (ver capítulos 2 e 4). Tais festas, tanto lá como aqui, tinham como objetivo propagar as idéias anarquistas e promover arrecadação financeira para o movimento, além de serem um lazer instrutivo e um instrumento didático para a classe operária, o mesmo se dava com o teatro anarquista nelas representado, servia como propagação de idéias, instrumento didático, lazer instrutivo e não alienante, como imagem da sociedade futura e, com isso, meio de preparação moral e material para essa sociedade. Louise escreveu inúmeras peças que foram representadas nessas festas, em uma delas, chamada “El Ogro y Prometeo”, apresentava Prometeu como um mortal que tinha ideais (e não mais como o filho de Zeus), mas que era constantemente persuadido por fúrias a desistir de seus sacrifícios em nome de tais ideais, elas tentavam incutir-lhe uma série de dúvidas.

Primera Furia

Todos tus sueños son locos y todo en la naturaleza
Vive a muerte o sirve a otro pasto
El lejano ideal que aquí perseguías
Jamás existirá para ningún ser viviente
Muchos otros, después de ti, en la estéril tierra,
Como tu soñaran la huidiza quimera
Del progreso eterno que siempre se escapa
Arrogando a las noches los inútiles días.

Segunda Furia

Por siempre brillarán auroras sangrantes
Sucediendo a noches de pálido espanto
Nunca verá nadie lo que tu creías
Sabe-lo bien. Nunca! Nunca! Nunca!
Prometeo mira el horizonte sin responder. La furia prosigue:
Puedes buscar a los lejos, en inmensas llanuras
Cerrado está el futuro a las razas humanas
Escucha venir de allá unos aullidos
Es la canción de muerte que sube en el viento.

[Mas Prometeu reafirma a sua fé no progresso:]

Veo ascender albas blancas
Allá, en las grandes ollas desiertas
Oigo las alas entre las ramas
Veo luces por los Aires.
Se alza de la naturaleza
Un canto magnífico y pujante
Mucho durará acaso la sombra
Pero el Progreso irá creciendo.

[as ondas do mar representan o progreso constante da natureza e do homem, que exige sacrificios]

Las Hijas del Oceano

El mar palpita, rueda la ola
Rueda inmensa, calma y durmiente
Igual que la savia y la sangre
Guarda una viva rompiente.
Ondas monótonas llevaos
Horas y días. Pasad! Pasad!

La arena montonada en las playas
Y la hora que siempre transcurre
Y el espacio como los días,
Juntos mezclan vida y sueños;
Ondas monótonas llevaos
Horas y días. Pasad! Pasad!

Durante el canto, Prometeo inclina la cabeza para morir. Las hijas del océano se inmovilizan un instante en su aspecto de olas. Silencio. El viento sopla.

Durante mucho tiempo, titurados como granos,
Morirán los rebeldes por los rebaños humanos.
(MICHEL, apud: BOYER, 1946, p. 308 a 311).

Escreveu outras inúmeras peças tratando de combates violentos entre forças do passado e do porvir. Em “La conquista del mundo” – nunca publicada, mas citada pela sua biógrafa Irma Boyer (1946) – fazia uma representação quase mística da sociedade futura (anarquista), onde a inteligência do homem se elevaria à alturas desconhecidas e o amor imenso uniria todos os corações. “A fera ancestral das épocas passadas morre para sempre diante da floração esplêndida da humanidade nova”, dizia ela no ato final dessa peça.

Fica evidente nos escritos de Louise Michel e nessas obras aqui apresentadas sua concepção contrária a de arte pela arte, que para ela era uma arte vã. Suas poesias, como podemos observar nas citações aqui apresentadas, estão ligadas a temas político-sociais ou à crítica à sociedade capitalista. Tal concepção também estava presente no movimento anarquista paulistano, principalmente nas peças teatrais apresentadas pelas libertárias no teatro operário de São Paulo (como veremos no capítulo 4). Henri Barbuse (1946) em seu prefácio à obra de Irma Boyer afirmou que ela:

[...] no amó el arte por el arte. Ningún poeta proclamo con mayor fuerza que el artista tiene una misión social que cumplir y que la obra de arte debe constituir una acción. La obra maestra hacia cuya consecución deben tender finalmente todas las fuerzas del artista es su propia vida. (BARBUSE, apud: BOYER, 1946, p. 10, grifos nossos).

Assim como Kropotkin:

El Bien y lo Bello se identificaron en su espíritu y en la mañana de la vida Luisa Michel se decide a asignarle un objetivo supremo: la felicidad de la humanidad. Desde entonces sólo concebirá el arte como instrumento al servicio de la idea;

escritores y artistas tienen para ella una misión social que cumplir, a la que deben subordinarse la melodía del verso o la magia de las palabras. Esta doutrina explica la belleza de su obra literária, que vale ante todo, por la profundidad y sinceridad de pensamiento y sentimiento y después por la expresión estética de fidelidad admirable, de artista que sabe maravillosamente elegir y combinar las imágenes para que el esplendor de la forma iguale al de la idea. [...] Sus novelas y dramas de factura romántica, en que el arte de la composición no aparece, donde los personajes demasiado numerosos y demasiado simbólicos carecen a menudo de vida, no están empero desprovistos de todo valor literario; abundan en descripciones de relieve, en pasajes magníficos de elocuencia y lirismo, en que el alma de Luisa Michel se manifiesta con notas de espléndida belleza. (BOYER, 1946, p. 325 e 326, grifos nossos).

Em São Paulo o nome e os textos de Louise Michel eram referência para o movimento operário anarquista e certamente as mulheres anarquistas brasileiras compartilhavam de muitos de seus pensamentos. Podemos perceber isso pelos artigos publicados pela imprensa anarquista em São Paulo. “A Terra Livre”, em janeiro de 1910, por exemplo, publicava um de seus textos intitulado “Posse, e não saque”, nele é possível percebermos uma afinidade entre seus pensamentos (como a defesa da expropriação total da classe burguesa) e os de libertárias paulistas como Izabel Cerrutti e Iza Rutt:

Entenda-se bem: o que se prepara no mundo inteiro é a tomada de posse da terra pela humanidade livre e não o despojo duma casta nem de classe em benefício de outra.

Não se trata duma vasta conspiração que ameace separadamente o despotismo, os misticismos dogmatizantes ou as instituições que servem de fundamento as iniqüidades privativas, mas do derrubamento do regimem de privilegio em toda a sua integridade carcomido já pela gangrena da sua corrupção e monstruosidade de seus crimes.

Os que representam esse regimem, ou melhor, aqueles sobre quem pesa mais directamente a responsabilidade da sua existencia, julgam ver por todas as partes conspiradores que os ameaçara de morte. É o espectro da sua própria consciencia!

O velho mundo sucumbe sob o peso da sua maldade; quer mover-se, tomar novo alento, e só produz estertores de agonia.

O sangue dos mártires vertido em torrentes durante o curso da História; justifica a esperança no porvir; bella como o desejo, infalível como a justiça, completa de felicidade para as futuras gerações e ainda para os que na triste atualidade tem a generosa heroicidade de saber morrer por ella.

Talvez, os senhores houvessem atrasado o derrubamento final, aligeirando as cadeias, diminuindo os sofrimentos, suavizando as virtudes da cruel e estúpida inquisição exercida contra os infelizes; teem tido carência dessa prudente e mínima bondade e a consequencia tem sido exacerbar a intensidade revolucionaria das multidões ávidas de desfrutar a vida natural e os progressos pela humanidade acumulados na civilização moderna.

Conforme o proletário se eleva, decaem os potentados; muitos destes creem que a sua importancia os aponta ao odio, e no seu ridiculo terror caem na miseria manha das perseguições; terrível desgraça, castigo fisiologico que reduz as suas victimas ao ridiculo, chegando mais bem a inspirar riso que compaixão.

Na Antiga Grécia obrigavam-se os escravos a embriagar-se diante da juventude para atrair sobre elles o desprezo. Nos nossos dias são os potentados que se oferecem a tão desprezível espectáculo: vede o sultão vermelho rodeado de uma cavalgada de Atilas, em que figuram imperadores, reis e presidentes, tristes personagens a quem a ideia do veneno torna amargos os manjares com que se alimentam e o temor de ver surgir um assassino detrás duma cortina de seu aposento ou de baixo do leito onde transcorrem horas de insomnia, perturbam o seu descanso, apesar das bençãos de todos os Torquemadas do mundo. Empenhados em obscurecer o brilho da sciencia,

em ultrajar a majestade da justiça, patrocinadores de iníquas empresas, fomentam a guerra e com ella a fome, a peste e a miseria; exemplo casa expedição ao Transvaal para satisfazer agiotas, e essa outra á China para dar gosto aos missionarios, os quais se tem visto conduzir os soldados ao assassinato, á violação e ao incêndio. Vêde-os em horrível cortejo, á guisa de carnaval de morte, passar em meio da ostentação oficial como símbolos do mal, do poder e da riqueza; riboniba o canhão, fendem os ares as musicas militares, repicam os sinos, relincham os cavallos, brilha a iluminação; é uma marcha de fachos, a ultima; um desfile de fantasmas, porque alem no horizonte desponta a alva da epoca da redenção; em breve o sol levante alumiará as multidões mundiaes que com passo rapido, desprezando os obstaculos, esmagando os reptis e monstros ocultos na sombra, saudarão o despertar do mundo com as aclamações do triunfo, os hinnos á revolução terminada, o júbilo de viver já sem humilhação e sem soberba, e com ellas tornará realidade e condição de perseverança a união dos povos na paz, na justiça e na liberdade. será a internacional do mundo em plena sciencia, em plena posse do ideal. (Posse, e não saque. LOUISE MICHEL. A Terra Livre, São Paulo, 10 de janeiro de 1910, número 66, grifos nossos).

Louise Michel morreu em 10 de janeiro de 1905. Seu corpo foi levado à Paris, para o cemitério de Levallois-Perret, onde estava enterrada a sua mãe, sua amiga Maria Ferré e Théophile Ferré, único homem pelo qual se apaixonou e que viu ser fuzilado em 1871, logo após o fim da Comuna. Seu pensamento influenciou inúmeras mulheres anarquistas que atuaram em várias partes do mundo no começo do século XX⁶⁹, como Emma Goldman, nos Estados Unidos e na Rússia; Maria Lacerda de Moura no Brasil e Voltairine de Cleyre também nos Estados Unidos.

Voltairine de Cleyre nasceu em Leslie, Michigan – Estados Unidos, em 17 de novembro de 1866, segundo Emma Goldman (1991), recebeu esse nome porque seu pai era admirador de Voltaire. Ainda na adolescência foi obrigada a entrar para um convento católico de onde fugiu, esse fato foi decisivo para a sua ruptura com a religião e a adesão ao ateísmo mais tarde. Participou ativamente de uma das revoltas que mais influenciou o movimento anarquista no mundo – a revolta de Haymarket (Chicago) no ano de 1886⁷⁰, onde operários em greve foram mortos e anarquistas julgados e condenados à morte por participação em revolta contra os patrões e o governo. Sua vida foi curta - morreu em 19 de junho de 1912, muito doente -, mas sua militância deixou influências profundas em todo o movimento, principalmente entre as mulheres libertárias (inclusive entre as libertárias de São Paulo). Trabalhou também a favor da Revolução Mexicana nos Estados Unidos – arrecadou fundos,

⁶⁹ Certamente também influenciou as feministas da década 70 do século XX.

⁷⁰ Em 1º de maio de 1886, operários da fábrica de Haymarket (em Chicago) declararam greve pela jornada de oito horas de trabalho (oito de trabalho, oito de lazer e oito de descanso). Quatorze deles foram mortos depois de enfrentamentos com a polícia e outros oito anarquistas (Albert Parsons, August Spies, Louis Lingg, Adolph Fischer, George Engel, Michael Schawab, Samuel Fielden e Neebe) foram presos e condenados em 1887. Esse fato teve tanta importância para o movimento operário no mundo todo que o dia 1º de maio foi escolhido, no Congresso Internacional Socialista de 1891, como Dia do Trabalhador para homenagear essa luta. Além disso, muitos trabalhadores, como Emma Goldman, aderiram ao anarquismo por causa desse evento, do qual Voltairine de Cleyre foi ativa participante.

escreveu artigos e deu conferências sobre o assunto. Basta, para compreendermos essa influência, observarmos o que Max Nettlau em sua obra “La anarquía a través de los tiempos” (1977) escreve sobre essa libertária:

La más bella flor de esa evolución libertaria entre americanos, que, sin preocuparse de las escuelas socialistas y anarquistas europeas, trataba simplemente de combinar el máximo de libertad, de solidaridad y de sentimiento tan revolucionario como abnegado para los trabajadores explotados, para las mujeres enfeudadas a las costumbres de la familia, para la humanidad sometida a los gobernantes - fue Voltairine de Cleyre (1866 – 1912), inspirada en sus comienzos por el libre pensamiento, el martirologo de Chicago y las ideas e impulsiones de Dyer D. Lum (1839 – 1893), pero llegada durante sus veinticinco años de actividad a una concepción de la anarquía que fue tal vez la más amplia, tolerante y además seria, reflexiva, determinada, que conocemos al lado de la de Eliseo Reclus. (NETTLAU, 1977, p. 170, grifos nossos).

Ela foi uma ativa defensora do anarquismo comunista (anarco-comunismo), assim como Malatesta, Kropotkin e Louise Michel. Afirmava que esse “reconhece a cooperação livre, em cujo seio todos os métodos e aplicações podiam exercitar-se” (CLEYRE, apud: NETTLAU, 1977, p. 159). Porém, segundo ela, o método da ação direta era o mais completo para que a humanidade pudesse alcançar o progresso através da construção da sociedade anárquica. Ação direta seriam as reações espontâneas - organizadas ou não, pacíficas ou violentas – daqueles que se sentem oprimidos por uma situação, sem que para isso, sejam essenciais um pensamento anterior (se há vantagens ou não na ação), nesse sentido, ainda segundo ela, aqueles que pensam demasiado nas ações são oportunistas, não acionistas diretos. Fica clara aqui a sua concepção do anarquismo como fruto da vontade individual ou coletiva e da ação e espontânea de indivíduos organizados em grupo (quando há afinidade de pensamento e interesse, assim como cooperação) ou não. A História, dessa forma, seria fruto dessa luta direta (ação direta) de indivíduos oprimidos que buscam o progresso através de sua libertação.

Qualquer pessoa que, em um momento dado achou que tinha o direito de afirmar alguma coisa e que, corajosamente o fez, sozinha ou em companhia de outras que partilhavam de suas convicções, estava sendo um “acionista direto”.

Qualquer pessoa que um dia planejou fazer alguma coisa, e que o fez, ou que expôs seu plano a outras pessoas, e obteve sua cooperação para que agissem em conjunto, sem procurar autoridades externas para implorar que elas realizassem aquela coisa em seu benefício, foi um acionista direto. Todas as experiências de cooperação são basicamente ação direta. (CLEYRE, 2001, p. 28, grifos nossos).

Assim, greves, sabotagens e boicotes, atitudes tão utilizadas pelas anarquistas em São Paulo, como por exemplo, ao virarem um bonde que levava operários fura-greves para o trabalho, seriam formas de ação direta. Por outro lado, eleições seriam um método indireto de ação, ou seja, se tentaria legalizar aquilo que se quer obter. A ação política teria como base a coerção: o Estado decide e aplica aquilo que foi legalizado (em decretos, leis, mandados,

enfim...), mesmo que seja através da força (o que geralmente ocorre, segundo Voltairine). Direito significaria então, coerção. Assim, ação direta precede a ação política, o que não quer dizer que não hajam boas medidas formuladas por ação política, mas a ação direta, além de mais eficaz, as precede. Antes das leis, a ação direta desperta a consciência para a necessidade de garantia de direitos. Justamente por compartilharem dessa concepção, as libertárias paulistas lutaram cotidianamente e tentaram fazer com que suas lutas se concretizassem em leis (como leis de salários iguais para homens e mulheres que desempenhassem a mesma função e a regulamentação do trabalho noturno para mulheres e crianças) – ou seja, a ação direta (em lutas cotidianas e movimentações operárias), precedia às leis (que, mesmo assim, deveriam existir para garantir às trabalhadoras melhores condições de vida e trabalho, mas que sem a ação direta não seriam nada além de coerção).

É através dos atos diretos dos precursores da mudança social, e graças a eles, sejam eles de origem pacífica ou belicosa, que a Consciência Humana, a consciência das massas, se desperta para a necessidade de mudança. [...] A ação direta é sempre aquela que clama, a iniciadora, através da qual a grande massa de indiferentes se conscientiza de que a opressão está se tornando intolerável. (CLEYRE, 2001, p. 34, grifos nossos).

Juntamente com a ação direta, para Voltairine, devem estar as formas de ajuda mútua direta, como armazéns organizados pelos próprios produtores (para armazenagem de produtos, mantendo-os fora do mercado para evitar especuladores); bolsas de trabalho (produtoras de notas de crédito para produtos depositados em troca); e cooperativas. Observamos aqui aquilo que Max Nettlau falava dessa libertária: a sua concepção ampla e reflexiva da anarquia, baseada na liberdade e na solidariedade. Para ela, a ação direta seria essencial à luta, seja por melhorias momentâneas (melhores salários, menos horas de trabalho e condições menos despóticas e menos perigosas também para o trabalho), seja pela revolução social, assim como defendiam Bakunin e Malatesta, porém ela deveria estar acompanhada da ajuda mútua direta (tal como defendeu Proudhon no que se refere ao mutualismo), essencial para que os trabalhadores pudessem se manter em luta sem muitos prejuízos materiais e para que aprendessem e sentissem na prática a solidariedade, que seria a base da sociedade livre e igualitária, mas que sozinha não levaria à revolução. A revolução social, que só seria vitoriosa através da derrubada do monopólio legal da terra e do dinheiro, pela expropriação total (assim como defendeu Kropotkin), só seria alcançada através dessas duas premissas, ou métodos: ação e ajuda mútua diretas. Sem dúvida alguma as libertárias que atuaram na Greve Geral de 1917 em São Paulo se apoiavam nessa concepção, aplicando métodos de ação direta e exercendo a solidariedade e o apoio mútuo.

As greves seriam um dos métodos de ação direta mais eficazes para que o operariado pudesse alcançar seus objetivos, pois eram um instrumento temido pelo patrão, porque a produção e os negócios dele seriam prejudicados, mesmo que essa greve não levasse à revolução social. Nesse sentido, Voltairine não afirmava, em seus poucos escritos publicados, que a greve poderia necessariamente levar à revolução, assim como também colocava Malatesta, mas que essa proporcionava aprendizagem na prática e era uma forma de alcançar melhores condições de vida no presente. A greve só levaria à revolução se fosse seguida da expropriação total (meios de produção, terra e dinheiro). Para atuar em greves, no entanto, os operários deveriam estar organizados de maneira livre, espontânea e direta. Por isso, os sindicatos livres teriam um importante papel na luta dos trabalhadores, sem esquecer que esse não deveria ter diretores e funcionários, muito menos cobrar quantias de ingresso, e sim ser constituído através de afinidades de interesses e pensamento, visto que a classe operária era tão heterogênea. Esse pensamento, sem dúvida alguma influenciou o movimento das mulheres anarquistas em São Paulo, como vimos elas foram as primeiras a colocarem-se em greve na Greve Geral de 1917 e também se organizaram em sindicatos livres e por ofício, como os sindicatos de costureiras. Assim, novamente como Malatesta, Voltairine de Cleyre acreditava que o sindicalismo não se bastava a si próprio, que ele deveria ampliar seus objetivos e colocar-se em greve geral, seguida de expropriação total para alcançar à revolução social. Greve Geral (forma de ação direta, que acaba sendo sempre violenta, também por causa da violência da repressão do Estado e dos patrões), seguida de expropriação total, segundo ela, seriam as formas de se chegar à revolução social bem sucedida e já preparada através da luta cotidiana por melhorias e por direitos e pelas associações de apoio e ajuda mútua.

Concordo plenamente que as fontes da vida e toda a riqueza natural da terra e as ferramentas necessárias para a produção cooperativa devem se tornar livremente acessíveis a todos. É para mim uma certeza absoluta que o sindicalismo deve ampliar e aprofundar seus objetivos, ou se afogará: e estou certa de que a lógica da situação pouco a pouco os obrigará a verem isso.

[...] [Os sindicatos devem entrar em greve] pelo todo, pela riqueza natural da terra. E o próximo passo seja a expropriação direta de toda essa riqueza.

[...] [Os trabalhadores] devem aprender que seu poder não depende da força do seu voto, que seu poder depende de sua capacidade de parar a produção. (CLEYRE, 2001, p. 41, grifos nossos).

Ou seja, a greve, a expropriação e a revolução social seriam obra dos próprios operários, organizados para alcançar seus objetivos finais (revolucionários) e melhorias mesmo na sociedade capitalista. Aliás, segundo ela, toda a estrutura social depende dos trabalhadores.

Mas o que a classe trabalhadora pode fazer, quando crescerem e se transformarem em uma organização sólida, é mostrar a classe produtora, através de uma súbita interrupção de todo o trabalho, que toda a estrutura social depende deles; que as

possessões dos demais são totalmente inúteis para seus donos sem a atividade dos trabalhadores; que manifestações como essas, greves como essas, são inerentes ao sistema de propriedade e continuarão a ocorrer até que todo o sistema seja abolido – e, tendo demonstrado isso de uma maneira eficaz, sigam adiante e expropiem. [...] a Vida clama por viver, e a Propriedade lhe nega a liberdade de viver; e a Vida não se sujeita a isso. (CLEYRE, 2001, p. 42, grifos nossos).

Assim como Louise Michel, Voltairine de Cleyre sofreu um atentado no ano de 1901. Anarquistas de todos os Estados Unidos se uniram em campanha para arrecadar dinheiro para seu tratamento de saúde⁷¹. Quando ela saiu do hospital negou-se a denunciar o jovem que atentara contra sua vida (um menino que fora seu aluno), além disso, pediu que toda a imprensa anarquista ajudasse na sua defesa, afirmando que o garoto tinha sido tomado pela preocupação de não ter emprego e que precisava de amor. Uma atitude também muito parecida com a de Louise Michel

Voltairine também criticou o casamento e a dupla moral sexual burguesa. O anarquismo estava intimamente ligado à luta pela libertação da mulher que só viria através da libertação de todos os indivíduos: “a meu ver (...) qualquer dependência, qualquer coisa que destrua a total autonomia de um indivíduo, assemelha-se à escravidão” (CLEYRE, 2001, p. 26). Sem dúvida alguma essa frase expressa o pensamento de todas as mulheres anarquistas. Para elas qualquer dependência, seja entre homens e mulheres, seja de um governo seria escravidão. Por isso a libertação total, de todos os indivíduos, só seria alcançada através da destruição do Estado e da expropriação da burguesia, para a construção de uma sociedade anárquica, livre e igualitária. Aliás, sobre o governo, Voltairine afirmava:

[...] a natureza do governo é tornar-se uma coisa separada, uma instituição que existe para seu próprio benefício, caindo como uma ave de rapina sobre o povo, e ensinando seja lá o que for que tenda a mantê-lo seguro em seu assento. (CLEYRE, 2001, p. 48).

Assim, a força do governo significaria a fragilidade do povo. Desse pensamento e dos pensamentos e modos de ação citados acima compartilhou Emma Goldman, que, além de grande admiradora e leitora de Voltairine, foi sua amiga, sentindo profundamente a sua morte. Inclusive, Voltairine substituiu Emma em uma de suas falas em um comício porque essa fora presa, protestando veementemente contra tal prisão. Juntas também lutaram pela diminuição da pena de Alexander Berkman em 1893 (ele havia sido condenado a vinte e dois anos de prisão por atentar, em 1892, contra a vida de Henry Frick).

Emma Goldman nasceu em Kovno (Lituânia, estado de domínio russo nessa época) em 27 de junho de 1869 em uma família judia que sofrera inúmeros reveses econômicos e, por isso, passavam por uma situação financeira delicada que os levou a mudarem-se para São

⁷¹ Emma Goldman participou ativamente dessa campanha.

Petesburgo (Rússia) – onde ela trabalhava em uma pequena oficina de costura. Abraham Goldman, o pai de Emma, era extremamente autoritário e dava aos filhos uma educação baseada na obediência e nos castigos violentos. Foi justamente por parte dele que ela sentiu pela primeira vez a opressão sofrida pelas mulheres, respaldada pelo casamento burguês. Aos quinze anos de idade, Emma foi obrigada por seu pai a casar-se, o que lhe gerou revolta, já que seu objetivo era estudar e fez com que ela fugisse para os Estados Unidos, com sua irmã Helena, com quem mantinha uma relação de mãe e filha.

[Dizia a ela seu pai:] “Las muchachas no tienen por qué aprender tanto! Todo lo que una hija judia necesita saber es cómo preparar pescado gefüllte, hacer finos los fideos y dar a su hombre muchos hijos”. No me sometería a sus planes, quería estudiar, conocer la vida, viajar. Además, nunca me casaría si no era por amor, argüía yo firmemente. Era en realidad para escapar a los planes de mi padre por lo que había insistido en marcharme a América. Ahora, nuevos intentos de casarme me perseguían en la nueva tierra. Estaba decidida a no dejarme vender: trabajaría. (GOLDMAN, 1996, p. 36 e 37).

Em 1885 Emma chegava a Rochester (cidade próxima a Nova Iorque), onde encontrou sua irmã mais velha, Lena e começou a trabalhar como costureira numa fábrica (Garson & Mayer). Aí as condições de trabalho eram péssimas, como em São Paulo, e o taylorismo guiava sua gestão: oficinas iluminadas e bem ventiladas; altas jornadas com só meia hora para o almoço; vigilância constante dos gestores; forte disciplina e pagamento por peças produzidas. Nesse momento ela era uma simpatizante das idéias socialistas, mas não participava ativamente do movimento operário. Casou-se com um imigrante judeu, Jacob Kershner, tempos depois da sua chegada (em 1886) ao Eldorado dos imigrantes que era os Estados Unidos, o que a fez perceber o total fracasso do matrimônio burguês - onde a mulher era colocada em uma posição de inferioridade com relação ao homem - do qual, mais tarde seria uma crítica ferrenha. Não se dava bem com o marido, que para ela não era um verdadeiro companheiro; não tinham harmonia sexual, nem compartilhavam idéias. Vivia, no entanto, a luta pela sobrevivência de tantos imigrantes na América, até que em 1886 ocorreu um fato decisivo, que mudaria de vez toda a sua vida: anarquistas que participaram da greve de Haymarket, da qual Voltairine de Cleyre participou ativamente, foram acusados de atentado e executados. O impacto de tal fato foi tão grande para Emma e outros tantos operários que ela aproximou-se mais dos círculos anarquistas e decidiu-se por dedicar a sua vida ao ideal libertário. Separou-se e foi para Nova Iorque (em 15 de agosto de 1889), onde a atividade libertária era mais intensa nesse momento. Foi aí que pode desenvolver suas idéias e teorias sobre sindicalismo, emancipação feminina e das artes como importante instrumento revolucionário e tornou-se uma das anarquistas mais conhecidas e referenciadas em todo o

mundo, e com muita frequência na cidade de São Paulo, assim como Louise Michel, Bakunin, Kropotkin e Malatesta.

[...] El estado en que se encontraba la opinión pública y el prejuicio general contra los anarquistas, unidos a la enconada oposición de los empresarios al movimiento por la jornada de ocho horas, constituyeron la atmosfera que favoreció el asesinato judicial de los anarquistas de Chicago. Cinco de ellos – Albert Parsons, August Spies, Louis Lingg, Adolph Fischer y George Engel – fueran sentenciados a morir en la horca; Michael Schawab y Samuel Fielden fueron condenados a cadena perpetua; Neebe recibió una sentencia de quince años. La sangre inocente de los mártires de Haymarket clamaba venganza. (GOLDMAN, 1996, p. 32 e 33, grifos nossos).

Em Nova Iorque, após ser mal recebida na casa de seus tios, Emma procurou anarquistas que conhecia, que arrumaram-lhe um lugar para morar e lhe mostraram o café Sachs, ponto de encontro e reunião de radicais socialistas e anarquistas, poetas, escritores, trabalhadores e estudantes pobres. No mesmo dia de sua chegada, nesse café, conheceu Alexander Berkman (então com dezoito anos) - que seria seu companheiro até o fim da vida – com quem foi assistir uma conferência de Johann Most, anarquista alemão, que vivia nos Estados Unidos. O grande interesse pelas idéias e palestras de Most fez com que Emma fosse conhecê-lo pessoalmente na redação de seu jornal “Freiheit”, ele lhe falou sobre Louise Michel e Sophia Perovskaia e incentivou-a a se dedicar totalmente à causa anarquista, assim como fazia Berkman, aliás, esse lhe perguntava se havia lido autores anarquistas e se esses a influenciaram a separar-se de Kershner e a acreditar no amor livre, ao que Emma responde que a própria experiência como mulher a fez tomar essa decisão e criar plena convicção nas uniões livres.

[...] Quería saber qué libros había leído sobre el matrimonio y si me habían influído a la hora de dejar a mi marido. Nunca había leído tales libros, pero había visto suficiente de los horrores de la vida matrimonial en mi propia casa. La forma desabrida en que Padre trataba a Madre, las continuas disputas y escenas violentas que terminaban en los desmayos de Madre. También había visto la degradante sordidez de las vidas de mis tíos y tías y de mis conocidos de Rochester. Esto, unido a mi propia experiencia matrimonial, me habría convencido del error de unir a la gente por toda vida. La proximidad constante en la misma casa, la misma habitación, la misma cama, me repelían. Si vuelvo a amar a algún hombre, me entregaré a él sin pasar por el altar o por el juzgado – declararé - y cuando el amor muera, me marcharé sin pedir permiso. (GOLDMAN, 1996, p. 61, grifos nossos).

Tal concepção de amor e união livre (“uno-me a um homem quando houver amor e quando esse morrer vou-me embora”), sem sanção religiosa ou jurídica, defendida por Emma desde seus primeiros dias em Nova Iorque foi também vivida na prática por ela. A união livre não seria uma prática possível e desejável somente na sociedade anárquica construída após a revolução social, mas uma prática possível ainda na sociedade atual, servindo como forma de libertação, mesmo dentro dos limites impostos pela sociedade de classes, e como uma forma

de aprender a viver em cooperação e solidariedade com os outros, sendo o amor o único critério para uma união. Ela uniu-se ao mesmo com Berkman e Fedia (um artista anarquista), e todos moraram juntos (ela dizia amar os dois), namorou Most e mais tarde, namorou Edward Brady, um anarquista, com quem descobriu que o amor não era supremo com relação ao sexo, e que o último era uma experiência única que todos os seres humanos deveriam experimentar sem que para isso fosse necessário o casamento (o sexo seria vital na vida humana para homens e mulheres, assim como o são os alimentos) e Ben Reitman. Sua concepção de união livre se estendia à sua idéia sobre a maternidade. Ela defendeu a maternidade livre e consciente – fruto da vontade de companheiros - e, por isso, resolveu não ter filhos, acreditava que deveria se dedicar somente ao ideal e um filho, nesse sentido, impediria tal dedicação. Maria Lacerda de Moura tinha opiniões muito próximas as de Emma Goldman com relação a esses pontos, e os defendeu com muita ênfase em sua estada em São Paulo, como veremos a seguir. Os dois relatos seguintes expressam bem a visão de Emma sobre o amor livre que viveu na prática.

Durante aquellas semanas Fedia y yo nos convertimos en amantes. Me había dado cuenta de que mis sentimientos por Fedia no guardaban relación con mi amor por Sasha [Berkman]. Cada uno despertaba en mí diferentes emociones, me transportaba a mundos diferentes. No experimentaba ningún conflicto, sólo me aportaban plenitud.

Era imposible reconciliarme con un amor que negaba al amado el derecho a sí mismo, un amor que crecía a expensas de la persona amada. (GOLDMAN, 1996, p. 88 e 215, grifos nossos).

Emma continuou a trabalhar como costureira em Nova Iorque. Trabalhou em fábricas, pequenas oficinas e em casa e passou a organizar comícios, juntamente com Berkman – o primeiro deles foi um comício realizado na Cooper Union para lembrar a morte dos anarquistas de Chicago, por ocasião do aniversário de sua condenação em 11 de novembro de 1887, anarquistas e socialistas estiveram juntos em tal comício – e passou a fazer giros de conferências pelos Estados Unidos desenvolvendo e propagando suas próprias idéias (não as idéias de Most, que organizava suas primeiras conferências e, que pelas divergências de pensamento que Emma apresentava com relação a ele em suas falas, rompeu com ela), afirmando, por exemplo, que a luta por conquistas momentâneas, como a jornada de oito horas de trabalho, era essencial, porque só assim o trabalhador teria mais tempo para instruir-se, para divertir-se e para lutar, mas que não se podia perder de vista a luta contra o capitalismo, que levaria à verdadeira libertação através da construção de uma sociedade sem classes e sem exploração do homem pelo homem. Assim se constituiu um dos principais pontos do pensamento de Emma Goldman, cujo desenvolvimento se deu durante toda a sua vida: ela acreditava que a propaganda libertária era um dos principais meios de se chegar à

revolução social, e, além de estar em pleno acordo com os fins a serem alcançados, permitiria que mais vidas fossem poupadas do que em uma ação violenta. Anarquistas paulistanas, assim como ela, privilegiavam essa prática ao organizarem festas e festivais de propaganda, assim como ao atuarem em peças teatrais e discursarem em comícios e manifestações. Durante seus giros, que passaram a ser cada vez mais freqüentes à medida que passava a ser conhecida em todo o país. Emma ajudava em greves e fazia propaganda como oradora em comícios, aliás, nesse sentido, era considerada excelente. Assim como Voltairine, acreditava que as greves não levariam à revolução se não fossem seguidas da expropriação total das riquezas, mas elas eram a base das lutas, tão essenciais para que os trabalhadores vivessem em melhores condições no presente e os habituava à luta, à cooperação e à solidariedade. Outro aspecto importante defendido por Emma, assim como pelos anarquistas aqui estudados, era o aspecto educativo. Para ela, os trabalhadores deveriam receber uma educação libertária, carregada dos valores da sociedade futura para libertarem-se e destruírem o capitalismo e para conviverem em cooperação e solidariedade na sociedade futura, por isso, organizou – assim como o fizeram muitas anarquistas em São Paulo –, com seus companheiros, grupos educativos e encontros, onde os mais diversos temas podiam ser discutidos, e bailes.

Por um curto momento, no inverno de 1892, Emma, Fedia e Berkman, fixaram-se em Springfield, onde Fedia trabalhava com um fotógrafo e onde puderam montar uma sorveteria que garantia-lhes o sustento sem que tivessem que se dedicar às dezoito horas que passavam costurando para fora em casa. Na nova cidade acompanhavam notícias de que trabalhadores de uma das fábricas da Carnegie Steel Company, de Homestead, organizados na Associação Mista de Trabalhadores do Ferro e do Aço⁷², estavam com problemas. Henry Clay Frick, um homem autoritário, considerado inimigo dos trabalhadores por proibir sindicatos em seus depósitos e por dirigir os trabalhadores com “mãos de ferro”, era temporariamente o presidente dessa companhia, que prosperava devido ao alto preço do aço importado. Ele negava-se a fazer acordos com a associação de trabalhadores e aboliu de uma vez por todas a escala móvel de salários, até então em vigor, que estabelecia que conforme o preço de mercado dos produtos aumentasse, os salários deveriam acompanhar o mesmo aumento, e fechou a fábrica de aço para que cada trabalhador se considerasse despedido – acertaria então com cada um deles o salário que deveriam receber. Era um fechamento patronal, não uma greve. Imediatamente, no entanto, os trabalhadores de outras fábricas da companhia colocaram-se em greve e em todo o país havia agitações. Frick despejou famílias de operários

⁷² Amalgamated Association of Iron and Steel Workers.

grevistas das casas da companhia e ameaçou contratar detetives para identificar possíveis lideranças do movimento, declarando que preferia ver os trabalhadores mortos a atender às suas reivindicações. Emma, Berkman e Fedia ficaram indignados com tal situação e dirigiram-se a Nova Iorque para imprimir manifestos que levariam para Homestead. Eram manifestos que pediam aos trabalhadores que aproveitassem o momento de luta para destruírem o capitalismo e construíssem o anarquismo. Porém, assim que chegaram lá receberam a notícia que pistoleiros abriram fogo contra trabalhadores e suas famílias despejadas enquanto dormiam, na madrugada. Ao receber tal notícia, Berkman afirmou que era o momento de se fazer um atentado contra Frick, que era responsável por assassinatos a sangue frio. Emma e Fedia concordaram imediatamente, acharam que era uma atitude de vingança de todos os trabalhadores do mundo, através de um ato de violência individual como preconizaram muitos anarquistas, como Louise Michel e inclusive Most, não um crime, aliás, para ela o último seria resultado da pobreza.

Berkman empenhou-se na construção de uma bomba, que não deu certo. Iria então a Pittsburg sozinho e cometeria o ato com uma pistola, comprada com o dinheiro da sorveteria. Emma não iria para lá, tentaria arrumar mais dinheiro para enviar-lhe. Para isso ela tentou se prostituir. Comprou roupas e calçados, vestiu-se e maquiou-se e foi para a rua, mas não conseguiu o fazer, um homem que lhe abordara, percebeu que não era prostituta por causa de seu nervosismo e deu-lhe dez dólares; conseguiu mais dez com a sua irmã Helena, sem que essa soubesse de seus planos e enviou tudo a Berkman. No dia 23 de julho de 1892 o ato foi executado. Frick foi ferido e Berkman preso, por ironia, através da ajuda de um operário. Seguiram-se a esse ato inúmeros ataques aos anarquistas e, também por parte deles, a Berkman, Emma e Fedia, que assumiram completamente as conseqüências de tal. Nesse momento, Emma defendia o ato através de conferências e de artigos como “Alexander Berkman, el vengador de la matanza de Homestead”, publicado no periódico “Anarchist”, mas mais tarde, em suas Memórias⁷³ (“Viviendo mi vida” – volume 2 (1996a)), se colocava profundamente arrependida por tal ato, que, segundo ela, não estava em harmonia com os fins que os anarquistas queriam alcançar - um ato violento não levou à construção de uma sociedade pacífica e solidária e ainda provocou o sofrimento de Berkman, condenado a vinte e dois anos de prisão (dos quais cumpriu quatorze); a perseguição dos anarquistas e a cisão no próprio movimento libertário entre aqueles que condenavam e a minoria que concordava com

⁷³ Suas memórias, publicadas na Espanha com o título “Viviendo mi vida” em 1996, foram escritas entre 1928 e 1931. Constituem também um importante documento do movimento libertário, principalmente nos Estados Unidos.

o atentado. Muito convicta de que o anarquismo comunista, tal como defendido por Kropotkin e Malatesta⁷⁴, deveria ser alcançado após a revolução social, e não o anarquismo individualista de Stirner e seus seguidores, e de que ele representava uma fase fundamental do progresso humano, Emma passou a condenar atos violentos individuais e cada vez mais acreditar na propaganda como meio fundamental e mais de acordo com valores como o amor e a solidariedade. Viajou por todos os Estados Unidos e pelo mundo (Inglaterra e outros países da Europa) propagando os ideais libertários. Uma de suas conferências de propaganda, proferida em Nova Iorque, em um grande comício na Praça Union, por ocasião do aumento do desemprego mostra claramente suas idéias e concepções. Para homens e mulheres alcançarem a libertação total, deveriam destruir o Estado e o capitalismo. Assim pensava também Maria Lacerda de Moura.

Hombres y mujeres – empecé en medio de un silencio repentino -, no os dais cuenta de que el Estado es vuestro peor enemigo? Es una máquina que os aplasta para poder sostener a la clase dirigente, vuestros amos. Como inocentes niños depositáis vuestra confianza en los líderes políticos. Les facilitáis ganar vuestra confianza, sólo para dejar que os vendan al primer postor. Pero incluso cuando no hay una traición directa, los políticos obreristas hacen causa común con vuestros enemigos para manteneros a raya, para evitar la acción directa. El Estado es el pilar del capitalismo, y es ridículo esperar ningún desagravio de su parte. No veis la estupidez que es pedir ayuda a Albany cuando existe una inmensa riqueza aquí mismo? La Quinta Avenida está pavimentada en oro, cada mansión es una ciudadela de dinero y poder. Sin embargo, aquí estáis vosotros, un gigante hambriento y encadenado despojado de su fuerza. El cardenal Manning declaró hace tiempo que “la necesidad no conoce leyes” y que “el hambriento tiene derecho a su ración del pan del vecino”. El cardenal Manning era un eclesiástico imbuido de las tradiciones de la Iglesia, que siempre ha estado del lado de los ricos y contra los pobres, pero tenía algo de humanidad y sabía que el hambre es una fuerza irresistible. Vosotros también tendréis que aprender que tenéis derecho a compartir el pan del vecino. Vuestros vecinos no sólo os han robado el pan, sino que os están chupando la sangre. Seguirán robándoos, y a vuestros hijos, y los hijos de vuestros hijos, a menos que despertéis, a menos que os volvais lo suficientemente osados como para exigir vuestros derechos. Bien, entonces, manifestaos delante de los palacios de los ricos; exigid trabajo. Si no os dan trabajo, exigid pan. Si os deniegan ambas cosas, tomad el pan. Es vuestro derecho sagrado! (GOLDMAN, 1996, p. 152 e 153, grifos nossos).

Por causa dessa intensa atividade como propagandista Emma foi presa por diversas vezes. Em uma delas aproveitou seu julgamento para novamente propagar suas idéias, assim como faziam Louise Michel e outros anarquistas participantes da Comuna. Em tal ocasião falou sobre religião, amor livre e moralidade, temas que desenvolveria com maior intensidade até o fim de sua vida.

