

A ARKHÉ DO NOVO MUNDO E A “OPINIÃO DE PLATÃO”: INTEGRAÇÃO E CONTATOS*

Maria das Graças de Moraes Augusto**

Resumo: *A presença dos clássicos gregos na formação do Brasil é um tema que abarca uma diversidade de experiências, tanto no que diz respeito a processos de integração – na medida em que o Brasil integrou-se à “sabedoria das nações” –, quanto a múltiplos contatos que permitiram a compreensão das dimensões histórica, política e cultural, em que a nação brasileira se conformou. É, pois, sob essa ótica, a da integração e dos contatos, que nos propomos a apresentar uma primeira análise acerca dos “modos” nos quais os diálogos platônicos foram integrados a uma determinada compreensão do Brasil: de um lado, sua presença no século XVII nas análises do padre Simão de Vasconcelos, e, de outro, a visão crítica do Brasil na primeira metade do século XX, expressa nas obras de dois pensadores anarquistas: Maria Lacerda de Moura e José Otiticica.*

Palavras-chave: *Platonismo e Tradição Clássica no Brasil; Simão de Vasconcelos e a Crônica da Companhia de Jesus; Platonismo e anarquismo; Maria Lacerda de Moura; José Otiticica.*

THE ARKHÉ OF THE NEW WORLD AND “PLATO’S OPINION”: INTEGRATION AND CONTACTS

Abstract: *The presence of the Greek classics in the formation of Brazil is a theme that encompasses a diversity of experiences, both in terms of the integration processes – insofar as Brazil integrated itself into the “wisdom of the nations” – and the multiple contacts that allowed the understanding of the historical, political and cultural dimensions that shaped the Brazilian nation. Therefore, it is from this perspective, that of integration and contacts, that we propose to present a first analysis about the “means” by which the*

* Recebido em: 20/04/2017 e aceito em: 21/05/2017.

** Professora titular do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica.

platonian dialogues were integrated to a certain understanding of Brazil: on the one hand, their presence in the seventeenth century in the analyses of Father Simão de Vasconcelos, and, on the other hand, the critical view of Brazil in the first half of the twentieth century, expressed in the work of two anarchist thinkers: Maria Lacerda de Moura and José Otíicica.

Key-words: *Platonism and Classical Tradition in Brazil; Simão de Vasconcelos and the Crônica da Companhia de Jesus; Platonism and anarchism; Maria Lacerda de Moura; José Otíicica.*

Nezhuma cousa se pode prometer à natureza humana mais conforme ao seu maior apetite, nem mais superior a toda a sua capacidade, que a notícia dos tempos e sucessos futuros; isto é o que oferece a Portugal, à Europa e ao Mundo esta nova e nunca vista história.

Antônio Vieira, **História do Futuro.**

Quando recebi o convite do professor Deivid Valério Gaia para participar do XXVI Ciclo de Debates em História Antiga, pensei, em um primeiro momento, que a temática proposta, “Integração e Contatos”, era um tema atraente mas ao mesmo tempo complexo para um professor de História da Filosofia Antiga. Elaborar, em curto prazo, um texto consistente e que, simultaneamente, pudesse tratar de questões que fossem também do interesse de historiadores da Antiguidade Clássica, quase me fez declinar do aceite de participação.

Entretanto, na composição de seu convite, o professor Gaia expunha, brevemente, a justificativa que fundamentava a escolha do tema do XXVI Ciclo:

[...] Os problemas contemporâneos nos motivam a refletir sobre a questão da integração e dos contatos. Nesse sentido, os estudos de Fernand Braudel são imprescindíveis, pois nos levam a pensar o mundo antigo de forma mais mediterrânica (e não segmentada), ao passo que privilegia uma abordagem na longa (e na média) duração, a partir de uma análise pautada no estudo das permanências e das rupturas. (GAIA, 2016)

Ora, ao ler a justificativa apresentada, foi, para mim, imediata a lembrança das Jornadas Fernand Braudel, em Châteauevallon, onde o historiador dialogava, tomando por base os três eixos de sua obra – o Mediterrâneo,

o Capitalismo e a França –, com diferentes especialistas que lá estavam para lhe prestar homenagem. Dessas conversas – em especial, aquelas que abordaram a *longa duração* nas relações do Mediterrâneo com o Atlântico, defendidas por M. Aymard e V. Magalhães Godinho, e a conformação e definição do Capitalismo, em que a presença de Celso Furtado, analisando o “capitalismo brasileiro”, aplicava ao Brasil a “ideia da longa duração” (Jornadas, 1989, p. 121)¹ – ficou-me sempre a legítima impressão de que, se incluirmos a ‘história brasileira’ na *longa duração* braudeliana, veremos que seus vínculos culturais nos permitem compreender o Brasil como um “país mediterrâneo”.

E foi, então, que pude ver qual o aspecto mais imediato em que minhas pesquisas poderiam estar contidas no tema proposto e contribuir, mesmo que de modo ainda incipiente, para uma reflexão conjunta com os participantes do XXVI Ciclo: a integração e os contatos dos pensadores antigos na conformação do Brasil, a recepção da Antiguidade Clássica no Brasil, pesquisa a qual venho me dedicando desde o início dos anos 1990.

Por outro lado, o professor Gaia ainda salientava, em sua justificativa, o quanto essa reflexão contribuiria para melhor compreensão de “muitos temas que estão em voga na atualidade historiográfica”, daí minha escolha por apresentar-lhes parte de meu trabalho sobre a presença de Platão e do platonismo nos diferentes *nichos* da história brasileira, numa tentativa de contribuir com elementos que nos ajudem a compreender a nossa vida, sobretudo a vida política, dos tempos hodiernos.

Sob essa ótica, a primeira conclusão que se me tem apresentado é a de que, no Brasil, o platonismo esteve quase sempre associado a formas novas, implicando em mudanças radicais, e muitas vezes ‘libertárias’, de compreensão de nossas estruturas políticas e culturais, por isso, tomei a liberdade de adotar um ‘lapso temporal’ que, sem ferir a *longa duração* talvez, permitir-me-á mostrar-lhes como, desde o século XVI, o contato entre os ‘brasileiros’ e os **Diálogos** platônicos contribuiu para a “integração” do Brasil em uma comunidade política.