[...] Intenté desenmascarar la hipocresía de la moralidad, a la Iglesia como instrumento de esclavitud, la imposibilidad del amor forzado. Las constantes

⁷⁴ Emma conheceu esses dois anarquistas na mesma ocasião em que conheceu Louise Michel, em um congresso na Inglaterra. Tornou-se admiradora de Kropotkin, com quem travou outros encontros em várias ocasiões de sua vida, como durante a Revolução Russa.

interrupciones de MacIntyre [fiscal de distrito] y las órdenes del juez de que respondiera con un si o un no, me obligaron a abandonar mi proposito. (GOLDMAN, 1996, p. 159).

Ainda em fins do século XIX Emma fez um curso de enfermeira ajudada financeiramente pelos seus companheiros do movimento isso lhe possibilitou que trabalhasse como parteira das classes baixas, já que os mais ricos procuravam hospitais. Essa experiência fez com que visse na prática o mau que poderia causar uma gravidez não planejada para as mulheres, principalmente da classe trabalhadora, que com muitos filhos, acabavam cada vez mais escravas do trabalho; do capital (submetidas às péssimas condições de trabalho e à exploração da burguesia) e do lar, quase não tendo tempo para o lazer e a instrução. Certamente essa experiência lhe permitiu, no começo do século XX, desenvolver teorias sobre libertação sexual e propagar, em suas conferências, os métodos contraceptivos, o que fez com que fosse presa outras inúmeras vezes. No relato a seguir fica claro o desespero causado pela gravidez em muitas mulheres pobres, além dos métodos abortivos utilizados; aquele seria fruto da condição da mulher na sociedade capitalista e da sua forma de tratar a maternidade como algo divino e, ao mesmo tempo, natural, o que também causava um imenso mal às crianças nascidas sem o desejo e a vontade dos pais. Ou seja, a maternidade “involuntária” seria fruto do problema social por completo, não um simples aspecto dele. Mulheres e crianças levavam a carga mais pesada do sistema econômico capitalista, segundo ela.

Todavía me impresionaron más los tremendos y vanos esfuerzos de las mujeres contra los frecuentes embarazos. La mayoría vivía con el temor constante a quedar embarazadas; la gran parte de las mujeres casadas se sometían impotentes, y cuando descubrían el embarazo, la alarma y la preocupación daban como resultado su decisión de deshacerse del futuro hijo. Eran increíbles los métodos tan fantásticos que podía inventar la desesperación: saltar desde las mesas, rodar por el suelo, masajear el vientre, beber pócinas vomitivas y usar instrumentos romos. Intentaban éstos y otros métodos similares, generalmente con graves resultados. Era desgarrador, pero comprensible. Teniendo una numerosa prole, a menudo más de los que el salario del padre podía mantener, cada nuevo hijo era una maldición: “una maldición divina”, como me decían las mujeres judías ortodoxas y las católicas irlandesas. Los hombres, por lo general, se mostraban más resignados, pero las mujeres clamaban al cielo por infigirles tales castigos. Durante los dolores del parto algunas mujeres lanzaban anátemas contra Dios y contra el hombre, especialmente contra sus maridos. “Echale! – gritaba una de mis pacientes – no dejes que esse bruto se me acerque que o le mataré!” Esa criatura atormentada ya había tenido ocho hijos, cuatro de los cuales habían muerto en la infancia. Los demás estaban enfermizos y malnutridos, como la mayoría de los niños no deseados y mal cuidados que se arrastaban a mi alrededor mientras ayudaba a traer otra criatura al mundo. (GOLDMAN, 1996, p. 216 e 217, grifos nossos).

No que diz respeito ao aborto – cuja luta pela legalização foi tão presente nas lutas feministas da década de 70 do século XX - Emma sempre se negou a ajudar suas pacientes a fazê-lo, assim como nunca fez uma operação desse tipo. Segundo ela, não por uma questão moral sobre a “santidade da vida”, mas porque temia pela saúde das mulheres, que poderiam

morrer ao passar por um procedimento desse tipo, deixando órfãos seus outros filhos. Além disso, achava que não tinha capacidade para fazer uma operação desse tipo, sabia que ela teria um péssimo resultado, também para a mulher, se não fosse bem realizada.

Ao insistir em temas como a libertação sexual e se opor às idéias positivistas como a de que a mulher necessitava mais de amor do que o homem, colocando que essas idéias reforçavam a submissão e dependência da mulher, Emma se diferenciou dos anarquistas clássicos que tanto influenciaram suas teorias e práticas no movimento anarquista. Kropotkin, em uma reunião com ela em Londres criticou o periódico “Free Society” (periódico anarquista inglês), afirmando que esse preocupava-se demasiadamente com a questão sexual, o que era uma perda de tempo. Ela respondeu enfaticamente ao seu grande, mestre, como relata em suas memórias:

[...] “Ese periódico está haciendo un trabajo estupendo – afirmo con entusiasmo – pero sería mejor si no desperdiciara tanto espacio tratando sobre sexo”. No estuve de acuerdo con él y nos enzarzamos en una acalorada discusión sobre el espacio reservado al problema sexual en la propaganda anarquista. La opinión de Pedro era que la igualdad de la mujer y el hombre no tenía nada que ver con el sexo; era cuestión de cerebro. “Cuando ella sea su igual intelectualmente y comparta sus ideales sociales – dijo -, será tan libre como él”. Los dos nos alteramos un poco y nuestras voces debían de parecer como si estuviéramos peleándonos. Sofía [mulher de Kropotkin], que estaba tranquilamente cosiendo un vestido para su hija, intentó varias veces dirigir la conversación por cauces menos vociferantes, pero fue en vano. Pedro y yo recorríamos la habitación cada vez más agitados, cada uno defendiendo su postura denodadamente. Finalmente, me detuve e hice el siguiente comentario: “Está bien, compañero, cuando haya alcanzado tu edad puede que la cuestión sexual ya no tenga ninguna importancia para mí. Pero lo es ahora y es un factor tremendo en la vida de miles, millones incluso, de jóvenes”. Pedro se paró en seco, con una sonrisa divertida iluminando su rostro amable. “Créeme, no había pensado en eso”, respondió. “Quizás tenga razón, después de todo”. Me miró sonriendo afectuosamente y con un brillo pícaro en sus ojos. (GOLDMAN, 1996, p. 286, grifos nossos).

Sua opinião sobre as questões sexuais estavam muito próximas daquilo que escreviam as anarquistas paulistanas em jornais da imprensa operária anarquista. Maria Lacerda de Moura, por exemplo, tratava o sexo como algo natural e essencial à vida. A crença de Emma na propaganda como meio mais eficaz de se chegar à revolução social era tão grande que se dedicou à edição de uma revista, além de atuar como oradora em comícios, conferências e reuniões públicas. Acreditava que a palavra escrita era mais duradoura e a revista traria artigos de jovens idealistas sobre arte e sobre “qualquer esforço revolucionário (mesmo que impopular)”. Inicialmente o nome escolhido para ela era “The Open Road”, mas foi proibido pela afirmação de que seria uma violação do Copyright, o novo nome escolhido então por Emma e seu companheiro Max foi “Mother Earth” (Mãe Terra). Seu primeiro número saiu em 1º de março de 1906, com sessenta e quatro páginas e foi financiado por ingressos de uma peça teatral apresentada por Orleneff. Contava com a participação de Berkman, que cuidava

da edição após ser solto em 18 de maio de 1906. Essa revista teve grande divulgação nos Estados Unidos e vários de seus números foram divulgados e distribuídos pela imprensa operária anarquista paulistana. “A Terra Livre”, por exemplo, anunciava que os interessados deveriam escrever ao jornal para recebê-la.

Em agosto de 1907 Emma participou, como delegada do Oeste americano, do Congresso Internacional Anarquista de Amsterdã (Holanda), do qual falamos no capítulo 1 desse trabalho. Nessa ocasião defendeu ativamente a idéia de organização. Para ela a organização era essencial à luta, pois a individualidade se desenvolveria através da vivência cooperativa e, por conseqüência, se desenvolveria também a coletividade e os sentimentos de apoio mútuo e solidariedade. Os sindicatos, nesse sentido, teriam papel fundamental na luta revolucionária, mas o sindicalismo não se bastava a si próprio como defendera Monatte em sua fala no Congresso. Acreditava que os mesmos deveriam organizar as suas forças contra o capital, não somente lutar por melhorias momentâneas e ser inteiramente livre e anarquista, carregado de um espírito libertário que poderia ser despertado através da propaganda e das artes. Distanciava-se assim das idéias dos anarquistas individualistas e do sindicalismo revolucionário, aproximando-se ainda mais das idéias de Malatesta e Kropotkin, assim como dos anarquistas paulistanos, que observavam a organização como meio essencial de luta e à sociedade que visavam construir. A organização era essencial para a preparação, material e moral da revolução social, que para Emma não surgiria do nada; deveria ser anti-autoritária e auto-organizada por indivíduos que tivessem afinidade de interesses e de objetivos e, no caso do sindicato livre, seu papel também seria importante na sociedade futura, já que poderia ele ser o canal para fluir o crescimento econômico e industrial, juntamente com as cooperativas, sendo ele responsável pela organização econômica e pelo prosseguimento da produção.

Hay una idéia errónea, razonábamos, sobre que la organización no favorece la libertad individual, sobre que significa la decadencia de la individualidad. Muy al contrario, en realidad, la verdadera función de la organización es ayudar al desarrollo y crecimiento de la personalidad. Así como las células animales, por cooperación mutua, expresan su poder latente en la formación de un organismo completo, así la individualidad, por esfuerzo cooperativo con otras individualidades, alcanza su más alta forma de desarrollo. Una organización, en el verdadero sentido, no puede resultar de la combinación de simples nulidades. Debe estar compuesta por individualidades inteligentes y autoconscientes. En verdad, el total de posibilidades y actividades de una organización está representado por la expresión de las energías individuales. El anarquismo proclama la posibilidad de una organización sin disciplina ni miedos ni castigos y sin la presión de la pobreza: un nuevo organismo social que podre fin a la lucha por la existência – la lucha salvaje que socava las mejores cualidades del hombre y hace cada vez más grande el abismo social. En resumen, el anarquismo se esfuerza por conseguir una organización social que estableza el bienestar para todos. (GOLDMAN, 1996, p. 441 e 442, grifos nossos).

Outro aspecto importante do anarquismo de Emma era a sua observação da arte como meio revolucionário, assim como a propaganda e as formas de ação direta (greves, por exemplo), chegou a organizar uma escola de arte em Nova Iorque para que fosse possível estudar o ponto de vista anarquista sobre arte. Negava a arte pela arte, essa deveria ter como base a vida e, juntamente com ela, seria a “chama da revolta”. Justamente por isso defendeu com tanto vigor o teatro como meio para entender o social e para transformá-lo. Desde 1906 fez conferências sobre teatro social, como uma série de 1912, cujo título era “A importância social do teatro moderno”; escreveu sobre o tema em seu livro “Anarchism and other essays” (cuja primeira edição datava de 1911); organizou um teatro anarquista (1906) em Nova Iorque com a trupe do russo Orloff - as peças aí encenadas faziam sucesso entre operários e até as camadas médias da população – ele vivia lotado; ajudava a organizar peças sociais por várias cidades onde passava (como “O Germinal” de Zola e “Change” de J. O. Francis) e dava cursos sobre arte dramática (como em Chicago em 1913). O teatro era o principal meio para se despertar a consciência social⁷⁵. Admirava as obras de Ibsen e as classificava como verdadeiras peças libertárias. Suas concepções influenciaram o teatro operário paulistano e as libertárias que nele atuaram. Aqui as peças encenadas criticavam a sociedade capitalista e a situação da mulher com relação a ela e propunham uma comunidade de seres humanos livres e solidários entre si, apresentando assim imagens do futuro da humanidade.

Para todos aquellos que se apegan primordialmente al mensaje palpable del poema, del relato, del drama, el arte anarquista es una realidad. Así, la “gran dama” del anarquismo americano, Emma Goldman, descubre el arte, “su” arte, en la pintura de Millet, en la escultura de Constantin Meunier o en la poesía de Walt Whitman. Los paisajes de Millet son “una acusación terrible contra nuestros males sociales”, afirma, partiendo de un simple análisis del contenido. Las estatuas de Meunier ilustran la “relación entre el descontento bullente de los mineros y la rebelión espiritual que busca su expresión artística” (partiendo de una interpretación análoga, el editor del semanario libertario Padre Peignard (Père Peinard), Emile Pouget, ordena a Maximilien Luce una serie de litografías de las estatuas del escultor belga). En el teatro de Ibsen – y, en menor medida, en los dramas de Gerhart Hauptmann (“Antes de salir el sol” y “Los Tejedores”) y de Fraz Wedekind (“Despertar de la Primavera”) – Emma Goldman descubre “la levadura del pensamiento radical y el dispensador de los nuevos valores”. No contento con desenmascarar la hipocresía de un orden social moribundo. Ibsen muestra cómo emerge de las cenizas del mismo “el individuo regenerado, el rebelde valeroso, temerario”. “Los efectos destructivos de Ibsen son, al mismo tiempo, extremadamente constructivos: no solamente socava los pilares de la civilización existente, sino... sienta las bases de un ideal más sano, en el seno de un ambiente social más favorable”. (RESZLER, 1971, p. 98 e 99, grifos nossos).

O ano de 1914 representou uma fase importante no pensamento dessa libertária. Além de lutar ativamente contra a campanha anti-bélica e contra o alistamento obrigatório, imposta

⁷⁵ Paul Munter, um jovem admirador de Emma, datilografou todas as suas conferências sobre teatro proferidas no Berkeley Theatre, o que possibilitou a publicação de “The Social Significance of the Modern Drama”, ainda sem edição em português.

pelos Estados Unidos após o início da Primeira Guerra Mundial, começou a fazer conferências sobre Controle de Natalidade e Métodos Contraceptivos, assuntos então tratados por poucas pessoas – como Margaret Sanger, Moses Hraman, sua filha Lillian, Ezra Haywood, o médico Foote, seu filho E. C. Walker e Ida Craddock – e praticamente nem citado pelos anarquistas. Nessas conferências vendia livros e distribuía panfletos de escritores que trabalhavam o tema. Para ela o controle de natalidade garantia uma maternidade sã e uma infância feliz, assim como significava “uma higiene sexual”, por isso era um importante aspecto da luta social e deveria ser propagado através da ação direta (comícios e agitações).

Desde que regresé de la Conferencia Neo-Malthusiana, celebrada en París en 1900, había añadido a mi serie de conferencias el tema del control de la natalidad. No discutía sobre los diferentes métodos porque esta cuestión representaba, en mi estimación, sólo un aspecto de la lucha social y no deseaba arriesgarme a ser detenida por ello. Además, como siempre estaba a punto de ser enviada a prisión por mis actividades generales, me parecía injustificable exponerme a más riesgos. Sólo proporcionaba información sobre métodos cuando me lo pedían en privado. Las dificultades de Margaret Sanger con las autoridades de Correos por su publicación “The Woman Rebel” y el arreto de Willian Sanger por dar uno de los panfletos de su mujer sobre métodos de control de la natalidad a un agente de Comstock, me hicieron ser consciente de que había llegado el momento de, o bien dejar de dar conferencias sobre el tema, o de hacer le justicia. Sentía que debía compartir con ellos las consecuencias del asunto.

[...] Presenté el tema haciendo un análisis de los aspectos históricos y sociales del control de la natalidad, y luego exprese varios métodos anticonceptivos, su aplicación y efectos. (GOLDMAN, 1996a, p. 56 a 58).

A propaganda anarquista defendendo a Revolução Russa que estourou em 1917 era intensa apesar de alguns libertários, como Katarina Brechovskaia, já criticarem os métodos dos bolcheviques. Emma e Berkman pensavam em ir para a Rússia colaborar com a causa revolucionária, que até então apoiavam, mas optaram por permanecer nos Estados Unidos, onde poderiam propagar o que ocorria lá, apesar das campanhas da imprensa burguesa contra a revolução. No entanto, a repressão nos Estados Unidos também era intensa, prisões, tortura e assassinatos de membros de grupos da esquerda e de anarquistas eram frequentes e, devido a sua intensa atividade anti-bélica e contra o alistamento militar, eles foram presos (como noticiava “A Plebe” de 11 de agosto de 1917, anno I, número 9) e só conseguiram a liberdade sob fiança (com dinheiro arrecadado por seus companheiros anarquistas) em 1919. Em seus julgamentos foram condenados e a pena foi a expulsão do país – seriam mandados para a Rússia, país de onde emigraram. Tal fato lhes causou imensa alegria, apesar de tudo, poderiam colaborar com a Revolução. Porém, nos primeiros dias na Rússia já puderam constatar as contradições do governo dos bolcheviques: falta de liberdade de expressão; privilégios e melhores comidas destinadas aos membros do Partido; escolas para filhos dos

membros do governo com melhores condições, melhores merendas e doces, enquanto os filhos dos trabalhadores estavam em escolas sujas, sem ventilação, calefação e comida; hospitais especiais para as lideranças do Partido; trinta e quatro tipos de comida permitidos aos governantes, enquanto nos armazéns e mercados vendia-se somente carne, ovos e manteiga com preços altos; filas de homens e mulheres para conseguir comida (peixes podres, cereais com vermes e batata congelada); restrições ao corte de lenha; perseguição de opositores; impedimentos a auto-organização da produção; fábricas e oficinas comandadas por gestores (que eram membros do partido ou gerentes, engenheiros e técnicos que serviam no antigo regime) e não pela coletividade dos trabalhadores; militarização. O Estado Comunista era centralizado como haviam dito os anarquistas nos Estados Unidos e os bolcheviques justificavam todas essas contradições e privilégios afirmando que era necessário defender a revolução da reação e dos intervencionistas (a contra-revolução). Os Bolcheviques, segundo Emma, mataram a revolução, mas o problema não era só do bolchevismo, e sim do Estado em si. Qualquer que fosse o Estado destruiria qualquer revolução e estaria em posição oposta aos interesses do povo.

[...] Se destruyó la revolución rusa y el Partido Bolchevique se afianzó en el poder. Sencillamente, el pueblo ruso, que fue el único que en verdad hizo la revolución y que estaba determinado a defenderla a toda costa, estaba demasiado ocupado en el frente de batalla para poner atención a los enemigos que tenía en casa. Y mientras los obreros y los campesinos rusos ofrecían sus vidas en las trincheras, este enemigo interno se fue apoderando del poder cautelosamente y, despacio, pero con seguridad, creó el Estado centralizado y destruyó los Soviets. Este Estado destructor de la revolución hoy puede muy bien ser comparado en despotismo y burocracia a cualquiera de los gobiernos del mundo.
[...] Más es, fue la experiencia más que todas las teorías, que há demostrado la ineficacia de los gobiernos, no importa la clase de gobierno que sea, y el obstaculo que son a las actividades de las masas. [...] las futuras revoluciones iran derechas al fracaso si lo que Lenin llama “Comunismo Militarizado” se impone en el mundo. (GOLDMAN, 1978, p. 25 e 26, grifos nossos).

Berkman e Emma chegaram a trabalhar com o governo bolchevique (recolhiam documentos por todo o território russo e ucraniano para compor o museu da Revolução), mas logo romperam totalmente com ele – após as manifestações de Kronstad⁷⁶ - afirmando que o comunismo não existia na Rússia, mas sim existia o capitalismo de Estado, e fugiram pelo leste europeu. Instalaram-se na Europa. Pediram asilo político em vários países e assim que sua permissão para permacer em determinado país se esgotava, seguiam para outra localidade. Passaram pela Alemanha, França e Inglaterra, antes de seguirem para o Canadá. Em 1936 o companheiro de Emma se suicidou após passar por uma operação que lhe gerava dores

⁷⁶ Marinheiros e trabalhadores de Kronstad entraram e greve em 1921 para denunciar os privilégios e a política-econômica dos bolcheviques e foram duramente reprimidos pelo governo. Trotski ordenou que o exército atirasse sobre os manifestantes.

terríveis, ela partiu então para Barcelona a convite da CNT e da Federação Anarquista Ibérica, participando ativamente da Guerra Civil Espanhola. Depois do fim da guerra retornou a Toronto, Canadá, onde morreu em 1940. Seu corpo foi levado à Chicago e foi enterrado no cemitério Waldheim junto aos mártires de Haymarket e de Voltairine de Cleyre. Suas idéias de que a revolução social deveria ser preparada (moral e materialmente) através da propaganda e da organização livre – os meios mais eficazes e de acordo com os objetivos a serem alcançados, juntamente com as artes – e a respeito da emancipação feminina (como veremos no tópico a seguir de maneira mais aprofundada) influenciaram anarquistas no mundo inteiro desde fins do século XIX, inclusive em São Paulo. Maria Lacerda de Moura foi uma delas. Sua desilusão com a Revolução Russa, a concepção de que formação de um Estado mataria qualquer revolução foi compartilhada pelas libertárias de São Paulo que se expressavam e propagavam, com grande veemência, sua crença nos ideais ácratas em jornais, assim como preconizava Emma.

Mi vida! Había vivido en sus cimas y en sus abismos, en sus amargos dolores y en sus éxtasis, en la negra desesperación y en la esperanza ardiente. Había apurado la copa hasta el final. Había vivido mi vida. (GOLDMAN, 1996a, p. 509).

Para Maria Lacerda de Moura não há emancipação feminina sem emancipação humana. Na organização social burguesa-capitalista, baseada na exploração do homem pelo homem, todos são escravos, todos são explorados.

Esse pensamento traduz o que pensavam as anarquistas em todo o mundo, porém foi através de sua vida e trajetória como militante feminista que Maria Lacerda de Moura chegou a tal conclusão, após romper totalmente com os preceitos do feminismo liberal. Ela nasceu em 1887, na fazenda da Monte Alverne, em Manhuaçu, na então província de Minas Gerais. Aos quatro anos de idade mudou-se para Barbacema (Minas Gerais) com a sua família (pai, mãe, irmã e irmão), onde seu pai foi trabalhar como oficial do Cartório de Órfãos e sua mãe passou a fazer doces para vender. Ingressou na Escola Normal Municipal de Barbacema e formou-se professora (profissão que exerceu vida toda e que a fez, mais tarde, formular suas idéias sobre educação libertária) e aí viveu até os trinta e quatro anos de idade, casou-se e fez sua primeira conferência aos trabalhadores. O fato de viver em uma família da classe média urbana (tanto quando solteira, quando casada) a fez observar e sentir na pele a condição a qual a mulher estava submetida.

Já que não podemos evitar a revolução das classes, a revolução se prepara, surda, entre as nações; - ergamos, n'um grito ardente de fé a nossa voz, proclamando, pela palavra e pela ação, intenções puras que desejam a felicidade para todos os homens que pedem o direito à vida, à saúde, ao alimento, à casa, à instrução, aos divertimentos, a tudo que alegra a alma dos ricos e que, até agora, tem sido vedado aos pobres, aos que mais trabalham. (MOURA, apud: RICHTER, 1998, p. 30).

Em 1921 ela se mudou para São Paulo e passou a ter contato mais próximo com os trabalhadores e trabalhadoras, o que lhe permitiu desenvolver suas idéias sobre ação educativa (que significava transmitir, transformar e transgredir, segundo ela), feminismo (rompendo definitivamente com o feminismo liberal, como veremos mais adiante), anticlericalismo e aderir completamente ao anarquismo.

Maria Lacerda encontrou em São Paulo, um conjunto de grupos de trabalho que se entrecruzavam em alianças e dissidências amargas, de socialistas, anarquistas e comunistas, a cujos projetos educativos se incorporou, nem sempre de maneira pacífica. Seja como for, a mudança para São Paulo proporcionará ambiente para desenvolvimento de suas idéias e ação educativa, fora dos quadros oficiais do Estado. (LEITE, 1984, p. 14).

Questionava mais veementemente a distribuição de papéis dentro da família, onde a mulher deveria obedecer primeiramente ao pai e o irmão, depois ao marido, devendo cumprir tarefas domésticas e nunca reclamar, como afirmavam os positivistas. Para ela, a Igreja tinha papel fundamental na fixação de um modelo de mulher inferior e obediente, justamente por isso, assumiu uma posição anticlerical e propôs a emancipação intelectual da mulher como base para a sua libertação. Emancipação essa que só seria possível através da educação libertária.

A mulher patricia não pode penetrar os arcanos da questão, na sua maioria escrava da religião, dos trapos, das jóias, dos bombons e do salário – não pode pensar senão pela cartilha dos dogmas, das modistas, das vitrinas e da luta pelo estomago.

A religião, em constante conflicto com a sciencia, tem na mulher a alavanca reaccionária contra a evolução para feitos mais altos.

Cumprе desembaraça-la das peias que a encarceram mentalmente.

Enquanto não souber pensar será instrumento passivo em favor das instituições do passado. E ela própria, inconstante, trabalha pela sua escravidão.

E o captivo é tal que se revolta se outras mulheres querem elevá-la à altura dos seus direitos clamando contra a violação do pensamento feminino.

Enquanto não pensar, em vão tentaremos quebrar os grilhões para a nossa independência individual; a mulher é escrava; dependente do salário, do homem, do seu capital.

Assim é impossível a libertação.

Seu cérebro foi considerado infantil pelo egoísmo masculino dos ancestrais.

[...]

A brasileira ardente, altiva, inteligente, idealista, generosa, num impulso final, por entre relampagos da consciencia adormecida, perceberá.

E a sua dedicação eloquente completará a obra magnífica.

Faltam-nos escolas.

Faltam-nos educadores na accepção mais ampla da expressão.

Faze-los nascer deste mesmo povo – eis o que é preciso. (MOURA, 1922, apud: LEITE, 1984, p. 20, grifos nossos).

Logo após sua vinda para São Paulo, ainda em 1921, participava, dando conferências e em de sessões de leitura, da Biblioteca Social “A Inovadora”, organizada pelos anarquistas na Ladeira do Carmo. E “A Plebe” incluía seus livros e conferências, desde 1919, entre as obras

recomendadas. O artigo de 5 de novembro de 1919, por exemplo, elogiava sua obra “Renovação” afirmando que era um livro que iria “marcar época na literatura sociológica do Brasil” (A Plebe, São Paulo, 5 de novembro de 1919, anno II). Publicava também artigos assinados por ela, como o artigo que se intitulava: “Sciencias básicas e auxiliares da pedagogia”, onde falava sobre a psicologia, a pedagogia, a higiene e a medicina, tentando relacioná-las e mostrando a importância de uma ciência para a outra: “nada seria a pedagogia sem principalmente a psicologia e a higiene”. (MARIA LACERDA DE MOURA. A Plebe, São Paulo, 17 de maio de 1924, anno IV). Há, ainda nesse jornal anarquista, o anúncio da publicação da revista “Renascença”, editada por Maria Lacerda a partir de 1923, o que mostra a importância e a influência dela no movimento operário anarquista da época:

Aparecerá em fevereiro de 1923, nesta capital, magnífica revista de arte e pensamento – Renascença – cujo objetivo, como indica o projeto novo, se define na elaboração consciente com energias novas da geração forte dos idealistas.

[...]

A edição de Renascença será entregue à conhecida escritora Maria Lacerda de Moura, cuja dedicação às grandes causas são presentes na sua vida e nos seus livros, “Em torno da educação” e “Renovação” e nas suas conferências.

[...]

Renascença é a revista moderna e interessa a toda gente. (A Plebe, São Paulo, 27 de janeiro de 1923, anno V).

Ao contrário de Emma Goldman, Louise Michel e Voltairine de Cleyre, que certamente influenciaram seus pensamentos, Maria Lacerda de Moura se opunha aos métodos revolucionários violentos e se considerava uma individualista. Acreditava que a suprema resistência e a não violência, associadas à educação libertária e as artes seriam as únicas formas de se chegar à revolução social, aliás, esses meios estariam em pleno acordo com os fins que deveriam ser alcançados – a sociedade livre baseada no amor, na solidariedade e na igualdade – e seriam forças revolucionárias poderosas. Nesse sentido, distancia-se muito dos anarquistas clássicos aqui analisados, com exceção de Kropotkin, e aproxima-se mais de Tolstói, que também negava as ações violentas. Justamente por essa crença na educação e nas artes como meios revolucionários, ela participou, em São Paulo, de escolas modernas e apoiou o teatro anarquista.

A educação científica e racional para ambos os sexos, é o mais perfeito instrumento de liberdade. É a extinção da miséria universal, é o acúmulo de riquezas, é a contribuição para a solidariedade – a moral do futuro.

[...] A Escola oficial, a Universidade é tradicionalista, antiga, reacionária, é a escola do passado, com seus erros, absorvente, cheia de velharias poeirentas, incapaz de um sonho, incapaz de um protesto consciente, incapaz de um surto renovador... O acadêmico invulgar, emancipado, eloqüente, idealista – é desviado, sorrateiramente, posto de lado, escorraçado mesmo acuado para a possível domesticidade, em favor da reação.

[...] A escola tem efeito deprimente no organismo e na psicose. É o regime do temor, da emulação, de castigos e prêmios, de opressão, de esforço, de exigências (...). A escola atual é instrumento reacionário do passado conservador e rotineiro, é a

inimiga da civilização de liberdade e continuadora da escravidão feminina.
(MOURA, apud: LEITE, 1984, p. 79 e 81, grifos nossos).

Em 1924, publicou um de seus mais importantes livros: “A mulher é uma degenerada?”, onde fez uma crítica à ciência e aos médicos da Primeira República, que afirmavam supostas características naturais das mulheres que seriam a comprovação da inferioridade feminina inata. Essas teorias científicas colocavam as prostitutas como naturalmente degeneradas; sendo a “comprovação” para tal o fato de possuírem os quadris largos. Maria Lacerda retomava, nessa obra, a importância do esclarecimento, ou seja, da emancipação intelectual da mulher. Já em 1926 publicou “Religião do amor e da beleza”, onde ficou nítido seu anticlericalismo, ao colocar a Igreja como responsável por cristalizar o modelo de mulher submissa e inferior, e ainda, inspirada pelo anarquista Han Ryner, colocou o amor livre, como espontâneo e natural. Segundo ela, o amor seria a principal força que guiaria e motivaria todos os seres humanos e, justamente por isso, só poderia ser livre. Percebeu que não seria possível a emancipação feminina sem a emancipação humana da sociedade burguesa e capitalista, que cria modelos de mulher respaldados pela ciência e pela Igreja e submete o amor ao casamento baseado em interesses políticos e econômicos.

A singularidade de Maria Lacerda de Moura provém da articulação que estabeleceu entre o problema da emancipação feminina e a luta pela emancipação do indivíduo no capitalismo industrial, cujo recrudescimento ela apontou nos regimes fascistas que então se estruturaram. (LEITE, 1984, p. 28).

Assim como os anarquistas fizeram em 1914, Maria Lacerda assumiu uma posição anti-militarista e contrária à guerra nos fins da década de 20 do século XX. Nesse momento o fascismo começava a despontar na Itália e a exercer influência no Brasil. Ela foi uma das primeiras brasileiras a criticar e protestar contra o fascismo italiano (para muitos foi ela a primeira mulher antifascista da América) e, para isso, pronunciava conferências contra a guerra em São Paulo, Sorocaba, Campinas, Santos, Rio de Janeiro e na Argentina. Via no fascismo uma forma de concentração de capital sempre ligada à hierarquia tentacular do clero católico. Em 1928, por exemplo, escreveu um artigo intitulado “Guerra a Guerra!” em que propunha:

[...] à mulher um papel decisivo contra as guerras – a recusa de serviços diretos e indiretos aos preparativos e aos combatentes e a greve dos ventres, impedindo o nascimento de uma população que o Estado incorporaria aos exércitos. (LEITE, 1984, p. 68).

Na revista “Renascença” (1923), intitulada por Maria Lacerda como “revista de arte e pensamento”, é possível observarmos, nos seus cinco primeiros volumes, a discussão de uma infinidade de assuntos como arte, educação da mulher, moral, etc. Artigos eram destinados a

intelectuais e havia uma seção chamada “Pelo mundo Proletário”, que noticiava as greves, a fundação de ligas de resistência e pedia a colaboração de todos com as lutas operárias. Havia ainda a publicação de poesias. No artigo número 1 do primeiro exemplar dessa revista mensal, de fevereiro de 1923, a diretora (Maria Lacerda) defendia a arte moderna e o futurismo como atitudes revolucionárias e defendia o anarquismo que deveria ser construído pela revolução.

E a arte não é velha nem moderna, é de todos os tempos e sempre a mesma. É a faúlha do absoluto cantando dentro das almas.

[...]

A arte chamada “nova” é revolucionária, tem o espírito da época, é mystica – transcendendo as limitações e o sectarismo e arvorando a bandeira de uma curiosidade insaciável deante das forças cryptopsychias, deante da vida interior tão subtil...

[...]

Renascença de luz num cyclo violento de renovação social.

As sociedades de hoje, crepitam em fogueiras incandescentes e o pensamento dos homens de espírito é incendiário: canta honras funebres entre flamas diluculares...

É o século das interrogações e das reticencias.

[...]

Não podemos subir aos céus sem descer os olhos à terra...

Renascença não trata de políticas ou de religiões.

A sua religião é a religião do individualismo consciente para o altruísmo – em busca do bem estar para todos; é a religião do amor, da sabedoria e da arte num conjunto harmonioso para a escalada da perfeição.

A sua política é a política da transformação radical da sociedade vigente no sentido de ser distribuído o pão para todas as bocas e a luz para os desvãos das consciências adormecidas; é a política que sonha com a amplitude de todos os valores individuaes, com a aristocracia do mérito para expansão das vocações sadias e do idealismo clarividente em oposição à chatice da mediocridade prepotente que espezinha e aniquila e adormece e mata as ilusões e os sonhos. (MOURA. Renascença, São Paulo, fevereiro de 1923, anno I, número I, grifos nossos).

Ainda nos anos 20 do século XX colaborou com a “Liga Anticlerical” e com o jornal, também anticlerical, “A Lanterna” (publicado desde 1901, embora com interrupções durante essas duas décadas de publicação); e, em 1926, com a comunidade agrícola de Guararema em São Paulo, onde teve sua maior produtividade intelectual (aí permaneceu até 1935, foi onde escreveu seus livros sobre o fascismo). Segundo ela, nessa comunidade, “passou da crítica ao existente à vivência da utopia”, teve contato com a educação libertária, reforçando ainda mais a sua visão de educação como meio para a emancipação da sociedade (educação essa, racional e científica), teve contato pela primeira vez com os métodos educacionais do anarquista espanhol Francisco Ferrer. Foi nesse momento também que começou a observar a prática do amor livre e da maternidade livre e consciente. Para ela, assim como para Emma Goldman e Louise Michel, essa era a única e verdadeira forma de amor, ao contrário do casamento contratual burguês, que só produziria anomalias sexuais, já que os dois sexos estão em desigualdades de direitos. O amor só existiria entre pessoas que não se oprimem.

O amor plural, o amor-camaradagem, que é o oposto do amor exclusivista e possessivo que conhecemos libertará a mulher e o homem, acabará com a

exploração feminina, com o infanticídio, com as figuras humilhantes criadas pela representação burguesa dos papéis atribuídos à mulher, a exemplo da solteirona e da prostituta. A mulher poderá então unir-se a quem amar e ser mãe quando quiser. (MOURA, apud: RAGO, 1985, p. 107 e 108).

A convivência em Guararema a motivou a tentar a autogestão em núcleos de horticultura e fruticultura, também passou a observar a cultura popular e a defender a rebeldia como engrenagem de mudança social.

Maria Lacerda observou a emancipação feminina não só no campo da política institucional, mas também no campo da moral, da sexualidade e da educação. As mulheres deveriam realizar-se como indivíduos de maneira integral (no amor, no sexo, no desenvolvimento artístico e intelectual, no trabalho, etc), assim como todos os seres humanos. Nesse sentido, enfatizou a busca pela independência de idéias como meio para emancipação, questionando qualquer forma de autoritarismo. Tais pensamentos e sua forma de ação influenciaram inúmeras anarquistas e fez com que ela fosse muito referenciada no movimento operário anarquista em São Paulo na Primeira República, mesmo não sendo da classe trabalhadora e não trabalhando como operária.

Em todos os séculos surgiram espíritos combativos e foi com essa combatividade que se erigiram novas formas sociais – sempre em vista do futuro (...). As revoluções se fazem primeiro nos espíritos. (MOURA, apud: RICHTER, 1998, p. 2).

3.3 As mulheres anarquistas e os feminismos (sufragista e marxista)

O anarco-feminismo, como expressão da sensibilidade anarquista aplicada às preocupações femininas, toma o indivíduo como seu ponto inicial, e se opõe às relações de domínio e subordinação, com base em formas econômicas não instrumentais que preservem a liberdade da existência humana, tanto de homens como de mulheres (BROWN, apud: GOOGLE, p. 4).

Não foram só as mulheres anarquistas que, em fins do século XIX e início do século XX, questionaram as tentativas, por parte de setores dominantes da sociedade, de criar modelos e padrões de mulheres, dando a elas funções sociais muito claras (mãe e esposa). Foram inúmeras as mulheres, individual ou coletivamente (em grupos organizados), que discutiram com juristas e médicos, assim como buscaram, em seu cotidiano, criar formas de vida que escapassem àquilo que lhes era imposto e que permeava o imaginário social. Em São Paulo, por exemplo, o movimento feminista adquiriu várias vertentes⁷⁷ que se diferenciavam

⁷⁷ Segundo Céli R. J. Pinto (2003) havia no Brasil como um todo o feminismo difuso, onde mulheres cultas (professoras, escritoras e jornalistas), não organizadas em grupos, escreviam textos para jornais falando sobre a dominação da mulher, o interesse de mantê-las fora do espaço público, sobre divórcio e sexualidade; o feminismo sufragista, que lutava pela inclusão da mulher na sociedade, já que esta seria essencial para o bom funcionamento da sociedade, sem questionar as bases da mesma; e os feminismos anarquista e comunista. Ainda é possível identificar a existência de associações femininas que não eram feministas, ou seja, que não

entre si, assim como debatiam pontos de vista diferentes a respeito da mulher, da maternidade e do amor. A aceitação social de cada uma dessas vertentes também era diversa. As discussões entre as mulheres seguidoras das diversas vertentes feministas, em jornais, em conferências e encontros transcritos, torna-nos capazes de entender claramente como pensavam e atuavam em movimentações e mesmo em suas vidas cotidianas. É preciso ter em mente que os novos valores de mulher impostos e mesmo presentes no imaginário social desse momento de intensas rupturas na história contemporânea (tanto no Brasil, quanto em várias partes do mundo) não foram seguidos por homens e mulheres de todas as classes sociais; muitos indivíduos e grupos organizaram suas vidas e sua convivência de maneira própria.

Uma das vertentes de que falamos acima e que foi a mais forte corrente no movimento feminista organizado no mundo todo no início do século XX era o feminismo sufragista, que seguia preceitos do liberalismo, ou seja, afirmava igualdade entre todos os indivíduos. Segundo essas feministas, se todos os seres são iguais, a mulher, assim como o homem, tem direito à inserção na vida pública e à participação parlamentar. Foi, portanto, na luta pelo voto (sufragismo) e pelos direitos civis da mulher que mulheres como Bertha Lutz, Leolinda Daltro e Gilka Machado se engajaram. Grande parte delas pertencia às classes sociais mais altas e pouco ou nada falavam sobre as condições de vida e trabalho das mulheres da classe trabalhadora. Escreviam artigos para jornais e revistas criticando as leis brasileiras e a exploração sexual; formavam federações; participavam de manifestações, enfim. Pensavam em um “novo ideal de mulher”, a nova mulher, questionando os lugares que eram destinados a ela (o lar e o casamento), reivindicavam que a mulher deveria estudar⁷⁸ e ocupar lugar também fora do lar, mas respaldavam os modelos positivistas ao afirmarem que, apesar de ocupar lugares públicos, trabalhar e votar, deveria estar sempre ligada ao lar, já que sua função era manter a sociedade em harmonia e o lar, nesse sentido, seria o pilar da sociedade. Aliás, sua participação fora do espaço doméstico, visava manter o bom funcionamento da sociedade ou então regenerá-la (através da educação que daria aos futuros cidadãos a pátria, as crianças), nunca destruí-la.

[...] a defesa da participação eleitoral feminina se justificava, então, como um instrumento de mobilização de forças que permitiria atuar mais amplamente em termos políticos e jurídicos, para a legitimação e proteção dos interesses das mulheres. (RICHTER, 1998, p. 74).

visavam defender os interesses da mulher, mas sim tinham intuito beneficente ou filantrópico, como coloca Miriam Leite (1984).

⁷⁸ A educação e o estudo que as mulheres deveriam receber, segundo as feministas sufragistas, deveria incluir educação moral e tarefas domésticas (culinária, corte e costura), já que o papel social essencial da mulher era de ser uma excelente mãe, dona-de-casa e transmissora de valores sociais.

Uma das mais representativas associações feministas sufragistas da Primeira República foi a Federação Brasileira para o Progresso Feminino (FBPF), fundada em 1922, durante o I Congresso Internacional Feminista, organizado por Bertha Lutz - a maior representante desse feminismo no Brasil – no Rio Janeiro. A luta central dessa federação era pelo direito ao voto feminino, porém, segundo a própria organizadora do congresso que deu origem a tal organização, a mulher não deveria se engajar demais nas lutas políticas, porque seria um “perigo para a causa do voto feminino” (PINTO, 2003, p. 26), justamente por isso, inúmeras anarquistas a criticaram. Não era uma federação auto-organizada como pregavam as libertárias, possuía uma direção extremamente elitista composta por Bertha Lutz, Ana Amélia Carneiro de Mendonça, Jerônima Mesquita e Maria Eugênia Celso. Pelo fato de pregarem que o voto da mulher seria importante para a regeneração da sociedade, sem questionar suas bases, nem os papéis atribuídos à mulher e por proporem práticas reivindicatórias nada radicais, obtiveram apoio de inúmeros políticos republicanos e das classes sociais mais altas.