A variação das ideias platônicas no contexto da cultura brasileira está consignada em um poema famoso de nosso *velho bardo*, Manuel Bandeira, que em sua última ‘canção do beco’, em um “dístico cheio de elipses mentais”, assim descreve os destroços de seu antigo quarto na “Lapa do Desterro”:

*Vão demolir esta casa,
Mas meu quarto vai ficar,
Não como forma imperfeita
Neste mundo de aparências:
Vai ficar na eternidade,
Com seus livros, com seus quadros,
Intacto, suspenso no ar!* (BANDEIRA, 1977, p. 259)

Ora, essa presença sutil e sofisticada, remissiva e determinada, das ‘ideias’ platônicas entre nós é, sob vários aspectos, o ponto de partida e o ponto de chegada do platonismo no Brasil. Bandeira parece ter claramente demarcado uma visão de mundo que já estava delineada desde o período colonial da história brasileira até nossa abertura à *modernidade*, quando, na primeira metade da década de 1930, tivemos a primeira publicação, no Brasil, da *República* de Platão, em língua portuguesa: seu contínuo lastro utópico, em cuja hermenêutica encontramos a nossa *arkhé* e suas consequências políticas, culturais e filosóficas.²

Um levantamento da presença dos diálogos platônicos ao longo da formação do Brasil como nação aponta questões que parecem denotar sua presença, embora inicialmente discreta, mas, sem deixar de cunhar uma expressão marcante, reflexiva e constante, da qual os versos da “Última Canção do Beco” são claramente depositários. E, essa marca de inserção passa, não só pelos primórdios da reflexão filosófica entre nós, como, também, delineia sua presença em nossa literatura, especificando uma certa compreensão de nossa vida política.

Será, pois, com o intuito de melhor delimitar o contexto cultural e político de atuação dos diálogos platônicos em solo brasileiro que vou trazer para a nossa discussão dois momentos, historicamente distantes, mas que, me parece, permitem uma boa compreensão de meu argumento: o primeiro nos leva a uma obra do século XVII e à cronografia dos jesuítas no Brasil, desde sua chegada em 1548, quando em sua **Crônica da Companhia de Jesus**, Simão de Vasconcelos opta pela “opinião de Platão” como o modo mais fácil de compreendermos a ‘gênese’ do Brasil, e, o segundo, já no século XX, em plena a crise política e estética dos anos 1920-30, nos leva à presença intensa dos diálogos platônicos na formação e na acirrada crítica dos anarquistas brasileiros ao contexto político, estético e intelectual do *status quo*.

1. As variações 'utópicas' do platonismo no Brasil

Quando nos voltamos para a reflexão acerca do 'nascimento' do Brasil, não é difícil verificar que, estando a presença platônica de algum modo manifesta, ela nos remete para um *tópos* marcante do pensamento renascentista: as utopias e seus elos com a literatura e as formas das constituições políticas – as *politeíai* –, cujas variações, desde a antiguidade até ao nosso tempo, marcam a presença do platonismo no Brasil.

Nesse sentido, a famosa avaliação feita por Oswald de Andrade, em seus textos sobre a **Marcha das Utopias**, demarca os parâmetros essenciais dessa reflexão:

Pode-se chamar de Ciclo das Utopias esse que se inicia nos primeiros anos do século XVI, com a divulgação das cartas de Vespúcio, e se encerra com o Manifesto Comunista de Karl Marx e Friedrich Engels, em 1848, documento esse que liquida o chamado Socialismo Utópico, aberto com a obra de Morus [...].

Os pontos altos do Ciclo das Utopias foram: no século XVI, a miscigenação trazida pelas descobertas; no século XVII, a nossa luta nacional contra a Holanda e o Tratado de Westfália [...]; no século XVIII, a Revolução Francesa, vindo terminar, como dissemos, no terremoto político de 48.

A importância da guerra holandesa foi ter prefigurado, face a face, duas concepções de vida - a da Reforma e a da Contra-Reforma. [...]. Na guerra holandesa vencia, evidentemente, uma compreensão lúdica e amável da vida, em face de um conceito utilitário e comerciante. O Brasil compusera-se de raças matriarcais que não estavam distantes das concepções libertárias de Platão e dos sonhos de Morus e Campanella. Era o ócio em face do negócio [...]. Quando falo em Contra-Reforma, o que eu quero é criar uma oposição imediata e firme ao conceito árido e desumano trazido pela Reforma e que teve como área cultural particularmente a Inglaterra, a Alemanha e os Estados Unidos da América. Ao contrário, nós brasileiros campeões da miscigenação da raça como da cultura, somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a caravela que ancorou

no paraíso ou na desgraça da selva, somos a bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos contornos psíquicos, morais e históricos. (ANDRADE, 1972, p. 153, 184 - grifos nossos)

A contundência do texto oswaldiano, entretanto, e apesar de sua ótica renovadora, é já a parte final de uma imensa crítica que envolve, mais uma vez, o conflito entre os modernos e os “passadistas”, e que um levantamento da história do platonismo no Brasil permite tanto o seu delineamento de longo prazo, quanto a amostragem de seu valor ‘marginal’ frente às estruturas de poder fortemente estabelecidas.

Sob essa ótica, um rápido recenseamento da presença dos diálogos platônicos no Brasil não apenas nos mostrará que no século XVII, e quiçá no século XVI, já encontramos o veio platônico conformando uma certa forma metódica de compreender o Brasil, como, também, o quanto a repetida crítica na história cultural brasileira, muito pouco refletida no âmbito de nossas histórias política e intelectual, é hermeneuticamente deficitária, pois, ao ater-se à influência da tradição clássica em nosso processo de formação como atrelada à estrutura eclesiástica, e, por isso, expressando um tratamento autoritário, ideologicamente colonizado e conservador – uma vez que buscavam ‘europeizar’ índios e mestiços, pelo processo de cristianização e adoção de valores alienígenas –, ou ao “mau gosto estético”, eivado de *retórica* e de um vocabulário pomposo, pedante, e vazio de elegância discursiva que, marcando o “gabinetismo” estético e político, acabou por nos deixar “perdidos como chineses na genealogia das ideias”,³ deixou de lado aspectos politicamente esclarecedores tanto de uma sempre renovada resistência política, quanto de seu veio estilístico e estético de cunho quase sempre inovador.⁴

A assertiva oswaldiana, demarcando o Brasil e a brasilidade como solo utópico, é algo que, acreditamos, está de certo modo, alicerçado na tradição dos estudos clássicos trazida pela tradição jesuítica e refundada em vários momentos de nossa história política, e, se formos buscar o primeiro registro documentado dos diálogos platônicos no Brasil, iremos encontrá-lo já na referida **Crônica da Companhia de Jesus**, do padre Simão de Vasconcelos, e aí veremos não só quanto o contexto utópico e a “*politeia* platônica” estão presentes na narrativa do jesuíta, mas, também, como essa leitura platônica do Brasil ganha o estatuto de um mito de fundação.