Maria Lacerda de Moura colaborou com esse movimento durante muito tempo, inclusive criou a Federação Internacional Feminina em 1921, nas cidades de São Paulo e Santos e atuou em concordância com Bertha Lutz. No entanto, rompeu radicalmente com ele em 1922, abandonando a federação que fundou, denunciando seu conservadorismo e a filantropia que a permeava. Obviamente ela não negava a importância das lutas das mulheres por melhores condições ainda na sociedade capitalista, mas afirmava que a libertação total da mulher, assim como do homem só se daria com a destruição pacífica, através da ação direta, dessa sociedade e com a construção da anarquia, baseada em valores como o amor.

Não há emancipação feminina sem emancipação humana. Nesta organização social burguesa – capitalista, baseada na exploração do homem pelo homem, todos são escravos, todos são explorados pelo industrialismo, absorvente, pelas necessidades desnecessárias, criadas pela cupidez do capitalismo.

Para o homem se emancipar do regime de patrões e exploradores e para a mulher se emancipar do mesmo regime e emancipar-se da proteção masculina, seria preciso que a atual organização social de privilégios e preconceitos desaparecesse pela substituição de outra sociedade mais equitativa.

[...] Casada, solteira ou viúva, a mulher é escrava do salário, do pai, do marido, patrão, diretor espiritual ou sociedade. (MOURA, apud: LEITE, 1984, p. 46 e 102, grifos nossos).

Para as sufragistas o amor e o sexo estavam condicionados ao casamento. A mulher só poderia ter relações sexuais se fosse casada e com o objetivo de procriar, não de obter prazer. O casamento, por sua vez, deveria ter como o principal objetivo manter a ordem social e, para isso, estar baseado na união político-econômica e não no amor; ele deveria ser uma forma de construir a base da sociedade – o lar - e ser o ambiente para se criar e educar a criança, fora

dele a infância também estaria em perigo, assim como estaria a sexualidade, pois estaria associada à prostituição. Anarquistas como Maria Lacerda de Moura criticaram tal idéia e pregaram o amor e a união livres, baseadas na independência entre os indivíduos e em suas afinidades, assim como a maternidade consciente.

Para mim, o amor completo, integral, tem de realizar a afinidade mental, espiritual, sentimental, afetiva e sexual. Mas, cada um com as suas características de sexo e suas qualidades específicas sem que um tente modelar ao outro pelo seu temperamento ou pelos seus atributos pessoais e pela individualidade. (MOURA, apud: LEITE, 1984, p. 104, grifos nossos).

Também se diferenciando das feministas sufragistas, Maria Lacerda, apesar de ser uma mulher de classe média, lutou pela emancipação das trabalhadoras. Evidentemente essa luta estava associada à sua idéia de que um ser humano só poderia ser inteiramente livre se todos também o fossem; como num jogo de espelhos, um ser humano seria refelexo do outro, a personalidade do indivíduo seria fruto da sua interação com a coletividade de outros indivíduos, portanto bastaria haver um escravo para que todos os homens assim o fossem, como já havia afirmado Bakunin.

Do que vale a minha emancipação econômica pelo trabalho, se continuo a explorar torpemente o serviço de minha própria irmã? (...) E todas atiram às costas da proletária o serviço braçal pesado e incômodo, o trabalho árduo de que cada criatura humana tem necessidade para a sua higiene pessoal e para a sua própria subsistência. (MOURA, apud: LEITE, 1984, p. 134, grifos nossos).

De que vale a igualdade de direitos jurídicos e políticos para meia dúzia de privilegiadas tiradas da própria casta dominante, se a maioria feminina continua vegetando na miséria da escravidão milenar? (MOURA, apud: RICHTER, p. 71).

Com relação ao direito ao voto, as anarquistas afirmavam que essa luta não levaria à libertação da mulher e sim faria com que houvesse um respaldo ao Estado e à ordem vigente, ou seja, à exploração do homem pelo homem. Colocavam que a emancipação somente no campo da política institucional não significaria verdadeira emancipação, mas escravidão. Votando a mulher afirmaria a necessidade de um governante para dirigi-la, legitimando assim o governo e sua proteção à classe exploradora e à ordem social capitalista. Por outro lado, as libertárias defendiam que a livre união e a organização (também livre) das mulheres para lutar pela destruição do Estado e da sociedade capitalista como um todo, seja pacificamente ou não, mas através da ação direta, seria a única maneira de libertarem-se. Nesse sentido, para Maria Lacerda, a educação feminina (educar para transformar) e a emancipação intelectual das mulheres (elas deveriam pensar e agir por si mesmas) era essencial à sua libertação total, como vimos, e não somente à emancipação política.

Cheguei à conclusão de que o meio é associar-se, não é a união das mulheres pela defesa dos seus direitos, que elas confundem com velharias e cumplicidades reacionárias. Ao falar em direitos só lhes ocorre o voto, o qual deveria ter sido

reivindicado há cem anos atrás... Agora, já não é mais de votos que precisamos e sim de derrubar o sistema hipócrita, carcomido, das representações parlamantares escolhidas pelos pseudo-representantes do povo, sob a capa mentirosa do sufrágio, uma burla como todas as burlas dos nossos sistemas governamentais, uma superstição como tantas outras superstições arcaicas. (MOURA, apud: PRADO, 1986, p. 88, grifos nossos).

Maria Lacerda criticava a idéia de que o sexo tivesse como único objetivo a procriação. Para ela, homens e mulheres tinham direito e deveriam experimentar o prazer proporcionado pelo sexo. Aliás, a maternidade não era uma missão divina e natural da mulher como afirmavam médicos e juristas na Primeira República, mas sim deveria ser um fruto da vontade espontânea (auto-consciência) da mulher e do homem. Justamente por isso, participou de discussões com os neo-malthusianos e pregou o controle de natalidade, assim como Emma Goldman o fez.

Emma Goldman e Maria Lacerda também concordavam no que diz respeito à prostituição. Para elas na sociedade capitalista o corpo da mulher era visto como mercadoria, como produto passível de compra e venda; essa organização social, onde a falta de condições econômicas e a exploração levava muitas mulheres a prostituírem-se, juntamente com a moral burguesa que a respalda, seriam as responsáveis pela existência da prostituição. Não seria então a prostituta a mulher desonrada como colocavam as sufragistas, mas a vítima do sistema econômico capitalista e de uma moral que criava estereótipos da “boa mulher” e da mulher desonrada, principalmente no início do século XX, quando a idéia de determinar o que seria honra ocupava um papel importante nas discussões de juristas médicos e políticos, o que inferiorizava a mulher, como dissemos anteriormente. Nesse sentido, Emma afirmava que a prostituição não era praticada somente por mulheres da classe operária (contrariando estudiosos do começo do século XX), mas por mulheres de todas as classes sociais, visto que todas as mulheres seriam tratadas pelo seu sexo e não pelas suas capacidades e méritos, ou seja, a responsável pela prostituição seria a inferiorização social e econômica das mulheres. Além disso, a prostituição seria uma busca por prazer sexual para muitas mulheres, que eram privadas dele no casamento, já que o sexo dentro do mesmo visaria somente à procriação e nunca o prazer, aliás, segundo a moral burguesa e as teorias científicas da época, só o homem teria necessidade de prazer sexual, faria parte de sua natureza, enquanto a mulher seria sempre privada dele por não ter a mesma natureza masculina. O casamento baseado em aspectos econômicos (casamento por dinheiro), para essas libertárias também seria o mesmo que a prostituição, o primeiro apoiado e aceito socialmente, enquanto a segunda era condenada.

O sufrágio universal, tão defendido pelas sufragistas, foi criticado por Emma Goldman⁷⁹. Segundo ela, assim que as mulheres perceberam que o lar era escravidão elas começaram a cultuar o sufrágio universal como cultuavam um Deus ou um novo ídolo. Seria o sufrágio, então, a garantia da alegria e da independência, porém, na verdade ele significaria maior escravidão, como o culto aos deuses também o seriam. O sufrágio não garantiria emancipação; nem a purificação da política, como afirmavam muitas líderes desse tipo de feminismo; nem a igualdade econômica, já que salários de homens e mulheres eram diferentes por causa da inferiorização da mulher, que justamente por isso, viam-se obrigadas a cumprir tarefas domésticas mesmo após um dia de trabalho em fábricas e oficinas. O direito ao voto para todos os indivíduos seria uma imposição que corromperia os povos e os converteriam em vítimas dos políticos, não seria um direito (como vimos anteriormente). O problema estaria no sistema representativo em si, em que as pessoas eram governadas e não se auto-organizariam, nem se autogovernariam.

[...] el sufrágio es el mal que sólo sirve para esclavizar a los pueblos, que lo único que ha hecho ha sido cerrar los ojos, para que no puedan ver con qué astucia los han sometido. (GOLDMAN, 1977, p. 68).

As feministas sufragistas, para Emma, eram mulheres que lutavam pelos interesses de sua classe, já que eram das classes sociais mais altas; não queriam abolir as desigualdades e não falavam em luta de classes. A única forma, segundo ela, de se alcançar a emancipação total da mulher seria a luta através da ação direta e não pelo voto, nesse sentido a mulher não deveria lutar para superar o homem, como pregaram muitas feministas, mas lutar juntamente com ele para que ambos fossem livres. Sem a individualidade humana, que se formaria e trabalharia em cooperação com outras individualidades, a humanidade nunca rumaria para o progresso, por isso, um indivíduo não poderia ser escravo do outro e sim viver em cooperação mútua – homens e mulheres, assim como pensava Maria Lacerda de Moura. Era uma visão limitada da sociedade a das sufragistas, que acreditavam que homens e mulheres estavam em posições opostas. Na verdade os indivíduos como um todo lutariam pela libertação da autoridade (antinatural) que se constituiu em algum momento da sua história (essa luta, expressa na rebelião e na revolução seria instintiva) e que, na sociedade capitalista, se consolidou no Estado, que, por sua vez, teria interesses antagônicos aos dos indivíduos e, por isso, seria um impedimento ao progresso da coletividade de indivíduos, que só poderia ser alcançado através da libertação total de qualquer forma de autoridade. Para alcançar essa

⁷⁹ Ao reconhecer feminismo como movimento que lutava unicamente pelo direito ao voto e por direitos civis da mulher, Emma Goldman o criticava e negava-se a rotular-se como feminista. Era anarquista, assim que se denominava.

libertação, a mulher deveria lutar pela sua emancipação, mantendo sua individualidade, convivendo e lutando com o homem, ambos respeitando mutuamente a individualidade de cada um. Foi o que fizeram as mulheres anarquistas aqui em São Paulo (ver capítulo 4).

[...] Su desarrollo, su libertad, su independencia, deben surgir de ella misma. Primero, afriamándose como persona y no como mercancía sexual. Segundo, rechazando el derecho que cualquiera pretenda ejercer sobre su cuerpo, negándose a engendrar hijos, a menos que los desee; negándose a ser la sierva de Dios, del Estado, de la sociedad, de la familia, del esposo, etc; haciendo que su vida sea más simple, pero también más profunda y más rica. Es decir, tratando de aprender el sentido y la substancia de la vida en todos sus complejos aspectos, liberándose del temor a la opinión a la condena públicas. Sólo eso, y no el voto, hará a la mujer libre, la convertirá en una fuerza de verdadero amor, de paz, de armonía; una fuerza como un fuego divino, dador de vida: creador de hombres y mujeres libres. (GOLDMAN, 1977, p. 83, grifos nossos).

A luta da mulher pela libertação, portanto, não seria somente uma luta para libertar-se de algumas tradições e laços burgueses e exercer uma nova prática de si, mas sim uma luta pela destruição da sociedade capitalista, com todas as suas tradições e valores, a partir de si própria (rompendo em sua vida cotidiana com os valores que inferiorizam a mulher) e em contato com os outros, e pela construção de uma nova sociedade, onde pudesse exercer livremente sua liberdade e individualidade em cooperação com outros indivíduos (homens e mulheres). E, nesse aspecto, a prática do amor livre e da maternidade consciente teriam papéis fundamentais. O sexo para Emma, assim como para Maria Lacerda e outras anarquistas brasileiras, e diferentemente de feministas como Bertha Lutz, não era unicamente para procriar, mas proporcionava prazer para ambos os sexos. A maternidade, por sua vez, não era uma função natural e divina da mulher e nem deveria ter sanção do Estado através do casamento, mas sim deveria ser uma opção consciente e fruto de sua vontade, mesmo que para isso se unisse a um homem sem casar-se com ele, mas unicamente pautada no amor livre e nas suas afinidades. Justamente por essa concepção, Emma defendeu o uso de métodos contraceptivos e o controle de natalidade, afirmando que a mulher não era uma “máquina de reprodução”. Essa defesa certamente influenciou as libertárias paulistanas.

(...) Precisamos desembaraçar-nos das velhas tradições, dos hábitos ultrapassados, para então ir em frente. O movimento feminista deu apenas o primeiro passo nessa direção. É necessário que se fortaleça para dar o segundo passo. O direito ao voto, a igualdade civil, podem ser reivindicações justas, mas a emancipação real não começa nem nas urnas nem nos tribunais. Começa na alma de cada mulher. A história nos ensina que em todas as épocas foi por seu próprio esforço que os oprimidos se libertaram de seus senhores. É preciso que a mulher aprenda essa lição: que a sua liberdade se estenderá até onde alcance seu poder de libertar-se a si mesma. Por isso, é mil vezes mais importante começar por sua regeneração interior: derrubar o fardo dos preconceitos, das tradições, dos hábitos. (GOLDMAN, apud: LOBO, 1983, p. 81, grifos nossos).

La emancipación debería permitir a la mujer convertirse en un ser humano en el sentido más propio del término. Todo lo que dentro de ella preña por afirmarse y

actuar debería alcanzar su más plena expresión; habría que romper todas las barreras artificiales y eliminar todos los vestigios de siglos de submisión y de esclavitud que obstaculizan el camino hacia una mayor libertad (GOLDMAN, 1982, p. 312).

Além do sufrágismo, o movimento feminista assumiu outras formas no início do século XX, como já dissemos, uma delas foi o feminismo comunista de tendência marxista. No Brasil e em todo o mundo houve mulheres que seguiram essa tendência, mas sem dúvida alguma, a mais representativa delas e com a qual as anarquistas mais polemizaram foi Alexandra Kollontai. Russa nascida em 1872 lutou ativamente durante a Revolução de 1917 e chegou a ocupar o posto de ministro de Estado como Comissária de Saúde do governo soviético antes de romper totalmente com os bolcheviques, em 1920, ao afirmar que a ditadura implantada por eles tinha tirado a voz e voto dos trabalhadores, rompendo totalmente com o Partido Comunista e compondo o grupo conhecido como oposição operária⁸⁰.

Segundo Kollontai, a evolução do modo de produção capitalista levou ao surgimento de um novo tipo de mulher ao incorporar quantitativamente a força de trabalho feminina dentre os assalariados: a mulher moderna ou celibatária – afinal de contas, para ela o tipo fundamental de mulher em cada época está em “relação direta com o grau histórico de desenvolvimento econômico por que atravessa a humanidade”. (KOLLONTAI, 2000, p. 16). Ou seja, as condições econômicas transformam as relações de produção e a própria psicologia da mulher. Dessa forma, a celibatária seria aquela mulher que trabalhava e não mais dependia economicamente do marido para garantir sua subsistência.

As relações de produção, que durante séculos mantiveram a mulher trancada em casa e submetida ao marido, que as sustentava, são as mesmas que, ao arrancar as correntes enferrujadas que a aprisionavam, impelem a mulher frágil e inadaptada à luta do cotidiano e a submetem à dependência econômica do capital. [...] As virtudes femininas – passividade, submissão, doçura – que lhe foram inculcadas durante séculos, tornam-se completamente supérfluas, inúteis e prejudiciais. A dura realidade exige outras qualidades nas mulheres trabalhadoras. Precisa agora de firmeza, decisão e energia, isto é, aquelas virtudes que eram consideradas como propriedade exclusiva do homem. [...] Nesta urgência em adaptar-se às novas condições de sua existência, a mulher se apodera e assimila as verdades, propriamente masculinas, frequentemente sem submetê-las a nenhuma crítica, e que, se examinadas mais detalhadamente, são apenas verdades para a classe burguesa. (KOLLONTAI, 2000, p. 17, grifos nossos).

Como a evolução relações econômicas e a superação de um modo de produção e o surgimento de outro se dão através do determinismo histórico, o tipo de mulher surgido em cada momento da história estaria também determinado por ele: o modo de produção capitalista exigiu a incorporação da força de trabalho feminina e isso provocou profundas mudanças na sua psicologia, levando-a libertar-se da prisão que era o lar. Tal pensamento é o

⁸⁰ Por causa de sua atuação nesse grupo Kollontai foi perseguida e castigada pelos bolcheviques a mando de Lênin que o classificava como um grupo da pequena burguesia.

primeiro ponto de contestação das anarquistas, para elas a mulher, assim como toda a humanidade, tem vontade própria e essa vontade seria a responsável por suas transformações psicológicas e sociais, a história não seria então pré-determinada por fatores econômicos, mas sim pela vontade e ação dos indivíduos – se a mulher mudou foi porque tomou atitudes nas suas próprias vidas cotidianas e frente à militância pela sua libertação. Inclusive as mulheres não teriam a passividade e a doçura como características naturais, o indivíduo pode ou não ter tais características de acordo com sua personalidade e contatos sociais.

O casamento burguês, segundo a própria Kollontai, estaria baseado em relações econômicas (em interesses econômicos) e por isso deveria ser indissolúvel, já que separar-se seria uma afronta à propriedade privada; e ao conceito de propriedade de um ser pelo outro, ou melhor, do homem pela mulher, o primeiro a mantém como sua posse porque ela dependeria economicamente dele. Os filhos, cuja geração seria a única finalidade das relações sexuais, pela moral vigente no sistema capitalista, também seriam uma forma de garantir os interesses econômicos burgueses: a família burguesa acumula capital e esse tem de ser salvaguardado pela própria família, além disso, ela também consome e o consumo tem de ser passado de geração em geração. O amor não estaria presente em tais relações. Porém, Kollontai não propõe que o amor livre seja a base das uniões entre homens e mulheres na sociedade burguesa e que essas uniões se dêem sem nenhuma sanção estatal, ao contrário, ela afirmava que o amor livre seria um impedimento para se sentir o verdadeiro amor e, na sociedade capitalista, ele sempre terminaria em uma união legal. Ele não seria possível também durante a fase da ditadura do proletariado (socialista), intermediária, mas somente na sociedade comunista. Observamos aqui que Kollontai não aplicava o materialismo histórico somente como meio para interpretação das relações econômicas e com relação à psicologia da mulher, mas sim como meio para entender o próprio amor. Em oposição ao amor por interesse existente na sociedade capitalista, deveria existir o amor-camaradagem, que reforçaria os laços de união e trabalho voltados para a coletividade, e não para os indivíduos envolvidos, o amor estaria submetido às necessidades da ditadura do proletariado e as uniões deveriam estabelecer-se para favorecê-la, assim como o sexo teria como objetivo fortalecer laços de solidariedade e camaradagem, não deveria ser um ato puramente físico; enquanto o amor livre e para o gozo dos indivíduos envolvidos só seria possível na sociedade comunista. As relações amorosas seguiram certo esquema segundo seu pensamento:

QUADRO 1 – Amor (segundo a concepção de Alexandra Kollontai)



O proletariado, por seu lado, deve diminuir o papel social e psicológico do sentimento do amor, tanto no verdadeiro sentido da palavra, quanto no que se refere às relações entre os sexos, mas pode e deve considerar estes papéis, para reforçar os laços sociais. Estes não se situam no domínio das relações matrimoniais e da família, mas são os laços que contribuem para o desenvolvimento da solidariedade coletiva. (KOLLONTAI, 2000, p. 144).

Assim teria ocorrido em momentos anteriores na história, por exemplo: na Idade Antiga imperava o amor patriarcal; na sociedade feudalista, o amor espiritual e na sociedade contemporânea o amor baseado em interesses econômicos (burguês), cuja superação dependeria, como dependeu em outras épocas, de mudanças na base econômica da sociedade. Segundo Alexandra Kollontai o amor e a moral sexual não estão somente na superestrutura da sociedade, portanto condicionados à base econômica (infra-estrutura), mas, as transformações deles se dão ao longo do processo de luta contra as “forças sociais que se lhe opõem”. Justamente por isso, o amor e a moral sexual mudam ainda na sociedade capitalista, mas a total libertação da mulher e o amor livre só seriam alcançados pela superação desse modo de produção. Na sociedade capitalista, com sua dupla moral sexual (mulher de família x prostituta) e com o casamento indissolúvel, a mulher estaria submissa aos desígnios do homem, mas já começaria a se libertar através do trabalho fora do lar; no socialismo ela deveria lutar para a construção do comunismo através do trabalho (obrigatório e voluntário), fortalecendo assim o Estado e o Partido Comunista, através do amor-camaradagem e só na sociedade comunista poderia exercer-se o amor livremente.

[...] a atenuação dessas falsas e hipócritas concepções [da mulher como acessório do homem] só se realizará com a transformação do papel econômico da mulher na sociedade, com sua entrada nas fileiras do trabalho.

Toda a classe ascendente, nascida como consequência de uma cultura material distinta daquela que a antecedeu no grau anterior da evolução econômica, enriquece toda a humanidade com uma nova ideologia que lhe é característica. [...] O código moral constitui parte integrante da nova ideologia. Portanto, basta pronunciar as expressões ética proletária e moral proletária, para escapar da trivial argumentação: a moral sexual proletária não é no fundo mais do que superestrutura. Enquanto não se experimenta a total transformação da base econômica, não pode haver lugar para ela [...]. A experiência da história ensina que a ideologia de um grupo social e, consequentemente, a moral sexual se elabora durante o próprio processo da luta contra as forças sociais que se lhe opõem. (KOLLONTAI, 2000, p. 64 e 71).

Sem dúvida alguma aqui está outra crítica das anarquistas com relação ao pensamento de Alexandra Kolontai: elas propunham o amor livre como uma forma de educação, para a

vida livre na sociedade futura e como uma possibilidade de libertação, ainda que não total, na sociedade atual e afirmavam que as análises marxistas submetiam o sentimento do amor ao etapismo e a sucessão de modos de produção, assim como o submetem ao Estado e ao Partido Comunista, que passaram, na Rússia bolchevique, a controlar inteiramente a vida das pessoas. Maria Lacerda de Moura, por exemplo, afirmava, em 1926, que Kollontai submeteu o amor a uma ideologia de classe e isso seria um erro.

Não será um erro, uma repetição de um crime contra a natureza, o marxismo forjar e organizar uma moral nova em relação ao amor, para impor a todo orbe, como defesa da luta de classes? (MOURA, apud: LEITE, 1984, p. 108).

Já Emma Goldman, mesmo colocando que o matrimônio burguês estaria baseado em interesses econômicos, afirmava que nem todos os homens e mulheres seguiram esse padrão de união, e muitos deles constituíram relações baseadas no amor livre, mesmo na sociedade capitalista, mostrando assim que a vontade própria faz a história dos indivíduos e que ela não poderia ser inteiramente determinada por fatores econômicos. Além disso, segundo ela o fato da mulher ter ido trabalhar fora do espaço doméstico não significava que alcançou alguma independência e libertação, ao contrário do que pensava Kollontai ao afirmar que a mulher moderna era uma mulher independente. O trabalho assalariado era visto como transitório por muitas mulheres, que haviam sido criadas e educadas desde a infância para casar-se e terem filhos, segundo Emma, e, acima de tudo, o casamento reforçava a exploração da dupla jornada de trabalho feminino (o sobretrabalho de que falamos no capítulo anterior).

La mujer considera su situación de trabajadora como transitoria hasta que llegue el momento de dejarla a lado cuando aparezca el mejor postor. Por ello, es infinitamente más difícil organizar a las mujeres que a los hombres. “Por qué me voy a afiliar en el sindicato si voy a casarme y a tener un hogar?” Acaso no se le há enseñado desde pequeña a creer que esa es su verdadera vocación? Ha aprendido que el hogar, aunque no sea una prisión tan grande como la fábrica, tiene puertas y cerrojos más sólidos. Tiene un guardián tan fiel que nada puede escapárlele. Pero lo más trágico es que el hogar no la libra ya del trabajo asalariado, sino que acrecienta su tarea. (GOLDMAN, 1982, p. 325 e 326, grifos nossos).

O amor não poderia ser submetido a fórmulas e esquemas segundo as anarquistas, ele seria o sentimento mais livre do homem. Nesse sentido, o casamento estava em oposição oposta a ele, submetendo-o ao Estado e à Igreja.

[O] Amor, o mais forte e profundo elemento em toda a vida; o percurso da esperança, da alegria, do êxtase; o amor, o desafiador de todas as leis de todas as convenções; o amor, o mais livre, o mais poderoso formador do destino humano; como pode essa força impulsionadora ser sinônima à pobrezinha daquela semente, cultivada pelo Estado e pela Igreja, o casamento. (GOLDMAN, apud: RICHTER, 1998, p. 67).

[o casamento é o mesmo que] otra institución patriarcal, el capitalismo, que arrebatata al hombre su derecho de nacimiento, impide su desarrollo, envenena, y crea luego la caridad pública, que prospera a costa del último vestigio del respeto por uno mismo.

La institución del matrimonio a la mujer en un parásito y la obliga a depender completamente de otra persona. La incapacita para la lucha por la vida, aniquila su conciencia social, paraliza su protección, que es en realidad una trampa, una parodia del carácter humano. (GOLDMAN, 1982, p. 327).

Kollontai ainda afirmava que era essencial que a mulher tivesse filhos (e acreditava que o ato sexual não deveria ser praticado somente para obtenção de prazer), mas que deveriam ser frutos de uma união pautada no “amor-camaradagem” (onde ambos trabalham e o amor estaria submetido às regras da coletividade, ou melhor, da ditadura do proletariado) e para que eles pudessem constituir a força de trabalho futura na sociedade socialista. A maternidade, assim, estaria submetida à coletividade e suas necessidades; era uma “obrigação essencial da mulher para com o Estado proletário”, como colocava. Esse ponto de vista também foi imensamente criticado pelas libertárias: a maternidade não era, para elas, nem função natural e divina, nem uma necessidade social, mas sim, fruto da autoconsciência e da vontade de indivíduos unidos livremente; e, para que ela pudesse ser exercida, necessitava de amor e liberdade, como já o dissemos. A mulher não era uma máquina reprodutora.

[...] La mujer no quiere seguir siendo la productora de una raza de seres humanos enfermos, débiles, decrepitos y miserables, que no tienen ni la fuerza ni el valor moral de arrojar el yugo de su pobreza y de su esclavitud. En lugar de ello, desea menos hijos y mejores, engendrados y criados con amor y por libre elección, y no por la obligación como en el matrimonio. (GOLDMAN, 1982, p. 329, grifos nossos).

Emma Goldman e Alexandra Kollontai chegaram a se conhecer pessoalmente e chegaram a travar uma discussão, já Maria Lacerda de Moura leu os escritos dessa marxista sobre o amor-camaradagem e os criticou em seu livro de 1926 “Han Ryner e o amor plural”. No período que antecedeu a Revolução Russa, Kollontai passara pelos Estados Unidos para dar conferências sobre a “questão feminina”, até então Emma a admirava como militante socialista e compareceu em uma de suas conferências em Nova Iorque, porém em sua estada na Rússia, acabou por romper totalmente com ela.

Assim que começou a observar o sistema de privilégios dos bolcheviques e as condições péssimas em que vivia o povo russo, Emma resolveu procurar Kollontai para entender melhor o que se passava no país. Até então nenhuma das duas havia rompido totalmente com o Partido Comunista. Kollontai a recebeu no Hotel Nacional, em Moscou, onde viviam também outros líderes bolcheviques, afirmou que os relatos de Emma sobre a situação russa eram sobre “pequenos pontos cinza” de um imenso panorama revolucionário e que tais pontos eram inevitáveis, visto que a reação e a intervenção de países capitalistas eram intensas e que ela poderia ajudar no sentido de diminuí-los, podendo inclusive trabalhar com as mulheres:

[...] Podría trabajar con las mujeres, eran ignorantes de sus propias funciones como madres y ciudadanas. Había hecho tan buen trabajo de esse tipo en América, y podía asegurarme que en Russia existia un terreno más fértil. Por qué no te unes a mí y dejas de darle vueltas a unos pocos puntos grises? – dijo en conclusión -; no son más que eso, querida camarada, nada más.

Gente sometida a redadas, encarcelada y ejecutada por sus ideas! Viejos y jóvenes retenidos como rehentes, toda protesta silenciada, la inquietud y el favoritismo en alza, los mejores valores humanos traicionados, el mismo espíritu de la revolución crucificado a diario... no era esto más que “áreas grises”, mates? Sentí que un frio helador penetraba hasta la médula de mis huesos. (GOLDMAN, 1996a, p. 273, grifos nossos).

As mulheres anarquistas, no Brasil e no mundo, não consideravam mulheres que não queriam colaborar com um Estado, seja ele proletário ou capitalista, como ignorantes, mas sim como lutadoras. Também não acreditavam que a revolução social deveria levar a uma sociedade pautada no controle das vidas dos indivíduos, desde as opiniões políticas até o amor, acreditavam que ela deveria levar à construção de uma sociedade inteiramente livre e baseada no amor e na igualdade, jamais nas diferenças entre os sexos. Para elas a luta pela emancipação feminina estava associada à luta pela destruição do capitalismo, esse sim o responsável pela escravidão de todos os seres humanos, ou como escreveu a anarquista esponhola Teresa Claramunt⁸¹ em 1899:

Nuestra dignidad como seres pensantes, como media humanidad que constituímos, nos exige que nos intereseamos más y más por nuestra condición en la sociedad. En el taller se nos explota más que al hombre, en el hogar doméstico hemos de vivir sometidas al capricho del tiranuelo marido, el cual por el solo hecho de pertenecer al sexo fuerte se cree con el derecho de convertirse en reyzeuelo de la familia (como en la época del barbarismo). (CLARAMUNT, 1982, p. 317).

⁸¹ Teresa Claramunt Creus foi uma trabalhadora do setor têxtil de Sabadell (Espanha) que aderiu ao anarquismo e fundou um grupo anarco-sindicalista em sua cidade. Participou de inúmeros movimentos anárquicos em toda a Espanha.

CAPÍTULO 4 AS MULHERES ANARQUISTAS EM SÃO PAULO E SUAS ATUAÇÕES NO MOVIMENTO OPERÁRIO

É apenas ambição dar para uma mulher de uma determinada classe a oportunidade de uma participação mais integral em um sistema de privilégios e se estas instituições (as instituições capitalistas) são injustas quando os homens tomam partido delas, elas também serão injustas quando as mulheres tomarem partido delas. (MONTSENY, 2007, p. 2).

Apesar de nem sempre lembradas pelos historiadores que estudam a história do Brasil do período identificado como Primeira República e mesmo pelos historiadores de anarquismo, foi enorme a militância das mulheres no movimento libertário tanto no mundo (como vimos no capítulo anterior), como na cidade de São Paulo. Por aqui suas presenças e militâncias coincidem com o período da grande imigração (1886 – 1930), sendo essa a condição essencial para o desenvolvimento do movimento anarquista e para a atuação de mulheres que já traziam da Europa ideais libertários ou mesmo os adotaram aqui, em contato com outros imigrantes.

No entanto, o movimento libertário dessa época foi amplamente estudado, principalmente depois do fim da Ditadura Militar no Brasil, por inúmeros historiadores e sociólogos. Daí decorrem as questões: por que omitir a presença feminina, já que essa parece ter sido de grande importância para o movimento? E, no que essas mulheres diferem dos homens anarquistas, ou seja, o que era ser uma mulher anarquista?

Em primeiro lugar, a omissão das mulheres na história do anarquismo paulistano parece muito mais inevitável do que intencional. São escassos os documentos a respeito delas e a utilização da história oral como técnica para esse estudo torna-se cada vez mais difícil dada a distância temporal com relação ao período. Raríssimos são os documentos e relatos que tratam da vida dessas mulheres, mesmo em seus aspectos mais visíveis (como data e local de nascimento, etc). O que temos a respeito delas foram seus relatos na imprensa operária da época (onde podiam defender abertamente seus pontos de vista), relatos de companheiros de movimento, números que indicam ajuda (até financeira) em movimentações nacionais e internacionais, dados de apresentações em peças teatrais e ajuda na organização de escolas modernas e, no caso de uma minoria, livros publicados (como é o caso de Maria Lacerda de Moura). Porém, tal escassez de documentos nos leva a responder a segunda pergunta. Através deles podemos identificar as especificidades de seus pensamentos como relação às mulheres libertárias de outras partes do mundo e mesmo com relação aos homens. Essas mulheres propuseram o anarquismo como única forma de libertação total da mulher e lutaram para criar uma vida totalmente livre através da destruição do capitalismo e da construção de uma sociedade baseada em valores de solidariedade e fraternidade entre todos os indivíduos.

Questionaram a República Brasileira observando-a como um regime destinado a favorecer grandes proprietários de terra e a burguesia em desenvolvimento no período, aliás, para elas, era a classe alta que se organizava em governos para perpetuar e garantir a exploração de uma imensa maioria para que a minoria desfrutasse de uma vida de comodidades e luxos. Lutaram por melhores condições de trabalho, menores jornadas e salários iguais aos dos homens, além de protestarem contra os altos preços dos transportes públicos (no caso, o bonde) e contra os altos aluguéis. Organizaram-se em associações e sindicatos por categoria e ofícios, porque acreditavam que a mulher tinha suas próprias reivindicações e lutas diárias contra a exploração e a submissão dentro e fora do lar; essa luta (ora violenta, ora pacífica) se dava em greves, em boicotes, em comícios, em escolas libertárias e no teatro operário. Criticaram as religiões cristãs afirmando que elas eram um dos maiores empecilhos à libertação da mulher. Pregaram a união e a organização livres para a luta.

Aproxima-se a reforma social, onde cada qual terá o seu valor real e digno da sua personalidade.

Oh! Quão adorável será a sociedade de amanhã onde todos serão guiados pelo mesmo ideal de fraternidade e o desprendimento pelas obras materiais será um facto. Cada um lutará ardentemente pelo engrandecimento e bem estar colectivo.

Hoje não vivemos, apenas somos conduzidos por forças deshumanas, leis absurdas impostas por imaginações enfermas, cerebros ôcos obcecados pelo calor asphyxante de convicções jesuísticas cujo único fim é amesquinhar e destruir as consciências.

Hoje, o operário soffre, mas amanhã, quando tudo for de todos, esse soffrimento será substituído pelo bem estar, pela gloria adquirida na estufante peregrinação e abnegação de muitos séculos de lutas titanicas.

Mãos á obra, reformadores! Avante para a renda da liberdade!

Chega o momento de castigarmos aquelles que impunemente sempre souberam viver á nossa custa, a nos chicotear com as suas leis falsas.

Enquanto nós outros lutávamos a sós, a burguezia criminosa gastava os fructos dos nossos esforços.

Chegou a época da agitação redemptora; ella agora virá exigir as contas e, como o direito é todo nosso, torna-se mister sermos indemnizados com premios e juro de tudo quanto fomos vilmente lesados.

Jovens patriotas! Coadjuvemos os nossos irmãos de ideaes, sacrificaremos mutuamente um minuto para gozarmos uma vida!

Arranquemos o rosario da mão da mulher, apresentemos a lampada vindicante do livre pensamento e ahi, então, veremos quão beneficos serão os resultados e os progressos conquistados.

Nobres patriotas: elevemos o nosso character, lutaremos em prol dum ideal elevadíssimo que é a liberdade de consciencia.

Transformemos a sociedade, desprezando a praga clerical, onde só os vícios e a hypocrisia imperam.

Estirpemos esse cancto da consciencia feminina e veremos então uma sociedade viril capaz de elevar e crear os mais elevados sentimentos que a imaginação sã poderia idealisar.

Transformemos os conventos e templos em officinas profissionais e atiremos essa corja de criminosos (padres e freiras), esses assassinos da liberdade de consciencia para qualquer ponto onde não possam fazer mal e em troca sejam uteis a seus semelhantes.

Basta de infamias, basta de tolerancias. Clarou o momento de arrancarmos a mulher da escravidão imposta pelo egoísmo nefasto dos verdadeiros vampiros sociaes.

Dia vira em que ser christão será tão ridículo quanto oppobrioso é possuir fama de ladrão!

Não está muito longe, amigos, basta só um pouco de audacia e mais constancia e muita coadjuvação das patriotas conscientes.

Viva a liberdade e morra o clero! (**Eis o ideal almejado!**. THERESA ESCOBAR. A Plebe, São Paulo, 22 de março de 1919, anno II, número V, grifos nossos).

Sem dúvida alguma, o principal ponto colocado pelas mulheres anarquistas no movimento foi a necessidade da emancipação da mulher do casamento (instituição extremamente nociva à sua formação como indivíduo livre, física e intelectualmente e mesmo ao amor). Ele seria substituído por uniões totalmente livres e pautadas unicamente no amor. Para elas, as uniões sexuais também deveriam fundar-se essencialmente no amor e, nessa união, a mulher deveria ser totalmente independente (moral e economicamente), mesmo na sociedade capitalista. O amor e as uniões livres, ainda na sociedade burguesa, seriam uma forma de libertação da mulher e também uma forma de aprendizagem para vida livre futura (para homens e mulheres). Além disso, para que um casal tivesse filhos, deveria existir entre eles somente vínculos de afeto, nunca leis jurídicas ou religiosas, aliás, nesse sentido, para as anarquistas paulistanas, assim como para as libertárias citadas no capítulo anterior, a maternidade deveria ser algo consciente e fruto da vontade de um casal.

O matrimônio apenas serve para abreviar a duração do amor, tornar odiosa a união. No lar, a mulher é escrava, o homem é o senhor, este tem o direito de mandar, aquela o direito de... obedecer. (...)

Como pode existir o amor entre uma escrava e um senhor? (...)

Por isso se diz: o casamento é a morte do amor. (TIBI, apud: RAGO, 1985, p. 103, grifos nossos).

Por observarem a maternidade dessa forma, muitos libertários e libertárias pregavam o controle de natalidade. As mulheres deveriam ter filhos quando o desejassem, esta, portanto, não era sua função natural ou mesmo divina como era colocado por médicos, juristas, padres e pelo próprio imaginário social da época. Justamente por isso, circulou amplamente em São Paulo o livro “Huelga de Vientres” de Luis Bulra⁸² que tinha o seguinte subtítulo: “medios praticos para evitar las familias numerosas” (A Terra Livre, São Paulo, 13 de junho de 1906, anno I, número 10).

Muitas dessas mulheres libertárias paulistanas viveram os ideais anárquicos em suas vidas cotidianas e observá-las constitui-se também uma maneira de observar o próprio movimento operário anarquista da época, já que suas memórias ajudam-nos a compreender a própria memória do movimento anárquico em São Paulo. Grande parte delas se uniram

⁸² O jornal anarquista “A Terra Livre” noticiou em diversas edições a distribuição desse livro por um preço de cem réis. Pelas numerosas vezes que observamos que foi distribuído é possível concluir que havia imenso interesse dos libertários e libertárias de São Paulo por esse texto.

livremente aos seus companheiros, baseando-se unicamente em laços de amor e fraternidade, organizaram seu dia a dia pautado em princípios de solidariedade e igualdade, dividindo o que tinham com seus companheiros trabalhadores e desempregados, abriram suas casas para encontro de anarquistas das mais variadas tendências, como o fez Paula Soares, que transformou sua casa, localizada no bairro do Brás, em ponto de encontro dos libertários desde 1914⁸³. Aí ocorriam reuniões, grupos de estudos e ainda se organizou uma sala de alfabetização e se redigiam jornais anárquicos. Para essas mulheres, o conhecimento, que levaria à libertação, deveria ser compartilhado ainda na sociedade capitalista, sem que para isso fosse necessário algum investimento financeiro. Suas trajetórias de vida são, portanto, importantes documentos do próprio movimento operário e através de seus textos e relatos, publicados na imprensa operária, tornam-se possíveis percebermos suas concepções sobre a vida, a história e o anarquismo, apesar das pouquíssimas informações que temos sobre suas vidas pessoais.

Para observarmos todas as questões sucintamente apresentadas acima e responder às indagações propostas no início desse capítulo, abordando similaridades e divergências de pensamentos e ações com anarquistas do sexo feminino e masculino já estudados em capítulos anteriores do presente trabalho, assim como, para notarmos as diferenças entre o feminismo anarquista e os outros feminismos existentes em São Paulo (como mostramos no capítulo 3), dividimos esse capítulo em tópicos. Primeiramente, no tópico 4.1, observaremos como as anarquistas viam e questionavam a política, a economia e a cultura da Primeira República e suas relações com importantes personagens e fatos políticos da época, assim como com a religião católica; logo após, no tópico 4.2, veremos como críticas e questionamentos à sociedade republicana se desdobraram em práticas anárquicas, através da ação direta (em greves e reivindicações por melhores condições de vida e trabalho) e como as libertárias se organizaram para tal, no tópico 4.3. Para finalizar, no tópico 4.4 (dividido em outros quatro “sub-tópicos”: 4.4.1; 4.4.2; 4.4.3 e 4.4.4) analisaremos os meios de luta privilegiados das mulheres anarquistas paulistanas, que, na maioria das vezes, descartaram os métodos de ação violentos, mesmo concebendo-os como inevitáveis em casos de ação direta com em greves e piquetes, como já afirmava Voltairine de Cleyre, e optaram pela propaganda, pela arte e pela educação como importantes, e até essenciais, meios de luta, como afirmavam Emma Goldman e Maria Lacerda de Moura (cada um dos “sub-tópicos” abordará um desses meios: 4.4.1 e

⁸³ Sua casa foi ponto de encontro dos anarquistas de 1914 a 1923 aproximadamente.