1.1 A *arkhé* do Novo Mundo e a “opinião de Platão”

No Livro Primeiro das Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil de sua **Crônica da Companhia de Jesus** o Padre Simão de Vasconcelos, remetendo a um suposto diálogo entre os portugueses e os índios encontrados no Brasil, e que abarcaria um conjunto de indagações que foram assim circunscritas pelo jesuíta:

E como a curiosidade do homem em procurar saber é tão natural, pretenderam (depois de adquirida mais notícia das línguas) tirar dos índios algumas respostas das dúvidas que tinham: e faziam-lhes as perguntas seguintes. Em que tempo entraram a povoar aquelas suas terras os primeiros progenitores de suas gentes? De que parte do mundo vieram? De que nação eram? Por onde, e de que maneira passaram a terras tão remotas, sendo que não havia entre os antigos uso de embarcações muito mais capazes, que as de suas ordinárias canoas? Como não conservaram suas cores? Como não conservaram suas línguas? Como chegaram a degenerar de seus costumes e a estado tão grosseiro alguns dos seus, especialmente Tapuias, que pode duvidar-se deles, se nasceram de homens, ou são indivíduos da espécie humana? Que religião seguiam? E finalmente perguntavam-lhes, que bondades eram as desta sua terra, e as deste seu clima em que viviam? Estas e outras semelhantes perguntas iam fazendo os nossos portugueses exploradores aos índios, segundo as ocasiões que achavam. (VASCONCELOS, 1977, §73; §79-80)⁵

assenta sua reflexão sobre as origens dos índios brasileiros a partir das respostas que teriam sido dadas por eles a três perguntas essenciais: “de que parte do mundo vieram: de que nação eram; por onde, e de que maneira passaram a estas terras remotas”.⁶

As supostas respostas dadas pelos índios, em seu “modo tosco e genílico”, descritas por Vasconcelos, remetem a uma tradição que os liga a “uma outra parte da terra”, que eram “brancos” e que haviam “chegado pelo mar”:

... respondiam que a tradição de seus antepassados era, que vieram da outra parte da terra, que eles não sabiam. Que era gente de cor branca: e que vieram em embarcações pelo mar; e aportaram

em uma paragem, que eles por suas semelhanças descreviam, e os portugueses entenderam que vinha a ser a do Cabo Frio. E vindo a contar a história, diziam, que vieram a este seu Brasil lá da outra parte da terra dois irmãos com suas famílias, em tempos antiqüíssimos, antes que algum outro nascido entrasse nele, quando ainda as matas estavam virgens, os campos bravios, e as feras, e aves viviam isentas de seus arcos, e que estes vinham fugindo das próprias pátrias, por causa de guerras que tiveram. E que chegaram a dar fundo suas embarcações em uma baía segura, e formosa, que depois se chamou do Cabo Frio. Aqui, chegados saltaram em terra, e começaram a fazer a diligência por várias partes divididos, em busca de gente com quem falassem, e de quem tomassem notícias donde estavam e do que deviam fazer: porém debalde, porque a terra ainda não tinha conhecido homem algum, e tudo achavam em suma solidão, e silêncio, senhoreado somente das feras, das aves: mas como já a experiência lhes ia ensinando o que os homens não puderam; vendo a frescura, e fertilidade dos montes, dos campos, dos bosques, e rios, vieram a resolver entre si, que a fortuna os tinha conduzido a gozar de um achado grande, que mais puderam desejar para largueza, e abundância de suas famílias. E com efeito fundaram ali uma povoação, a primeira que viu o Brasil, e ainda a América; de que já se acabou a memória. (VASCONCELOS, 1977, §78 – grifo nosso)

Será nessa primeira povoação, acerca da qual “acabou a memória”, que Simão de Vasconcelos determinará a origem dos povoadores do Novo Mundo, e, elencando várias possibilidades sugeridas por outros intérpretes das possíveis origens dos *brasileiros* – a de terem sido judeus, troianos, fenícios, cartagineses –, acrescentará em seguida o problema que delas deriva: como chegaram a essas terras os grandes animais terrestres, tais como as onças, os tigres e outros semelhantes, “pois nem era possível nadarem por tão grande distância de mares, nem parece os trariam os homens consigo em suas naus, nem sabemos que houvesse para esse efeito uma segunda Arca de Noé, nem também que Deus fizesse deles segunda, e nova criação nesta terra” (cf. VASCONCELOS, 1977, §97). O problema, assim enunciado, envolve, então, saber se esse Novo Mundo é terra firme ou uma ilha, de modo a que possamos determinar como os seus povoadores chegaram até ele.

Como as respostas são diversas e expressam uma “indeterminação dos pareceres”, a resolução da questão será, também, “condicional”, e Vasconcelos optará, então, por uma solução à luz da influência platônica, pois, a “opinião de Platão” é a mais *fácil* e a mais *breve* das respostas às perguntas colocadas:

Depois de todas as opiniões, e modos de responder acima deduzidos, me pareceu referir aqui a opinião de Platão, e de outros Filósofos seus antecessores: porque por meio desta (se é verdadeira) se responde com muito mais facilidade, e brevidade, a todas as quatro perguntas ventiladas. Diz pois Platão, e diziam aqueles gravíssimos Filósofos, que houve em tempos antiqüíssimos uma ilha prodigiosa, chamada de Atlante, que começando defronte da boca do mar Mediterrâneo, e das Colunas de Hércules, ia correndo por esse mar imenso, com extensão tão agigantada, que era maior que toda a África e Ásia. Porém que depois andados os séculos, toda esta terra foi subvertida, e inundada com as águas do Oceano, por ocasião de um grande terremoto, e aluvião de águas de um dia, e noite: e que ficou sendo mar navegável, a que chamamos hoje mar Atlântico, aparecendo nele somente algumas ilhas (...) por modo de ossos de defunto corpo que fora. As palavras de Platão são as seguintes: Tunc enim Pelagus illud inavigabile erat; insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis: at insula illa, et Lybia, et Asia maior erta, etc. Posteriore vero tempore, terroe motibus, ac diluviis ingentibus obortis uno die, ac nocte gravi incumbente, et apud vos totum militare genus acervatim terra absorbuit, et Atlantis insula similiter in mari submersa disparuit. (VASCONCELOS, 1977, §98)

A citação, em tradução latina, dos passos 24e e 25d, do **Timeu**, de Platão,

τότε γὰρ πορεύσιμον ἦν τὸ ἐκεῖ πέλαγος· νῆσον γὰρ πρὸ τοῦ στόματος εἶχεν ὀκαλεῖτε, ὧς φατε, ὑμεῖς Ἡρακλέους στήλας, ἡ δὲ νῆσος ἄμα Λιβύης ἦν καὶ Ἀσίας μερίζων,

Tunc enim Pelagus illud inavigabile erat; insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis: at insula illa, et Lybia, et Asia maior erta, etc.

Nesse tempo, o Oceano era navegável, pois havia uma ilha defronte do estreito chamado – segundo me informastes – Colunas de Hércules, maior, toda ela, do que a Líbia e a Ásia reunidas. (PLATÃO. Timeu, 24e5-8)

ὕστέρῳ δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἐξαισίῳ καὶ κατακλισμῶν γενομένων, μιᾶς ἡμέρας καὶ νυκτὸς χαλεπῆς ἐπελθούσης, τό τε παρ' ὑμῖν μάχιμον πᾶν ἀθρόον ἔδω κατὰ γῆς, ἢ τε Ἀτλαντὶς νῆσος

ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῶσα ἠφανίσθη·

Posteriore vero tempore, terroe motibus, ac diluviis ingentibus obortis uno die, ac nocte gravi incumbente, et apud vos totum militare genus acervatim terra absorbuit, et Atlantis insula similiter in mari submersa disparuit.