4.4.4 – a propaganda em jornais e festas e/ou festivais; 4.4.2 – a educação libertária e 4.4.3 – o teatro operário).

Vale colocar aqui que essas anarquistas paulistanas não atuavam distante dos homens anarquistas, pensando em sobressaírem-se a eles, mas lutavam junto deles, levantando outras questões relevantes para o movimento, como a discrepância entre os salários (de homens e de mulheres), a liberdade de união e a maternidade livre e consciente. Além disso, adotaram práticas já privilegiadas pelo anarquismo clássico, tratado no primeiro capítulo desse trabalho, como as greves e a livre organização, porém de maneira específica, dado o contexto social e político brasileiro. Também adotaram práticas relacionadas às teorias das libertárias que atuaram fora do Brasil como Emma Goldman, Louise Michel e Voltairine de Cleyre (tratadas no capítulo 3), sem, evidentemente, se prenderem totalmente a tais, já que atuaram de maneira livre nos mais diversos momentos. Esse capítulo busca justamente mostrar as práticas das mulheres libertárias em São Paulo nas mais diversas frentes do movimento operário anarquista.

4.1 As mulheres anarquistas e o contexto republicano brasileiro (economia e política)

Como já foi dito anteriormente, as libertárias que atuaram em São Paulo acreditavam que a libertação total da mulher só se daria com a derrocada total da sociedade capitalista e a construção de uma sociedade livre. Entretanto, isso não quer dizer que elas não questionaram a política republicana brasileira; seguindo idéias já presentes nos clássicos do anarquismo, lutavam por melhorias para as classes mais baixas ainda na sociedade capitalista e não esperavam que essas fossem possíveis só em outra sociedade; os anarquistas, juntamente com os operários, deveriam lutar para que o sofrimento cotidiano do trabalhador fosse resumido ao mínimo possível.

Para elas, o governo brasileiro privilegiava somente os interesses de uma classe (dominante) em detrimento da imensa maioria de operários. Iza Rutt, que escrevia artigos que apareciam em “A Plebe” com grande frequência foi uma crítica ativa do governo republicano, que, segundo ela, buscava, através de figuras como Rui Barbosa, ludibriar os operários para que os mesmos acreditassem que o Estado estava colocado a seu favor, como podemos observar no artigo a seguir.

Ruy Barbosa começa acariciar os trabalhadores!
O Estado publicou o colossal discurso em que sua exc se refere, num tom plangente, aos operarios, como a pedir misericordia.
Depois de perorar sobre a mentiraria que indispoz os operarios contra a sua pessoa, diz elle:
“Mãe mentira desbanca na maternidade os ratos. Cada manhã uma ninhada”.

E pergunta:

“Onde o princípio de liberdade, onde o princípio de igualdade, onde o princípio de fraternidade, onde o princípio de caridade, que, nesta terra, me deixasse jamais de ver ao seu lado?”

Que deslante! A não ser o princípio de caridade, que é o sustentáculo das duas classes sociais e que, por isso, é muito natural que visse o Sr. Ruy Barbosa sempre ao seu lado, tudo o resto é “ ninhada de ratos ”.

Valia-se elle, com ufania, de que serviu nos mais avançados postos em prol da escravidão negra. Mas isso pouco importa à escravidão branca hodierna! “Águas passadas não movem moinhos”.

E, apesar das “verbas” na sua folha de serviço às classes trabalhadoras do Brazil, os operarios não serão jamais seus amigos.

No presente, os operarios não gostam de quem fala muito em deus, porque de deus lhes advieram todos os soffrimentos através dos séculos.

Agora querem-no desterrar, para, livremente, poderem cantar.

“Paz na terra aos homens de boa vontade!” (**Atenção Plebeus**. IZA RUTT. A Plebe, São Paulo, 29 de março de 1919, anno II, número VI).

Em outro artigo, já no mês de maio do mesmo ano, narrava o que ouvira trabalhadores comentarem em frente ao Teatro Municipal (ao que parece, concordando com eles) durante a conferência do mesmo Rui Barbosa. Falavam dos abusos da autoridade policial, que, segundo Iza Rutt, agia como um “braço” do governo para manter a exploração dos trabalhadores. Mostravam as diferenças sociais existentes nos espaços culturais e de sociabilidade na “nova cidade” (a São Paulo que estava prestes a se tornar metrópole), onde às classes mais altas estavam destinados caros teatros, como o municipal, e às classes baixas deveriam criar e desenvolver seus próprios espaços culturais. Também criticavam o fato do Brasil ser um país dependente dos países estrangeiros, afirmando que os políticos republicanos brasileiros nada faziam para tirar o país da situação de exploração em que vivia com relação a outras potências mundiais.

Apesar de professar ideias libertarias, estive a fazer número entre os basbaques que se espremiavam ao redor do Theatro Municipal. Não me foi possível entrar, embora munida de convite. Mas, si não tive o prazer de ouvir Ruy Barbosa, ouvi, no entanto, coisas muito interessantes cá fora.

Quando um garoto qualquer gritou:

“Lá vem a cavallaria!” – e outros fizeram ouvir: “Cavallaria! Cavallaria!” – houve uma debandada geral e um senhor bem aparentado exclamou:

“É só falar em cavallaria para que elles demonstrem a sua corajem... Pobre do Ruy, si precisar contar com esse povo para subir ao Cattet!”

“Gostaria de ouvir o velhote, si agora promete mundos e fundos, mas quando estiver empoleirado será tão bom ou peor que os outros.”

“O que nós precisávamos era de um homem com energia bastante que fosse capaz de nos livrar dos exploradores estrangeiros. Somos um povo escravizado, aqui os estrangeiros fazem o que querem, exploram-nos á vontade e ninguém lhes pede conta. O Ruy não serve, está mais velho e os velhos são como herança, em tudo precisamos de guia, imaginem o que então será o governo de um velho e careta...”

Em outro grupo ouvi uma mulher que dizia:

“Pouco se me dava ouvir o caduco, o que eu queria era ver o teatro; quando passo por aí, aí da-me vontade de entrar, e de ver uma beleza por dentro, não nhã-nhã? Que pena!... (...) que o povo não pode entrar!...”

“Por que não com uma noite, mas quando tem companhia, comando?” – perguntou um velhote de barba...

“Ih, compadre, nem fale! A gente mal ganha para comer; vamos agora pensar em Theatro? Theatro é só para gente rica!”

“Depois, Sinhesilia disse que não deixam entrar quem não vem em traje a rigor...”

“Que quer dizer traje a rigor?” – indagou uma mocinha de ar ingenuo.

“Traje a rigor”, explicou alguém, “é andarem as mulheres com as “mamelas” à mostra!”

“Credo, minha senhora! E os homens?”

“Os homens... ora os homens tem mais cérebro que as mulheres, ouvi-las? A densa vaidade nada arranja com elles...”

“O que enche de indignação a gente”, repoz um rapagão antipathico, “é pensar que esse magestoso edificio que ahi está custou o dinheiro de nós todos e só aquelles canalhas é que se” [aproveitam dele].

Então, caros leitores, ouvi ou não ouvi coisas bem interessantes ca fora? (**A margem de uma conferência.** IZA RUTT. A Plebe, São Paulo, 1º de maio de 1919, anno II número 11, grifos nossos).

Além da crítica ativa que fazia aos políticos e ao governo republicano, Iza Rutt denunciou a Igreja Católica desse período, afirmando que o que os padres faziam era enganar os operários e fazê-los confiar que a solução para a sua vida sofrida de altas jornadas e baixos salários estava no cristianismo (o reino dos céus que alcançariam se fossem obedientes) e não na luta diária contra a exploração. Assumia uma postura anticlerical, assim como era defendida por Maria Lacerda de Moura e Emma Goldman⁸⁴, chamando os trabalhadores à luta.

- Querem rir-se os plebeus?

Pois nesse caso riam-se commigo, que nunca me ri tanto e tão gostosamente em minha vida. E continuo a rir, rir, perdidamente. Mas a que vem tanto riso nesse momento de serias preocupações? Perguntareis.

- É verdade, o momento é de preocupações e reclama seriedade. Mas quem poderá resistir ao riso expontaneo que nos irrompe dos labios ao lermos as parvoíces que a um jornalista do Rio disse S. Revma. o bispo de Campinas?

O papa-hostias, além de dizer tamanhas tolices, fez mal em se ocupar dos operarios, para não se ver, agora na berlinda, arriscando-se a ser um dos primeiros alvos das cruzadas que se organizam para sanear a terra de tudo o que for obstáculo à existencia de obras boas.

- E isso – nota bem s.revma. – não se dá só aqui no Brasil, mas em todo o universo. Os acontecimentos ahi estão para attestar; - a guerra, peste e fome. – É chegado o fim do mundo... sem que se pregam absurdos contra a ordem natural das coisas... é da riqueza social que está dividida a fórma a produzir desigualdade de bens entre os homens que correm para o trabalho, e os que gastam nas... tavernas.

Os operarios estão fartos de saber quem são os que gastam rios de dinheiro à custa dos miseráveis que gastam nas tavernas, bem como os que redobram a actividade e os que ficaram a descançar... como faz s.revma. ...

E quanto ao resto do seu sermão, prega a revma. no deserto; pois não commovem mais a ninguém as promessas do céu, nem intimidam as ameaças do inferno.

Uma prova disso deram os proprios operários catholicos que, desprezando os preceitos da religião, que impõe o soffrimento e o jejum para alcançar os gosos celestiais, escarneceram das bemaventuranças eternas. Pondo de lado a crença em

⁸⁴ Emma Goldman criticava ativamente o puritanismo e o cristianismo em vários artigos de sua revista “Mother Earth”. Em um dos textos pesquisados para essa pesquisa, publicado no Brasil com o nome de “Três ensaios sobre religião” (2005), afirmava que ambos (puritanismo e cristianismo) eram responsáveis pela escravidão dos trabalhadores, já que os mesmos esperavam no “reino dos céus” a sua salvação deixando de lado a luta revolucionária para criar o “paraíso” na própria terra, através da construção da sociedade livre. Para ela, além disso, os indivíduos comportavam-se como mandavam padres e pastores com medo do inferno, outro meio das religiões controlarem as classes baixas.

Deus e duvidando do seu poder, reuniram-se aos grevistas, esquecendo-se que Deus enviou o maná aos israelitas famintos. – E para que se reuniram eles? Para protestar contra o movimento dos grevistas ou recusar a sua solidariedade para com os mesmos? Não, unicamente para apresentarem também ao governo e aos seus patrões o seu programma de melhorias que não visam confortar o espirito, mas a materia, que é a unica coisa positiva.

É, portanto, inutil s. revma. estar perdendo o tempo e o latim, apelando para o patriotismo dos jornalistas. (D. João Nery e os operarios. IZA RUTT. A Plebe, São Paulo, 25 de agosto de 1917, anno I, número II, grifos nossos).

Sua crítica à política da época se estendia também à influência que o fascismo começava a ter no Brasil durante da década de 20 do século XX, assim como o fizera Maria Lacerda de Moura em inúmeras conferências e livros. Em um artigo de 1924, intitulado “O monumento a Mussolini”, que apareceu também em “A Plebe”, denunciava a construção de um monumento ao fascista italiano em uma cidade brasileira. Nesse artigo fica clara uma posição tão colocada por anarquistas em toda a história do movimento: não importa o homem que está no poder (político). O poder é nocivo, pois transforma o ser humano em um ser vaidoso que faz de tudo para manter seu poder e seus privilégios em detrimento de uma maioria. A autoridade dada ou tomada por um homem é um empecilho à liberdade e à igualdade, portanto, contrária à natureza humana e seus valores, como o altruísmo, a compreensão e a prática do bem e da solidariedade.

Tem graça! Houve quem nos taxasse a nós, povo brasileiro de falhos de sentimentos cívicos porque não protestamos como deveríamos contra a ideia de se erguer, em uma de nossas praças públicas, um monumento a Mussolini, quando temos tantas personalidades históricas brasileiras, com muito mais direito a essa homenagem que o “heros” italiano.

Ora, o povo... o povo para que ha de protestar por isso? (este povo que paga dois mil réis por kilo de feijão bichado, só porque protestar... não paga a pixa – como diria o bom philosopino Jéca). Para que? Uma estatua mais, uma estatua menos, em nossas praças, não estorva a ninguem! Não merece tanto alarido.

E depois, no caso de Mussolini, o “caso” não é um caso para a gente esgoelar em protestos, fazendo pés das patas dos nossos cavalleiros e atraindo os fans dos “toscanas” que ha muitos por ahi, á espera da oportunidade para porem em acção e “manganeio” e o oleo de rícino.

A ideia dos fascistas brasileiros quererem homenagear Mussolini elevando-lhe uma estatua é comico-ridicula e seria mais para a agente se apegar a rir do disparate, si não fosse o pensamento que faz assomar aos nossos olhos lagrimas de dôr sobre a morte dos nossos companheiros, inimigos da causa sangrenta de Mussolini.

Mussolini, sobre ser feroz, é vaidoso, sobretudo vaidoso, como muito naturalmente são os grandes homens.

A sua fereza, as suas bravatas, a sua valentia, na terra que foi berço de Garibaldi (mas que também gerou Nero em tempos idos), tem por principal estímulo a vaidade.

Nero, o Imperador da antiga Roma foi vaidoso também. A sua vaidade e a sua epoca já iam se tornando terra morta. Regressou agora, com Mussolini.

A bondade, a pratica do bem, a compreensão dos deveres altruístas não envaidecem, dão muitos benefícios. A maldade é compensada com todos os gosos. O maldoso é enaltecido, encensado, levado à glorificação.

Mussolini é [...] [digno] de incentivo de gloria. Fez-se malvado por vaidade. Quer que a história fale delle, como fala Nero.

O seu fim ou por outra, o fim de seu trabalho, da grandiosa e martyr Italia, esta por pouco. A sua “gloria” vae evanescendo... O que não sofre alteração é a sua vaidade.

E Mussolini, vaidoso, o sucessor de Nero, quer a todo custo que o mundo se dobre ante seu valor.

Pois bem, dobrem-se os seus semelhantes, os seus étnulos, os seus irmãos capiritunes, que o povo rir-se-a do gesto. Levantem-se-lhe estatuas, que as estatuas não fazem medo!

Nero acabou justicado por suas próprias mãos, quando o povo romano, compreendendo-se do seu valor, uniu-se num só e formidável bloco e rolou pelas ruas como poderosa avalanche libertadora. (**O monumento a Mussolini**. IZA RUTT. A Plebe, São Paulo, 17 de maio de 1924, anno VI, número 236, grifos nossos).

4.2 Atuações grevistas das mulheres libertárias: a greve geral anarquista e as greves por melhores condições de trabalho e vida

Quizera que ao despertar no Oriente o grande dia luminoso do 1º de maio todas as phalanges operarias, de polo a polo, fraternizadas pelos laços da camaradagem, da união e da solidariedade, celebrassem, em unisono consorcio, as nossas paschoas, com a Festa do Trabalho. (**Apelo às Mulheres: 1º de maio**. THEREZA ESCOBAR. A Plebe, São Paulo, 10 de maio de 1919, anno II, número 12).

No período da Primeira República e, principalmente nas primeiras décadas do século XX, quando a industrialização em São Paulo era cada vez maior, as movimentações grevistas acompanhavam esse “boom” industrial. Foram inúmeras as movimentações para alcançar melhorias salariais, menores jornadas de trabalho⁸⁵, fim do trabalho noturno para mulheres e crianças e tantas outras reivindicações ocorridas nas mais variadas fábricas e entre as mais diversas categorias e ofícios de trabalhadores urbanos. Os sindicatos anarquistas, que se multiplicaram a partir da década de 10 do mesmo século, cada vez mais estimulavam a Greve Geral anarquista como método de luta para alcançar a revolução social (como vimos no capítulo 2 desse trabalho), esta levaria ao enfraquecimento da burguesia enquanto classe e à sua expropriação pelos trabalhadores, que seriam os responsáveis pela autogestão e pela comunicação dos modos de produção e dos produtos e bens, como terras, instrumentos de trabalho, enfim. Tanto em uma forma de luta (por melhorias momentâneas), quanto na outra (construção da sociedade anárquica), as mulheres libertárias tiveram grande importância; suas atuações foram em grande número e extremamente ativas, inclusive, grande parte dos movimentos grevistas que se estenderam à várias categorias de trabalhadores começaram por mulheres. Elas acreditavam que somente na sociedade anárquica a humanidade poderia ser totalmente livre e igual, por isso lutaram pela sua construção, mas essa crença não limitou as suas lutas: elas buscaram conquistar melhorias e formas de vida e trabalho mais iguais e livres ainda na sociedade em que viviam, pregando, além de melhorias salariais e menores jornadas de trabalho, o controle de natalidade, afirmando que o fato de a mulher trabalhadora ter

⁸⁵ O movimento encabeçado pelos anarquistas de 8 horas de trabalho, 8 de lazer e 8 de descanso ganhava cada vez mais força nesse período.

poucos filhos e uma família menos numerosa significavam sua libertação e possibilidade de emancipação intelectual, já que teriam mais tempo para o lazer e para o estudo, não só para o trabalho na fábrica e no lar (o sobretrabalho, do qual falamos anteriormente), lutaram também contra a implantação de certos preceitos tayloristas na gestão das fábricas, como por exemplo os salários e bônus pagos aos operários que produzissem mais ou trabalhassem com mais máquinas.

Na manhã do dia 16 de fevereiro de 1901 entravam em greve cerca de 600 operárias da fábrica de tecidos Sant'Anna situada no Brás, e de propriedade de Antônio Álvares Penteado.

As operárias protestavam contra uma alteração que a fábrica introduzira nas tabelas de remuneração por tarefa e que implicava em efetivo rebaixamento do salário mediano. Por outro lado, os que conseguissem produzir acima de um determinado número de peças se beneficiariam com uma remuneração maior por unidade – mas estes constituíam uma pequena minoria. Em suma, o novo plano de barateamento da produção esbarrava na exaustão física dos operários, à qual já a tabela vigente os submetia. (BEIGUELMAN, 1977, p. 21).

Nessa ocasião (como já citamos rapidamente no capítulo 2 desse trabalho) as operárias se reuniam todas as manhãs para que não fossem contratados substitutos. A polícia era acionada para acabar com essas reuniões e chegou a prender a tecelã Giuseppina Cutolo, que participava de uma dessas movimentações. Essa greve só foi encerrada com o compromisso firmado por Álvares Penteado de: restabelecer a velha tarifa; diminuir as multas e não proceder à aplicação irregular desse tipo de penalidade; providenciar para que cessassem as sevícias de que eram vítimas as operárias. Aliás, nesse último aspecto, foram inúmeras as greves de mulheres contra os abusos sexuais de mestres, contramestres e patrões. Ainda durante o ano de 1901 e em 1902 inúmeras greves ocorreram no setor têxtil, onde a maior parte dos trabalhadores era composta de mulheres e crianças. Em 1902, por exemplo, as operárias da fábrica de tecidos Anhaia, localizada no Bom Retiro entraram em greve em protesto contra os maus tratos do mestre de teares, que havia expulsado a operária Emma Sartorelli, de dezessete anos e três de trabalho na fábrica. As trabalhadoras fizeram piquetes e chegaram a fechar a fábrica exigindo a demissão do contra-mestre. O jornal “O Amigo do Povo”, dirigido por Neno Vasco em São Paulo noticiava essa greve como sendo uma das mais importantes para o movimento operário da época (ver capítulo 2).

Todas as greves da Primeira República em São Paulo foram fortemente reprimidas pela polícia e pelo governo da época. Operárias eram presas, associações eram fechadas e militantes perseguidos. Um claro exemplo disso foi a greve da Companhia Paulista (ferrovia), em 1906. Essa greve foi feita por operários do sexo masculino, já que a maioria dos trabalhadores de ferrovias era composta por homens, no entanto, as mulheres libertárias atuaram seguindo os ideais anárquicos de solidariedade entre todos os indivíduos e reuniam-

se para formar uniões e associações para lutar pelos seus direitos e contra a violência policial. O jornal “A Terra Livre” noticiava em junho de 1906:

Depois dos acontecimentos a que deu origem a greve na Paulista e nos quaes a violência policiesca foi posta em scena sem provocação da parte dos operarios, a policia parece querer entrar num periodo de franca e brutal repressão. Dois factos novos o vem demonstrar.

Nesta cidade, apos uma reunião pacifica de pacificos trabalhadores, na maior parte de sexo feminino, reunião em que se tratara dos interesses duma pobre classe e se discutira a necessidade duma associação, um dos oradores, o tipografo Castaldi, foi preso e retido durante algumas horas. (Caminho Perigoso!. A Terra Livre, São Paulo, 13 de julho de 1906, anno I, número 12, grifos nossos).

No ano de 1907 ganhava notoriedade na imprensa anarquista a greve das costureiras, que faziam inúmeros piquetes e foram perseguidas e reprimidas pela polícia, e a greve das lavadeiras, essa categoria havia conseguido se unir e colocaram-se em greve no mês de maio do mesmo ano. Com a greve conseguiram a diminuição da jornada de trabalho que era de nove a onze horas de trabalho diárias. Tal luta pela diminuição da jornada era uma luta da classe trabalhadora como um todo, mas muitas categorias ainda não haviam conseguido tal diminuição nessa época.

As operárias da importante “Lavanderia Paulista” obtiveram com a greve a redução da jornada de trabalho que era em média de 11 a 9 horas. (A Terra Livre, São Paulo, 19 de maio de 1907, anno II, número 33).

Por falar em greve das costureiras, os jornais como “A Terra Livre” afirmavam que a sua organização era cada vez mais forte, o que causava receio nos patrões. No artigo seguinte fica claro esse receio, além da crença dos libertários paulistanos, no caso das costureiras de sacos, de que a greve causaria muitos prejuízos à burguesia nascente e não ao proletariado, como afirmavam alguns anarquistas clássicos.

Essas operarias reclamaram nestes últimos dias um pequeno aumento no seu salario. Os patrões, temendo uma greve que viria prejudica-los bastante nesta ocasião cederam imediatamente ao pedido das operarias. (**Movimento Operário.** A Terra Livre, São Paulo, 19 de agosto de 1906, anno I, número 16, grifos nossos).

Durante a década de 10 do século XX as movimentações grevistas não pararam de aumentar. No período da Primeira Guerra Mundial (1914 – 1918), por exemplo, os operários anarquistas colocavam-se em greve, afirmando que a guerra só aumentava o poder dos governos colocando trabalhadores contra trabalhadores (irmãos contra irmãos) e questionando o aumento da carestia da vida nesse momento; exigiam melhores condições de vida e trabalho na cidade. É justamente nesse período que ocorre a maior e mais marcante greve da história do movimento operário em São Paulo (e talvez do Brasil) – a Greve Geral Anarquista de 1917, como já citamos no capítulo 2. Essa greve foi uma greve essencialmente anarquista, evidentemente se reclamavam melhores condições de trabalho, menores jornadas e

diminuição de preços nos gêneros de primeira necessidade, mas a idéia que guiava essa movimentação era a de que uma greve geral poderia levar a tomada dos meios de produção e bens produzidos pelos operários e levar, conseqüentemente, a expropriação total da burguesia e à revolução social. Tal movimento começava com a paralisação, em sua maioria, de mulheres e crianças. As primeiras agitavam-se contra a violência policial, faziam barricadas e piquetes. Podemos destacar, entre essas mulheres Emma Menocchi, imigrante italiana, residente em São Paulo, esposa de Gigi Damiani. Emma havia fundado em 1910, aproximadamente, a *Associazione Femminile*, associação de mulheres anarquistas italianas em São Paulo.

Na noite de 2 de junho de 1917, a União dos Operários em Fábricas de Tecidos convocou os trabalhadores do setor para uma assembléia na sede da entidade, na rua da Mooca, 292. Nos dias subseqüentes, as reivindicações de aumento preencheram a pauta de várias reuniões. Assim começou a greve geral paulistana de 1917, envolvendo homens, obviamente, porém em muito maior quantidade, mulheres e crianças. A polícia os meteu na cadeia, indistintamente, após uma passeata organizada por anarquistas e socialistas defronte à Crespi. [...] Emma Menocchi, integrante do Centro Feminino de Jovens Idealistas, tem participação ativa: grita contra os tiras que espancam as mulheres e as detêm. Os militantes anarquistas se organizam para levar comida às que erguem barricadas e resistem no interior da fábrica de tecidos. (BIONDI, 2006, p. 172, grifos nossos).

Baseadas em idéias como as de Voltairine de Cleyre de que a transformação social só poderia ser alcançada através da ação direta e de que essa acabaria por ser violenta, dadas as circunstâncias de a burguesia não aceitar sua expropriação pacificamente, as libertárias atuantes em São Paulo durante essa greve atuaram de maneira violenta em muitas ocasiões, tomando e virando bondes que levavam fura-greves ao trabalho nas fábricas e tomando as ruas em manifestações a favor da greve. Isso fica claro em um artigo de “O Estado de São Paulo”, órgão da imprensa oficial, citado por Paula Beiguelman (1977).

(...) Um bando de mocinhas, infelizes operárias de fábrica, tomou conta de três bondes. Às 11 e meia, a Light mandou suspender o tráfego de bondes, e duas horas depois não havia nenhum veículo de espécie alguma em movimento. (O Estado de São Paulo, São Paulo, 13 de julho de 1917, apud: BEIGUELMAN, 1977, p. 86).

Faziam comícios e passeatas durante a Greve Geral. Em artigo de 21 de julho de 1917 “A Plebe” publicava o artigo “Comícios e Passeatas: A burguesia se espanta”. Ambos eram uma forma de conquistar as melhorias imediatas que exigiam os operários na pauta proposta pelo CDP, como a diminuição da jornada de trabalho e aumento salarial (ver capítulo 2), porém também eram uma forma de fazer propaganda anarquista, já que muitas libertárias acreditavam que se podia chegar à revolução social dessa forma e de prestar solidariedade à algum companheiro preso. Propagavam essas idéias em discursos e através do exemplo (dos

operários e operárias auto-organizados, em greve e solidários a outros companheiros grevistas).

Afim de reclamar a liberdade de seu companheiro preso, os trabalhadores – homens, mulheres e crianças – vieram em coluna até a frente da Polícia Central, reunindo depois em comício no Largo da Sé, onde falaram dois camaradas e uma companheira. (Comícios e Passeatas. A Plebe, São Paulo, 21 de julho de 1917, anno I, número 6).

Durante esse mesmo ano “A Plebe” noticiava a contribuição financeira de algumas libertárias às vítimas da greve geral (operários ou seus familiares que sofreram com perseguições, desemprego, etc) entregues ao Comitê de Defesa Proletária (CDP), como de Izabel Cerrutti (que juntamente com Antonio Cerrutti doou cinco mil réis) e Nina Allieri (que doou sozinha a mesma quantia). Além disso, inúmeras greves das operárias de diversos setores da indústria, como a greve das operárias da Fábrica de Tecidos e Bordados da Lapa ocorrida no mês de setembro.

Essa atuação das mulheres libertárias nas greves foram amplamente noticiadas pela imprensa operária da época até 1930, quando a repressão ao movimento aumentou e muitos dos jornais foram fechados. No ano de 1919, por exemplo, ocorreu outra Greve Geral anarquista, que não chegou a ser tão ampla quanto a de 1917, mas que também teve a imensa participação de mulheres e crianças. Em todo o período pesquisado elas lutaram de maneira individual ou através de suas uniões e associações, que organizaram segundo os preceitos do anarquismo clássico de espontaneidade, autogestão e sem hierarquizações, aliás, nesse sentido, foram inúmeras as associações formadas no período. As libertárias paulistas concordavam com Malatesta ao se organizarem por categoria ou ofício, já que, para elas, a classe operária era tão diversa e as mulheres faziam reivindicações próprias e até diferentes dos homens, como salários iguais aos deles e liberdade de escolha para se unirem e formarem famílias. Essas organizações eram pontos centrais na luta das anarquistas em São Paulo, que afirmavam que elas, além de organização para a luta atual, seja por melhorias imediatas, seja pela revolução social, tinham papel fundamental na construção da sociedade futura, onde, os indivíduos habituados a viverem em harmonia e cooperação nessas associações, se auto-organizariam através delas. Sem dúvida alguma o sindicato anarquista era visto dessa forma por elas e muitas se organizavam através dele. Assim como a greve geral era, segundo elas, um método para se chegar à revolução social, a organização livre (em sindicatos ou associações) era uma tática que levaria a tal e, por conseguinte, à construção da sociedade futura.

4.3 Organizações das mulheres anarquistas em São Paulo

Meditai, refleti bem, companheiras, pensai que, se vós mesmas não tratais de melhorar a vossa parte ninguém se importará de vós (A Terra Livre, São Paulo, 15 de agosto de 1906, apud: BARROS, 1979, p. 49 e 50).

Em 1906 “A Terra Livre” publicava um artigo de três costureiras libertárias, Tecla Fabbri, Teresa Cari e Maria Lopes, que chamavam as operárias desse ofício a se organizarem e lutarem⁸⁶. O artigo escrito por elas não trazia nenhuma informação sobre suas vidas, porém deixava muito claro os ideais anarquistas seguidos pelas paulistanas. Tratava-se de uma crítica à exploração sofrida pelas mulheres operárias e de um apelo para que elas se organizassem por ofício – das costureiras – para lutarem pelos seus direitos (com reivindicações específicas da mulher trabalhadora, no caso, costureira) na sociedade capitalista, lutando contra o trabalho noturno e as enormes jornadas de trabalho e pela construção de uma sociedade livre. Segundo elas, as mulheres trabalhadoras deveriam ter tempo livre para se dedicarem à maternidade, quando a desejassem, e para a instrução e o lazer através da leitura, que eram importantes ferramentas para a libertação, segundo os libertários, e o trabalho noturno e jornadas que chegavam a dezesseis horas diárias constituíam um empecilho para tais. Pregavam solidariedade entre as operárias e operários e entre a família das operárias costureiras para, com elas, protestarem contra a exploração dos patrões.

Ás Jovens Costureiras de São Paulo:
Companheiras!

Em vista da apatia que vos domina e que ninguém ainda pôde sacudir, nesta cidade em que somos tão exploradas, resolvemos nos fazer uma nova tentativa em defesa de todas, esperando não deixareis sós a declamar os direitos que nos cabem indiscutivelmente. É justo recordar que já por vezes alguns amigos, nas colunas do “Avanti!” de “La Battaglia” e da “Terra Livre” surgiram em nossa defesa, e as suas palavras não foram ouvidas. Mas esperamos que não nos deixareis, a nós também, pregar no deserto.

Devemos demonstrar enfim que somos capazes de exigir o que nos pertence e se todas forem solidárias, se nos acompanharem nesta luta, se nos derem ouvidos, nós começaremos por desmascarar a cupidez dos patrões sanguessugas.

No último movimento de greve geral nesta cidade, ficou provado claramente que a nossa classe é a mais ignorante e atrasada. Nesse movimento de solidariedade operária tomaram parte todas as corporações de ofício, desde o mecânico ao marceneiro, desde o ferreiro ao carpinteiro, chapeleiros, pedreiros, seleiros, quasi todos os trabalhadores gráficos, os operários e operárias das fabricas de fósforos, de tecidos, de camisas, etc, os marmoristas, os ourives e muitos outros. Em Jundiahy, o comércio fez causa comum com os grevistas, fechando as portas. Aqui, em São Paulo, os próprios estudantes manifestaram as suas simpatias pelos operários, tendo de ser fechada a Faculdade. E nós, as costureiras, que fizemos?

Nós passamos indiferentes pelo meio dos grevistas que enchiam as ruas da cidade e fomos trabalhar, mostrando que não tínhamos sentimentos, que não tínhamos sangue nas veias. E no entanto naquela multidão estavam nossos pais, nossos irmãos, nossos noivos, por entre os quaes nós passamos sem pensar que elles reclamavam

⁸⁶ Esse artigo parece ter tido bastante impacto nos meios operários da época já que em números subsequentes de “A Terra Livre” apareceram novos artigos dessas operárias e operários do sexo masculino comentavam-no elogiosamente.

um direito para nós também. E, assim demonstramos ainda que não tínhamos afectos de família nem amor!

Reflecti, companheiras, que devemos nós também ser sempre solidarias com os que lutam pela libertação do trabalho, se queremos igualmente ser ajudadas, nas nossas mais do que justas reclamações.

Companheiras! É necessario que recusemos trabalhar também a noite, porque isso é vergonhoso e deshumano. Em muitas partes, os homens conseguiram a jornada de 8 horas, já desde 1856; e nós que somos do sexo fraco temos que trabalhar até 16 horas! o dobro das horas de trabalho delles, que são do sexo forte. Pensai, companheiras, no vosso futuro de mais, e que, continuaremos a consentir que nos depauperem, nos tirem o sangue deste modo, depois, tendo perdido a nossa energia física, a maternidade será para nós um martirio e nossos filhos serão palidos e doentes.

E vós, os que sois nossos pais, certamente, nos ajudareis, porque não temos força para trabalhar, muitas vezes até às 11 horas da noite! Não deveis falar só quando estamos em casa, mas na cara dos nossos deshumanos patrões, cujos negócios crescem dia-a-dia. Ide a noite protestar, á bengalada, se for preciso contra esses vilíssimos ladrões! Vinde, quando tardemos, arrancar-nos com energia das garras dos avidos exploradores! Tereis muito que perder? Que nos dão elles, os abutres, em paga de tanta fadiga? Um salário ridículo. Uma miséria!

E nós também queremos as nossas horas de descanso para dedicarmos alguns momentos a leitura, ao estudo, porque quanto a instrução, temos pouca; e se esta situação continua, seremos sempre, pela nossa inconsciência, simples máquinas humanas manobradas a vontade pelos cúpidos assassinos e ladrões.

Como se pode ler um livro, quando se vai para o trabalho ás 7 horas da manhã e se volta para casa ás 11 da noite? Das 24 horas, só ficam 8 de repouso, que nem bastam para recuperar no sono as forças exaustas! Nós não temos horizontes ou antes, temos um horizonte sem luz: nascemos para que nos explorem e para morrer nas trevas como brutos.

Mas esperamos que não nos abandonareis, companheiras, e que nos ajudareis a desnudar e fustigar a infame atrocidade dos patrões, que deve ter um fim. Sim! Contamos com o vosso apoio de irmãs e de companheiras e assim a victoria será nossa. Mãos a obra!

Nota: Aceitaremos com prazer e desde já agradecemos todas as informações, os conselhos, que qualquer companheira nos queira mandar. A correspondencia pode ser dirigida a esse jornal. (**Ás Jovens costureiras de São Paulo**. TECLA FABBRI, TERESA CARI, MARIA LOPES. A Terra Livre, São Paulo, 28 de julho de 1906, anno I, número 13, grifos nossos).

As mesmas libertárias, em outro artigo, escrito em 15 de agosto de 1906 para o mesmo jornal, falavam sobre o impacto de seu primeiro manifesto entre as costureiras, mas dessa vez, convidavam-nas para uma reunião a fim de formar uma associação de ofício. Fica claro que o comparecimento a mesma deveria ser espontâneo e livre, e sua organização pautava-se no princípio de que não haveria qualquer tipo de hierarquia ou direção, assim como defendiam os anarquistas clássicos e os anarquistas paulistanos que vimos em capítulos anteriores; a associação, portanto, seria auto-organizada pelas operárias livremente associadas, sem hierarquias e direções. No artigo podemos observar também o crescimento industrial de São Paulo durante os primeiros anos do século XX e, principalmente, do setor de vestuário, cresceram, nessa época, o número de oficinas na cidade juntamente com a divisão de classes, cada vez mais evidente.

Ás Jovens costureiras de São Paulo:

Avante, Companheiras!

Desta vez – devemos dizê-lo francamente – parece-nos que as nossas palavras algum resultado deram, e que as companheiras nos compreenderam.

De todos os lados nos chegam incitamentos para continuarmos na nossa justa campanha de reivindicar direitos que são bem nossos. Nunca, como agora se viu em São Paulo tanto entusiasmo da parte das nossas companheiras – as boas – e da parte do publico consciente e da imprensa livre que nos deu todo o seu valioso apoio moral.

Muitos patrões, mesmo entre os peores, tiveram que reconhecer a justiça das nossas reclamações e ficaram um pouco abalados diante da nossa atitude firme. Já muitos disseram que estão prontos a conceder-nos em parte o que pedimos, se os outros patrões os seguirem.

Não devemos, porém, esperar que nos concedam o que nos pertence, quando lhes agrade: devemos tomá-lo por nossas mãos, pois que temos o direito e o poder de o fazer. Não nos deixemos sobretudo adular com falsas concessões e promessas por parte dos nossos sanguessugas.

Agora que nos vêem bem encaminhadas; servem-se de todos os meios hipócritas para que se perca o nosso esforço. Mas não hão de ter essa satisfação, porque nos uniremos e venceremos a batalha: e se, entre nós houver alguma traidora, nós a apontaremos ao desprezo público, ao desprezo das pessoas laboriosas e honestas, conscientes dos seus direitos.

Infelizmente, força é dizê-lo, não faltam entre nós as servis que de tudo se envergonham, menos de se deixarem esfolar santamente como ovelhinhas. E o que é sobretudo vergonhoso é haver da nossa parte consideração pelos patrões, quando tem trabalhos que acabar á pressa e consentirmos em trabalhar até á meia noite, submissas e resignadas, em vez de ir embora, sem tantos servillamos de escravas!

Vêde como elles aumentaram os seus estabelecimentos na cidade, e como progridem rapidamente, dia-a-dia! E nós, companheiras, que melhoramento temos em quanto trabalhamos nas suas oficinas? Que melhoramento pecuniario? Que progresso moral? Nenhum! Sempre as mesmas escravas, sempre as mesmas exploradas, perdendo gradualmente a saude nesses erguátulos!

Meditai, reflecti bem, companheiras, pensai que, se vós mesmas não tratais de melhorar a vossa sorte, ninguem se importará de vós!

Decidimos convidar-vos num proximo manifesto, a uma reunião na qual se discutirão assuntos de summa importancia para os interesses da nossa causa justissima e nisto fomos encorajadas por muitas companheiras que nos mandaram a sua adesão.

Agradecemos vivamente a toda a imprensa livre que se interessou por nós: “Avanti!”, “La Battaglia”, “Lutta Proletaria”, “Ideia Nova” e “Terra Livre”.

Coragem e sempre avante! (**As Jovens costureiras de São Paulo II.** TECLA FABBRI, TERESA CARI, MARIA LOPES. A Terra Livre, São Paulo, 15 de agosto de 1906, anno I, número 14, grifos nossos).

Possivelmente pela influência de manifestos como o dessas mulheres anarquistas, no ano de 1907 as costureiras organizaram a Liga de Resistência das Costureiras (que era proposta em reuniões desde novembro de 1906, como é possível notarmos no artigo a seguir), que participava diretamente nas lutas libertárias do período. Nesse mesmo ano as costureiras fizeram uma greve pela diminuição da jornada de trabalho para nove e nove horas e meia de trabalho juntamente com aumentos salariais. Apesar dos piquetes e do intenso movimento a greve foi intensamente reprimida pela polícia, que chegou a prender doze mulheres que tentavam impedir que operárias fura-greves (crumiras, como colocava “A Terra Livre”) entrassem no trabalho, e, por isso, acabou sem que conquistassem suas reivindicações.

Estas operarias tão vilmente exploradas em vários presídios da cidade, realizaram a sua primeira reunião em casa duma companheira, não havendo grande concorrência, em resultado do equívoco de terem convocado duas reuniões! Falou um companheiro, que exhortou as costureiras a perseverarem na iniciativa tomada, procurando solidariamente melhorar a precária situação em que se encontram. Resolveu-se publicar um manifesto assinado por dez das operarias presentes, para convocar outra reunião, que se efetuará hoje, domingo, às 3 da tarde, na sede da Federação (Travessa da Sé, 2).

As costureiras serão, finalmente capazes de tenacidade e energia, abandonando a sua habitual submissão resignada? Nós desejamos e esperamos que nenhuma dificuldade as desanime e que saibam enfim obter um tratamento mais humano. (**As Costureiras**. A Terra Livre, São Paulo, 19 de agosto de 1906, anno I, número 16).

O fato das mulheres anarquistas lutarem pela fundação de organizações próprias não significava que estavam propondo uma fragmentação maior da classe operária, já tão heterogênea. Lutavam juntamente com os homens, porém acrescentando reivindicações próprias (como já vimos). Organizações como a das costureiras proposta por Tecla Fabbri, Teresa Cari e Maria Lopes eram bem vistas entre os libertários também do sexo masculino, que elogiavam atitudes como essa em inúmeros artigos dos jornais da imprensa libertária, como no artigo publicado em 9 de outubro de 1906 em “A Terra Livre” e assinado por F. A. da Costa.

Ás conscientes operarias
Tecla Fabbri, Teresa Cari, Maria Lopes
Sempre avante, companheiras!
O triunfo será vosso!
É me deveras simpática a vossa iniciativa.
Os dois artigos por vós publicados nestas colunas e bem assim os de outros companheiros também publicados neste e noutros jornaes, merecem os mais rasgados elogios de toda a pessoa que se interessa pelo bem estar vosso, de vossas companheiras e do proletariado em geral.
Bem mostrais que vos sabeis portar com denodo, defendendo uma causa tão vossa e que só a vós e a vossas companheiras compete resolver.
Prossegui, portanto, e não cesseis de azorregar esses despostas ignobeis sanguessugas que vos chupam até a ultima gota de sangue.
É a vossa classe uma das mais exploradas que existem em São Paulo, não é preciso que eu o diga; a evidencia o prova. Que são essas vastas e luxuosas oficinas, senão o vosso labor e o vosso suor? Não são só luxuosas oficinas, também são algumas das grandes lojas de fazendas, e proprietarias de magníficos predios.
Tudo isso, oficinas luxuosas, lojas de fazendas e bons predios, é trabalho vilmente roubado a vossas companheiras.
A vida amarga que vós passais não é preciso que eu a exponha aqui, pois que é conhecida de todos; entretanto, direi que é o mesmo que estar em uma prisão, pois que além de trabalhades até alta hora da noite, como muito bem dissestes em vosso primeiro artigo, estais também muitas vezes privadas do descanso dominical e de refeições a horas certas e regulares.
Não desistais de vossas pretensões e se para alguma coisa vos forem uteis as minhas fracas forças, encontrarme-ei ao vosso lado. (**Costureiras de São Paulo**. F. A. DA COSTA. A Terra Livre, São Paulo, 9 de outubro de 1906).

Ainda em 1906 as costureiras de sacos organizaram uma associação libertária como noticiado também em “A Terra Livre”:

Os operarios que costuram sacos, quase todos do sexo feminino, depois do bello exemplo dos de Santos e do Rio, resolveram também associar-se para a defesa dos seus interesses e melhoramento das suas tristes condições.

Reuniram-se para tal fim num local particular da rua Oriente e falaram, ou ouviram falar, sobre a necessidade da associação, um dos bem poucos meios de resistência que restam aos explorados. (Costureiras de Sacos. A Terra Livre, São Paulo, 13 de julho de 1906, anno I, número 12, grifos nossos)

“A Plebe” noticiava em agosto de 1917 a organização das mulheres, esposas de operários ferroviários em greve, para reclamarem, junto com eles, “o direito ao pão para os seus filhos” (A Plebe, São Paulo, 18 de agosto de 1917, anno I, número 10) e a fundação de inúmeras ligas de resistência dentre as quais se destacavam a participação das mulheres, como podemos notar no artigo a seguir. Essas ligas e uniões trocavam experiências e discutiam assuntos da atualidade e acerca do anarquismo, o que mostra o que dissemos acima de que não era a intenção de fragmentar mais a classe se organizar por ofício ou categoria, mas sim reivindicar interesses específicos de cada um deles, juntamente com interesses de toda a classe trabalhadora, além disso, ficam claros alguns dos propósitos das organizações libertárias: proporcionar instrução e educação, ou seja, a preparação moral para a sociedade ácrata e propagar as idéias anarquistas para se chegar à revolução social.

As ligas operarias trabalham; multiplicam-se as reuniões, nas quaes participa o elemento feminino – As iniciativas succedem-se umas ás outras:

É bello o entusiasmo das classes operarias desta capital, onde as sedes de suas organizações regorgitam de gente do trabalho que afflue com o louvável intuito de trocar idéias sobre problemas sociaes e discutir assumptos de interesse e de actualidade.

Não ha uma só Liga Operária a não experimentar a benefica influencia do momento. Assim é que podemos registrar, com satisfação, algumas notas relativas aos trabalhos e as iniciativas suggeridas e já postas em pratica pelas nossas associações de resistência, cujo número cresce em proporção admiravel, causando-nos verdadeiro jubilo.

Citemos, então, em primeiro lugar, o que tem feito a

Liga Operária da Mooca

Na sede desta agremiação se tem verificado grande movimento dos operários, tendo sido realizadas varias reuniões de classe, todas com muito proveito e bastante animação.

Também as operarias já concorrem áquella sede, dando com isso a prova de que até as mulheres se vão interessando pela causa da libertação dos escravos modernos.

Na quarta-feira á noite foi realizada uma palestra pelo companheiro João Penteado.

Sabemos que a commissão administrativa desta Liga pretende crear uma escola para a educação e instruccão da infancia proletária.

Foi discutida e assentada a ideia de se estabelecer o trabalho de instruccão e propaganda sobre assumptos sociaes, que constará de conferencias duas vezes por semana, em sua sede, em dia e hora que serão previamente annunciados. (A Plebe, São Paulo, 18 de agosto de 1917, anno I, número 10, grifos nossos).

As costureiras libertárias que já lutavam por se organizarem em 1906 fundavam, em abril de 1919, uma organização libertária: a União das Costureiras de São Paulo. Essa união tinha como objetivo a defesa dos interesses dessa categoria e a luta auto-organizada contra a exploração dos patrões e, além disso, estava pautada em um modelo de mulher oposto àquele

proposto pela burguesia da época: de que a mulher deveria ser dona-de-casa, rainha do lar e ainda preocupada com a imagem e o status social (a mulher moderna, manequim moldado pelos exploradores, segundo os libertários paulistanos), a mulher anarquista era a mulher forte, que lutava com altivez contra a exploração e pela libertação da humanidade.

Eis uma notícia animadora e que atinge em cheio a consciencia de muitos operarios: as costureiras desta capital acabam de se constituir em associação de classe, reconhecendo assim que só com a união, a solidariedade, a ajuda mutua é exequível a reivindicação de direitos postergados.

No último domingo, essas escravizadas operarias realizaram uma concorrida reunião na Rua da Quitanda, 4, e ahi deliberaram defender os seus interesses das garras vampiricas dos patrões que enriquecem á custa do seu suor e do seu sacrificio, orientando-se pelos methodos da acção propria, devidamente congregada, e acabando desse modo com o regimen de usurpação agora usado contra a sua classe.

Quer dizer: as costureiras conscientes da sua dignidade e do seu valor, decidiram-se a ser mulheres, na verdadeira concepção do termo e não manequins moldados pela botique dos seus algozes de ambos os sexos. Ergueram a frente com altivez e à exploração disseram que já não eram escravas passivas e submissas. Bello gesto! Magnífico exemplo!

Homens, operarios dissociados. Se acaso vos envergonhaste de que essas raparigas, irmãs nossas no soffrimento e na miseria, adiantando-se a vos na marcha para a emancipação, vinde também fundar, robustecer as vossas agrupações! (**União das Costureiras**. A Plebe, São Paulo, 19 de abril de 1919, anno II, número 9, grifos nossos).

O Centro Feminino de Jovens Idealistas foi outra organização de mulheres anarquistas que teve intensa atividade desde a sua fundação, em 1917, até os fins da década de 20 do século XX e do qual participou a libertária que já citamos anteriormente Emma Menocchi. Essa organização atuou na Greve Geral de 1917 (ver capítulo 2) e em diversos movimentos dos anos posteriores, organizou listas pró-presos e deportados, promoveu festivais de propaganda e de solidariedade a operários ou suas famílias se estivessem doentes, desempregados ou se fossem perseguidos por atuação em movimentações, contribuiu para a fundação de escolas livres e ajudou a divulgar o teatro operário (como veremos mais tarde). Em 8 de maio de 1920, por exemplo, publicou em “A Plebe” um pedido para que pessoas que haviam pego as listas distribuídas por ele recolhessem recursos financeiros em favor de presos e deportados e enviassem à redação desse jornal. Aliás, fizeram uma intensa campanha pró-presos e deportados⁸⁷ em vários números desse jornal, como nos dois artigos publicados em 21 de agosto e 4 de setembro de 1920. Fica claro outro propósito das organizações anárquicas: o exercício da solidariedade. Para as libertárias paulistanas, assim como para Kropotkin, Malatesta, Emma Goldman e Voltairine de Cleyre, nas organizações e nas lutas cotidianas por direito se aprende a viver e a exercer a solidariedade na prática, essa solidariedade será, para elas, a base da nova sociedade, construída por indivíduos solidários entre si.

⁸⁷ Em 1919 muitos operários que participaram da Greve Geral em São Paulo foram presos ou deportados depois da forte repressão policial ao movimento.

Não pôde ter-se apagado na mente dos trabalhadores de São Paulo a lembrança da brutal reação policial, levada a cabo em outubro do ano passado. Não devem tampouco, ter sido olvidado que dezenas de operários foram arrancados brutalmente do nosso convívio e enviados para além-mar.

Camaradas! São transcorridos já, desde então, dez longos mezes e ainda um número bastante elevado daqueles companheiros se encontra sofrendo os rigores do carcere. As cartas por eles enviadas nos últimos tempos falam de maus-tratos e privação de alimentos. Compreende-se que a burguesia e a polícia de todos os países estejam em absoluto acordo e unidos para perseguirem e torturarem os trabalhadores menos submissos; defendem seus interesses egoístas. Mas o que não se pôde compreender, o que não ha nada que possa justificar é os trabalhadores ficarem de braços cruzados, indiferentes, diante das torturas morais e físicas inflingidas a esses companheiros.

Causas de absoluta necessidade, um dever inadiável que a nossa ação de solidariedade por esses homens se faça sentir imediatamente.

O Centro Feminino de Jovens Idealistas tomou a seu cargo a iniciativa de levar a efeito uma campanha de protesto por meio de uma serie de conferencias e angariar ao mesmo tempo recursos econômicos que serão para atenuar as terríveis condições em que aqueles operários se encontram e também para conseguir judicialmente a sua liberdade.

Que os trabalhadores de São Paulo, que todos que não se conformem com essa injustiça tão revoltante, ajudem essa iniciativa, emprestando-lhe o seu concurso moral e economico. (**Apelo aos trabalhadores e aos homens de sentimentos.** CENTRO FEMININO DE JOVENS IDEALISTAS. A Plebe, São Paulo, 21 de agosto de 1920, anno IV, número 78, grifos nossos).

Continuando a campanha em prol dos camaradas deportados que ainda permanecem privados da liberdade em Portugal e na Hespanha, este Centro convida os trabalhadores e o povo em geral para assistirem a grande reunião que se realizará na próxima segunda-feira, 30 do corrente, ás 8 horas da noite.

Farão uso da palavra para expôr as condições em que se acham os companheiros deportados diversos militantes do movimento operario de São Paulo.

Que ninguém falte. Tudo pela liberdade dos nossos companheiros. (**Em prol dos deportados.** CENTRO FEMININO DE JOVENS IDEALISTAS. A Plebe, São Paulo, 4 de setembro de 1920, anno IV, número 80).

Meses antes do Centro Feminino de Jovens Idealistas começar sua intensa campanha de solidariedade em prol dos operários presos e deportados era fundado em São Paulo o Centro Feminino, outra organização surgida através da livre iniciativa das libertárias dessa cidade.

A 6 de fevereiro ás 10 horas, realizar-se-á uma reunião á Rua Joly, 220, para a qual se pede a comparencia de todas as Companheiras com o fim de se organizar o Centro Feminino de São Paulo. (**Nucleos de Vanguarda.** A Plebe. São Paulo, 31 de janeiro de 1920, anno IV, número 50).

A década de 20 do século também foi marcada pela fundação da Federação Internacional Feminina, que buscava, segundo colocava “A Plebe”, “organizar todas as presenças femininas dispersas” (A Plebe, São Paulo, 1º de maio de 1922, anno V, número 180) e todas as associações, uniões e ligas femininas para lutar por reivindicações especificamente femininas. Não se tratava, no entanto, de uma organização somente anarquista, mas muitas libertárias participaram dela até que as diferenças não falassem mais alto, como já propunha Malatesta ao afirmar que socialistas e anarquistas poderiam caminhar

juntos para lutar por interesses comuns à classe operária. Nesse sentido vale colocar que as libertárias paulistas, assim como seus companheiros do sexo masculino, se opuseram às organizações feministas de caráter sufragista. Para elas, o voto não garantiria a libertação da mulher e lutar pelo voto feminino significaria legitimar a exploração através do apoio aos governos e a burguesia que o constitui, além do que, muitas associações desse tipo respaldariam o nacionalismo e o militarismo contra o qual elas lutaram, por acreditarem que a guerra era um massacre brutal entre irmãos da classe proletária em benefício dos governos. Em um artigo publicado em “A Plebe” ainda em 1917, que não continha nenhuma assinatura, havia uma crítica à “Liga Nacionalista das Mulheres Brasileiras” como podemos observar a seguir:

[...] Uma dessas escolas – a denominada 7 de setembro – acha-se instalada à rua da Cantareira, n. 39 e é regida por uma senhora, com certeza pertencente à Liga Nacionalista das Mulheres Brasileiras...

Pois um dia destes, essa ilustre senhora do professorado paulista chamou todos os pequenos confiados à sua guarda e educação e, após uma inflamada lenga-lenga a respeito da pátria e das batatas, entregou a cada um deles uma espingarda; - que, nem por o ser somente no feitiço, deixa de evidenciar a infâmia, a ignomínia e a podridão das guerras. (A Plebe, São Paulo, 8 de setembro de 1917, anno I, número 13).

4.4 As mulheres libertárias e a propaganda, a arte e a educação como meios e táticas revolucionárias

Nora: [...] a nossa casa nunca passou de um quarto de brinquedos. Fui sua boneca-esposa, como fora boneca-filha na casa de meu pai. E os nossos filhos, por sua vez, têm sido as minhas bonecas. Eu achava engraçado quando você me levantava e brincava comigo, como eles acham engraçado que eu os levante e brinque com eles. Eis o que foi nosso casamento. (IBSEN, 2007, p. 96 e 97).

Para a maioria das libertárias que atuaram no movimento anárquico de São Paulo a violência não era o recurso privilegiado para que a revolução social pudesse ser alcançada. Métodos violentos eram, portanto, consequência do processo revolucionário, como podemos perceber nos textos de Voltairine de Cleyre que citamos anteriormente, mas não eram o meio observado por essas libertárias como o mais de acordo com o fim que visavam alcançar – a revolução social e a construção de uma sociedade livre, que realizaria a completa libertação da mulher, que só seria possível através da libertação de toda a humanidade. Nesse sentido, pensavam elas que a propaganda dos ideais anárquicos (individual ou coletivamente – em grupos, associações e uniões), assim como a arte (pautada na idéia da arte compromissada com a transformação social e na estética anarquista) e a educação (libertária) eram meios e, ao mesmo tempo táticas, essenciais para se chegar à revolução e a construção da sociedade ácrata. Esses meios sim estariam em pleno acordo com os fins a serem alcançados.

Foram inúmeras as mulheres que expuseram seus ideais dessa forma aqui em São Paulo inspiradas tanto nas idéias de anarquistas clássicos como nas das mulheres anarquistas de fora do Brasil. Não podemos esquecer que o anarquismo sempre foi um movimento internacional e, justamente por isso, as trocas entre os militantes de várias partes do mundo eram constantes. Além desses meios e táticas, podemos dizer que as mulheres anarquistas acreditavam que o exemplo, dado nas atitudes e na organização de suas vidas cotidianamente, era outra forma de propagar o ideal e atingir um número cada vez maior de pessoas para construção de uma outra organização social. Dessa forma, praticaram as uniões livres e se organizaram para a luta cotidiana, como vimos acima (ainda nesse capítulo). Essas concepções ficam evidentes quando observamos suas atuações como escritoras de artigos para jornais libertários, nas escolas modernas e no teatro operário, que contou com a participação de muitas mulheres, além obviamente, das suas organizações autogeridas.

4.4.1 A propaganda libertária através dos jornais: Izabel Cerruti, Leda Rafaxelli, Canda Otero, Matilde Magrassi e Ilia criticavam a sociedade capitalista e propagavam os ideais da sociedade futura

Vae num crescendo animador a atividade em todos [os] centros de propaganda e acção proletária.

Na Liga do Cambucy teve lugar, segunda-feira, em uma animadora assembléia, em que o elemento feminino se mostrou também muito entusiasta. (A Plebe, São Paulo, 8 de setembro de 1917, anno I, número 13).

Nos jornais anarquistas não havia nenhuma indicação sobre a vida dos libertários que lhe enviavam artigos para serem publicados⁸⁸, mas através desses artigos é possível entender sobre os pensamentos e a militância de inúmeras libertárias. Em 22 de setembro de 1906, por exemplo, “A Terra Livre” publicava um artigo de uma anarquista chamada Ilia, da qual nada sabemos, mas cujas idéias podemos resgatar. Em tal artigo essa libertária denunciava a sociedade capitalista, baseada na miséria e na opressão e colocava a luta libertária como o meio de despertar a consciência contra as injustiças sociais, como já haviam colocado Bakunin, Kropotkin e Malatesta, ao afirmar que os anarquistas tinham também como missão, através de suas lutas e do exemplo, levar outros indivíduos ao “despertar de consciência”. Propagava que a luta dos libertários deveria ser contra os capitalistas, padres e governantes, para que no fim dessa, conseguissem alcançar seu principal objetivo: a construção de uma sociedade de indivíduos livres e irmãos, guiados pela igualdade e pelo livre acordo, em que

⁸⁸ Salvo raras exceções: anúncio da morte de algum militante, com informações sobre sua vida e as atuações no movimento operário, como no caso de Neno Vasco; alguma notícia sobre o lançamento de algum folheto ou livros de militantes que podiam conter informações sucintas da vida do mesmo, como o artigo de “A Plebe” de 27 de janeiro de 1923, que anunciava a futura edição de uma revista chamada “Renascença”, cujo editora era a Professora Maria Lacerda de Moura.

não haja os privilégios, baseados na miséria de uma maioria, presentes na sociedade capitalista. E defendia ainda que a sociedade futura deveria ser anarco-comunista, tal qual defendiam Kropotkin e Malatesta: a cada um aquilo que lhe for necessário e as terras e bens de produção seriam de uso comum dos trabalhadores - consumidores.

No reinado da opressão e do despotismo, através da miséria e do vício, a ideia libertária abre caminho, apesar dos obstáculos e das fronteiras e tende para o triunfo necessário da igualdade entre os homens, que, livres e irmãos, se guiarão pela equidade e pelo livre acordo.

O povo, finalmente, começa a despertar do sono de inconsciência em que esteve mergulhado tanto tempo, a sacudir o fardo das injustiças sociais sob o qual esteve curvado tão pacientemente; os homens lançam-se à conquista do pão com um entusiasmo decidido, distinguindo e mostrando aos outros o verdadeiro caminho que conduz ao bem-estar. Depois de largos séculos de submissão e obscurantismo, nos cérebros entenebrecidos bruxoleia a luz guiadora que aponta o caminho seguro dum emancipação real.

As nossas doutrinas são de paz e harmonia e anunciam o advento da sociedade livre e igualitária do trabalho, coroada pelo amor e pela justiça, supremo anseio dos homens livres das preocupações que a sociedade actual inculcou no espírito das multidões, semeando o ódio e a guerra, e fazendo delles o esteio da exploração e do engano.

Muitos são, todavia, os que nos combatem sem nos conhecerem, repudiando as nossas ideias que elles não estudam, forjando assim as suas próprias grilhetas e estorvando cegamente a nossa marcha, mas este obstáculo tende constantemente a desaparecer, e nós teremos energia para continuar na brecha, para seguir o caminho da verdadeira civilização, que significa abolição dos privilégios dum minoria contra a massa dos desherdados, que com a sua miséria tem que sustentar o luxo e o ocio dos zangãos da colmeia social, conhecidos com o nome de capitalistas, padres, governantes e outros parasitas, que vivem do suor e do sangue dos únicos produtores, da classe trabalhadora. É esta a classe que é necessário libertar dum jugo esmagador, estabelecendo, em lugar das duas classes inimigas, uma só: a dos produtores consumidores, a dos trabalhadores, donos em comum da terra e dos meios de produção. (A Caminho. ILIA. A Terra Livre, São Paulo, 22 de setembro de 1906, anno I, número 17, grifos nossos).

Para propagar os ideais anárquicos, principalmente, no caso de São Paulo do anarco-comunismo, como fazia Ilia, muitas libertárias criavam pequenas histórias como é possível notar no texto de Leda Rafaxelli. Para os anarquistas no geral, o roubo tem motivações econômicas – o indivíduo é levado a ele pelas péssimas condições de vida a que é submetido na sociedade capitalista – portanto, é um vício da sociedade de classes. Essa libertária deixava clara essa concepção em um de seus textos, publicado em “A Terra Livre”. Nessa pequena “fábula” ela contava a história de um velho camponês que era levado a cometer pequenos furtos pela sua condição de miséria e de incapacidade física para o trabalho para comprovar a ideia anarquista e afirmar que a maneira de acabar com esse vício social deveria ser a organização de uma sociedade baseada na igualdade e liberdade e não em privilégios de uma minoria em detrimento da imensa maioria.

O tio Maso atravessou, com ar medroso a praça da aldeia natal, evitou a luz dos raros lampeões deu uma longa volta para não passar diante da venda ainda aberta

naquella tenebrosa noite invernal, e, tomando a estrada principal calmamente a passos lentos nos campos.

Era um coitado. Velho, já inapto para o duro trabalho do campo. Virava-se, sobrevivendo por acaso a sua numerosa família. Talvez os seus dois filhos menores, emigrados um para a América e outro para a África, tivessem morrido – mas não sabia delles ha muito tempo - o que vinha a ser mesmo. O velho pai esquecido já nada podia esperar delles e, ao seu cerebro fossilizado já não tinha a lembrança de ter mais dois filhos [novos] e validos.

Era o lento desfazer da família sob as jaulas da miseria e da escravidão do trabalho. Agora, o velho Maso, o antigo campones famoso pela sua resistência sob sol de findo no tempo das ceifas vivia de esmolos e pequenos furtos.

A princípio fora feliz. Quem o conhecera homem, já ancião, mas sobrio e trabalhador tinha pena delle. Depois achara que ia furtando numa tapada vizinha, propriedade dum conde rico, para quem elle e seus filhos tinham trabalhado. Era um bosque espesso e vazio que abrigava muita caça. E o velho campones fizera-se caçador furtivo, conseguindo esconder lebres e outros animaes apanhados a laço em largos sacos, que ia passando para o outro lado da sebe e levava depois a cidade para vender. Mas da última vez não tivera sorte e fora surpreendido pelo guarda campestre e denunciado.

Passara três meses na cadeia imbecilizado, com o único pensamento de nunca mais se arriscar a caçar furtivamente naquella tapada. E em sua mente cansada passava uma rápida ideia de desalento; como me arranjarei para viver?

Saíra do cárcere no dia anterior e sentia uma certa vergonha disso. Agora na aldeia mostravam-no uns aos outros com sorrisinho de escarneo.

- Velho imoral! Queria viver sem trabalhar.

Ninguém pensava porém, que os seus velhos braços já não podiam agüentar a enxada...

Pedira esmola e recolhera apenas dois pedacitos de pão. Tivera então saudades da sopa quente da prisão.

Passou a tarde na Igreja, sentado num banco como uma coisa esquecida. Ao anoitecer, assaltado pela fome furiosa dos velhos, saltou, e ainda com algum vigor, saiu da Igreja como um animal bravo sai do covil. Mas aonde ir?

Um dia penetrante passava pelo campo humilde e o velho fraco interriçado, voltou para a estreita igreja decidido a dormir ali. Mas não pensava no sacristão e pos-se bem a vista deixando-se cair sobre o primeiro banco. Foi visto e espulso com mil injurias.

- Olá velho ladrão! Aqui dentro é que tu não has de roubar nada, fica certo!

E de novo se viu fora, mais fraco, mais esfomeado que nunca. Agora o frio punha-lhe um arrepio em todo o corpo e vencia-o um desejo agudo de se estender e dormir. Mas tudo estava humido e gelado, as estradas estavam lamacentas, e, quando procurou acercar-se dum palheiro um grande cão rosnou ameaçador.

Então num reviver do pensamento refinado e sensibilizado pelo soffrimento disse consigo:

- Voltarei para a cadeia!

Deixou a estrada principal e atravessou os campos. Contava estar na tapada ao romper d'alva. Agachar-se-ia por trás das moitas e o guarda o veria e denunciaria. Já decidido, não desejando mais que o carcere, o velho retomou o caminho cambaleando sem se importar da fome nem do frio que lhe entorpecia os membros.

Os campos, nessa noite negra, estavam submersos na treva... Elle so pensava nellas, nas terras do conde rico sobre as quaes trabalhara desde rapaz, com os filhos ao lado, em quando o sol resplandecia, caindo-lhes sobre as nucas vergadas, como uma mordedura de fogo.

Agora tudo era gélido e negro, e elle velho, só esfomeado.

De repente, sacudido, por uma vertigem de debilidade com um rouquejar de fome, tropeçou e caiu.

Caiu com a face para a terra, essa terra que elle fecundara com a sua energia, com o seu trabalho.

Quando de manhã foi encontrado morto, hirto, muitos se admiravam:

- Que diabo quereria roubar nestes campos gelados e nus o velho ladrão? (**O Ladrão**. LEDA RAFAXELLI. A Terra Livre, São Paulo, 28 de março de 1907, anno II, número 29).

Os anarquistas paulistanos tinham grande preocupação com o lazer instrutivo dos operários. Muitas mulheres defenderam essa concepção libertária nos jornais anárquicos. Canda Otero, por exemplo, escreveu um artigo para o jornal “O Internacional” em maio de 1924 criticando o carnaval como um passatempo burguês que só atrapalhava os operários e que não possuía nada de instrutivo.

O primeiro carnaval começou com uma verdadeira loucura. Os burgueses cansados de permanecerem debruçados sobre o pano verde das casas de tolerância ou nos braços das meretrizes e nos cabarés para “quebrar” a monotonia da vida, procuram então em luxuosas carruagens percorrer os bairros proletários numa algazarra insuportável, perturbando o socego daquelles que o dia inteiro esguiam suas energias na produção em benefício do capitalista usurpador.

Assim, desses três dias de loucuras e corrupções vem a quarta-feira de cinzas, dia em que os fanaticos do catholicismo logo de manhã cedo correm à Igreja para a hipocrita do vigário, com um cinismo revoltante [...] [este] os absolvem de todas as immoralidades commetidas nos dias anteriores.

Entra-se na quaresma, temporada em que os catholicos não podem comer carne, salvo aquelles que possuem dinheiro para comprar. [...]

Chega a semana santa [...] E vem também o sabbado de “Aleluia” com os seus tangos e maxixes ao som de bem afinados fieis. [...]

Por ultimo chega o segundo carnaval que se intitula Paschoa.[...]

Tanto um quanto outro é a mesma aglomeração de idiotas. (**Os dois carnavaes**. CANDA OTERO. O Internacional, São Paulo, 1º de maio de 1924, anno IV, número 73).

No mesmo tom de crítica ao catholicismo que já podemos perceber no trecho citado acima, essa libertária, assim como fez Emma Goldman, fazia uma severa crítica ao poder que a Igreja Católica exercia na sociedade. Canda Otero criticava a Igreja Católica espanhola, afirmando que ela estava aliada ao governo ditatorial e ajudava a perseguir proletários - que não cometiam crimes, mas sim exigiam seus direitos e não buscavam a Igreja - e os livre pensadores. Nesse artigo fica claro também como o movimento anarquista era internacional, já que essa libertária denunciava um fato ocorrido na Espanha.

No paiz dos vinte mil conventos, onde a ditadura militar está aliada, ou para melhor dizer serve de juguete à clericalha! Paiz esse onde reina a inquisição moderna: os calabouços encontram-se atulhados de innocentes proletários accusados de crimes que não praticam, essas, para se deter a marcha do livre pensamento prejudicial a todos os parasitas, torna-se necessário fulizar e encarcerar a todo aquelle que não se submeter ou não estiver de accôrdo com a Santa Igreja.

Nesse vendaval destruidor de todos os ideaes nobres e humanitarios, não é só o simples operario a vítima dos sanguinários dirigentes desse povo, são também as grandes mentalidades como a de Miguel Unamuno que, pelo simples motivo de se condoer da infeliz sorte em que se encontra o povo hespanhol, foi o bastante para que o Directorio Militar julgal-o presença indesejável e jogal-o para o desterro como se fosse um cão leproso. Mas, como se costuma dizer: “Ha malo que vem para bem” e este caso talvez seja um desses, pois, com o desterro de Unamuno e outros seus companheiros, a inquisição que actualmente triunfa na Hespanha, encontra a queda mais depressa e, assim como outro sol de mais liberdade brillará com todo seu esplendor, digno para um povo heroico como é o povo hespanhol.

O desterro dessa mentalidade nova vem por todo o universo produzindo eco por todas as grandes inteligências provocando a revolta em todos os espíritos escravizados, os quais protestam contra a ação perversa cometida pelo ditador Primo de Rivera.

De todo o globo partiram protestos contra essa injustiça, porém todos os apelos foram calados porque os vampiros são inimigos das liberdades públicas e bem estar do povo em geral.

O Unamone e seus desventurados companheiros, vítimas de uma seita parasitária ou como todos os que aspiram a liberdade através duma transformação social encaram o sofrimento que passam neste desterro se transformando em energias mais vivas ainda para que futuramente possam quebrar as algemas que advenham a humanidade para a comunhão do talento e libertação colectiva dos povos. (**Infâmia!**. CANDA OTERO. O Internacional, São Paulo, 1º de abril de 1924, anno IV, número 71).

Como já foi dito anteriormente, as libertárias utilizavam os jornais operários que circulavam em São Paulo para propagar as suas idéias anarquistas e, somando-se a isso, utilizavam-nos como forma para divulgar os métodos revolucionários que acreditavam serem os mais eficazes e capazes de desencadear a revolução social. Izabel Cerruti, por exemplo, escreveu um artigo publicado em “A Plebe”, em que discorria sobre a Greve Geral de 1917. Segundo ela, a greve era um movimento de justiça de direito do trabalhador, ou seja, um movimento em que os trabalhadores buscavam tomar aquilo que era fruto de seu próprio suor. Aliás, para ela, os patrões e o Estado que os apoiava, eram os usurpadores dos indivíduos e, era para reivindicar seus direitos que os proletários se colocavam em greve. O mesmo Estado, que no momento atuava como repressor do movimento com o discurso de estar defendendo os interesses de todos. Izabel Cerruti ainda colocava os fura-greves como traidores; comentava a repressão policial e destacava o papel dos soldados - assim como vemos no artigo “Apelo aos Soldados!”, no capítulo 2 desse trabalho – que sofriam com a má organização social tanto quanto os operários, só que com o papel humilhante de “cão de guarda” dos patrões, nesse sentido ela pregava que a propaganda anarquista deveria ser intensificada entre os soldados, para que aderissem à causa da emancipação humana.

Em face dos acontecimentos há pouco desenrolados, senti um mixto de indignação e piedade. De indignação, principalmente pela maneira despótica com que aqueles que entendem ser senhores do mundo tentaram suffocar o movimento de justiça em que se lançaram os operários.

Esse procedimento não constitui, aliás, uma novidade, razão pela qual não nos surpreendeu, pois que se verifica em toda a parte: para os famintos que ousarem pedir pão existem as balas!

O que não deixou de ser novidade e de me surpreender foi ver o sisudo Estado, cuja missão é propugnar pelos interesses dos magnatas, fazer, então, como o gato, que dá o tapa e esconde a mão...

Vendo que se tratava de um caso serio, pois o movimento ia intensificando-se cada vez mais e sabendo bem de quanto é capaz a massa acossada pela fome, fingiu-se seu amigo e ao mesmo tempo que afirmava justificar o movimento, verberava o procedimento dos exaltados.

E assim tecia considerações: “Que é preciso reconhecer que as auctoridades são necessarias, e ainda o serão provavelmente por muito tempo, e que a policia sendo

talvez um mal, será um mal necessario, enquanto houver indivíduos que pretendam fazer valer a sua vontade á força, contra a vontade e o direito alheio...

Esse período denota a excitação do orgam burguez que, com as suas reticencias, allude ao direito alheio. “Não cantará o gallo trez vezes e elle será o renegado”.

Direito alheio? Mas qual direito os ineffaveis senhores se referem? Ao direito do trabalhador ou ao direito do capitalista?

Quer referir-se ao deste ultimo? Mas que direito lhe assiste?

O verdadeiro direito, senhores, está em e primeiro, com o trabalhador; para justificar, pois, a vossa asserção a respeito da necessidade da policia para garantir direitos, devia ella colocar-se ao lado das causas justas.

Não é, por certo, garantindo o trabalho aos traidores, nem prendendo os operarios ou fechando suas associações, impedindo-os dessa forma, de se reunirem para discutir as proprias questões, que se ampara a sua causa.

Como aquelles que pretendem fazer valer o direito alheio, bem sabeis que garantindo a policia e trabalho aos traidores, impede a victoria do direito operário, cujos esforços prejudica, em detrimento de suas justas aspirações.

Dahi as exaltações, aliás bem justificáveis, pois se a policia affirma garantir o trabalho, de facto nada garante ao operário, que, por isso, ás vezes, perda a calma. – E quem, então, não justifica a sua attitude? Somente os felizes mortos que desconhecem os terríveis effeitos da miseria, causa de todas as perturbações.

E ainda pretende o severo paladino do “direito alheio” e do direito de propriedade que os trabalhadores procedam com calma, de accôrdo com os meios legaes, estando fartamente sabido que dessa forma não conseguirão dar um passo no sentido de romper o circulo que os opprime.

Saibam os primitivos melindrados em sua mentalidade burgueza que a verdadeira luctadora - a má conselheira das massas opprimidas é a fome, - a grande anarchia e revolucionaria, que neste momento anda pelo mundo, qual novo antechristo, pregando as novas doutrinas e impellindo as multidões redemptoras á rebellião.

O que é de lamentar, e não deixa de me despertar o sentimento de piedade, é a situação humilhante do soldado, victima desta madrastra sociedade e, pôr certo, mais digno de comiseração.

O soldado é do povo e com o povo soffre as consequencias da má organização social! Vemol-o no cumprimento de suas tristes attribuições, obediente e submisso, soffre os rigores dos intemperies enquanto no seu lar a miseria domina, mantendo seus filhos mal educados e faltos da necessaria educação.

No entanto, quando se verifica um levante popular contra as injustiças dos potentados, vemol-o como automato, attender á voz dos commandantes assassinos e fazes descargas sobre os seus irmãos de infortunio!

Infeliz! Não devemos conservar-lhe odio por isso, pois todos conhecem o castigo que lhe está reservado se transgredir as ordens de seus superiores.

A sua condição é peor que a do operario; bem humilhante é a sua função nesta sociedade, pois além de misero escravo, deve representar o papel de cão de guarda.

Devemos prestar-lhe a nossa ajuda para que elle possa despedaçar as cadeias da escravidão e nos preste mão forte na causa da emancipação social.

Com esse intuito, urge intensificar a propaganda libertadora entre os que vestem farda, sendo de grande proveito a organização de grupos, com o fim de, por meio de modicas contribuições mensaes, fazer no seu meio larga e constante distribuição das nossas publicações.

Se assim se proceder, conseguiremos formar uma consciencia livre no soldado, apressando a victoria de nossas aspirações.

Só então nos veremos livre, desta atmospha de vilanias, de oppressão e de crime em que nos mantem o capitalismo, estabelecendo um regimen de felicidade para todos. **(A greve – a propósito da attitude do grande orgam – Propaganda que se impõe.** IZABEL CERRUTI. A Plebe, São Paulo, 11 de agosto de 1917, anno I, número 9, grifos nossos).

Seguindo esse mesmo pensamento de defesa da Greve Geral, Izabel Cerruti escreve outro artigo, juntamente com Américo Cerruti, para “A Plebe” em agosto de 1917 parabenizando as ações do CDP - fazia isso depois de doar quantias, durante a greve, para

esse Comitê, como vimos acima –; exaltando a solidariedade entre os operários – que tanto pregavam as libertárias da época – e colocando que os trabalhadores que fizeram a Greve Geral anarquista tinham escrito uma nova fase da história da classe operária paulistana.

Congratulando-nos com o entusiástico movimento operário, que marcou na história uma nova fase para a vida do povo trabalhador de São Paulo, enviamos as expressões do nosso reconhecimento aos esforços ao Comitê de Defesa Proletária, os quais com verdadeiro heroísmo e fervorosa abnegação, mantiveram-se firmes no seu posto, até a completa solução em proveito da justa e alta causa arrostando com os perigos a que expunham a sua vida e a sua liberdade.

E dando um – bravo! À classe trabalhadora de São Paulo, saudamos também os mártires tombados, cujo sangue firmou a solidariedade, que nos levará a novas conquistas, até o raiar da nova era – prestes a despontar na história triste da humanidade – que saudaremos com a completa vitória do sublime ideal anarquista! Vivam a igualdade e a fraternidade humana! (**Solidariedade por intermédio d' A Plebe**. IZABEL CERRUTI e AMÉRICO CERRUTI. A Plebe, São Paulo, 4 de agosto de 1917, ano I, número 8).

Em 1920 essa libertária escreveu um artigo publicado em “A Plebe” onde resumia e propagava suas idéias a respeito do anarquismo como verdadeira possibilidade de libertação total da mulher e de consolidação desta de forma fraterna e solidária com os companheiros de ambos os sexos, através da luta e da construção da sociedade anárquica. Contrapunha os ideais anárquicos ao feminismo liberal por meio de uma crítica contundente à Federação Internacional Feminina e à Revista Feminina, que, segundo Izabel, lutava somente pelo sufrágio universal, o que era uma farsa da sociedade burguesa, e era contrária aos ideais libertários. Essas idéias, muito parecidas com as de Emma Goldman, influenciaram muitas anarquistas brasileiras. Ela afirmava que a mulher tinha um papel fundamental como sujeito histórico ao buscar a sua total “integralização” na vida social, afirmando assim a concepção de História proposta pelos anarquistas desde os tempos do anarquismo clássico. Sustentava que era o capitalismo o responsável pela escravidão da mulher (por isso a transformação social significaria a sua libertação) e que a emancipação intelectual era essencial para a emancipação total da mulher, que seria fruto de sua própria ação.

Como se a emancipação da mulher se resumisse em tão pouco... O programa anarquista é mais vasto nesse terreno; é vastíssimo: quer fazer compreender a mulher, na sua inteira concepção, o papel grandioso que ela deve desempenhar, como factora histórica, para a sua inteira integralização na vida social. (...)

Antes de tudo, e isso é o essencial ela deve fazer uso do seu raciocínio para se despir dos vãos temores, dos tolos preconceitos e dos ridículos escrúpulos que lhe incutiu a falsa moral de Deus e da Pátria, para assim obter o seu pensamento emancipado. Uma vez com o pensamento emancipado a mulher deve estudar, ha de investigar a causa da sua escravidão social e ha de, sem grande esforço, compreender que essa causa tem sua razão de ser nas cadeias do capitalismo que a prende ao homem, constringida a mover-se com ele num círculo vicioso, num ambiente saturado de dor e imoralidade. A Revista Feminina propõe propugnar pela emancipação da mulher conseguindo para ela o direito de empenhar-se em lutas eleitorais. É isto que chamam de emancipação feminina? (...) Qualquer reforma nas leis vigentes que venha a conferir-lhe direitos políticos iguais ao homem não a põe a salvo das

chacotas e humilhações, não a livra de ser espezinhada pelo sexo forte e prepotente, enquanto perdurar a moral social que constrange e protege a prostituição. Nós os anarquistas com clara noção da verdadeira e sã moral, esforçamo-nos para que um dia seja realidade uma organização social mais perfeita do que a atual, para que a honra das famílias seja assegurada ao amor livre. (IZABEL CERRUTI, São Paulo, A Plebe, 20 de novembro de 1920, apud: LEITE, 1984, p. 42, grifos nossos).

Aliás, sobre o anarquismo como possibilidade de emancipação total da mulher, que só ocorreria com a libertação de toda a humanidade do jugo do capitalismo e do Estado, Izabel Cerruti falava na inauguração do Centro Feminino de Educação, dois anos após o artigo citado acima - em 1922⁸⁹:

A emancipação da mulher não está na igualdade desta perante o homem, nas prerrogativas políticas, de mando e de trabalho, mas sim na emancipação da Humanidade da tutela política e na igualdade econômica e social de todo gênero humano.

A mulher não é escrava do homem (salvo em casos anormais), mas sim escrava juntamente com o homem de mil preconceitos, e vítima, como ele, da exploração exercida pelos potentados de ambos os sexos, tanto sobre o homem como sobre a mulher.

Iguará-la aos homens é ficar onde estamos. Nós devemos é lutar ao seu lado e junto aos homens para que a emancipação da mulher seja um fato, não para a mulher, ou para o homem, mas para todas as pessoas (inclusive crianças e adolescentes) para a Humanidade, porque os dois sexos se integram e se completam. (**Discurso de Inauguração.** IZABEL CERRUTI. São Paulo, 1922, apud: CORREA, 1986, p. 65, grifos nossos).

Assim como Izabel, Matilde Magrassi, outra libertária que atuou no movimento anarquista paulistano no início do século XX, afirmava que as mulheres deveriam lutar contra seus verdadeiros inimigos (capitalismo, Igreja e Estado) e, para isso, deveriam unir-se de maneira livre, segundo a organização autogerida defendida pelos anarquistas.

Compreendereis que é inteiramente inútil que confieis aos padres as nossas dores. Aconselhando-vos a resignação, o que ele faz é impedir-vos de reagir contra quem vos oprime. (MATILDE MAGRASSI. O Amigo do Povo, São Paulo, 17 de janeiro de 1904, apud: RAGO, 1985, p. 96 e 97).