Posteriormente, houve uma fase de violentos tremores de terra e inundações, e no espaço de uma noite e um dia hostis, num abrir e fechar de olhos, todo o vosso poderio militar foi tragado pela terra, vindo também a Ilha Atlântida a desaparecer nos abismos do mar. (PLATÃO. Timeu, 25c6-7-25d1-3)

serve, assim, para fundamentar a *opinião* de Vasconcelos de que os primeiros povoadores do Novo Mundo lá chegaram através da “ilha de Atlante”, uma vez que formavam “uma mesma terra, mais ou menos distante das Colunas de Hércules” (VASCONCELLOS, 1977, §100).

E, partindo de informações contidas em outro diálogo platônico, o **Crítias**, afirmará que tudo isso ocorreu antes do reinado de Atlante, o primogênito do par mais velho dos cinco pares de gêmeos gerados e criados por Poseídon, que dividiu a Atlântida em dez porções, atribuindo ao primogênito do par mais velho o lote maior e de excelência comprovada, fazendo deste rei dos demais irmãos, e a estes governadores, dando um lote de terra para cada um. Ao gêmeo de Atlante, Gadiro, que nasceu em segundo lugar, “tocou por sorte, a porção extrema da ilha que olhava para as Colunas de Hércules e se defrontava com a região conhecida hoje pelo nome de Gadírica” (PLATÃO. **Crítias**, 114b), e, “como naquele tempo era um só o corpo desta América e ilha Atlântica, e este estava tão conjunto às Colunas de Hércules, terra de Europa, e pela Oriental à terra de África” (VASCONCE-

LOS, 1977, §100.), Vasconcelos dirá que os primeiros povoadores – quer tenham sido eles ou judeus, ou atenienses, ou africanos – passaram por esse caminho para chegar ao que hoje chamamos de Novo Mundo.

Desse modo, não só o Novo Mundo está incorporado ao Velho Mundo, seja ele a Europa ou a África, bem como, a definição do acesso a ele a partir de sua forma geográfica – se por “terra firme”, isto é, através do continente, ou ilha, ou através do mar –, fica solucionada de modo “patente” pelas palavras de Platão:

*E com a mesma facilidade se pode responder à terceira pergunta: de que nação eram? Segundo as mesmas. E ultimamente a quarta pergunta: de que maneira passaram a partes tão remotas? Fica patente: porque assim das Colunas de Hércules, terra de Europa, como da de África, fácil ficava o passar a ilha de Atlante, e a brevidade da distância mostra Platão em suas palavras: Insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis. [pois havia uma ilha defronte do estreito chamado Colunas de Hércules] Aquelas palavras: Ante ostium habebat, não denotam grande distância. (VASCONCELOS, 1977, §100)*⁷

A escolha da solução platônica, possibilitando a articulação entre a memória e o discurso, dá à narrativa acerca da *arkhé* do Novo Mundo o estatuto de um ‘mito fundador’,⁸ recolocando a “memória acabada” dos indígenas não só no contexto político ocidental, mas explicitando suas origens através de uma fonte antiga que renasce sob a égide moreana da ilha de **Utopia** e justifica a implantação, através do processo de colonização, de uma *politeia*.

1.2 O platonismo anarquista: entre a *politeia* e a utopia

Nas três primeiras décadas do século XX, o platonismo estará mais claramente demarcado no Brasil: serão publicadas as primeiras traduções dos diálogos platônicos, e seu valor ‘marginalizante’ reaparecerá em um contexto no qual sua dimensão utópica será acentuada, sobretudo na crítica ao *status quo* empreendida por dois pensadores anarquistas: Maria Lacerda de Moura, autora da primeira tradução publicada no Brasil da **Apologia de Sócrates**, e José Oiticica, filólogo e professor catedrático do Colégio Pedro II, que, ao lado da vida acadêmica e de um largo conhecimento humanísti-

co, foi um de nossos mais persistentes e completos militantes anarquistas, defensor zeloso da tese da ‘ação direta’, porque só ela “abala tronos, ameaça tiaras, convolve mundos”, e, sobretudo, “educa e fortifica o povo espoliado, em sua luta milenar”, e será essa ação que “irá criar o novo mundo, a nova humanidade”, que, “livre das peias estatais e religiosas”, será “sempre ação, sempre energia, sempre ideal” (OITICICA,1970, p. 107).

No mesmo período, vale ainda observar, teremos também a primeira edição brasileira do **Banquete** e da **República** de Platão, traduzidos por Albertino Pinheiro e publicados, em São Paulo, pela Editora Cultura Brasileira. A Editora Cultura Brasileira S/A, propriedade do jornalista e escritor Galeão Coutinho, teve sua falência decretada em 1938, em função das apreensões feitas a partir da caça aos livros reconhecidos como “comunistas” pelo Estado Novo de Getúlio Vargas, que, sob o mesmo argumento, também perseguiu Maria Lacerda de Moura e José Oiticica.

Nesse sentido, as relações dos anarquistas brasileiros com o platonismo parecem ser emblemáticas desse *tópos* ‘libertário’ e ‘marginal’ manifesto ao longo de nossa tradição cultural, e a leitura dos clássicos gregos e latinos que será feita por eles não só virá corroborar essa condição, mas estará na base da dura crítica feita por José Oiticica ao Modernismo de 1922, e que Oswald de Andrade, tardiamente, retomará nos ensaios publicados em *O Estado de S. Paulo*, e que viriam a compor, postumamente, o seu **A marcha das utopias**.

1.2.1 Maria Lacerda de Moura e a utopia-anarquista de Guararema

“Sem pátria, sem fronteiras, sem família e sem religião, afirmando a Humanidade tenho que negar a Cidade”, e “fora da lei: recuso os direitos de cidadania”, é assim que Maria Lacerda de Moura, em 1933, se autodescreve em seu famoso texto: **Serviço militar obrigatório para mulher? Recuso-me! Denuncio!** (MOURA, 1999, p. 15-17).

Nascida em Manhuaçu, Minas Gerais, em 1887, formada professora pela Escola Normal de Barbacena, fundadora da Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher, no Rio de Janeiro, em 1920, Maria Lacerda de Moura mudou-se em 1921 para São Paulo, onde conheceu José Oiticica, integrou-se a grupos operários anarquistas e comunistas, editou a revista **Renascença**, colaborou em jornais como *O Combate* e *A Plebe*, e entre 1928-1937 integrou-se à comunidade agrícola-anarquista de Guararema,

nos arredores da cidade de São Paulo – formada por pacifistas italianos, franceses e espanhóis, desertores da I Guerra Mundial –, buscando isolar-se daqueles fatores que obstruíam a liberdade humana: a família, o Estado, o capitalismo, a igreja católica, o fascismo, o clericalismo, as guerras, para viver uma vida simples e voltada para a natureza, onde liberdade e educação são formas de “ação coletiva” (MOURA, 1928).⁹

Se atentarmos para a data aposta ao final do Apêndice contido em sua tradução da **Apologia de Sócrates** – Rio de Janeiro, ano de 1936 –, podemos supor que ela foi preparada ao longo de sua estada em Guararema, e que a presença platônica, claramente enunciada, pode ser rastreada desde 1928 em seus escritos sobre a função da educação e sua crítica às tiranias modernas, principalmente em seu livro sobre o anarquista francês Han Ryner, fortemente influenciado pela filosofia antiga.¹⁰

Essa tradução da **Apologia de Sócrates**, de Platão, publicada pela primeira vez no Brasil, em São Paulo, provavelmente entre 1938/1940, pela Atena Editora, na Coleção *Biblioteca Classica*, na qual é o 5^o. Volume – e onde serão também inseridas as traduções da **República** e do **Banquete**, que já haviam sido publicadas anteriormente pela Cultura Brasileira S/A –, não foi feita diretamente do grego, mas, possivelmente, a partir de uma tradução francesa. O texto contém pequenas notas que esclarecem ao leitor leigo acerca de elementos específicos da história e do pensamento grego, além de um apêndice em que Maria Lacerda traça, de modo muito peculiar, um histórico da filosofia grega, desde Tales de Mileto, cujo tom e conteúdo remetem diretamente à influência da obra de Han Ryner, em especial ao **Les entretiens de Socrate**, citado no texto (cf. MOURA, s.d., p. 83).

Logo no primeiro parágrafo, é enfatizado que a filosofia nasceu na Jônia e que os primeiros “ensaios filosóficos levaram os sábios a formular as relações entre os indivíduos e a cidade”, donde resulta a conclusão de que “os primeiros filósofos gregos foram legisladores”, o que leva Maria Lacerda a inferir uma primeira e grave assertiva acerca da filosofia grega: “a filosofia era ação social” (MOURA, s.d., p. 77).

Depois de fazer uma exposição rápida da escola jônica e da escola eleata, a questão dos sofistas será introduzida, e nessa análise já podemos ver como Maria Lacerda assenta nos gregos a base de seus argumentos educacionais e políticos. Ao falar dos sofistas, dirá que alguns, tais como “Górgias e Hípias, Protágoras e Pródicos”, foram notáveis, além de “homens muito virtuosos” (MOURA, s.d., p.80), criticando Platão e Xenofonte por

terem tentado separar Sócrates dos sofistas, e, embora reconhecendo que nem sempre os costumes entre eles fosse “puro”, Maria Lacerda irá sublinhar que a razão pela qual Sócrates foi por eles separado dos sofistas é a mesma que os aproxima:

Sócrates achava com eles [os sofistas] que o homem só se deve preocupar com as coisas humanas. A mais alta arte devia ser a arte de ser homem e de fazer crescer e prosperar o que há de humano em cada um de nós. Sócrates foi o maior e o melhor dos sofistas. (MOURA, s.d., p. 80)

Entretanto, com o descrédito das especulações das escolas filosóficas, com o ceticismo, em um momento no qual era exigida uma aplicação prática do conhecimento em função da constituição dos governos democráticos e da ocupação de cargos mais altos da democracia, Maria Lacerda, trazendo à tona uma de suas críticas à política contemporânea, concluirá que os sofistas:

[...] tornaram-se os mestres dessa falsa cultura variada, brilhante, de palavras, eloqüente, fácil, eficaz, retórica, cultura de vencer pelo número de palavras e pela elegância do gesto, como pelo timbre da voz. (MOURA, s.d., p. 81)

A leitura de Maria Lacerda de Moura da filosofia socrática, em uma versão muito próxima à de Ryner, criticará Platão, Xenofonte, Ésquines e Antístenes, e, retomando sua crítica às ‘leis’, ao ‘estado’ e ao ‘princípio de cidadania’, concluirá que “a morte de Sócrates condena justamente a lei e a cidade”, e, com Ryner, afirmará que Sócrates “ensinava a ser homem e não a ser cidadão” (MOURA, s.d., p. 83).

O Sócrates libertário que daí resulta será um pacifista radical, contrário a qualquer forma de guerra e violência, e, mesmo que assimile as críticas de Ryner aos discípulos de Sócrates, Maria Lacerda reconhecerá que:

Nada disso desmerece a beleza da obra de arte de Platão. A Apologia, de Platão, é um poema de aticismo, de sobriedade, de grandeza épica do heroísmo, de uma coragem rara em todos os séculos e que honra o gênero humano. Platão soube pintar com mão de mestre, a figura apolínea de virilidade moral desse gênio da Grécia que foi Sócrates. (MOURA, s.d., p. 96)

Desse modo, quando passamos para análise feita por Maria Lacerda de Moura da filosofia platônica, veremos que ele será: o precursor das ideias anarquistas de Kropotkine, de Freud, e que a **República** é um texto “ousado” porque “suprime a propriedade individual e a família, fonte de discórdias e hostilidade”, e a educação é o verdadeiro problema político, uma vez que “educar é selecionar os melhores para governar”:

Platão se perdeu em um emaranhado de cultura de doutrinas diversas que ele quis harmonizar em um todo platônico ... Daí que Antístenes o acuse de plágio. Tudo é contradição em Platão: o seu método, a psicologia, a moral, a metafísica. Na sua República suprime a propriedade individual e a família, fontes de discórdias e hostilidade. A propriedade é do Estado. Precursor do comunismo ... É uma utopia comunista a República de Platão.

Perdoamos a Platão não ser sincero muitas vezes, porque Platão teve idéias geniais. Pregou a vida simples, a volta à natureza, a limitação da natalidade. Foi malthusiano antes de Malthus. Foi anarquista antes de Réclus e Kropotkine. Criticou com muito talento, os demagogos, os salvadores das pátrias. [...].

Demais adotou as opiniões de Heráclito, adotou as de Pitágoras, aproveitou-se de Sófron e Epicarmo, poetas cômicos, aproveitou-se do que aprendeu com os padres do Egito e apresenta tudo como se fosse seu. Esteve na Sicília, na Magna Grécia, no Egito. Por toda parte saqueou ... [...]

A solução é tirar as crianças do seu meio pervertido: levá-las para o campo. Esperar o desabrochar dos talentos, educação generalizada, igual para todos. Se joeirmos nos diálogos de Platão, também descobrimos que foi ainda o precursor de Freud. (MOURA, s.d., p. 99)

Assim posto, não será difícil ver como o anarquismo platônico retoma os temas centrais da **República** e que estarão enfaticamente e radicalmente assinalados na conclusão de Maria Lacerda de Moura, no Apêndice da **Apologia de Sócrates**:

*Platão tratou de todos os problemas humanos. [...] Quando a gente acaba a leitura das páginas belíssimas da **Apologia** de Platão e*

se lembra do massacre dos abissínios, voltando ao mundo em que vivemos, tem-se a impressão de uma queda eterna no vácuo.

Não! é a caverna de que fala Platão, na sua formosa alegoria.

*Continuamos acorrentados, mesmo apesar da **República** de Platão, apesar do império de Marco Aurélio, o imperador-filósofo ...*

Qual será o caminho para despedaçar as correntes e sair da caverna tenebrosa? É ainda a filosofia, é a arte que ainda embeleza a nossa vida ...