É já tempo que a mulher operária faça também nesta cidade o que vai fazendo em tantas outras cidades civilizadas (...). Uni-vos, formai sociedades de resistência, procurai conquistar bem-estar, despertai do longo letargo no qual tendes estado adormecida até hoje. (MATILDE MAGRASSI. O Amigo do Povo, São Paulo, 27 de junho de 1903, apud: RAGO, 2000, p. 595, grifos nossos).

Outra maneira que as anarquistas utilizavam para propagar seus ideais era através das festas libertárias, que para elas, além de lazer instrutivo, eram um espaço para se propagar idéias e se exercer a convivência entre trabalhadores. Geralmente essas festas contavam com a apresentação de peças teatrais e bailes, como vimos no capítulo 2 e veremos mais adiante. Em janeiro de 1907 “A Terra Livre” anunciava a realização de uma festa promovida pela Liga de Resistência das Costureiras de São Paulo:

⁸⁹ Esse discurso resume bem o que pensavam as mulheres anarquistas aqui em São Paulo e em todo o mundo.

A Liga de Resistência das Costureiras realizará, no dia 12 do corrente, uma festa em benefício da sua caixa. A festa constará de representação, tombola e do confirmado baile. (A Terra Livre, São Paulo, 6 de janeiro de 1907, anno II, número 24).

Vale lembrar ainda que a propaganda anarquista feita através dos jornais poderia conter textos de homens libertários que destinavam-se às mulheres, estimulando sua associação e luta. Isso mostra que os anarquistas, de ambos os sexos, tinham uma grande preocupação em “caminharem” juntos no movimento operário, sem colocar homens e mulheres em posições antagônicas, mas sim como companheiros na luta pela libertação total. Um exemplo muito claro, nesse sentido, foi um texto publicado em “A Terra Livre”, em junho de 1906, momento em que ocorriam inúmeras greves, assinado somente com as letras G.L. Trata-se de um longo diálogo fictício entre duas companheiras de trabalho (Mariquinhas e Joanna), que nem eram anarquistas nem socialistas, e não há como sabermos quem o escreveu e, nem sequer, se foi escrito por um homem ou uma mulher, porém, e de qualquer forma, o texto incitava as mulheres operárias a lutarem para conquistarem seus direitos e para alcançarem à sua libertação total. Ficavam evidentes muitas das críticas que os libertários e libertárias faziam à sociedade da época: à ação violenta de patrões, através de espões que ouviam conversas de operários, e da polícia; à Igreja, suas riquezas acumuladas (principalmente pelos padres) e o poder que exercia em grande parte dos operários ao afirmar que eles deveriam esperar uma vida melhor somente após a morte, limitando-os assim para a luta, como já colocava Emma Goldman. Estimulavam a instrução e a leitura e pregavam o anarquismo comunista, através do qual se realizaria a libertação total da mulher, afirmando-a como igual ao homem.

A Caminho do Trabalho (entre companheiras)

- Vamos lá, Joanninha, que já vão sendo horas.

- Vamos indo, Mariquinhas da minha alma, para esse inferno... Estou bem cansada disto. Não se ganha nem para comer, e a gente em casa não faz senão passar necessidades... É uma vida de amarguras!

- Olha Joanna: isto não é viver no mundo. A culpa, também, é nossa. Estou farta de te falar, a ti e as companheiras todas, mas vocês não querem ouvir...

- Cala a boca, que vem ali um espão.

- Já não me importo de espões, nem do diabo que os carregue! Que vão para o Inferno e que vão contar tudo, se quiserem. Isto não é vida. Estou desejando que chegue o dia de ver todos esses sabujos corridos á pedra.

- Está enganada. Mariquinhas, esses cachorros estão bem guardados pelos patrões.

- E os patrões, quem é que os guarda?

- Os soldados, a polícia...

- Isso mesmo dizem os anarquistas...

- Os anarquistas? A proposito, Mariquinhas: outro dia ouvi dizer a um espão que os socialistas e anarquistas são uns canalhas e uns desordeiros, e só pensam em fazer mal... Será verdade?

- E tu vais dar ouvidos aquelles cachorros? Se não houvesse socialistas e anarquistas e todos fossem humildes e resignados, os patrões faziam de nós o que lhes viesse á cabeça, e a nossa miseria seria ainda maior. Tudo é pelos patrões: governo, juízes, soldados, espões... e a grande manada de operarios – ovelhas... Contra elles e por

nós, somos nós mesillos, aqueles que temos um pouco de conhecimento dos nossos direitos e de dignidade. Ora os anarquistas são dos nossos, e muitas vezes expõem a vida contra uma fera... E por isso é que os ricos e graudos dizem mal delles e procuram arranjar que os ignorantes lhes tenham odio: os patrões e governantes não querem ser incomodados nas suas empresas, querem explorar à sua vontade. Olha os socialistas e anarquistas que conheces e olha os patrões: verás logo quaes são os nossos. Vê as burguesas da fabrica, como andam todas no luxo... a nossa custa.

- É verdade, tens razão. Bem dizia o padre, outro dia, na Igreja, quando fez o sermão: quando nós morrermos, ficaremos vingados. Soffremos com paciencia em vida: mas depois se verá que tem razão... Disse coisas tão bonitas! Para falar não há como aquellos padres!

- Ah! Joanna! É por essas e outras que nos vemos neste estado... Pois tu ainda acreditas nos padres?! Queres que te diga?

Padres, frades, bispos, toda essa canalha da Igreja, tudo isso é um bando de alcoviteiros dos patrões. Ajudam os patrões a explorar e vivem também á custa do nosso suor, vendendo-nos muito caro, os seus latinorios e suas mentiras... Dizem que devemos soffrer em vida, porque querem gozar sem trabalho, á nossa custa, em companhia dos patrões. Não vês como são amigos. Não vês como os ricos são religiosos? Se o prazer e a riqueza levam ao inferno, por que é que os padres, os bispos, o papa, não tratam de converter os ricos religiosos... á pobreza e não são pobres?...

- Sim... mas escuta, Mariquinhas, sempre devemos respeitar os padres porque são ministros de Deus, e é preciso ir á missa, ir á confissão...

- E de que te serve tudo isso? E como podes tu, acreditando em Deus, que, como dizem os crentes, não se engana, nunca erra, não pode mudar de resolução, é sempre justo, como podes pensar que os teus pedidos sirvam para fazer mudar de ideias? Se é Deus, se é como dizem, que tem de julgar sempre do mesmo modo não dando ouvidos nem aos insultos nem as supplicas, não se deixando arrastar nem pela lisonja nem pelo despeito. Sabes por que ha Igrejas? Pelo mesmo motivo que ha vendas: porque ha negociantes que vivem dellas... E todos que se deixam roubar. Os padres, os negociantes da religião, amparam a Igreja que é o seu ganha-pão. E a confissão? Vês esses espiões que o nosso patrão mantem para nos vigiarem, para lhes contarem os nossos protestos as nossas palavras de descontentamento? Pois os padres fizeram ainda melhor: inventaram a confissão. Assim, surpreendem os segredos, dirigem as almas, governam as casas, apanham heranças. É uma boa polícia!...

- Então os anarquistas e os socialistas não vão á Igreja? Não tem santos?

- E tu confias nos santos? Não tens de trabalhar constantemente para ganhar um pouco de pão? O que devem fazer todos é esperar tudo de si mesmo... Se nós confiássemos só nos nossos braços e na nossa união, não precisavamos de nos ajoelhar diante de qualquer santo de pau ou carne, nem o nosso trabalho seria tão duro e tão pouco proveitoso...

- Sabes uma coisa? Eu também, desde que comecei a ler os jornaes que tens me dado e que dizem tantas verdades, e um livrinho chamado “Porque somos anarquistas” tenho perdido a minha fé nos santos e, quando vou á Igreja, já nem rezo: ponho-me a pensar, a pensar...

- Que aquillo tudo é uma mentira e os padres são uns ladrões, não é?

- Tanto não digo, mas... Ah! É verdade Mariquinhas: sabes o que me disse a mim e a outras companheiras um anarquista?... Chegou-se a nós, com bons modos, e assim, em conversa, disse-nos que os patrões, os governos e os trabalhadores ignorantes e traidores que os ajudam estão todos aliados contra os pobres; que os anarquistas querem que as terras, as máquinas, as casas, as estradas de ferro, todas as coisas que servem para produzir e transportar, sejam de todos e administrados pelos mesmos que, se servem dellas; que assim se produzirá muito mais do que hoje, porque não haverá quem tenha interesse em parar o trabalho só pra vender mais caro, e porque não se trabalhará para um patrão, mas para satisfazer os consumidores, que todos trabalharão e todos consumirão não sendo preciso de dinheiro; que hoje as fábricas e as terras só dão em quanto haja quem compre e depois param e não servem para nada, ainda que haja muita gente com fome, nua e sem casa; que os homens são muito estupidos, consentindo isto; que a mulher terá os mesmos direitos que o

homem e será senhora de si... Que precisamos ser unidos e resolutos! E outras coisas. Eu fiquei com vontade de saber mais...

- E tu fingias que não sabias de nada dos anarquistas!... Mas cá está a penitenciária. Outra vez conversaremos. (A **Caminho do Trabalho (entre companheiras)**). G.L. A Terra Livre, São Paulo, 28 de junho de 1906, anno I, número 11, grifos nossos).

4.4.2 As mulheres anarquistas e as Escolas Modernas: Anna de Castro Osório, Angelina Soares e Maria Lacerda de Moura lutavam pela organização delas e defendiam os métodos de ensino racionalista inspirados em Francisco Ferrer

Entre a feminista ultra, forma híbrida, sexual e a massaia no sentido romano da palavra: stetti em casa e filo lana, existe justo meio: a verdadeira mulher: a mulher, nem patroa, nem escrava, nem femina, nem angélica, nem asséptica, nem messalina, mas amante e amada. (JOSEFINA STEFANI BERTACHI. A Terra Livre, São Paulo, 15 de junho de 1906).

Os anarquistas, desde seus primeiros militantes e teóricos, sempre tiveram grande preocupação com o ensino e a educação, por observarem-os como pilares das sociedades. Segundo eles, a educação na sociedade capitalista servia aos interesses do Estado e das classes dominantes, ou seja, funcionava como respaldo à ordem social vigente, pautada na autoridade – que ditaria padrões e modelos de vida -, nas divisões sociais, no individualismo exacerbado e no exercício de poder. Justamente por isso, propuseram uma outra maneira de pensar a educação, uma maneira libertária. Desde os escritos de Proudhon e das práticas educacionais da Comuna de Paris (1871) ficavam evidentes as propostas anárquicas para a educação em dois sentidos: em primeiro lugar, a educação libertária era vista por eles como um mecanismo de luta ainda na sociedade capitalista, para a superação dessa, através do questionamento do modelo econômico, político e social; da emancipação intelectual dos indivíduos; da preparação moral para a sociedade ácrata (como portadora de valores como os de solidariedade, apoio mútuo e organização livre) e, em segundo lugar, ela era pensada no âmbito da sociedade futura, portanto quando as classes e as relações autoritárias já tivessem sido abolidas.

Foi de acordo com a primeira maneira de pensar a educação que muitos anarquistas atuaram em São Paulo e, principalmente, as mulheres anarquistas. A idéia de que a emancipação intelectual da mulher era um dos passos fundamentais para a sua emancipação total, de que os valores da igualdade deveriam ser fixados ainda na sociedade atual, assim como o questionamento do machismo como fruto do próprio sistema capitalista (Estado e burguesia) estavam em pleno acordo com os ideais da educação libertária e ela seria o meio para construir uma sociedade livre, sem que, para isso, fossem necessários meios violentos. Por isso, foi grande a atuação das mulheres nas escolas libertárias fundadas em São Paulo, assim como era grande a preocupação das associações de mulheres anarquistas de fundarem

grupos de estudos e escolas libertárias (como o Centro Feminino de Educação). Assim como Mikhail Bakunin, essas libertárias defenderam e organizaram em São Paulo:

[...] uma escola que estará, portanto, em constante luta com essa sociedade [capitalista] na qual ela está inserida. (BAKUNIN, apud: GALLO, 1993, p. 23).

No entanto, por aqui, os métodos de Bakunin com relação à educação não foram amplamente aplicados⁹⁰ e aceitos. As escolas libertárias daqui optaram pelos métodos educacionais de Francisco Ferrer - o modelo das Escolas Modernas. Ferrer criou em Barcelona, Espanha, a “Escuela Moderna”, onde era aplicado um ensino racionalista, sem idéias religiosas, que privilegiava os estudos científicos e a idéia de um ensino integral: manual, intelectual e moral, como já colocamos em capítulos anteriores. Ele assumia a idéia de educação como processo de desenvolvimento da criança através dos mais diversos aprendizados, portanto, os conhecimentos e práticas que ela acumulasse fariam com que, no final do processo educacional, ela fosse diferente daquilo que era no início. A educação era vista, então, como ação para a formação integral do homem livre (que nunca estaria completo, e sim almejava sempre mais conhecimentos) – tornar a criança um homem livre. Essa ação seria coletiva e voltada para a construção de uma coletividade livre e autônoma.

A divulgação das idéias pedagógicas de Francisco Ferrer, sua metódica e fácil aplicação uniu-se aos anseios de instrução e cultura do proletariado do Brasil. A iniciativa foi dos anarquistas, em geral, elementos mais preparados dentro dos sindicatos e dos Centros de Cultura Social.

O trabalhador consciente, aquele mesmo que agitava, protestava, promovia greves, pregava a transformação social, preocupava-se também com alfabetizar, instruir e cultivar seus filhos, companheiros de ofício, de infortúnio, substituindo o arcaísmo escolar-clerical e burguês, pela pedagogia racionalista de Ferrer.

À margem das leis do Estado, contando apenas com a solidariedade e ajuda financeira dos companheiros de trabalho e de idéias, o assalariado anônimo, de mãos calosas e gestos rudes, perseguido, muitas vezes renegado pela sociedade burguesa, deu-nos exemplos de grandezas ímpares, fundando escolas nos bairros ou nos locais de reuniões.

[...]

Seu trabalho começava nas escolas de militantes, de oradores fundadas nos sindicatos; nas seções de leituras comentadas nos locais de trabalho, à hora do almoço, nos debates ideológicos, em conferências e palestras, controvérsias nos círculos de estudos, nos grupos de teatro-social, nas escolas de alfabetização e de artes e ofícios, com estímulo permanente ao estudo e a superação do obscurantismo. (RODRIGUES, 1992, p. 48 e 49, grifos nossos).

⁹⁰ Bakunin acreditava que a criança era um “adulto em miniatura”, mas que não poderia ainda viver em plena liberdade. A educação infantil deveria começar com princípios de autoridade, para que a criança fosse capaz de agregar valores sociais e, ao mesmo tempo, passar a questionar essa autoridade, ao longo de sua educação. A autoridade iria sendo retirada, já que os questionamentos com relação a ela iriam aumentando, até chegar no ponto em que ela seria totalmente abolida, no final do processo educacional, quando fossem adolescentes. Ou seja, através de um processo dialético, a autoridade iria sendo questionada até ser completamente substituída pela autonomia individual e pela liberdade totais.

A partir de 1909⁹¹ as Escolas Modernas tiveram um grande impulso em São Paulo. Muitas delas foram formadas nessa época, como a Escola Moderna (Avenida Celso Garcia), a Escola Moderna n°1 (Belenzinho) e a Escola Moderna n°2 (Rua Müller) e, para arrecadar recursos financeiros para seu funcionamento, foram feitas inúmeras festas e campanhas nos jornais operários. No geral, elas se organizaram próximas às fábricas, em bairros operários, para que o maior número de trabalhadores (em sua maioria crianças) tivessem acesso a elas, eram ministradas aulas de manhã e a noite, também com esse intuito e eram destinadas à crianças de ambos os sexos (o que também a difere das escolas tradicionais, que se dividiam em masculinas e femininas). Sua manutenção era feita pelos próprios trabalhadores, que colaboravam mensalmente com quantias em dinheiro para a compra de materiais e livros. Pode-se dizer que até 1913 as atividades de tais escolas eram fortes, mas isso não quer dizer que elas deixaram de existir após essa data; apesar das perseguições do governo e da polícia elas resistiram durante todo o período aqui trabalhado. Inúmeras libertárias participaram da fundação, organização e até dando aulas nessas escolas, dentre elas podemos citar Teresa Maria Carimi, que defendeu a fundação da Escola Moderna da Água Branca, fundada pelos vidreiros da fábrica Santa Marina, e Angelina Soares⁹², que também escrevia artigos em jornais anárquicos, fazia palestras, participava do teatro anarquista, discursava em comícios e festas operárias e fundou grupos de cultura social, enquanto trabalhava como professora em escolas libertárias em São Paulo, desde 1914. No trecho abaixo podemos perceber como essas escolas funcionavam, bem como as matérias que eram ensinadas, nesse caso podemos observar que o ensino para meninos ocorria em horário diferente do ensino para as meninas, o que nos leva a concluir que isso ocorria por causa das diferentes abordagens de um assunto nas matérias que eram ministradas para um ou outro.

Instituto de educação e instrução segundo o método racionalista mantido pela associação⁹³ Escola Moderna de S. Paulo.

⁹¹ Nesse ano Francisco Ferrer foi condenado e fuzilado na Espanha e, em São Paulo, a 17 de novembro, foi fundado o Comitê Pró-Escola Moderna do Brasil, com sede na Rua Gomes Cardim, n°5, São Paulo.

⁹² Angelina Soares era irmã de Florentino de Carvalho, anarquista muito ativo no movimento operário em São Paulo e em outras partes do país. Ele escrevia textos para jornais, para o teatro operário e também dava aulas nas escolas anarquistas, trabalhando ativamente para a fundação e organização dessas durante as primeiras décadas do século XX.

⁹³ O Comitê Pró-Escola Moderna tinha a sua sede na rua Gomes Cardim, 5, São Paulo. Seu primeiro secretário foi o Contabilista Leão Aymoré, tinha como seus componentes: Galileu Sanchez, Francisco Fiume, José Sans Duro, Vitorino Cordeiro, Gigi Damiani, João Felipe, José Romero, Francisco Gattai, Júlio Sorelli, Francisco de Paula e Edgard Leuenroth. La Barricata, de 17-8-1913 – semanário anarquista de São Paulo (n°407) falava da Escola Livre para meninos e meninas, à rua Cotejipe, 26 – Belenzinho, São Paulo. Por sua vez A Lanterna de 25-10-1913 falava da “festa de inauguração de duas escolas montadas pela Escola Moderna de São Paulo. Foi no Salão Gil Vicente e usaram da palavra, Florentino de Carvalho [irmão de Angelina Soares], Leão Aymoré e João Penteadó. (RODRIGUES, 1992, p. 97, notas).

As suas aulas tanto diurnas como noturnas já estão funcionando com regular freqüência dos alunos e a inscrição para a matrícula se acha aberta, mediante a contribuição mensal de 4\$000 para as aulas diurnas e 4\$000 para noturnas.

O fornecimento de livros e materiais é feito gratuitamente aos alunos da escola a fim de facilitar aos operários a educação e instrução de seus filhos segundo o método racionalista.

Horário das aulas:

De dia: das 8 ao meio-dia para a seção masculina e das 12,30 às 16,30 para a seção feminina.

De noite: das 19 às 21 horas.

O programa com que foram iniciados seus trabalhos consta de português, aritmética, geografia, história do Brasil e princípios de ciências naturais.

O seu programa, todavia, como está determinado, será ampliado de acordo com as necessidades futuras e com a aceitação que o ensino racionalista for tendo por parte dos homens livres da capital e do interior do Estado. O Diretor. (RODRIGUES, 1992, p. 50, grifos nossos).

Segundo Edgard Rodrigues (1992) um dos objetivos das escolas livres ainda na sociedade capitalista era “libertar a criança do progressivo envenenamento moral pelo ensino baseado na bajulação política e religiosa do governo” (RODRIGUES, 1992, p. 54) que tinha como espaço de exercício as escolas oficiais do Estado. Certamente era com esse pensamento e em plena concordância com os ideais de Ferrer que as libertárias atuaram.

Eu detesto qualquer derramamento de sangue, trabalho para a regeneração da Humanidade e desejo o bem pelo Bem. (FRANCISCO FERRER, apud: RODRIGUES, 1992, p. 48).

Dentre essas defensoras das escolas livres, pautadas nas idéias e métodos de Francisco Ferrer também estava a libertária Anna de Castro Osório. Dela não sabemos nada para além do nome, mas através de um artigo publicado em “A Terra Livre” no ano de 1907, é possível observarmos-a como ativa defensora da fundação e organização das Escolas Modernas na cidade de São Paulo ao citar o exemplo de uma escola desse tipo organizada e em funcionamento em Portugal. Anna de Castro parte da crítica ao modelo de escola oficial, pautada na vigilância, na disciplina rígida, no castigo e na obediência cega à autoridade, passando por uma crítica ao machismo de homens que acreditam ter sua suposta superioridade pautada na razão e no pensamento e que, justamente por isso, reafirmam a idéia de que mulheres, crianças e loucos tem de estar em prisões (em escolas rígidas, hospitais, conventos e casamentos) até chegar a exaltação da resistência de mulher, loucos e criminosos e à defesa de uma educação pautada no racionalismo, nos questionamentos, na liberdade, na felicidade, na livre iniciativa, na formação de individualidades autônomas, tal qual defendia Francisco Ferrer e Mikhail Bakunin e ao contrário da proposta educacional da Primeira República, que, segundo ela, era uma educação baseada no autoritarismo, no medo (principalmente ao impor exames classificatórios) e em idéias teocráticas, assim como na violência e coação física (como a palmatória) e moral.

Eis um titulo que ha de surprehender muita gente no nosso país, para o qual a escola é sinônimo de prisão e de castigo.

A Escola Livre!... Mas isto deve ser para a maior parte uma utopia de poeta e para o resto um disparate, que nem merece discussão.

Crianças, doidos, mulheres e criminosos, têm merecido o soberbo desprezo do homem, que se julga superior e desdenha de ter a sua atenção no estudo das condições moraes e materiaes em que vive essa grande multidão humana, que são como párias duma sociedade em que elle só é a classe dirigente e pensante, nem sempre equivalendo ao seu orgulho, e muitas menos vezes correspondendo á justiça, que se arrogou como distribuidor.

Para a grande maioria dos homens, ainda hoje, apesar do muito que a consciencia humana tem melhorado na sua relatividade social – quanto mais apertadas forem as prisões materiaes e moraes, onde se guardam essas criaturas inferiores, melhores resultados futuros elle julgaria tirar para a propria felicidade.

Por isso a criança tem o collegio com todos os seus horrores e entre os collegios é tido como modellar aquelle em que a disciplina e a vigilância são mais completadas pelo terror material, como pelo terror religioso.

Os doídos, pobres doentes cuja irresponsabilidade devia inspirar respeito e consideração, ainda sofrem maus tratos e escarneos e não vai longe o tempo em que o hospital não era a casa de saude mas a casa dos suplícios.

As mulheres, que elle na sua soberania de macho não escolhesse para o seu gozo material, não tinham outro emprego senão o convento, a prisão, a vigilância.

As que no casamento tinham acolhida encontravam no lar (no gineceu) uma prisão pouco menos asfixiante, e muito mais trabalhosa do que claustral.

E para todas a religião, ainda hoje tida, não como uma aspiração superior da alma, não como uma necessidade íntima de certos temperamentos ideologicos, mas como um freio, uma sujeição moral a juntar a todas as outras que fazem da mulher uma criatura irresponsavel. Inutil freio, tantas vezes tomado nos dentes e não obstando as desvairadas fugas para fora do caminho direito!...

Os criminosos, com todo o peso do crime, que degenerencias sucessivas lhes trouxeram por fatalidade de temperamento, tinham que soffrer porque fizeram soffrer, serem torturados porque torturaram, vingança odiosa de toda uma sociedade que se ofendera no seu comodismo.

Mas, os doidos, graças aos sabios e medicos especialistas, vão tendo um mais consciencioso tratamento.

Os criminosos também vão tendo muito quem por elles se interesse e tente mostrar que a sociedade não tem o direito repugnante do castigo, mas tão somente o direito de se defender e preservar os fracos da companhia perniciosa desses atrasados, desses doentes moraes, que se hão de curar uns, melhorar outros, e outros por incuráveis ser utilizados assim, mas dando-lhes a maior soma de felicidade compatível com o estado de vigiados.

As mulheres também lá vão protestando, ainda timidamente, como colectividade, mas enfim uma parte consegue já libertar-se da rotina e embora menores e tuteladas perante o código, colocadas segundo a lei civil no plano inferior dos irresponsáveis, o que é certo é que vão progredindo e impondo-se á consideração emanada do homem.

Só a criança é que continua a ser, salvo as excepções, educada como nos velhos tempos, dogmaticos em que a vontade individual era tida como um defeito que a todo transe era necessario espurgar.

Lá diz o velho refrão – “a criança e o pepino torce-se de pequenino”. E as crianças, torcidas e retorcidas nas mãos inabéis dos educadores, seguem fatalmente dois caminhos – ou se submetem, se afeijam e deformam moralmente até chegar a hipocrisia mole dos centenares de criaturas que a cada passo topamos por ahi, ou se tornam uns revoltados para os quaes a vida só traz pesares e atritos.

Para o criterio portuguez educar não é tornar a criança amavel, alegre, feliz e expansiva não é!

Para grande parte dos educadores, ainda hoje, educar é aborrecer, contrariar, tornar bem patente os despotismo autoritario. O ideal da educação tem sido convencer a criança que o estudo é um castigo que Deus põe nas mãos dos pais e dos professores, como lhes pôs a palmatória. É a velha teoria teocrática de que o homem

vem ao mundo para pagar culpas que não cometeu. E assim o trabalho foi convertido em condenação e exploração, em vez de ser transformado em pura fonte de gozo e alegrias saudáveis.

A criança pergunta, na sua insaciável sede de tudo aprender, ella, coitada a nada sabe e nada compreende!?

- A criança é considerada ameaçadora e curiosa, incorrigível e mandada fechar no mais absoluto silencio!

A criança gosta de ler coisas que lhe prendam a imaginação mal desperta, ver ilustrações que lhe falem aos olhos e ao espírito, rabiscar os desenhos que realizam o sonho das suas almas ingênuas e primitivas!

- O professor e os pais retiram-lhes logo com enfado esses motivos de alegria espiritual e mandam-nas autoritariamente para o livro de leituras oficial para o caderno da escrita e dos problemas, para o desenho do compendio – necessários para o exame!

Porque o exame, o terrível, está sempre suspenso sobre a cabeça da criança como uma ameaça terrível, como o dia do julgamento para o criminoso. Vai-se para lá um pouco inconscientemente e sem saber bem o que vão procurar e volta-se de lá, se calhou bem com o alívio de quem tomou um remedio e com a ideia firme de fechar os livros sobre estudos que já não são precisos – porque o exame esta passado.

E assim, de disciplina em disciplina, a criança vai fechando com raiva, a cada exame feito, a materia estudada “para cumprir”, chegando-se por este modo ao fim do curso sem nada saber do princípio.

E como não ha de existir o horror ao estudo se a criança tem como pronta a ameaça quando faz qualquer maldade no collegio e na escola?!

Foi assim que a escola se converteu... em presidio.

Parece que a alma negra de uma legião de inquisidores anda por ahi encarnada nas pessoas dos pais e dos mestres, a torturar e a aleijar as pequenas almas em formação.

(**A Escola Livre (A propósito do projecto de C.L. em Portugal)**. ANNA DE CASTRO OSORIO. A Terra Livre, São Paulo, 2 de abril de 1907, anno II, número 30, grifos nossos).

Anna de Castro Osório foi ativa divulgadora da idéia de que o anarquismo seria o principal meio de libertação total da mulher, que deveria receber uma educação libertária para que pudesse promover sua própria emancipação, assim como de toda a humanidade, como colocavam libertárias como Emma Goldman, Voltairine de Cleyre e Louise Michel fora do Brasil. Em um artigo escrito, em 1923, para a “Revista Renascença”, editada e dirigida por Maria Lacerda de Moura, ela criticava o feminismo sufragista, afirmando que ele não levaria à libertação alguma, nem para as mulheres, nem para os homens e seria uma forma de desvirtuar a luta pela emancipação total e promover mais desigualdades entre os dois gêneros, ressaltando qualidades somente das mulheres sem colocar que os homens e mulheres tem defeitos e qualidades, ou seja, eles são próprios da humanidade, quando quem criaria essas diferenças sexuais seria o próprio sistema de exploração do homem pelo homem.

Mas, como sempre, os princípios foram desvirtuados imediatamente e a grande maioria das mulheres que protestam contra a tirania sexual do homem, pretendem impor a tirania sexual feminina. (**A mulher e os seus direitos no futuro**. ANNA DE CASTRO OSORIO. Revista Renascença, São Paulo, fevereiro de 1923, anno 1, número 1, grifos nossos).

Maria Lacerda de Moura⁹⁴, que tinha formação como normalista e trabalhava como professora, também defendia, no ano de 1924 em “A Plebe”, uma concepção de educação diferente da educação oficial da época. Não a denominava como educação libertária, mas ressaltava a importância da associação entre pedagogia e psicologia, entendendo a última como uma ciência da alma e criticando o positivismo⁹⁵ (concepção científica de maior relevância durante a primeira República no Brasil) ao colocar em dúvida a possibilidade da neutralidade do conhecimento científico. Aliás, para essa anarquista, o primeiro passo da libertação da mulher e de toda humanidade deveria se dar através de uma educação mais livre e igualitária (sem preconceitos e noções preconcebidas e sem distinções de gênero apoiadas por teorias positivistas), que levaria à sua emancipação intelectual. No artigo a seguir, Maria Lacerda cita vários autores e estudiosos de psicologia (como Binet, Ribot e Lange) e seus conceitos em torno dela, para, a partir daí, relacioná-la à pedagogia, já que para se educar seria essencial conhecer os fenômenos psíquicos e afetivos dos educandos. Termina por concluir que a pedagogia não seria nada sem psicologia e higiene.

Psychologia Pedagogica – do grego: psyché-alma; logos-tratado. A definição da psychologia como sciencia da alma está abandonada, mesmo porque Lange queria a psychologia sem alma como Ribot. Essa expressão não quer dizer a negação da existencia da alma. Os seus autores não a negam sim a affirmam, observam apenas os factos e fazem disso uma sentencia. É a sentencia “neutra”, se é possível o termo, deante das escolas muitos sophistas.

Aí psychologia sciencia da “introspecção” não é mais aceita por Binet. Não há caracteres pelos quaes se pretendia separar a extrospecção da introspecção, diz o autor de “A Alma e o Corpo”.

Psychologia – estudo dos factos de consciencia, também não lhe atraias porquanto exclue os factos inconscientes e a expressão é vasta, e elastica.

Binet define a psychologia: “estuda certo número de leis a que chamamos mentaes para oppor às leis da natureza externa de que differem, mas, falando em propriedade elas merecem a qualificação de mentaes pois são, pelo menos as que se conhecem melhor leis das imagens e as imagens são elementos materiaes. Embora isto pareça absolutamente paradoxal, a psychologia é uma sciencia de materia, a sciencia de uma porção de materia que tem a propriedade de preadaptação”.

Se a Pedagogia se propõe a educar e para isso se precisa dela, tal o ensino ás necessidades, á vocação e á natureza do educando é bem claro que não fará obra educativa se não interessar fortemente pelos phenomenos da consciencia, dos sentimentos e da vontade do educando, se não fizer estudos e observações de psychologia.

⁹⁴ Como vimos no capítulo anterior, Maria Lacerda de Moura sempre privilegiou os métodos pacíficos de ação revolucionária, aliás sempre se colocou como adepta da resistência pacífica, como Leon Tolstói. Justamente por isso deu muita ênfase na educação libertária como meio revolucionário.

⁹⁵ Maria Lacerda de Moura criticava ferrenhamente o positivismo em sua obra “A mulher é uma degenerada?” (1924). Nela essa libertária colocava que as teorias científicas positivistas tentavam provar cientificamente uma suposta degenerescência natural da mulher com o único intuito de oprimi-la, colocando-a em uma posição de constante submissão e ignorância, mas sem qualquer fundamento. Essa concepção fazia com que houvesse, segundo ela, controle sobre a mulher (desde a mãe até a prostituta), e para que a mulher se libertasse de tal opressão deveria buscar, antes de tudo, sua emancipação intelectual através de uma educação mais livre e da leitura, bem como da convivência social.

Mas a psychologia pedagogica não é psychologia abstrata, analytica. Willian James como professor Minster – Lerz diz: “a atitude do educador em relação a criança deve ser viva e concreta”.

Eis porque nada seria a Pedagogia sem principalmente a Psychologia e a Hygiene. (Ciencias basicas e auxiliares da Pedagogia. MARIA LACERDA DE MOURA. A Plebe, São Paulo, 17 de maio de 1924, anno VI, número 236, grifos nossos).

Nesse sentido, Maria Lacerda colocava no primeiro número de sua revista “Renascença” de 1923, amplamente divulgada entre os operários (noticiada em “A Plebe” durante os anos 20 com grande freqüência), que era essencial “educar a mulher para o útil e não para o ócio” (MARIA LACERDA DE MOURA. Revista Renascença, São Paulo, fevereiro de 1923, anno 1, número 1), para que assim ela pudesse se emancipar.

4.4.3 As mulheres anarquistas e o teatro operário

El arte es la afirmación de la vida contra la muerte de las formas, de los clichés, del orden. Y el poeta es agente de la destrucción de la sociedad. (READ, apud: RESZLER, 1974, p. 18 e 19).

Como dissemos anteriormente, muitos anarquistas acreditavam que as artes poderiam ser meios eficazes de propagação de suas idéias, no entanto, a arte livre de pressões históricas e estéticas, ou seja, sem limites seria a forma de arte capaz de levar a tal. O artista, nessa concepção, deveria estar comprometido com o social e sua transformação, sem colocar-se de maneira privilegiada ou como profissional mesmo na sociedade capitalista⁹⁶. Nesse sentido, os libertários sempre privilegiaram o conteúdo, a mensagem a ser passada àqueles que assistiam e participavam de determinada expressão artística, e não a estética na arte, assim a experiência e o alcance final era mais importante do que a própria obra. Essa concepção esteve presente no teatro libertário (no Brasil, feito por operários). Em primeiro lugar esse teatro era composto por indivíduos, que, na maioria das vezes, não eram profissionais, com múltiplos “dons” (habilidade com pinturas e montagens de cenários – geralmente improvisados -, luzes, figurinos, sonoplastia, costuras e atuação) e que se reuniam livremente e pelo puro gosto pelo espetáculo e/ou compromisso com a propaganda, com a mensagem que se queria levar a um maior número de pessoas e, em segundo lugar, propunha o abandono da passividade, o que levava a intervenção do público no ato criador e na representação final. Dessa forma os princípios anárquicos da livre associação e organização, assim como da espontaneidade e a negação das hierarquias (como de atores profissionais e amadores) e

⁹⁶ Para os libertários essa era a concepção de arte ainda na sociedade capitalista, porém na sociedade anarquista ela seria um pouco diferente. Todo homem seria naturalmente um artista, porém as pressões e desigualdades da sociedade capitalista fariam com que o potencial artístico não pudesse se manifestar. Em uma sociedade completamente livre esse potencial poderia manifestar-se livremente e, concomitantemente a outros trabalhos manuais e intelectuais, segundo a necessidade de cada indivíduo expressar-se, assim a arte assumiria, em sua totalidade, a liberdade e o artista estaria em todos os indivíduos e não em poucos privilegiados.

autoritarismos, estavam presentes também no teatro, que, aliás, para eles seria sempre obra da coletividade humana (uma ação coletiva), de grupos de homens unidos livremente em torno de uma atividade artística.

Habrá siempre individuos que sentirán la inquietud de hacer piezas teatrales, otros la de interpretarlas y tales individuos se buscarán y asociarán sus aptitudes. Qué tendría de malo que aquellos que tienen el gusto del espectáculo vean; cada uno según la posibilidad de sus aptitudes; a aportar el concurso de su ayuda para la decoración, la puesta en escena, la confección de vestuario o cualquiera otra ayuda accesoria? (JEAN GRAVE, apud: RESZLER, 1974, p. 67, grifos nossos).

Segundo Francisco Foot Hardman (2002) essas concepções de artes cênicas encontradas em anarquistas europeus, desde Proudhon, passando pelas idéias sobre artes de Bakunin, Kropotkin e Malatesta, que apresentamos em capítulos anteriores, estariam intimamente ligadas ao surgimento e desenvolvimento de um teatro libertário no Brasil, que ganhou força no começo do século XX em São Paulo, principalmente. Proudhon, um dos primeiros anarquistas a tratar desse tema, defendia a idéia de “arte em situação”, ou seja, “um ritual da experiência coletiva vivida” (HARDMAN, 2002, p. 101), que fundamentaria o espetáculo teatral como um todo e Jean Grave, partindo dessa mesma idéia, afirmava que o teatro era uma forma de arte do povo, pelo povo e para o povo, e deveria ser baseado na superação das diferenças entre artistas, obra e público, já que tudo estaria envolvido nessa experiência coletiva, o espectador, por exemplo, quando envolvido na execução de uma obra teatral teria um “gozo intelectual” (GRAVE, apud: HARDMAN, 2002, p. 101) muito maior do que se estivesse em uma posição passiva. Essas idéias foram muito presentes no teatro operário paulistano, que utilizou tal concepção para construir o teatro como meio para a propagação de ideais libertários e, por conseguinte, se chegar à revolução social anárquica. Observamos tal presença em Gigi Damiani - anarquista que atuou em São Paulo (do qual falamos no capítulo 2 do presente trabalho) - construía e pintava cenários para o teatro libertário paulistano e escrevia peças libertárias amplamente representadas por aqui - como Osteria Della Vittoria -, assim como em Neno Vasco (anarquista cujas idéias e atuações conhecemos também no capítulo 2 desse trabalho), que escreveu “Pecado de Simonia” e “Greve dos Inquilinos”, representadas durante aproximadamente quarenta anos no teatro operário. O trabalho teatral dos dois privilegiava as idéias anarquistas e não somente a estética e estavam carregados de crítica social, segundo o pressuposto de “arte do povo, pelo povo, para o povo”. Para os anarquistas a arte era uma experiência coletiva.

[Com a expansão urbano-industrial] Aparecia o teatro [em São Paulo, com outras formas culturais e artísticas], triplamente credenciado: como informante das novas maneiras de ser e de viver europeias, como elemento de “cultura” propiciadora de “status” e, mais do que tudo talvez, como pretexto para uma vida social que se pretendia elegante e mesmo luxuosa. [...] Os “filodrammatici” representavam sua

parte, ainda marginalizados em relação ao grupo dominante, mas de presença social e cultural bastante definida, fornecendo um cabedal valioso que se iria progressivamente inserindo no substrato paulista, a ponto de conferir-lhe mais tarde sua figura peculiar. (SILVEIRA, 1976, p. 108).

Podemos dizer que as origens (ou melhor dizendo, as influências básicas) do teatro libertário em São Paulo estão nos “filodrammatici” (filodramáticos)⁹⁷, que eram sociedades organizadas por artistas amadores, vindos da Itália para temporadas de representações em São Paulo ou formados nessa cidade (desde os fins do século XIX)⁹⁸, com objetivos teatrais e voltadas para os imigrantes italianos. Suas platéias eram compostas por trabalhadores, o que dava a essa atividade teatral um caráter de convivência social e estímulo à solidariedade entre trabalhadores imigrantes. Ambos (filodrammatici e teatro libertário), com suas semelhanças e diferenças, revelavam a cultura operária produzida aqui durante a Primeira República, que representavam os anseios, símbolos e códigos dessa classe e se colocava em oposição à cultura burguesa da época – sempre afrancesada e de criações de status e padrões sociais.

O repertório que os elencos italianos trouxeram nesse fim de século [XIX] e princípios do atual [XX], numa visão sumarizada poderia definir-se como ainda romântico, mas já acrescido das novidades realistas e naturalísticas. [...] No drama, a verdade é que o naturalismo e o verismo acrescentavam novos dados apenas à forma, porquanto a tendência romântica para o grandiloquente, os sentimentos desmedidos, os acontecimentos insólitos, o ímpeto libertário e de idéias morais persistia como rescaldo. (SILVEIRA, 1976, p. 32, grifos nossos).

A organização de grupos filodramáticos se dava de maneira livre e espontânea, sem hierarquias: os artistas com mais experiência teatral orientavam aqueles que tinham vontade de atuarem. Sem dúvida alguma essa idéia era vista pelos anarquistas “com bons olhos”, assim como o eram os conteúdos e as tendências seguidas (romantismo, realismo e naturalismo), já que eles defendiam uma arte livre e comprometida. E as peças representadas não eram apenas vistas, mas também discutidas e analisadas por aqueles que as assistiam.

Foram inúmeras as peças de cunho libertário representadas por grupos filodramáticos italianos aqui em São Paulo. “A Casa de Bonecas” (ou “Casa di Bambole”, em italiano, como foi representada por aqui) de Ibsen (1879), por exemplo, foi representada pela primeira vez por aqui entre 7 e 30 de setembro de 1899, no Teatro Politeama e seria representada durante toda a Primeira República por esses grupos e por grupos libertários justamente por conter uma temática que estava muito presente nas discussões anarquistas e feministas da época: o

⁹⁷ Sem deixar de colocar que eles conviveram como atividades teatrais diversas. Os filodrammatici podiam ser libertários ou não.