Sem Sócrates, sem Platão, que seria de nós? (MOURA, s.d., p. 107)

1.2.2 *O Anarquismo ao alcance de todos: os clássicos como fonte libertária*

Se a presença do platonismo na obra de Maria Lacerda de Moura está entrelaçada com suas experiências educacionais e com a vida comunitária em Guararema, em José Rodrigues Leite e Oiticica (1852-1957), filólogo, linguista, dramaturgo, poeta, professor catedrático de Língua e Literatura Portuguesa no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, e na Universidade de Hamburgo, entre 1929-1930,¹¹ mas, também, um ativista político ímpar em nossa vida cultural: anarquista militante (mas sem descuidar da teoria e do anarquismo como filosofia), jornalista e anticlericalista convicto, a presença dos clássicos será duplamente uma fonte libertária e a marca de sua ação no mundo, expressa no soneto em que assinala a permanência do “problema ingrato e obscuro, que atormenta homens bons desde Platão”:

*Essa invisível Causa, que eu procuro
Nos meus tormentos de meditação,
Inda é o mesmo problema ingrato e obscuro,
Que atormenta homens bons desde Platão.*

*Esse maldito sonho, por ser puro,
– Apurado na dor – é sonho vão:
E irá semeando dores no futuro ...
Pobres dos sonhadores que virão!*

*Ai de mim! Que entrevendo o atroz problema,
Me pus a refletir e a meditar;
Descobridor da solução suprema.*

*Fiquei na horrível noite deste mar,
Ouvindo a dupla voz do meu dilema,
Incapaz de afirmar e de negar* (OITICICA, 1919, p. 61 – grifos nossos)

Essa variante do platonismo, como um tema duradouro e que afeta a ordem pública e a ordem privada, assume, no que diz respeito ao nosso tema, uma variante inusitada no contexto brasileiro dos anos 1920/40:

Não aspiro à democratização dos aristocratas. Aspiro sim, à aristocratização dos democratas. O meu desejo é dar a estes a inteligência, a cultura, o amor da beleza eterna e da arte imperecível.

O fim do mais alto anarquismo é a elevação da plebe, dos verdadeiros produtores, a sentimentos e gostos aristocráticos, substituindo assim a democracia atual, calcada na ignorância e na pobreza, por uma aristocracia geral, humana. (OITICICA, 1970, p. 249)¹²

Schopenhauer previu admiravelmente o pavoroso advento de futuristas dadaístas, livre metristas e mais hunos literários, autores desregrados de mau gosto plebeu e mascarados de um carnaval felizmente passageiro. O estudo das letras clássicas na fonte grega e latina é sobretudo escola de bom gosto, requinte, aristocracia mental e repouso estético, sem o qual a arte é fogo de vista, e arlequinada grotesca. (OITICICA, 1959, p. 191)

Nesse sentido, o famoso descompasso entre o professor e o filólogo, com seu rigor acadêmico e intelectual, e a veemência polêmica do militante anarquista, que se expressaria no mesmo homem, parecem não resistir a uma análise mais rigorosa de sua obra, contudo, uma leitura atenta pode nos mostrar o quão fortemente o filólogo e o anarquista são expressões, sim, de um mesmo homem, no qual a *politeia* platônica, em sua variante utópica, assume uma vigorosa palidez.¹³

Em seu estudo sobre a dramaturgia de Oiticica, antecedendo sua crítica às peças **Azalan!**, **Pedra que rola** e **Não é crime**, A. Arnoni Prado fará uma longa análise das fichas de aulas por ele elaboradas acerca das comédias de Aristófanes – “um maço de velhos manuscritos meticulosamente anotados a lápis com a remissão a peças, páginas, cenas, versos, atos e aparato bibliográfico” –, em que encontramos uma “saborosa marginália” na qual Oiticica vai travestindo o poeta grego em um “anarquista segundo um

cuidadoso roteiro ilustrado com exemplos e falas não raro entrecortadas de comentários espirituosos e cheios de ironia” (PRADO, 2000, p. 273).

Se nos voltarmos para a sua obra clássica sobre o anarquismo, **A doutrina anarquista ao alcance de todos**, veremos que, no âmago de sua proposta de uma “comunidade anarquista”, está embutida uma clara concepção de utopia:

O anarquismo propõe aos homens de boa vontade uma solução racional da crise permanente em que vivem. A solução, em si mesma, é fácil. A organização anárquica, prescindindo da complicada máquina de compressão, o Estado, é de singeleza admirável. Todavia a apreensão do funcionamento de uma sociedade anárquica é difícil para as pessoas afeitas ao regime capitalista. Estamos viciados a tudo comprar e vender e faz-nos confusão conceber a vida humana sem dinheiro. Vivemos, como dizia Eça de Queirós, achatados entre as páginas de um código; todos os nossos atos estão regulados pelo código civil, pelo código penal, pelo código comercial, pelas constituições federais e estaduais, por posturas municipais, por um acervo colossal de regras e regulamentos minuciosos. Há leis especiais para tudo e só admitimos a ordem com policiais, agentes, comissários, delegados, chefes de polícia, etc. Como ouvir falar então numa sociedade sem códigos, sem leis, sem parlamentos, sem polícia, em nenhuma dessas esmolhas apertadoras e movimentadas? Por isso, muitas pessoas, aliás cultas, mas irrefletidas, dão de ombros, viram as costas e proferem as frases clássicas: isso é uma utopia e vocês estão malucos. Também, há trinta anos, era utopia o aeroplano e mais que utopia o projeto de se falar a centenas de léguas, sem fios. Todas as formidáveis invenções modernas, o navio a vapor, a locomotiva, o gramofone, o telefone, o automóvel, o telégrafo, a radiotelegrafia, a eletricidade, os submarinos, etc., etc., são ex-quimeras realizadas em um século apenas. [...] Por isso, dar de ombros a uma ideia por ser ou parecer utopia, é não ter senso. O homem assisado, longe disso, procura inteirar-se das ideias novas, assimilar a doutrina, meditar sobre a sua exequibilidade, pesar os prós e os contras, discutir, informar-se de tudo, analisar os argumentos, vantagens e desvantagens. Só depois terá bastante autoridade moral para repelir a solução proposta. [...]. O leitor, nas suas lucubrações, deve ter presente, sempre e sempre, a ideia de que, em sociedade anárquica, não há propriedade, não há dinheiro, não há venda nem troca. Insistindo em ter sempre em mira essa noção fundamental, pouco a pouco, lendo cada número desta segunda parte atentamente, certo estou de que logrará assenhorear-se de toda a doutrina, alcançar-lhe a cativante beleza, podendo sentir o nobre orgulho de ser anarquista. Verá, então, que trabalhar para a anarquia é o mais glorioso empenho dos corações bem formados. (OITICICA, s.d. p. 54-55)

Desse modo, a utopia para Oiticica é também uma forma radical do princípio de “ação direta”, pois é ela que irá consubstanciar o “novo mun-

do”, a “nova humanidade”, como é dito no editorial da segunda fase do jornal *Ação Direta*, em 10 de abril de 1946:

Ação direta é a voz única na história das reivindicações [...]. Só a ação direta abala tronos, ameaça tiaras, convolve mundos. Só ela, principalmente, educa e fortifica o povo espoliado, na sua luta milenar. Ação direta é a revolução, ela, a ação direta, irá criar o novo mundo, a nova humanidade, e será, livre das peias estatais e religiosas, sempre ação, sempre energia, sempre ideal. (OITICICA, 1970, p. 107)

Será, então, nessa ótica de ação que veremos a construção, em **A doutrina anarquista ao alcance de todos**, de um modelo comunitário de gestão, que guarda em suas bases os velhos temas platônicos da comunidade de bens, mulheres e filhos, e do governo gnosiológico; exposto em quatro partes: na primeira, apresentará os princípios do anarquismo e seus obstrutores; na segunda, determinará o “problema essencial” e as dificuldades de apreensão do anarquismo, sua condição utópica e seus adversários; na terceira, explicitará os modos de execução de uma comunidade anarquista, para, na quarta parte, fazer a crítica das diferentes correntes “comunistas” para operar a “transformação social” e obter uma “sociedade em que impossível seja a exploração dos não-possuidores”, mostrando que há divergências profundas entre aqueles e os anarquistas. (OITICICA, s.d., p. 95, §112-120)

Ora, o que nos interessa aqui, neste pequeno estudo, é mostrar como os temas da *politeia* platônica, e suas variantes utópicas, estarão inseridos no âmago da crítica de José Oiticica ao *status quo* da vida política e cultural, e como o anarquismo representa uma radical mudança desse contexto.

Nesse sentido, dentre os sete primeiros parágrafos da primeira parte, veremos que são determinados os princípios que fundamentam a doutrina anarquista: a noção de felicidade, de bem e mal, as energias universais, que podem ser favoráveis e desfavoráveis, e como elas podem ser aproveitadas de modo a permitir uma correta definição de bem e mal, podendo ser definidas a partir de cinco feições das energias humanas, que permitirão “obter da terra a maior soma de felicidade geral” (cf. OITICICA, s.d., p. 7-8, §1-2).

A felicidade se coloca frente ao fato de que todos nós, ao longo de nossas vidas, “temos nosso quinhão de sofrimentos”, e, por isso, os homens procuram tenazmente minorar essas dores e alcançar o “máximo de

felicidade”. Para tal, Oiticica, irá definir o *mal* como tudo o que aumenta o sofrimento, e, o *bem*, como tudo o que diminui ou evita o mal e aumenta a felicidade.

Em seguida, definindo o mundo como “um jorro de energias” e o “corpo humano”, como qualquer ser vivo, submetido a um “equilíbrio de energias” entre as “energias universais”, favoráveis ou desfavoráveis, pois a natureza não é nem boa, nem má, donde que a questão fundamental para os homens é a de saber como “aproveitar no mundo as energias favoráveis ao seu organismo e anular ou desviar as energias desfavoráveis” (OITICICA, s.d., p. 8, §4-5)

Nessas espécies de energias, Oiticica demarcará as cinco *feições* das energias humanas: as físicas, as mentais, as morais, as práticas, e as sociais, que serão discriminadas como: [i] vigor e saúde; [ii] inteligência e cultura; [iii] vontade e caráter; [iv] habilidade e vocação; e [v] altruísmo e sociabilidade. A obtenção da “maior soma de felicidade geral” nos é dada pela “ciência”, que permite que os homens superem o seu “mal-estar”, a sua “dor universal”, cujas causas são também naturais e artificiais (cf. OITICICA, s.d. p. 8, §8).¹⁵

As causas naturais são decorrentes dos fenômenos do cosmo – os terremotos, as erupções vulcânicas, as chuvas fortes, as secas, as ressacas marítimas, as inundações fluviais, as epidemias, as moléstias, etc. – e o homem não pode eliminá-las, mas pode, entretanto, minorar sua intensidade pelo avanço do conhecimento.

As causas artificiais são decorrentes da má organização social e política – a escravidão, o militarismo, o banditismo, a miséria, a prostituição, os vícios –, embora esses males sejam consequência do maior dos males que afeta aos homens: a propriedade privada, acrescida dos corolários que dela derivam, a autoridade, o Estado, a moeda, os impostos e a agiotagem (OITICICA, s.d., p. 1-19, § 5-18, §14-25).¹⁶

Portanto, a dor humana tem uma causa maior: a propriedade privada, e, para que seja possível aos homens a conquista da felicidade, a pergunta fundamental a ser feita é aquela que busca saber como suprimir a propriedade privada, e que, aos olhos de Oiticica, deve ser conquistada com a adesão ao anarquismo, como a “doutrina social de uma organização da produção, distribuição e consumo das riquezas sem propriedade” (OITICICA, s.d., p. 53, §66).

A ‘*politeia* anarquista’ supõe, assim, a supressão de sua inexequibilidade, dado que ela tem uma função utópica; a supressão da autoridade e a supressão do Estado, substituindo-se o governo estatal pela “colaboração comunal” (OITICICA, s.d., p. 76-80, §71-87).

Depois de analisar minuciosamente os adversários do anarquismo, Oiticica dedicará a terceira parte de **A doutrina anarquista ao alcance de todos** à exposição da conformação do novo modelo de vida comum, que terá por base o federalismo e o regime comunal:

Sendo fim do anarquismo passar imediatamente do capitalismo ao comunismo anárquico, o processo de arregimentação das massas proletárias não pode ter esse caráter de centralização disciplinada.

Nosso sistema é o seguinte: nas numerosas zonas agrícolas ou industriais, os trabalhadores agrupam-se em sindicatos conforme as suas profissões ou ofícios. Esses sindicatos federam-se em certas regiões, mantendo entre si as ligações necessárias e todos dentro das mesmas ideias e com a mesma finalidade. Essas ligações são mantidas por delegados dos sindicatos em assembleias sancionadas ou não pelos sindicatos.

Por sua vez, as federações dos diversos países ou das diferentes zonas formam entre si uma confederação sob os mesmos princípios, com seus congressos anuais. (OITICICA, s.d., p. 75-76, §80-81)

A comuna, entendida como o conjunto de associações profissionais, permitirá que “as terras, a usina, as casas, sejam da coletividade; não há dono, nem feitor, nem salário. Tudo é de todos; ninguém manda. Todo o serviço se executa por acordo mútuo e deliberações de cada sindicato”, conjugando-se em diferentes níveis – o município, constituído de múltiplas comunas perfeitamente relacionadas entre si; a federação, que é composta pelos municípios, permitindo o correlacionamento político e econômico entre eles; e as confederações, que reúne várias federações –, que serão a base da organização anárquica (OITICICA, s.d., p. 77, §82-85).