⁹⁸ Os primeiros espetáculos dos “filodrammatici” em São Paulo foram representados em 1895. Segundo Miroel Silveira (1976) eles “faziam os emigrados sentir-se novamente em casa pela “italianità”, e fora ela pelo sonho artístico que poderosamente semeavam” (SILVEIRA, 1976, p. 37).

casamento burguês e a opressão da mulher através dele⁹⁹. Essa representação de 1899 foi feita pelo grupo “Compagnia Drammatica Italiana Clara Della Guardia” sob a “direção” (seria melhor dizer orientação) de Andrea Maggi (primeiro ator e diretor artístico) e com atuação e participação de mulheres como Laura Vestri, Amália Bassi, Elisa Berti, Clemenza Cristofari, Eugenia Rizzoto, Maria Fingh, Ernestina Vaschetti; Elma Cannonnier, Giulia Bonfiglioli e Clara Della Guardia, que foi muito conhecida em São Paulo por seu talento e carisma. Um dos últimos diálogos dessa peça (entre a personagem principal, Nora, e seu marido Helmer) leva-nos a compreender o conteúdo do que era representado pelos grupos filodramáticos, onde a preocupação com o conteúdo e com a mensagem (no caso a libertação da mulher de uma instituição que a oprime - o casamento sob sanção da Igreja e do Estado) a ser passada a quem assiste era privilegiada com relação à estética da obra, assim como pensavam os libertários.

Helmer: Abandonar o seu lar, seu marido, seus filhos! Você não pensa no que dirão as pessoas?

Nora: Não posso pensar nisso. Sei unicamente que para mim isso é indispensável.

Helmer: Ah! É revoltante! Você seria capaz de negar a tal ponto seus deveres mais sagrados?

Nora: E quais são meus deveres mais sagrados, no seu parecer?

Helmer: E sou eu quem precisa dizer isso? Não serão os que você tem para com seu marido e seus filhos?

Nora: Tenho outros tão sagrados como esses.

Helmer: Não tem. Quais poderiam ser?

Nora: Meus deveres para comigo mesma.

Helmer: Antes de mais nada, você é esposa e mãe.

Nora: Já não creio nisso. Creio que antes de mais nada sou um ser humano, tanto quanto você... ou pelo menos, devo tentar vir a sê-lo. Sei que a maioria lhe dará razão, Torvald, e que essas idéias também estão impressas nos livros. Eu porém já não posso pensar pelo que diz a maioria nem pelo que se imprime nos livros. Preciso refletir sobre as coisas por mim mesma e tentar compreendê-las. (IBSEN, 2007, p. 98, grifos nossos).

Os filodrammatici se diferenciam do teatro libertário no sentido em que o primeiro ressaltava um sentimento nacionalista – a italianità – através de peças que ressaltavam personagens como Garibaldi e Mazzini e que exaltavam a unificação italiana e o Risorgimento. Porém, além do que já dissemos acima, se aproximava do teatro libertário ao promover uma convivência livre entre trabalhadores imigrantes e um lazer criativo, educativo e crítico para o grande contingente populacional urbano da época, formado, em grande parte, por italianos. Nesse sentido, vale lembrar que surgiram em São Paulo muitos grupos

⁹⁹ Em linhas gerais, “A Casa de Bonecas” (2007) passa-se no ambiente familiar de Nora, personagem principal da história, que é casada com um banqueiro e tem filhos com ele. A vida de Nora gira em torno do cuidado do lar, dos filhos e do marido e da preocupação com a aparência e as aparições em eventos da “alta sociedade” (bailes a fantasia, por exemplo), até que ela cai em um jogo de chantagem ao ser cobrada por uma dívida que contraiu para ajudar o marido a curar-se de uma doença em anos anteriores. Nora, ao ser descoberta pelo marido, revolta-se contra a sua intolerância e contra seu próprio casamento, rompendo definitivamente com o papel a que estava submetida (da mulher rainha do lar), afirmando que devia abandonar marido e filhos para buscar a si mesma como indivíduo, instruindo-se, trabalhando, enfim... vivendo sua própria vida de maneira autônoma.

filodramáticos libertários, que uniam as duas tendências teatrais e eram destinados à platéia anarquista italiana.

Uma das mulheres mais atuantes no teatro filodramático foi Itália Fausta. Faustina Polloni, nome com que foi registrada, nasceu provavelmente em 1889, porém não há certeza nem com relação a essa data, nem com relação ao local: se em São Paulo ou Verona (Itália). Foi tecelã e chegou a chefiar uma seção de tecelagem, mas, assim que expandiu suas atividades como atriz passou a dedicar sua vida somente ao teatro, passando de amadora a atriz profissional, atuando pela Companhia Dramática Nacional. Como atriz amadora atuou, desde criança¹⁰⁰, nos grupos filodramáticos em peças de cunho libertário (como “Pedra que Rola”¹⁰¹ e “Quem os Salva” de José Oiticica), anti-burguês e anti-clerical. Seu pai, Alexandre Polloni, comprou um salão chamado Excelsior em São Paulo, que renomeou como “Salão Itália Fausta”, esse salão era alugado para inúmeras festas operárias por associações anarquistas ou mesmo pelos jornais, com o intuito de propagar idéias libertárias. Inúmeras peças do teatro anarquista foram aí representadas. O autor Miroel Silveira (1976), já citado anteriormente, chegou a entrevistar Itália Fausta já no fim de sua vida. A ele essa artista libertária afirmou que dedicou toda a sua vida e seu mais profundo amor ao teatro após tê-lo experimentado pela primeira vez.

[...] Depois de provar o palco nunca trabalhou em outra coisa que não fosse teatro, nunca dedicou ao amor mais do que o mínimo indispensável que lhe era pedido, nem mesmo se deixou limitar pelas exigências da vida familiar ou pelos preconceitos de seu tempo, que cercavam a mulher-artista de tabus e rótulos desvalorizadores. (SILVEIRA, 1976, p. 70).

Não, não estou arrependida, porque o teatro é ainda a única coisa que consegue me absorver e interessar completamente. Eu só me movimento é pelo teatro ou pela causa do teatro; tudo o mais me é indiferente... Olhando para o passado, vejo que nunca amei ninguém. Só o teatro, que me deu muitos dissabores mas não me fez nenhuma traição. Amar a arte é uma garantia, porque é amar acima das contingências da vida. (ITÁLIA FAUSTA. Correio do Povo, Porto Alegre, 1949, apud: SILVEIRA, 1976, p. 75).

O filodrammatici, portanto, foi uma atividade teatral, cujas representações se davam somente em língua italiana e eram voltados para um único grupo étnico-social – os imigrantes italianos, a coletividade italiana. Sua atividade podia ou não ser de cunho libertário (existiram em São Paulo inúmeros grupos filodramáticos libertários¹⁰² como veremos mais adiante), no

¹⁰⁰ Segundo Miroel Silveira (1976) Itália Fausta fez sua primeira aparição como atriz em 1898, portanto com nove anos de idade e atuou somente nos filodrammatici até 1906, quando estreou como atriz profissional no Teatro Verdi, em Piracicaba no papel de Mariana de “Amor de Perdição”, romance de Camilo Castelo Branco.

¹⁰¹ “Pedra que Rola”, assim como “Quem os Salva”, de José Oiticica foram representadas em São Paulo inúmeras vezes durante o ano de 1921, pelo menos.

¹⁰² Como o Núcleo Scolastico Filodrammatico Libertário, o Grupo Filodramático Social, o Germinal, Pensamento e Ação, Os libertários.

entanto, seus objetivos se aproximavam imensamente do teatro anarquista organizado nessa cidade: primeiramente pelo comprometimento com o conteúdo e mensagens das peças a serem representadas (seja com temáticas libertárias, emancipação da mulher, seja com temáticas de exaltação da “italianità”, através da abordagem do patriotismo italiano, do “risorgimento”, unificação italiana e suas figuras emblemáticas – como Garibaldi e Mazzini), mas principalmente por ter como objetivo propagar idéias através da elevação do acesso à cultura e ao lazer educativo para operários imigrantes na “nova cidade”; por promover a solidariedade, o apoio e o socorro mútuo entre imigrantes (no caso, italianos); por ter preocupação com a crítica à organização social capitalista em seus textos; por ter um conteúdo político-ideológico; e, acima de tudo, por pregar que a arte deveria ser do “povo, pelo povo e para o povo”, ou seja, que deveria ser feita por trabalhadores livremente e espontaneamente organizados para a promoção da fraternidade, da recreação sadia, do convívio social, da instrução e educação. Segundo os estudiosos do teatro brasileiro Sábato Magaldi e Maria Thereza Vargas (2001) os filodrammatici portavam principalmente idéias anarquistas e grande parte dos grupos era composto por libertários italianos.

O teatro anarquista (operário ou social, como também era chamado) nasceu em São Paulo, segundo o historiador e militante do anarquismo brasileiro Edgard Rodrigues (1992), em fins do século XIX e cresceu no mesmo ritmo que o movimento anarquista (ritmo esse, intenso até 1930), sofrendo, assim como ele, com as perseguições da polícia e do governo durante a Primeira República.

Começou humildemente entre amigos e companheiros de idéias, em forma de teatro repentinista, enfocando episódios, retratando a exploração do homem pelo homem. Formava cenas com patrão e empregado; ateu e religioso; camponeses e fazendeiros; política e anarquismo; ensino estatal e livre; governo e povo; o poder da greve como método de luta e de solidariedade; o militarismo e o soldado, frente a frente, em diálogos candentes, debates de persuasão ideológica. (RODRIGUES, 1992, p. 107).

Seu primeiro objetivo era, sem dúvida, divulgar (propagar) as idéias anarquistas, propondo assim o combate aos poderosos e ao Estado – juntos, responsáveis pelas desigualdades e pela exploração, ou seja, o teatro era visto, por muitos libertários e libertárias em São Paulo, como um meio capaz de levar à revolução social de forma pacífica. No entanto, assim como os filodrammatici, visavam desenvolver o diálogo, o debate e descobrir capacidades e talentos dos próprios operários; promover a livre convivência e a confraternização da “grande família operária”; proporcionar o lazer instrutivo, educativo e comprometido; educar e reeducar; criticar a sociedade capitalista; preparar os indivíduos moralmente para a sociedade anarquista futura, cujas visões futuras (que expressavam aspirações coletivas) eram representadas em suas peças teatrais; e, promover a solidariedade

humana através do teatro - ato coletivo -, aliás, nesse sentido, as representações de peças teatrais eram utilizadas, em São Paulo, como meio para arrecadação de recursos financeiros para companheiros deportados, presos, desempregados, doentes ou mesmo para que se pudesse mandar dinheiro para algum movimento revolucionário, como a Revolução Russa de 1917, ou para a publicação de jornais - solidariedade local, nacional e internacional.

Por um lado a arte é um veículo certo para projetar a imagem de uma sociedade ideal, cuja característica básica é a harmonia coletiva subsistindo através da absoluta liberdade individual. Por outro lado, os princípios filosóficos do anarquismo pensam a arte como uma função natural, comum a todos os indivíduos e vinculada à necessidade expressiva. Está intimamente ligada ao cotidiano e, portanto, a prática política necessária para a transformação social. É ao mesmo tempo um instrumento de crítica e de projeção. (VARGAS, 1980, p. 19 e 20, grifos nossos).

As representações desse tipo de teatro social eram feitas por grupos de amadores, que, utilizavam-se de passagens do cotidiano operário para passar sua mensagem, que a partir do surgimento desse teatro também passava a se dar em língua espanhola e portuguesa, abrangendo mais imigrantes do que os filodrammatici. Havia muito improvisado a começar pelos espaços de representação: não havia um espaço onde funcionasse o teatro operário, mas sim salões alugados ou pertencentes às associações ou sindicatos livres onde eram encenadas as peças, geralmente em dias de festas operárias, alguns desses salões possuíam telões e móveis, que eram utilizados nos cenários. As caracterizações e figurinos eram confeccionados pelos próprios operários, interessados pelo teatro, geralmente eram reaproveitados em mais de uma peça, visto que havia uma representação generalizada de figuras como a do patrão, a do operário, a do policial, afinal de contas, a mensagem do texto (cuja base estava no conflito entre opressores e oprimidos) era muito mais importante do que a imagem dos personagens ou a estética da peça. Aliás, os atores pertenciam aos mais variados ofícios (gráficos, costureiras, tecelãs, sapateiros, etc), assim como se dava com aqueles que ficavam responsáveis pelos figurinos, som e cenários; eles uniam-se, segundo os preceitos anarquistas sobre a arte: gosto puro pelo espetáculo e comprometimento político-ideológico, já que todo homem era um artista e poderia sentir vontade de expressar-se artisticamente em algum momento. As associações de classes podiam ter seus próprios grupos teatrais, ou mesmo ceder o seu espaço para os ensaios, que ocorriam geralmente depois do trabalho dos operários que faziam parte dos grupos teatrais, mas isso não quer dizer que os grupos ficavam presos a tais associações e também que não havia grupos independentes delas, a partir de 1908, por exemplo, formaram-se grupos fora delas, cujo principal objetivo era a propaganda libertária. O espetáculo final, que tratava de temas cotidianos, era apresentado nessas próprias associações ou em festas organizadas por elas, que geralmente começavam às vinte horas de sábado e iam até às quatro

ou cinco horas do domingo. O público era ativo em todos os espetáculos, segundo Maria Thereza Vargas (1980), que estudou profundamente o teatro libertário em São Paulo, nada indica que havia um silêncio respeitoso à manifestação artística, pelo contrário, o público estabelecia diálogo sonoro com o espetáculo, ou seja, a peça era “permeável às reações da platéia” (VARGAS, 1980, p. 37), inclusive, a idéia era incitar o público a tomar partido de uma situação. Assim, não havia um “gênio criador do espetáculo” (SOUZA, 2003, p. 24), um artista privilegiado, mas sim uma obra coletiva dos trabalhadores (grupos teatrais e platéias), que tinham dentro de si um artista. Vale lembrar também que não havia, nesse tipo de teatro uma hierarquia entre diretor e atores, assim como não havia uma evolução individualizada, já que atores protagonistas em uma peça, atuavam em papéis secundários em outras.

[...] O raciocinador [conflito social] é menos um argumentador maçante do que um arrebatado polemista que inflama o público pela eloquência. Na peça os significantes do discurso libertário são suporte de um novo imaginário, base de uma linguagem subjetiva de uma encenação. (CHALMERS, 1992, p. 107, grifos nossos).

A participação das mulheres anarquistas foi enorme no teatro operário de São Paulo. Aliás, nesse sentido, podemos dizer que ele foi uma arma eficaz em suas mãos visto que muitas das peças representadas tinham “temáticas femininas”: tratavam do casamento burguês e promoviam uma crítica a tal, como sendo uma instituição responsável pela opressão da mulher; exaltavam o amor livre e sua importância para a construção de uma sociedade livre, solidária e igualitária; e, defendiam a maternidade livre e consciente. Segundo Maria Thereza Vargas (1980) e Antonio Dimas de Souza (2003) essa participação tornava-se mais evidente a partir de 1909, juntamente com a participação das crianças. Ainda segundo eles, a parte doutrinária da festa operária era quase que inteiramente executada por mulheres e crianças, como ocorreu com a festa pró-Escola Moderna em 1909, onde havia somente um homem como conferencista e, mesmo assim, tratando do tema “A mulher e o livre pensamento”. Porém isso não quer dizer que essa atuação e essas temáticas não estivessem presentes em anos anteriores a 1909. Em 1901, por exemplo, “A Lanterna” (São Paulo, 21 de janeiro de 1901), noticiava a representação de “Electra” de Pérez Gladós, que tinha caráter anti-clerical, mas que tratava sutilmente da emancipação da mulher e continha mulheres no elenco. Apesar de ser uma companhia profissional que a representou foi assistida por operários.

Essas representações lideradas por mulheres e crianças concentram-se em trabalhos artísticos e de propaganda relacionados a pedagogia ou com a situação da mulher na sociedade. Tornam-se constantes de 1910 até 1918, promovendo e sustentando duas Escolas Modernas que se instalam na cidade. (VARGAS, 1980, p. 38, grifos nossos).

Podemos citar inúmeras peças com essas temáticas femininas citadas acima, mesmo que escrita por homens, e que contavam com a atuação de mulheres. Neno Vasco, em

“Pecado de Simonia”, cuja primeira representação se deu em 1912, mas que foi amplamente representada nas festas operárias durante toda a Primeira República na cidade de São Paulo e em outras partes do Brasil, falava sobre o direito ao amor sem casamento e sobre a família sem hierarquias e autoritarismos. A heroína da história era uma moça, que explicava para a mãe as bases de seu relacionamento, rompendo com o autoritarismo familiar representado pela figura dos pais.

Rosa (mãe): Ah! Pensas que já não tenho mãos para te sovar como d’antes?

Eva (revoltada): Mamã! Não quero que levante a mão para mim! (a mãe fica um tanto surpresa. Eva continua com voz ainda firme, mas molhada de lágrimas): - Mamã! Eu exumo-a muito. – Tenho-lhe respeito... amor... Sempre procurei dar-lhe alegria... Desde que o Antônio, coitado, fez-se soldado, e lá anda não sei onde, sem escrever... sem querer saber da família... da mãe... sou eu que tenho trabalhado constantemente... para que nada falte nessa casa. Porque a mamã, coitada, pouco...

Rosa: Fizeste a tua obrigação.

Eva: Fiz assim porque quis... porque tenho amor, mamã... Ninguém me obrigou... E quero continuar... Mas o que eu não quero é que me trate como uma escrava... que chegue ao ponto de me bater... Não quero, não quero.

Rosa: Mas eu sou tua mãe!

Eva: E eu sou tua filha! (pausa) Veja se pode convencer-me de que estou mal encaminhada, de que eu não tenho razão. Não sou teimosa. Nunca o fui. (Pausa. A mãe olha-a admirada. Mais meiga.) Mamãe pense bem: por que foi toda esta questão entre nós? Pense bem: eu tenho razão! (**Pecado de Simonia**. NENO VASCO, apud: VARGAS, 1980, p. 68 e 69, grifos nossos).

O drama social “Avatar”, escrito pelo anarquista rio-grandense Marcelo Gama (1878 – 1915), nesse mesmo sentido, tratava do amor livre e também contava com a atuação de mulheres. A personagem central era uma moça (Luzia) que mantinha um relacionamento livre com um cabo (Marcos), que trabalhava na polícia para sustentar o filho que tinham, porém, ele tinha problemas com o capitão da polícia e acabara por matá-lo em sinal de revolta, passando a questionar seu próprio trabalho, o de soldado. Marcos, então, foi condenado, mas para não ser preso matou o filho (afirmando livrá-lo do fardo de viver) e se matou. O final infeliz da peça servia para provocar na platéia uma reação a um fato do seu cotidiano, para estimular a luta pela libertação através da revolução social anarquista.

Querendo decifrar a trajetória agônica do casal, diz uma das personagens:

Tia Rosa: É porque deste à luz numa noite aziaga.

Demais, não és casada.

Luzia: E que tem isso?

Não sou mãe e de mãe não tenho coração?

Tia Rosa: É que não... sei que não és uma mulher à-toa, mas bem deves saber que Deus não abençoa um filho que nasceu assim... sem casamento.

Luzia: Não creio... Pode ser maldito o nascimento deste ser que brotou do verdadeiro amor?

Deus por que não maldiz então o fruto, a flor, que dos beijos que o sol dá no seio da terra nascem, para mamar na seiva que ela encerra? Deus por que não maldiz então o passarinho que ao ar livre nasceu na quentura do ninho de um par que se casou no altar da natureza?

Deus, se está em todos nós, bem conhece a pureza deste amor que nos prende, há perto de seis anos, para a Miséria, a Dor, a Fome, os Desenganos! Somos casados, sim... Casou-nos a Desgraça!

[Chega Marcos, o companheiro de Luzia, e conta seu desentendimento com o capitão]:

Marcos: Afinal, resolvi

Falar ao capitão da quarta companhia.

Lá fui, à casa dele. Entrei, ele escrevia,

Mas em tudo o que eu faço o diabo se atravessa! Vê o que é não ter sortes

Ao vestir-me, com pressa

Abotoei errada a blusa... assim... assim...

Quando eu ia falar, ele olhou para mim, apontou para a blusa e disse com desprezo:

“Endireite-se, cabo, e recolha-se preso”. Endireitei então a blusa e humildemente quis lhe falar de novo. Ele, mais fortemente:

“Recolha-se, já disse!” Eu preso! Vê que horror! Dominou-me de todo a minha grande dor. O miserável via apenas o botão:

Não me podia ver cá dentro o coração.

Estava sobre a mesa um pequeno punhal.

Matei, porque me impôs a isso o coração.

Pois se matar foi sempre a minha profissão!

Quantas vidas roubei, desde que sou soldado?

Inúmeras, sem conta, e era recompensado!

Pelas mortes que fiz no furor das batalhas,

Enchiam-me de orgulho e davam-me medalhas!

Pela primeira vez mato por precisar,

E sou um criminoso e me vão fuzilar!

Então que tenho eu sido em minha vida inteira? Um instrumento vil?! Eu, por uma bandeira, ou vaidade, ou capricho às vezes de um mais forte, espalhei sempre o mal, ao serviço da morte! E por um filho amado, o meu único bem, não podia dispor da vida de ninguém?!

Já não quero viver, Luzia, eu te confesso;

A morte é para mim a suprema cobiça.

Só conheci na vida uma inteira justiça.

A justiça do sol, para todos igual.

Já não quero viver, viver é o maior mal!

Quero mesmo morrer, mas antes de morrer libertarei da vida esse pequeno ser.

Resta-me esse poder: posso ao mundo poupá-lo.

Luzia: Marcos! Meu Deus! Que vais fazer?

Marcos (junto ao berço): Salvá-lo! (**Avatar**. MARCELO GAMA, apud: VARGAS, 1980, p. 65 a 67, grifos nossos).

“Bandeira Proletária”, de Marino Spagnolo, encenada pelo Grupo Teatro Social em São Paulo pela primeira vez em 28 de outubro de 1922 no Salão das Classes Laboriosas¹⁰³, tratava-se de um drama em três atos que abordava temas como a exploração sexual da mulher, a hipocrisia burguesa - observada através do casamento monogâmico -, o controle de natalidade, as vilanias do clero e levantava os problemas do alcoolismo. Ao que tudo indica essa peça foi encenada por diversas vezes durante, pelo menos, a década de 20 do século XX; nela, as mulheres atuaram e comentaram seu valor para a propaganda capaz de levar à emancipação humana. Maria Lacerda de Moura, por exemplo, escreveu o prefácio para a peça impressa. Nesse texto, essa libertária ressaltava a concepção de arte anarquista (onde a preocupação com o conteúdo é maior do que a preocupação estética); destacava a importância

¹⁰³ A Plebe de 4 de novembro de 1922 comentava a estréia de “Bandeira Proletária” com entusiasmo.

da propaganda, e não do autoritarismo, para os libertários; colocava a importância da peça para a causa da emancipação feminina, da maternidade livre e consciente, do amor livre. Cabe colocar ainda que a concepção das mulheres anarquistas de que homens e mulheres não estão em posições opostas está presente no texto de Maria Lacerda. Para ela, assim como o era para Emma Goldman e Voltairine de Cleyre, a sociedade burguesa, respaldada pelo Estado, foi quem colocou as diferenças “naturais” entre homens e mulheres de forma que a mulher fosse inferiorizada e explorada, no lar, na indústria, enfim... na sociedade.

Não entro na técnica da peça de teatro. Não me detenho a examinar uma página de literatura. Não há a menor preocupação desse gênero no sentimento do trabalhador manual que – antes dos adornos para embelezar a vida – quer esvarrumar todas as chagas sociais, escarpelar a dor, abarcar todo o problema humano, se fora possível, numa palavra mágica, a fim de preparar depressa o advento da redenção do homem pelo homem. A arte desses párias é a tortura vivida, triturada com o pão de cada dia. Não tem interesse em agradar: busca uma solução. A síntese dessa idéia global está no pensamento contido na peça de teatro de Marino Spagnolo: “Triste é saber a causa de todos os males e não poder suprimi-la”. Os idealistas proletários têm a generosa ingenuidade de supor que a revolução social resolverá de um golpe, com a violenta derrocada, os problemas humanos.

Não contam nem mesmo com o despotismo animal, com a autoridade instintiva dentro da natureza humana. “Conhecer-se”, “realizar-se” não satisfazem à exigência da sua pressa em tornar a terra num paraíso. E preterem oferecer-se em holocausto, mártires sacrificados ao triunfo da nobre idéia – para alimentar o fogo sagrado no coração dos companheiros mais jovens. Dir-se-ia que querem sentir para não pensar... Condenando o álcool, Marino Spagnolo o explica para quem é miserável, mostrando até onde pode ir o crime da sociedade industrial. Todas as teses do problema social estão contidas nesta peça de teatro. Tudo passa, de repente, numa pincelada forte, simples, enérgica, ingênua como a vida dos párias idealistas, desta civilização de parasitas que governam e acumulam. E escravos que trabalham espionam os outros escravos e têm fome e são também desgraçados. “Bandeira Proletária”, em síntese, é o problema do amor, da maternidade livre e consciente, é a liberdade de amar; é finalmente a emancipação feminina; é o problema do troglodita feroz que “mata – por amor”; é o problema angustioso do castigo, exercido também pela mulher do povo, acionada pelo instinto de fêmea e pela perversidade da ignorância cultivada, pelos séculos dos séculos através do catolicismo romano e das superstições e prejuízos milenares da veracidade e de cúpidos; é o problema da prostituição, é o dinheiro miserável que compra e vende tudo – inclusive o amor, o pensamento e a consciência; é o alcoolismo, é o jogo; é a perseguição sistemática e interminável, digo internacional, aos militantes da revolução social; é finalmente, a bandeira vermelha ensanguentada no martirológico dantesco dos párias; é o direito de greve, é a luta sem tréguas pelo pão de cada dia e pelo advento da revolução social.

É triste, é humano, é quase sobre-humano. O final do segundo ato diz bem dessa tragédia sem quartel quando Paulo acaba de saber que a sua adorada companheira deixou-se seduzir pela prostituição, resvalando nos braços do industrial que a persegue e isso enquanto ele esteve preso durante seis meses. Atordoado, desgraçado revoltado, de um salto incita os companheiros à luta com o entusiasmo de quem renasce nessa hora.

Não sei da técnica teatral, mas sei que a alma dos párias do sonho da redenção social tem reagido assim, em todos os séculos, diante de todas as tiranias.

E um prodígio de energia latente.

Marino Spagnolo focaliza “dever masculino de ajudar a mulher a se erguer de sua ignorância, do servilismo, das futilidades e adornos que ela julga necessários para preencher a sua vida e fazer a sua felicidade e são as causas de todas as tragédias – portanto é o que impede de se libertar para sempre da escravidão do sexo”.

Aí está o máximo problema. Daí surgem os matadores de mulheres. E o sacrifício inaudito de milhões de seres humanos. Nos noticiários policiais das gazetas é o escravo, é o proletário o boi de tiro que sacrifica estupidamente a sua companheira, sob os mais fúteis e absurdos pretextos de honra e dignidade os ídolos vorazes da sociedade burguesa.

Ninguém mata por amor.

O amor é fonte de vida e sabe compreender, se chegou a ser amor... o que mata é o ódio, a paixão, a bestialidade, o instinto de propriedade animal, a ferocidade do troglodita enjaulado na sociedade voraz. A mulher tem sido sempre enganada miseravelmente. Nos lares pobres, nos lares burgueses, rica ou pobre, culta ou ignorante, por toda a parte a vida da mulher é o mesmo calvário silencioso e anônimo que os homens não compreendem porque o egoísmo masculino foi cultivado pela escravidão feminina e porque a sociedade fez do homem e da mulher duas raças sociais que não se entendem.

A natureza estabeleceu diferenças profundas entre os dois seres humanos e a sociedade ou a civilização unissexual aproveitou-se dessa tragédia feminina para reduzir a mulher à escravidão, a animal doméstico, a presa de um senhor exigente. Até nos bordéis da alta sociedade – a mulher que tem alma vive num calvário, ainda mesmo que a auréola do prestígio brilhe na moldura das aparências, com o esplendor feérico da alegria ruidosa e da prosperidade econômica, a ainda mais escrava, a duplamente escrava.

Não se tenha a ilusão de que a classe burguesa lhe diminui as agruras. Poucos são os homens livres, poucos são os proletários que conseguiram penetrar esse angustioso segredo do problema feminino, na tragédia social.

Todos sonham uma acracia para os homens.

Ninguém sabe das angústias desenroladas no coração da mulher de todas as classes sociais.

E a proletária é ainda a mais sacrificada. Escrava do homem, escrava social e serva da burguesia...

Marino Spagnolo o sentiu. E o denuncia. Eu lhe sou infinitamente reconhecida, em nome do meu sexo.

No dia em que o proletariado não matar a sua companheira, considerá-la um ser igual ao homem, com todos os direitos à liberdade, até mesmo o direito de errar e reconhecer esse erro – que eu chamaria apenas – uma experiência; no dia em que o homem der a mão à mulher, ainda mesmo àquela que parece ter resvalado mais baixo na prostituição, a mulher, nesse dia, saberá recompensar o seu gesto com muito amor e dedicação e reconhecimento – porque, só nesse dia ambos estarão emancipados. E, só então, a humanidade sentirá o arpejo casto da beleza – para subir mais alto e então entoar o hino da redenção humana.

Conheço Marino Spagnolo. Sei que é um bom companheiro, sincero, leal, generoso.

Não escrevo um prefácio para seu drama. Abraço, reconhecida, a um irmão.

Comovida, aperto as mãos de um homem. (MARIA LACERDA DE MOURA, apud: VARGAS, 1980, p. 75 e 76, grifos nossos).

A peça “O Semeador”- drama em três atos amplamente representada em São Paulo durante a Primeira República - de Avelino Fóscolo (1906) também abordava o amor livre e fazia uma crítica ao casamento burguês. A história girava em torno de um jovem, filho de um fazendeiro, que transformava a propriedade do pai em uma colônia anarquista, onde solidariedade e amor livre eram os valores fundamentais e a base do convívio social. Laura, uma das personagens principais do drama fazia uma crítica à moral burguesa, consolidada no casamento, que encobria os vícios torpezas dessa classe social.

Laura: Posso me sacrificar, galgar sem protesto, para bem de outrem, o meu calvário; mas repugna à minha dignidade libertária, mentir, ser hipócrita, tecer esta trama de embustes [o casamento] em que se embalam os ricos, enganando-se e iludindo o mundo com uma moral que é simples máscara, por vezes para encobrir o

vício e as torpezas de uma sociedade corrupta. (FÓSCOLO, apud: SOUZA, 2003, p. 42, grifos nossos).

Podemos destacar ainda a atuação no teatro operário de outras mulheres anarquistas como foi o caso de Maria Antonia Soares, Maria Angelina Soares, Olga Biasi, Maria Garcia, Carolina Boni, Emília Martins, Helena Santini, Lúcia Santini, as irmãs Aurora e Luiza Nevoa (cuja participação maior se deu em 1912), Vitoria Guerreiro, E. Camillis, Matilde Cruz, Esmeralda Barrios, Nena Valverde, Pilar Soares, Matilde Soares, Cândida Alarcón, Mercedes Neves, Nieves Simón, Margarida Salles, Adelina Santos, Odessa Pavilla, Rosa Corti, Nilsa Molina, Nilsa Pires, Ebe Madoglio, I. Amato, I. Italy, Angelina Valverde e Maria Valverde Dias¹⁰⁴. Nada sabemos a respeito delas além de seus nomes, no entanto, através da imprensa libertária do período podemos ter indicações sobre sua participação no teatro no que diz respeito à atuação como atrizes – é possível sabermos que papel encenaram e em que peças, além dos dias e locais em que foram representadas, e, no caso de algumas peças só é possível saber com quantas mulheres contava o elenco, como por exemplo, a peça cômica em um ato “O Arco-Íris”, representada, em 1905, pelo Grupo Dramático Cervantes, que contava com cinco mulheres e onze homens no elenco ou a peça “Casamento escandaloso” (representada pelo grupo 1º de Maio), em que atuou Clara Telles, mas não sabemos em que papel. A seguir temos exemplos dessas atuações (vale notar neles a atuação das mulheres anarquistas também como cantoras e nas récitas de poesias):

Apresentação do Nucleo Filodrammatico Libertario, com Elvira Camilli¹⁰⁵ e outros, ao Cassino Penteado, em 30 de abril de 1903. (O Amigo do Povo, São Paulo, 11 de abril de 1903, apud: MUNAKA, 1992, p. 17, grifos nossos).

Grupo Dramático Cervantes. Dia 7 do corrente, às 20:30, o drama social em três atos de José Dicenta “João José”.

Personagens:

Rosa: Henriqueta Jamon

Tonuela: Ángustias Costillas

Isidra: Heloisa Costillas

Mujer 1ª: Rosa Ribas

Mujer 2ª: Maria Ribas

Juan José: André Solé

Paço: Antonio Lopez

Andrés: Martin Solé

Cano: José Solé

Ignácio: José Cannona

Perico: Isidoro Diego

Taverneiro: João Rivera

Cabo de presídio: César Carda

Bebedor 1º: José Orega

Bebedor 2º: José Carola

¹⁰⁴ Essa anarquista atuou no teatro operário ligado ao Centro de Cultura Social durante a década de 40 do século XX. Foi citada aqui por sua importância para o teatro operário e por sua família já ter participado dele em momentos anteriores da história (durante a Primeira República).

¹⁰⁵ Elvira Camilli participou ativamente do Núcleo Filodramático Libertário, atuando em várias outras peças.

Um Moço: José Cotilhas. (O Livre Pensador, São Paulo, 19 de abril de 1905, nº78, apud: VARGAS, 1980, p. 83 e 84, grifos nossos).

Festa Socialista

Dia 18 de novembro, sábado, no Salão Germânia (Rua D. José de Barros). A festa é organizada pelo Circolo di Studi Social Francisco Ferrer. A representação fica a cargo do Corpo Dramatico Simpatizzanti Dell all'Arte, dirigido pelo ator Giuseppe Turola.

1º Senza Patria – P. Gori

Personagens: Giorgio (G. Turola); Tonio (A. Vegani); Annita (M. Sabieri); Giovanna (A. Fabbri); Arturo (A. Avaloni); O Andrea (I. Genaro); Peppinno (O. Panighel)

2º Intermezzo

3º Conferenza

4º Farsa in um atto

Personagens: Attilio Belcherubino (E. Faggiano); Cora Henbruck (I. Camilli); Giovanni (V. Righetto). (La Battaglia, São Paulo, 5 de novembro de 1910, apud: VARGAS, 1980, p. 97, grifos nossos).

Grande festival artistico e literario

Apresentação do Grupo Dramatico Os Modestos, como Amílcar R. Martins, Tino Filho e Maria Antonia Soares, ao Salão Celso Garcia, em 11 de setembro de 1920. Festival em benefício de “A Obra”, com hino, conferência de Florentino de Carvalho e récitas. (MUNAKA, 1992, p. 89, grifos nossos).

Grande Festival Artístico e Literario

- Organizado pelo Grupo Dramático “Os Modestos”, em benefício de “A Obra”
- Realizar-se hoje à noite, no Salão Celso Garcia.

Programa:

[...]

5º - “Sob o desmoronar dos milênios” – Poesia de Octavio Brindão, pela Srta. Virginia Palácios

6º - “Cara Piccina” – cançoneta pela Srta. Ida Meneghetti

7º - “Povo” – poesia pela Srta. Atea Tommasini

[...]

11º - “Os Vampiros” – poesia de Raimundo Reis, pela Srta. Atea Tommasini

[...]

13º - “Mamma mia, che vô sapé?” – pela Srta. Ida Meneghetti

[...]

17º - “Lolita” – serenata acompanhada pela Srta. Ida Meneghetti

[...]

19º - “Rebeldia” – de Ricardo Gonçalves pela Srta. Atea

20º - “Sride la Vampa – do Tovatore”, de Verdi, pela Srta. Ida Meneghetti

21º - “O Vagabundo” – episódio de M. Laranjeira. Distribuição:

Vagabundo: Amilcar R. Martins

Operário: Tino Filho

Mãe – Maria Antonia Soares.

Nota: não haverá baile. (A Plebe, São Paulo, 11 de setembro de 1921, grifos nossos).

Pró – “A Vanguarda”

- Segunda-feira, 17 de janeiro, às 19h45min;

- Grande festa em benefício da publicação do diário do proletariado

1- Exibições de filmes cinematográficos;

2- Guerra à Guerra – drama em 3 atos, do companheiro Thomaz Moldero,

Personagens:

Thomaz Carvalho (pescador) – Sr. Luiz Tino

Beatriz M. Carvalho (sua esposa) – Sra. E. Camillis

Rosa Carvalho (filha deste) – Srta. Matilde Cruz

Arthur Carvalho (filho deste) – Sr. F. Eiras

Antonio Silva (enjeitado – lavrador) – Sr. J. Veiga Carvalho.

Um representante do Ministério da Guerra - Sr. C. Casanova. (A Plebe, São Paulo, 6 de janeiro de 1921, grifos nossos).

Muitas mulheres libertárias escreveram textos encenados em São Paulo por grupos libertários. Vera Starkoff, por exemplo, escreveu “La Via d’Uscita”, representada por diversas vezes pelo Grupo Filodramatico Libertario (cujo elenco contava com a presença de mulheres), que tinha sua sede situada na Praça Dr. José Roberto, Ponte Pequena. Sobre essa libertária nada podemos saber para além de seu nome e do título de sua obra, divulgada pelos jornais anarquistas; não é possível saber também sobre o conteúdo específico da obra, apenas que era uma obra libertária. Sabemos que foi representada em uma festa de propaganda libertária no Salão Alhambra, pelo Grupo Filodramático Libertário, como podemos observar no trecho a seguir:

Festa Libertária – Em benefício do “La Battaglia”
Dia 31 do corrente, às 20h, no Salão Alhambra. Pelo Grupo Filodramatico Libertário:
Programa:
1° La Via d’ Uscita – Vera Starkoff
2° Ribellone – O Baldi
3° Triste Carnavale
4° Baile Familiar. (A Terra Livre, São Paulo, 30 de dezembro de 1905, anno I, número 1, grifos nossos).

Filomena S. Collado foi outra escritora de um drama amplamente representado em São Paulo durante a Primeira República – “Crimen Jurídico”. Em 13 de junho de 1906 “A Terra Livre” noticiava:

Festa Dramatica
O Grupo Dramatico “Maximo Gorki” realizará, no sábado, 23 do corrente, às 8 horas da noite, no Salão Alhambra (Galeria de Cristal), uma festa com o seguinte programa:
Estreia do drama em 3 actos um epílogo original de Filomena S. Collado, intitulado Crimen Jurídico
A acção passa-se nos Estados de São Paulo e Mato Grosso.
Representação da farça num acto:
El Teniento Cura
Completará a festa um baile familiar. (A Terra Livre, São Paulo, 13 de junho de 1906, anno I, número 10, grifos nossos).

Além da atuação nos grupos de teatro anarquista como atrizes, escritoras de peças ou mesmo participando da confecção de cenários e figurinos, as mulheres anarquistas investiram na organização de festas e festivais operários (esses eram promovidos com mais frequência principalmente após 1917 e eram grandes festas ao ar livre, com a participação de muitos trabalhadores) que colocavam a arte teatral no centro das atividades, afirmando-a como um meio importante e eficaz de propaganda anárquica, além, evidentemente, de ser uma forma de

exercer a solidariedade e a convivência livre saudável¹⁰⁶ entre os proletários. O Centro Feminino de Jovens Idealistas, por exemplo, organizou inúmeras festas e festivais onde foram representadas peças como “O Pecado de Simonia”, de Neno Vasco, em fins da década de 10 e por toda a década de 20 do século XX. No entanto, essas festas e festivais foram palco para a propaganda das mulheres libertárias através, também, das conferências e discursos; neles foram ressaltadas a importância da luta cotidiana e das lutas revolucionárias como forma de se chegar à emancipação total, para as mulheres e homens, colocados como irmãos e companheiros de luta pela liberdade e pela igualdade.

4.4.4 As mulheres anarquistas e sua atuação como propagandistas em festas e festivais operários

Procurar o meio de pôr os seres de acordo com o amor e a fraternidade, sem distinção de sexo, é a grande tarefa da humanidade. (FRANCISCO FERRER, apud: GALLO, 1993, p. 10).

Em 1902, o jornal “O Amigo do Povo”, editado por Neno Vasco, noticiava uma festa em comemoração ao primeiro aniversário do Circolo Educativo Libertário Germinal. Essa festa foi realizada no Teatro Andrea Maggi, em São Paulo, no dia 13 de setembro do mesmo ano e, como era comum nas festas operárias, contou com a representação de peças teatrais, recitação de poesias, baile familiar e conferências, que, nessa ocasião foram proferidas por A. Bandoni e Elisabetta Valentini. Nada podemos saber sobre essa libertária, além de seu nome e da sua defesa do anarquismo¹⁰⁷. Geralmente tais conferências tratavam-se de propaganda anarquista, mas também eram vistas como instrumento instrutivo e educativo e abordavam questões da atualidade, como a luta pela redução de jornadas, melhores condições de trabalho e moradia, carestia da vida e emancipação feminina, que aliás, era um tema corrente em conferências proferidas também por homens anarquistas durante toda a Primeira República em São Paulo, como por exemplo Ricardo Figueiredo, que, em 1910, proferiu uma conferência sobre “A mulher e o livre pensamento”; na mesma ocasião Josephina Stefani Bertachi falou sobre a natureza da sociedade capitalista e as meninas Zuma Calza e Ida Gennari recitaram poesias, assim como o fez Beatriz Gennari. Tal festa foi organizada pelas mulheres anarquistas da Sociedade Feminina de Educação Moderna e contava com a presença de crianças.

¹⁰⁶ Havia uma grande preocupação por parte dos anarquistas de promover um lazer saudável e instrutivo, colocado como oposto ao álcool e ao jogo, condenados pelos anarquistas.

¹⁰⁷ Virgínia Palácios, já citada anteriormente como declamadora de poesias, foi outra anarquista que proferia inúmeras conferências libertárias. Também sobre ela não é possível sabermos nada para além de seu nome e do conteúdo de suas falas.

Sociedade Feminina de Educação Moderna

Hoje, às 8:00 da noite, no Salão Celso Garcia (Rua do Carmo, 37).

Programa:

1º Incoraggiamento – versos de Rocca, pela menina Zuma Calza

2º Vispa Tereza – por crianças de doze anos

3º Il Mattino, ricchi e poveri, de O. Parini, recitado pela Sra. Beatriz Gennari

4º Ringraziamente – pela menina Ida Gennari

5º Poucas palavras da Sra. Josephina Stefani Bertachi sobre a natureza e o escopo dessa sociedade

6º Conferência em português pelo Sr. Ricardo Figueiredo sobre o tema: A Mulher e o Livre Pensamento

7º Baile. (A Lanterna, São Paulo, 30 de abril de 1910, número 29, grifos nossos).

No mesmo ano a Sociedade Feminina de Educação Moderna ainda realizou uma festa com recitação de uma poesia anarquista (“Alla Conquista Dell’Avvenire” de Gori) por outra mulher, porém, no artigo publicado em “A Lanterna” não há o seu nome. Essa festa foi promovida em benefício da Escola Moderna do Brás. Vale ressaltar que essa festa foi realizada no Salão Germânia, onde muitas festas foram realizadas no período aqui retratado. Em outra festa, realizada em 26 de setembro de 1914, no Salão Alhambra (Rua Marechal Deodoro, 2), a libertária E. Gattai foi que declamou a mesma poesia.

A Sociedade Feminina de Educação Moderna realiza hoje, às 22:30, no Salão Germânia, uma festa em benefício da sua primeira escola, já instalada no Brás

Programa:

1º Santa Religione

2º Alla Conquista Dell’ Avvenire – de Gori, recitado por uma Senhora

3º Quermesse e baile. (A Lanterna, 4 de novembro de 1910, grifos nossos).

Festa de Propaganda

- Salão Alhambra – à rua Marechal Deodoro, 2 (Largo da Sé) será realizada no dia 10 de outubro [de 1914] a terceira festa familiar;

- Promoção do Centro Libertário de São Paulo.

Programa:

1 - La República – comédia social de Gigi Damiani;

2 – “Alla Conquista Dell’ Avvenire”, de Pietro Gori, declamada pela companheira E. Gattai;

3 – Conferencia;

4 – Baile Familiar. (A Lanterna, São Paulo, 26 de setembro de 1914, grifos nossos).

Outra conferencista muito aclamada nos meios libertários foi Maria Lacerda de Moura. Como já dissemos no decorrer desse trabalho, essa anarquista acreditava nos meios pacíficos para se chegar à revolução social e, por isso, apostou na educação libertária e na propaganda. O jornal “O Internacional”, denominado “órgão dos empregados em hotéis, restaurantes, confeitarias, bares, cafés e classes anexas” (O Internacional, São Paulo, 1º de abril de 1924), publicado duas vezes por mês, noticiava inúmeras conferências de Maria Lacerda de Moura, sempre elogiando sua oratória e a forma como defendia a organização dos operários, mesmo sem fazer parte de nenhuma delas, a emancipação feminina e o anarquismo, alcançado através da educação e dos meios pacíficos de atuação dos trabalhadores.

Na expectativa de uma brilhante conferencia da erudita e liberal escriptora
Far-se-à ouvir, em uma conferencia, a festa que realizar-se-a num sabbado próximo,
a emérita escriptora professora Maria Lacerda de Moura.

Entre as mulheres intelectuais mais em evidencia no Brasil e que se identificam com
as aspirações proletarias, sem duvida, Maria Lacerda de Moura, occupa um logar de
destaque – quer pelo cabedal de experiencia que possui, quer pela sua amavel
sinceridade de alma rebelde contra as machinações burguesas, elevando o seu nome
cada vez mais entre a massa dos trabalhadores.

A autora de “Renovação”, embora retrahida dos syndicatos operarios observa,
todavia, a marcha evolutiva das organizações, instigando-as a fortalecerem-se em
bases seguras para o advento de sua prosperidade no conceito das aspirações da
collectividade explorada.

Cada injustiça que se pratica a proletarios, essa escriptora floram-lhe dos labios
palavras de abnegação em sorrisos de candura, fortificando os animos abatidos,
reerguendo a moral dos vencidos na luta contra o egoísmo e a escravidão.

E é, pois, dos labios dessa vigorosa mulher que se encerra em si toda a grandeza dos
sonhos libertarios, que os filiados á Internacional hão de ouvir do seu verbo
inflammado decantar todas as grandezas em decadencia da sociedade em que
vivemos.

Á illustre escriptora nossas homenagens. (O Internacional, São Paulo, 1º de abril de
1924, anno IV, número 71, grifos nossos).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo das páginas desse trabalho pudemos observar as vidas e militâncias de inúmeras mulheres que por muito tempo não tiveram nem sequer seu nome citado nas páginas da História escrita. Essas mulheres viveram suas vidas sem guiar-se por padrões estabelecidos por uma classe dominante e mesmo pelo governo, aliás, atuaram, em seu cotidiano, em suas manifestações artísticas e atuações grevistas, questionando a própria necessidade da existência de um governo, de qualquer tipo que seja, e pregando a destruição de todas as classes sociais. O anarquismo, para elas, era muito mais do que uma teoria ou um movimento, significava a realização completa de suas libertações, que só poderiam ocorrer com a libertação de todos os seres humanos. Viveram o ideal em suas vidas pessoais e no cotidiano, exercendo solidariedade e mantendo relações livres com os que as cercavam, mas não o viam como uma “prática de si” e sim, como uma idéia que as impulsionava à luta direta (violenta ou não) ao lado de seus companheiros do sexo masculino. Não pregaram uma supremacia da mulher sobre o homem e sim uma convivência solidária e harmônica entre eles, em que se respeitassem a personalidade, a autonomia e a individualidade de cada um.

Seus pensamentos, no entanto, não foram apagados e suas palavras silenciadas com a repressão ao movimento operário anarquista promovida pelo Estado Novo (após 1930), além de sempre presente na história dos movimentos sociais, o anarquismo e o anarco-feminismo influenciaram militantes de gerações posteriores, como os movimentos feministas das décadas de 60, 70 e 80 do século XX – no Brasil e no mundo - e vêem-se presentes em discussões de mulheres até hoje, já no século XXI. Assim como as libertárias da Primeira República, militantes feministas destas décadas questionaram o militarismo e as guerras, como a Guerra do Vietnã, apontaram a opressão da cultura dominante e das religiões cristãs sobre as mulheres, principalmente das classes mais baixas, denunciaram as contradições do “comunismo” da URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas), escreveram textos desconstruindo teorias científicas que afirmavam a inferioridade natural da mulher, como o fez Simone de Beauvoir em “O Segundo Sexo” (1970), lutaram por uma maternidade mais consciente e fruto da vontade da mulher, como fizeram Emma Goldman e Maria Lacerda de Moura, nesse sentido, promoveram (e promovem até hoje) intensas discussões sobre a legalização do aborto, e queimaram sutiãs em sinal de protesto, como fizeram as feministas norte-americanas, dentre elas Beth Friedman. Ainda hoje, mulheres lutam contra a violência doméstica (física ou moral) exercida contra elas, inúmeras manifestações feitas contra tal fizeram com que alcançassem leis que enquadrassem tal violência como crime, lutam também

pela igualdade e contra os preconceitos, afirmando que lésbicas, por exemplo, tem direito a unirem-se livremente e, se o desejarem, que tenham essa união reconhecida por lei, nesse aspecto, pregam que as uniões devem ser livres e baseadas no respeito, no amor e na solidariedade, como já afirmavam as anarquistas do período aqui estudado. Reivindicações de melhores salários e iguais aos dos homens, que desempenhem a mesma função no emprego, e a defesa da livre organização das mulheres trabalhadoras ainda estão presentes na pauta de operárias atuantes em manifestações, greves, enfim...

Certamente esses são ecos das idéias e militâncias das mulheres anarquistas dos fins do século XIX e início do XX, atuantes em São Paulo e no mundo, como Louise Michel, Voltairine de Cleyre, Emma Goldman, Maria Lacerda de Moura, Iza Rutt, Izabel Cerruti, Anna de Castro Osório, Tecla Fabbri, Maria Lopes, Teresa Cari, dentre outras. Através do que pudemos perceber, elas não foram meras vítimas sujeitadas por relações de poder ou pelas inúmeras transformações econômicas, políticas, sociais e culturais do período, mas sim sujeitos do movimento operário e da História.

Ninguém melhor que o oprimido está habilitado a lutar contra a sua opressão. Somente nós, mulheres organizadas autonomamente, podemos estar na vanguarda dessa luta, levantando nossas reivindicações e problemas específicos. Nosso objetivo ao defender a organização independente das mulheres não é separar, dividir, diferenciar nossas lutas das lutas que conjuntamente homens e mulheres travam pela destruição de todas as relações de dominação da sociedade capitalista. (**A carta política**, 1976, apud: PINTO, 2003, p. 54 e 55).

BIBLIOGRAFIA

AARÃO, Daniel. Anarquismos, anarquistas. In: DEMINICIS, Rafael Borges; FILHO, Daniel Aarão Reis (org.). **História do anarquismo no Brasil**. Niterói. Ed. UFF/ Rio de Janeiro. Ed. Mauad, 2006. Volume 1.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa. Ed Presença, 1980.

BAKUNIN, Mikhail. **A instrução integral**. São Paulo. Ed. Imaginário, 2003.

_____. **Deus e o Estado**. São Paulo. Ed. Cortez, 1988. Coleção pensamento e ação. Direção de Maurício Tragtenberg e tradução de Plínio Augusto Côelho.

_____. **Estatismo e anarquia**. São Paulo. Ed Imaginário, 2003. Tradução de Plínio Augusto Côelho.

_____. **O princípio do Estado e outros ensaios**. São Paulo. Ed. Hedra, 2008. Organização e tradução de Plínio Augusto Côelho.

_____. **O socialismo libertário**. São Paulo. Ed Global, 1979.

_____. **Textos anarquistas**. Porto Alegre. Ed. L&PM Pocket, 2006. Seleção e notas de Daniel Guérin, tradução de Zilá Bernd.

BARROS, Mônica Siqueira Leite de. **As mulheres trabalhadoras e o anarquismo no Brasil**. Campinas/ S.P., 1979. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade de Campinas.

BATALHA, Claudio. **O movimento Operário na Primeira República**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2000.

BAZCKO, Bronislaw. **Imaginação social**. In: Enciclopédia Einaudi. Lisboa. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**. São Paulo. Paz e Terra, 1996.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. São Paulo. Ed. Difusão Européia, 1970. Volume 1.

BEIGUELMAN, Paula. **A crise do escravismo e a grande imigração**. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1985.

_____. **Os companheiros de São Paulo**. São Paulo. Ed. Símbolo, 1977.

BENEVOLO, Leonardo. **História da arquitetura moderna**. São Paulo. Ed. Perspectiva, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura.** São Paulo. Ed. Brasiliense, 1994. 7ª edição, volume 1. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade.** São Paulo. Ed. Schwarcz, 1987.

BERNADES, Maria Elena. Laura Brandão soltando a voz nos salões literários. In: **Mulher, história e feminismo.** Campinas. Cadernos AEL n°3/4, segundo semestre de 1995/ primeiro semestre de 1996.

BERNARDO, João. **Estado: a silenciosa multiplicação do poder.** São Paulo. Escrituras editora, 1998.

BIONDI, Luigi. Na construção de uma biografia anarquista: os anos de Gigi Damiani no Brasil. In: DEMINICIS, Rafael Borges; FILHO, Daniel Aarão Reis (org.). **História do anarquismo no Brasil.** Niterói. Ed. UFF/ Rio de Janeiro. Ed. Mauad, 2006. Volume 1.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O ofício de Historiador.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar editor, 2002.

BOYER, Irma. **Luisa Michel – la virgen roja.** Buenos Aires. Editorial Futuro, SRL, 1946. Antonio R. Costa (trad.)

CAMPOS, Candido Mota; GAMA, Lucia Helena; SACCHETA, Vladimir (orgs). **São Paulo: metrópole em trânsito – percursos urbanos e culturais.** São Paulo. Ed. Senac, 2004.

CANO, Wilson. **Raízes da concentração industrial em São Paulo.** Campinas/ S.P. Ed. Unicamp, 1998.

CARONE, Edgard. **A evolução industrial de São Paulo (1889 – 1930).** São Paulo. Ed. Senac, 2001.

CAUFIELD, Sueann. **Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918 – 1940).** Campinas. Ed. Unicamp, 2000.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque.** Campinas. Ed. Unicamp, 2001. 2ª edição.

CHALMERS, Vera Maria. Boca de Cena (um estudo sobre o teatro libertário, 1895 – 1937). In: MUNAKA, Kazumi (editor). **Operários e anarquistas fazendo teatro.** Ed. Unicamp. Cadernos AEL, n°1, 1992. André Luiz Joanilho (org.).

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das idéias políticas.** Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar, 1986. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho.

COMTE, Auguste. **Catecismo Positivista.** Rio de Janeiro. Sede Central da Igreja Positivista no Brasil – Templo da Humanidade, 1934. Traduzido originalmente por Miguel Lemos.

CORREIA, Francisco. Mulheres libertárias: um roteiro. In: PRADO, Antonio Arnoni (org). **Libertários no Brasil: memória, lutas, cultura.** São Paulo. Ed. Brasiliense, 1986.

CORTÊS, Alex Sandro Barcelos. In: DEMINICIS, Rafael Borges; FILHO, Daniel Aarão Reis (org.). **História do anarquismo no Brasil.** Niterói. Ed. UFF/ Rio de Janeiro. Ed. Mauad, 2006. Volume 1.

COSTA, Caio Túlio. **O que é anarquismo?** . São Paulo. Ed: brasiliense, 1998. Coleção Primeiros Passos.

DEAN, Warren. **A industrialização de São Paulo (1880 – 1945).** São Paulo/Rio de Janeiro. Ed. Difel, 1971.

DECCA, Maria Auxiliadora Guzzo. **A vida fora das fábricas – cotidiano operário em São Paulo (1920/1934).** Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 1987.

DE CLEYRE, Voltairine. **Liberdade, feminismo e o Estado – anarquismo e tradições americanas, Ação Direta.** SP. Cultura Vozes, n° 2 – março/abril de 2001. Vera Lucia Mello Joscelyne (trad.).

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX.** São Paulo. Ed. Brasiliense, 1984.

D' INCAO, Maria Ângela. Mulher e família burguesa. In: DEL PRIORI, Mary (org); BASSANEZI, Carla (coord. de textos). **História das mulheres no Brasil.** São Paulo. Ed. Contexto, 2000.

DOIN, José Evaldo de Mello et al. **A Belle Époque caipira: problematizações e oportunidades interpretativas da modernidade no mundo do café (1852 – 1930) – a proposta do Cemunc.** São Paulo. Revista Brasileira de História, v. 27, n°53, p. 91 – 122, julho de 2007.

DULLES, John W. Foster. **Anarquistas e comunistas no Brasil (1900 – 1935).** Rio de Janeiro. Ed. Nova Fronteira, 1977.

FABBRI, Luce. **O caminho – até o socialismo sem Estado, em cada passo a realidade da meta.** RJ. Ed. Achiamé, 2009. Maria Ling (trad.). 1ª edição: 1952.

FACCIO, Luiza. Teatro Libertário. In: MUNAKA, Kazumi (editor). **Operários e anarquistas fazendo teatro.** Ed. Unicamp. Cadernos AEL, n°1, 1992. André Luiz Joaquinho (org.).

FAUSTO, Boris. **Trabalho urbano e conflito social (1890 – 1920).** Rio de Janeiro. Ed. DIFEL, 1976.

FERREIRA, Verônica C. Entre emancipadas e quimeras – imagens do feminismo no Brasil. In: **Mulher, história e feminismo.** Campinas. Cadernos AEL n°3/4, segundo semestre de 1995/ primeiro semestre de 1996.

FREITAS, Sônia Maria de. **E chegam os imigrantes... o café e a imigração em São Paulo.** São Paulo. Sônia Maria de Freitas, 1999. Edição da autora.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mocambos.** Rio de Janeiro. Ed. José Olympio, 1985. 7^o edição.

GABOR, Andrea. **Os filósofos do capitalismo: a genialidade dos homens que construíram o mundo dos negócios.** Rio de Janeiro. Ed. Campus, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever e esquecer.** São Paulo. Ed. 34, 2006.

_____. Memória e esquecimento: linguagens e narrativas. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (org.). **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível.** Campinas. Ed. Unicamp, 2001.

_____. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo. Ed. Brasiliense, 1994. 7^o edição, volume 1.

GALLO, Silvio Donizetti de Oliveira. **Educação anarquista: por uma pedagogia do risco.** Campinas. Unicamp, 1993. Apresentada originalmente como dissertação de mestrado. Universidade de Campinas.

GALVÃO, Patrícia. **Parque industrial.** São Carlos. Ed. EDUFSCAR, 1994.

GOLDMAN, Emma. **Dos años en Rusia: diez artículos publicados em The World.** Barcelona, José J. de Olaneta, 1978. Coleção Mauricio Tratenberg.

_____. El amor entre las personas libres. In: HOROWITZ, Irving Louis (seleção e prólogo). **Los anarquistas 1 - la teoría.** Madrid. Alianza Editoria, 1982. 3^a edição.

_____. **O indivíduo, a sociedade e o Estado e outros ensaios.** SP. Ed. Hedra, 2007. Plínio Augusto Coelho (trad.).

_____. **Tráfico de mujeres y otros ensayos sobre feminismo.** Barcelona. Editorial Anagrama, 1977.

_____. **Três ensaios sobre religião.** SP. Index Libroum Prohibitorum, 2005. Bruna Mantese e Rodrigo Rosa (trad.).

_____. **Viviendo mi vida.** Madrid. Fundación de estudios libertários Anselmo Lorenzo, 1996. Volume 1.

_____. **Viviendo mi vida.** Madrid. Fundación de estudios libertários Anselmo Lorenzo, 1996a. Volume 2.

GOMES, Ângela de Castro (coord.); FLAKSMAN, Dora Rocha; STOTZ, Eduardo. **Velhos militantes: depoimentos de Elvira Boni, João Lopes, Eduardo Xavier, Hilcar Leite.** Rio de Janeiro. Editor Jorge Zahar, 1988.

GONZÁLEZ, Horácio. **A Comuna de Paris**. SP. Ed. Brasiliense, 1982. 2ª edição.

GRAHAM, Richard. O Brasil de meados do século XIX à guerra do Paraguai. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina**. São Paulo. IMESP/EDUSP; Distrito Federal: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.

HALE, Charles. As idéias políticas e sociais na América Latina (1870 – 1930). In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina**. São Paulo. IMESP/EDUSP; Distrito Federal: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.

HALL, Michael. Imigrantes na cidade de São Paulo. In: PORTA, Paula (org.). **História da cidade de São Paulo: a cidade na primeira metade do século XX (1890 – 1950)**. São Paulo. Ed. Paz e Terra, 2004. Volume 3.

_____. O movimento operário na cidade de São Paulo (1890 – 1954). In: PORTA, Paula (org.). **História da cidade de São Paulo: a cidade na primeira metade do século XX (1890 – 1950)**. São Paulo. Ed. Paz e Terra, 2004. Volume 3.

HARDMAN, Francisco Foot. **Nem Pátria, Nem Patrão! – Memória operária, cultura e literatura no Brasil**. São Paulo. Ed. Unesp, 2002. 3ª edição, revisada e ampliada.

_____. **Trem fantasma: a modernidade na selva**. São Paulo. Ed. Companhia das letras, 1988.

_____; LEONARDI, Victor. **História da indústria e do trabalho no Brasil**. São Paulo. Ed. Global, 1982.

HELOANI, Roberto. **Gestão e organização no capitalismo globalizado**. São Paulo. Ed. Atlas, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. As influências regionais. In: Holanda, Sérgio Buarque de. **História Geral da Civilização Brasileira – O Brasil Monárquico (Tomo II): Do império a República**. São Paulo. DIFEL, 1985.

_____. Fim do Regime. In: Holanda, Sérgio Buarque de. **História Geral da Civilização Brasileira – O Brasil Monárquico (Tomo II): Do império a República**. São Paulo. DIFEL, 1985.

_____. O manifesto de 1870. In: Holanda, Sérgio Buarque de. **História Geral da Civilização Brasileira – O Brasil Monárquico (Tomo II): Do império a República**. São Paulo. DIFEL, 1985.

_____. Prefácio do tradutor. In: DAVATZ, Thomas. **Memórias de um colono no Brasil (1850)**. Belo Horizonte. Ed. Itatiaia. São Paulo. EDUSP, 1980.

_____. **Raízes do Brasil**. Brasília. Ed. Universidade de Brasília, 1963.

HUNT, Lynn. Revolução francesa e vida privada. In: ARIES, Philippe; DUBY, Georges (direção); PERROTT, Michelle (org.). **História da vida privada – da Revolução Francesa a Primeira Guerra Mundial**. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 1991. Volume 4.

ISMÉRIO, Clarisse. **Mulher: moral e o imaginário (1889 – 1930)**. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1995.

JOANILHO, André Luiz. Prefiguração do novo. In: MUNAKA, Kazumi (editor). **Operários e anarquistas fazendo teatro**. Ed. Unicamp. Cadernos AEL, n°1, 1992. André Luiz Joaquinho (org.).

JOLL, James. **Los anarquistas**. Barcelona. Gráficas Marina, 1978. 3ª edição.

JOMINI, Regina Célia Mazoni. **Uma educação para a solidariedade (contribuição ao estudo das concepções e realizações educacionais dos anarquistas na República Velha)**. Campinas. Ed. Pontes, 1990.

JÚNIOR, Caio Prado. **Evolução política do Brasil e outros estudos**. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1972.

KOLLONTAI, Alexandra. **A nova mulher e a moral sexual**. São Paulo. Ed. Expressão popular, 2005. 3ª edição.

_____. **Marxismo e Revolução Sexual**. SP. Ed. Global, 1982. Ana Corbisier (trad.).

KROPOTKIN, Piotr. **A anarquia: sua filosofia, seu ideal**. São Paulo. Ed. Imaginário, 2001.

_____. **A conquista do pão**. Rio de Janeiro. Edição da Organização Simões, 1953. Tradução de Cesar Falcão.

LEAL, Claudia Frierabend Baeta. Anarquismo em Prosa e Verso: literatura e propaganda na Imprensa Libertária de São Paulo, durante a Primeira República. In: DEMINICIS, Rafael Borges; FILHO, Daniel Aarão Reis (org.). **História do anarquismo no Brasil**. Niterói. Ed. UFF/ Rio de Janeiro. Ed. Mauad, 2006. Volume 1.

LEITE, Mirian L. Moreira. Maria Lacerda de Moura e o anarquismo. In: PRADO, Antonio Arnoni (org.). **Libertários no Brasil: memória, lutas, cultura**. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1986.

_____. **Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura**. São Paulo. Ed. Ática, 1984.

_____. **Outra face do feminismo (São Paulo, 1919 – 1935)**. Campinas/ S.P. Cadernos Ceru. Volume 1, número 19 – junho de 1984.

LIMA, Mariângela Alves de; VARGAS, Maria Thereza. Teatro operário em São Paulo. In: PRADO, Antonio Arnoni (org.). **Libertários no Brasil: memória, lutas, cultura**. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1986.

LOBO, Elisabeth Souza. **Emma Goldman: a vida como revolução**. SP. Ed. Brasiliense, 1983.

LOPREATO, Christina da Silva Roquette. **A semana trágica: a greve geral anarquista de 1917**. São Paulo. Museu da Imigração, 1997.

LUIZETTO, Flávio. **Utopias anarquistas**. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1987.

MACHADO, Antônio de Alcântara. **Brás, Bexiga e Barra Funda**. São Paulo. Ed. Fac-similar, 1982.

MAGALDI, Sábato; VARGAS, Maria Thereza. **Cem anos de teatro em São Paulo**. São Paulo. Ed. Senac, 2001. 2ª edição.

MALATESTA, Errico. **A Anarquia**. São Paulo Ed. Imaginário, 2001.

_____. **Amor y Anarquia**.

www.textosanarquicos.2/amoryanarquia/cedapassis.unesp.assis.br. Consultado em 06 de novembro de 2008, às 21h45min.

_____. Anarquistas eleicionistas. In: BAKUNIN et al. **Os anarquistas e as eleições**. São Paulo. Ed. Imaginário, 2000.

_____. **Anarquistas, socialistas e comunistas**. São Paulo. Ed Cortez, 1989. Coleção pensamento e ação. Tradução de Plínio Augusto Cêlho e introdução de Maurício Tragtenberg.

_____. **Autoritarismo e anarquismo**. São Paulo. Ed. Imaginário, 2004.

_____. A política parlamentar no movimento socialista. In: BAKUNIN et al. **Os anarquistas e as eleições**. São Paulo. Ed. Imaginário, 2000.

_____. **Escritos revolucionários**. São Paulo. Ed. Hedra, 2008. Série estudos libertários. Introdução de Max Nettlau e organização e tradução de Plínio Augusto Cêlho.

_____. **Escritos revolucionários**.

www.textosanarquicos.2/amoryanarquia/cedapassis.unesp.assis.br. Consultado em 06 de novembro de 2008, às 22h.

_____ et al. **O anarquismo e a democracia burguesa**. São Paulo. Ed. Global, 1986.

_____. **Princípios do anarkismo**. www.google.com.br. Consultado 30 de março de 2007 às 15h17min.

_____. **Textos escolhidos**. Porto Alegre L&PM Pocket, 1984. Coleção Biblioteca Anarquista. Seleção e notas de 1º de maio grupo anarquista: Annecy, França; Federação Anarquista Internacional.

MARAM, Sheldon Leslie. **Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro (1890 – 1920)**. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 1979.

MARX, Karl. **O Capital**. Rio de Janeiro. Zahar editores, 1967. Edição resumida por Julian Borchardt. Livro 1, volume 1.

_____. ; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo. Jinkings editores associados, 1998.

MARSON, Melina Izar. Da feminista “macha” aos homens sensíveis: o feminismo no Brasil e as (des) construções das identidades sexuais. In: **Mulher, história e feminismo**. Campinas. Cadernos AEL n°3/4, segundo semestre de 1995/ primeiro semestre de 1996.

MATOS, Maria Izilda S. de. **Por uma História da Mulher**. Bauru. Edusc, 2000.

MICHEL, Louise. **A Comuna 1**. Lisboa. Editorial Presença, 1971. Armando da Silva Carvalho (trad.).

_____. **A Comuna 2**. Lisboa. Editorial Presença, 1971a. Maria Clarinda Brás e Armando da Silva Carvalho (trad.).

_____. **Mis recuerdos de la Comuna**. México. D. F. siglo Veintiuno editores as, 1973.

NASCIMENTO, Rogério Humberto Zeferino. Florentino de Carvalho, um professor indisciplinado! In: DEMINICIS, Rafael Borges; FILHO, Daniel Aarão Reis (org.). **História do anarquismo no Brasil**. Niterói. Ed. UFF/ Rio de Janeiro. Ed. Mauad, 2006. Volume 1.

NEGRI, Barjas. **Concentração e desconcentração industrial em São Paulo (1880 – 1990)**. Campinas. Ed. Unicamp, 1996. Coleção Momento.

NETTLAU, Max. **História da anarquia: das origens ao anarco – comunismo**. São Paulo. Ed. Hedra, 2008. Organização e introdução de Franz Mintz e tradução de Plínio Augusto Côelho.

_____. **La anarquia a traves de los tiempos**. Madrid/Guijón. Ediciones Júcar, 1977.

NOGUEIRA, Cláudia Mazzei. **A feminização no mundo do trabalho**. São Paulo. Autores associados, 2004.

OITICICA, José. **Ação direta: antologia dos melhores artigos publicados na imprensa brasileira – meio século de pregação libertária**. Rio de Janeiro. Ed. Germinal, 1970. Seleção, notas e introdução de Roberto das Neves.

_____. **A doutrina anarquista ao alcance de todos**. São Paulo. Ed. Econômica, 1983.

PADILHA, Márcia. **A cidade como espetáculo: publicidade e vida urbana na São Paulo dos anos vinte**. São Paulo. Ed. Annablume, 2001.

PENA, Maria Valéria Junho. **Mulheres e trabalhadoras: presença feminina na constituição do sistema fabril**. Rio de Janeiro. Ed. Paz e terra, 1981.

PERROT, Michelle. A família triunfante. In: ARIES, Philippe; DUBY, Georges (direção); PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada – da Revolução Francesa a Primeira Guerra Mundial**. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 1991. Volume 4.

_____. **Os excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros**. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 1988.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma História do feminismo no Brasil**. SP. Ed. Fundação Perseu Abramo, 2003. Coleção História do Povo Brasileiro.

PRADO, Antonio Arnoni; HARDMAN, Francisco Foot (orgs.). **Contos anarquistas: antologia da prosa libertária no Brasil (1901 – 1935)**. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1985.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Filosofia da miséria**. São Paulo. Ed. Escala, 2007.

_____. **Do princípio federativo**. São Paulo. Ed. Imaginário, 2001.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar (Brasil 1890 – 1930)**. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 1985.

READ, Hebert. **Anarquía y orden**. Buenos Aires. Talleres Graficos Americalle, 1959.

REZLER, André. **La estética anarquista**. México. Ed. Fondo cultura econômica. Coleccion popular, 1974.

RICHTER, Liane Peters. **Emancipação feminina e moral libertária: Emma Goldman e Maria Lacerda de Moura**. Campinas/ S.P., 1998. Apresentada originalmente como dissertação de mestrado. Universidade de Campinas.

RODRIGUES, Edgard. **O anarquismo: na escola, no teatro, na poesia**. Rio de Janeiro. Ed. Achiamé, 1992.

_____. **Os anarquistas – trabalhadores italianos no Brasil**. São Paulo. Ed. Global, 1984.

SAMIS, Alexandre Ribeiro. Desvio e ordem: o anarquismo e a polícia na República Velha. In: DEMINICIS, Rafael Borges; FILHO, Daniel Aarão Reis (org.). **História do anarquismo no Brasil**. Niterói. Ed. UFF/ Rio de Janeiro. Ed. Mauad, 2006. Volume 1.

SCHETTINI, Cristina. **Que tenhas teu corpo: uma história social da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas**. Rio de Janeiro. Ed. Arquivo Nacional, 2006.

SEIXAS, Jacy Alves. Percursos de memórias em terras de História: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (org.). **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. São Paulo. Ed. Unicamp, 2001.

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole. São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos vinte**. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 1992.

SILVEIRA, Miroel. **A contribuição italiana ao teatro brasileiro (1875 – 1964)**. São Paulo. Guirón editora, 1976.

SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORI, Mary (org.); BASSANEZI, Carla (coord. de textos). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo. Ed. Contexto, 2000.

SOUZA, Dimas Antonio de. **O mito político no teatro anarquista brasileiro**. RJ. Ed. Achiamé, 2003.

STOLCKE, Verena. **Cafecultura: homens, mulheres e capital (1850 – 1980)**. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1986.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. RJ. Ed. Paz e Terra, 2004. 4ª edição.

_____. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. SP. Cia das Letras, 2008.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 1992.

TOLEDO, Edilene. **Anarquismo e sindicalismo revolucionário: trabalhadores e militantes em São Paulo na Primeira República**. São Paulo. Ed. Fundação Perseu Abramo, 2004. Coleção História do povo brasileiro.

VARGAS, Maria Thereza (org.). **Teatro operário na cidade de São Paulo**. SP. Secretaria Municipal da Cultura. Departamento de Informação e Documentação Artísticas, Centro de Pesquisa de Arte Brasileira, 1980. Pesquisa 7.

VASCO, Neno. **Concepção anarquista do sindicalismo**. Porto. Edições Afrontamento, 1984. Introdução de João Freire.

VIANA, Nildo. A aurora do anarquismo. In: DEMINICIS, Rafael Borges; FILHO, Daniel Aarão Reis (org.). **História do anarquismo no Brasil**. Niterói. Ed. UFF/ Rio de Janeiro. Ed. Mauad, 2006. Volume 1.

WOODCOCK, George. **História das idéias e movimentos anarquistas**. Porto Alegre. Ed. L & PM Pocket, 2002. Volume 1 – A idéia.

_____. **Os grandes escritos anarquistas**. Porto Alegre. Ed. L&PMPocket, 1981.

WWW.google.com.br. **O que é anarco-feminismo?**. Consultado em 20 de agosto de 2007. Várias Autoras.

Fontes:

MOURA, Maria Lacerda de. **Oração**, 1932. In: PRADO, Antonio Arnoni e HARDMAN, Francisco Foot (org.). **Contos anarquistas: antologia da prosa libertária no Brasil (1901 – 1935)**. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1985.

Revistas:

Revista Renascença. São Paulo, fevereiro, 1923. Ano 1, número 1.

Jornais:

A Lanterna. São Paulo, 1901 - 1921.

A Plebe. São Paulo, 1917 – 1930.

A Terra Livre. São Paulo, 1905 – 1906.

O Internacional. São Paulo, 1924.

Revolução Social. São Paulo, 1923.

ANEXOS

ANEXOS

ANEXO 1 CRONOLOGIA DO MOVIMENTO FEMINISTA NO BRASIL (FEMINISMO SUFRAGISTA)

1832	Nísia Floresta publica “Diretos das mulheres e injustiça dos homens”.
1873	Francisca Senhorinha da Mota Diniz publica o primeiro número de “O Feminino” em Minas Gerais.
1888	Encenada no Rio de Janeiro a peça de teatro “O Voto Feminino”, de autoria de Josephina Álvares de Azevedo.
1910	Fundação do Partido Republicano Feminino.
1917	O Partido Republicano Feminino organiza uma passeata de 90 mulheres.
1918	Bertha Lutz retorna de seus estudos na Europa.
1919	O senador Justo Chermont, por pressão das sufragistas, apresenta projeto de lei que dá o direito de voto às mulheres.
1920	Bertha Lutz participa da Conferência Pan-Americana em Baltimore, Estados Unidos.
1921	Fundada a Federação Brasileira para o Progresso Feminino (FBPF).
1922	I Congresso Internacional Feminista da Federação Brasileira para o Progresso Feminino (FBPF) – Rio de Janeiro.
1926/27	Novo projeto de sufrágio feminino, de autoria do senador Juvenal Lamartine, pressionado pela Federação.
1927	Abaixo-assinado com 2.000 assinaturas levado pelas líderes da Federação ao Senado pedindo aprovação do projeto que dava o direito de voto às mulheres.
1929	Natércia da Silveira funda a Aliança Nacional das Mulheres.
1930	A Federação Brasileira para o Progresso da Mulher promove o II Congresso Internacional.
1932	O Novo Código Eleitoral dá o direito de voto à mulher no Brasil.

(PINTO, 2003, p. 107).

ANEXO 2 MOVIMENTOS ASSOCIATIVOS FEMININOS (SUFRAGISTAS, MARXISTAS E ANARQUISTAS)

1910-9	Partido Republicano Feminino	Tribuna Feminina (RJ) - Leolinda Daltro
1917	Associação da Mulher Brasileira	Selda Potocka
1918	Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher	Revista da Semana (RJ) – Bertha Lutz
1919	Confederação da Mulher Brasileira	Maria Lacerda de Moura (MG)
1919	Liga Comunista Feminina	O Corymbo (RS)
1919	Aliança Feminina	Revista Feminina (SP) - Amélia Rodrigues
1919	Federação Bandeirantes do Brasil	Revista Bandeirantes (RJ)
1919	Universidade Feminina Literária e Artística	O Estado de São Paulo (SP) – Júlia Lopes de Almeida
1920	Grupo Feminino de Estudos Sociais	Voz do Povo (RJ)
1920	Centro Feminino de Jovens Idealistas	A Plebe (SP)
1920	Legião da Mulher Brasileira	Revista Feminina (SP) – Mary Saião Pessoa
1920	Núcleo Feminino	Voz do Povo (RJ)
1921	Federação Internacional Feminina	O Estado de São Paulo (SP) – A Tribuna (Santos – SP) – Maria Lacerda de Moura
1921	“As mulheres no magistério”, Lourenço Filho	O Estado de São Paulo (SP)
1922	Centro Feminino de Educação	A Plebe (SP) – Izabel Cerruti
1922	Federação Brasileira para o Progresso Feminino	Bertha Lutz (RJ)
1922	Liga Paulista pelo Progresso Feminino	Carlota P. Queiroz (SP)
1922	Associação Cristã de Moças	A. Carneiro Leão (RJ)
1923	União Feminina Paulista	Renascença (SP) – Jovina Rocha Álvares
1923	Liga das Senhoras Católicas	Revista Feminina (SP)
1923	Grupo de Emancipação Feminina	Nosso Jornal (RJ)
1925	Partido Liberal Feminista	Revista Feminina (SP) – Julieta Monteiro Soares da Gama
1929	Federação Internacional de Mulheres Universitárias (XII Congresso)	O Malho (RJ)

(LEITE, 1984, p. 38 e 39).

ANEXO 3 ORAÇÃO – MARIA LACERDA DE MOURA

Minh'alma flutua por sobre o Cosmos...

O mundo é criação do meu Sonho...

Eu sou o Criador de mim mesma...

Através de mim perpassam todas as correntes de Amor, refletidas no Arco-íris de Luz da Grandeza Espiritual dos Cosmos incriados.

Sou um centro irradiador de poder sobre mim mesma, um ritmo no hino Cósmico, uma nota perdida na orquestra infinita da Beleza, na concepção máxima a que pode atingir a Mente Humana.

O Amor – O Deus único nos parques silenciosos das minhas Catedrais interiores – canta, dentro de mim, o poema da Vida Eterna.

Os ídolos não os reconheço.

Porque...

Só para amar foi feita a Vida...

Cada ser é um elo da grande corrente do Amor Universal.

Os erros e os crimes de lesa-felicidade humana – não estou disposta a continuá-los com a cumplicidade do meu Ser.

Não matarás – é o segredo da Esfinge na evolução humana.

Jamais levantarei a pureza dinâmica das minhas mãos para macular o meu Ser no sangue de meu irmão.

Governo todo o meu mundo interior.

Eu sou a Ética e o Juiz da minha própria evolução. Através do meu ser coam-se todas as luzes e todas as cores e todas as flâmulas de energia do lampadário ondulante da Vida em todas as suas estupendas manifestações.

Eu sou um átomo de Luz, um criador de serenidade, um dispersador de Forças no grande concerto Cósmico. Eu sou um ritmo colorido e flamante, em Arco-Íris, refletido no Oceano do Amor e da Sabedoria. Eu sou o Artista Absoluto, criador dos meus Sonhos, escultor do meu Pensamento, burilador da estátua do meu Ser, domador do corcel da minha Vida.

Sou forte, tenho uma vontade enérgica e perseverante coragem e quero ser um canal por onde perpassem todos os ritmos da Beleza máxima e da máxima Sabedoria.

Sou invencível porque sou o Amor.

Nada pode ser contra mim.

E ninguém, absolutamente ninguém, me pode prejudicar.

Matei em mim o Medo, o Ódio, a Inveja, a Vingança, o Orgulho, a Vaidade.

Não quero mais despertar a besta-fera adormecida, enjaulada nas criptas profundas do meu inconsciente instintivo.

O Amor transborda no lampadário dos Astros ou no lampejo cintilante do olhar materno, divinizado pela maternidade espiritual.

Saibamos extrair o Amor dos escombros, das ruínas, dos erros e crimes perpetrados por todas as civilizações de bárbaros.

Não sejamos cúmplices dos carrascos do gênero humano.

Glória à Liberdade!

Não mais nos sirvamos de capatazes e escravos, lacaios do dominismo ou do servilismo e da covardia do rebanho social.

A minha pátria é meu coração.

A minha pátria é a minha Razão.

A minha pátria é o Universo.

A minha pátria não tem fronteiras: vai até o coração imenso de todo o gênero humano e considerado nas unidades individuais.

A minha Religião é a Religião do Amor e da Beleza. A minha metafísica livre é embalada no “sorriso da dúvida e na música do sonho”. É um poema... Não tenho Religião, porque minh'alma é profundamente religiosa... da Religião do Amor, da Beleza, da Sabedoria. Venham a mim, ó meus irmãos, amigos e inimigos. A todos eu amo com a Sabedoria do Coração.

Apertemo-nos as mãos no gesto altivo e nobre e grande e forte da Solidariedade Individual – para a Paz os humanos para novos e mais altos destinos no seio da Harmonia Cósmica.

Glória à Liberdade!

Glória à Sabedoria!

Glória à Beleza!

Glória ao Amor!

Glória a suprema Beleza do Amor no coração dos seres humanos.

Glória a tudo que vive e soluça e canta e sonha na escalada magnífica – para além do Tempo e do Espaço...

Glória a todas as estupendas maravilhas do Universo de que cada Ser livre é um Centro irradiador de Força e Beleza, de Amor e Sabedoria.

(Oração. MARIA LACERDA DE MOURA. A Plebe, São Paulo, 31 de dezembro de 1932, apud: PRADO, 1985, p. 32 a 34).