A organização interna das comunas será feita a partir do princípio de liberdade que se constitui como um “acordo mútuo” – uma vez que os homens são “desiguais” por natureza –, que permite o estabelecimento de uma “igualdade social” entre os homens:

De modo que, na comuna anárquica, há de haver perfeita igualdade social. Note-se bem que digo social. Os anarquistas proclamam que os homens são todos desiguais. Basta ver que não há dois indivíduos no mundo com impressões digitais idênticas. Também podemos afirmar, com maior razão, que não há dois cérebros iguais; não há dois caracteres, desejos, ideias, vocações, tendências, inteligências, nem aptidões iguais. Quando falamos em igualdade, referimo-nos à igualdade de condições sociais para o desenvolvimento livre das desigualdades naturais. Sem essa igualdade, a liberdade, como a definimos, não se compreende. (OITICICA, s.d., p. 77, §82-85)

Desse modo, a comuna está distribuída em “três classes distintas” de trabalhadores: [i] os rurais – constituídos pelos “plantadores, limpadores, cortadores, carreiros, cambiteiros, aradeiros, etc.” –, [ii] os operários – compostos por “maquinistas, foguistas, mecânicos, turbineiros, carpinteiros, ferreiros, eletricitas, destiladores, pedreiros, faxineiros, arrumadores, cozinheiros, lavadores, etc.”, e, [iii] os anexos – integrados por “médicos, enfermeiros, dentistas, professores, artistas, farmacêuticos, etc.” –, que estão distribuídos a partir de uma “hierarquia funcional” que consiste no encaminhamento do trabalho “conforme a *capacidade de superintendência* de cada trabalhador, firmando o acordo para a execução de um serviço”, e empenhando-se em cumprir “sua tarefa com a maior eficiência” (OITICICA, s.d., p. 82, §90).¹⁷

A educação, fundada nos mesmos princípios, deverá tornar o homem capaz de aproveitar o mais que lhe seja possível, e do melhor modo, as energias física, mental, moral, prática e social, e que assim serão definidas por Oitica:

Educação física é o cultivo da robustez – não da força, – da saúde, da agilidade. Educação mental é a formação da inteligência, seu desenvolvimento racional e harmônico – erudição, cultura, arte. Educação moral é o cultivo da vontade, sua direção na realização do bem-estar comum. Educação prática é o treino da habilidade técnica ou vocação profissional. Educação social é o aperfeiçoamento da solidariedade como multiplicador de energias. (OITICICA, s.d., p. 88, §103)

E esse modelo de educação será possível, uma vez que desprovida das noções burguesa e capitalista – de família, lei, religião, casamento e de

qualquer outra espécie de autoridade civil –, “a criança, desde o nascimento, será guiada pela associação de educadores, composta de médicos, higienistas e pedagogos especializados”, vivendo em “educandários comunais”, de modo que o “individualismo” possa desenvolver-se em oposição à vida doméstica (cuja representação mais obstrutiva da felicidade é a família).

Fechando esse levantamento das velhas teses *republicanas* da *politeia* platônica remodeladas pelo veio anarquista de José Oiticica, não poderemos deixar de retomar a questão central da justiça, que será compreendida como “um dos pontos de mais difícil compreensão para os estudiosos do anarquismo”, pois questiona diretamente a repressão da criminalidade na sociedade anárquica: “não havendo autoridade com seus soldados, prisões, juízes, como reprimir os crimes?” (OITICICA, s.d., p. 91, §108).

A resposta de Oiticica, evidentemente, virá pautada na função da educação e no princípio de *koinonía* que funda a sociedade anárquica: “em sociedade anárquica não se reprimem crimes; evitam-se”. E isso porque não havendo nem propriedade privada, nem dinheiro, as maiores fontes dos crimes desaparecem – “roubos, estelionatos, falências fraudulentas, incêndios comerciais, etc., etc.” –, e, sendo também o ‘amor livre’, a satisfação dos desejos sexuais será muito fácil, extinguindo-se “a irritação romântica, autora de crimes passionais”, e tudo isso será fomentado pela “educação anárquica para todos”, que, combatendo no indivíduo todos os preconceitos, “inclusive os de família e sexo”, permitirá a redução “do ciúme ao mínimo” ou a sua extinção, pois a educação anárquica levará o indivíduo, “desde criança, a refrear seus ímpetos de cólera”. Portanto, a justiça, tão necessária na sociedade burguesa e capitalista, deverá permitir a arbitragem das raras situações em que o crime, expresso como quebra do acordo que funda a comuna, no sentido de julgar se essa quebra deve ou não ser relevada: se as explicações do faltoso forem aceitas, ele retornará à vida comunitária, se não, será forçado a retirar-se e a isolar-se da comuna (OITICICA, s.d., p. 91, §108).

Assim, se nos pautarmos na necessidade prescrita por Oswald de Andrade, a de “identificar e consolidar nossos contornos psíquicos, morais e históricos”, e que ele mesmo já havia assentado em ‘solo utópico’, talvez não seja difícil reconhecer nesses *contornos* a presença da filosofia política platônica e de sua articulação ao binômio “*politeia* e *utopia*” como matriz ativa de um paradigma que permite, tal como enunciado no texto platônico,

a afirmação radical de um ‘modo de ser’, e que, à revelia das vicissitudes da história, resguarda a condição reflexiva, renovada pela “invisível causa”, que, como diz o soneto de José Oiticica, “atormenta homens bons desde Platão”.

Documentação escrita

MOURA, Maria Lacerda de. **Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me! Denúncia!** 3. reimpr. Guarujá: Editora Opúsculo Libertário, 1999.

_____. **Han Ryner o amor plural**. São Paulo: Unitas, 1928.

OITICICA, José. **Ação Direta**: meio século de pregação libertária. Seleção, introdução e notas de Roberto das Neves. Rio de Janeiro: Editora Germinal, 1970.

_____. **Voz Clamante**. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 18 de out. 1928.

_____. **Ação Direta**. Rio de Janeiro: Editora Germinal, 1970.

_____. **Sonetos**, 2ª Série. Maceió: Linotypia da Casa Ramalho, 1919.

_____. **Manual de estilo**. 8. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves; São Paulo: Editora Paulo de Azevedo Ltda., 1959.

_____. **A doutrina anarquista ao alcance de todos**. Rio de Janeiro: Editora Mundo Livre, s.d.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Maria Lacerda de Moura, com um apêndice da tradutora sobre a filosofia socrática. 4. ed. São Paulo: Atena Editora, s.d., p. 83.

_____. **Críticas**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1977.

_____. **Timeu**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1977.

BURNET, John. **Timaeus**. Platonis Opera. Oxford: Clarendon Press, 1968. v. 4 (reimp. da ed. de 1902).

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Introd. de Serafim Leite. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, Instituto Nacional do Livro, 1977. 2 v.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. In: _____. **Obras Completas: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1972, p. 145-200.

_____. Manifesto da Poesia Pau-Brasil. In: _____. **Obras Completas: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1972, p. 5-10.

BANDEIRA, Manuel. Lira dos cinquent'anos. In: _____. **Poesias Completas.** Rio de Janeiro: Edição do Autor, 1940.

CÂNDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira.** 5. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975. v. 1.

DULLES, John W. Foster. **Anarchists and comunists in Brazil, 1900-1935.** Austin, London: University of Texas Press, 1973.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visões do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** 4. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1985.

JORNADAS FERNAND BRAUDEL. **Uma lição de História de Fernand Braudel.** Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LEITE, Miriam L. Moreira. **Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura.** São Paulo: Ática, 1984.

_____. Utopias educacionais de Maria Lacerda de Moura. **Anais do XVII Simpósio Nacional de História,** São Paulo, p. 65-70, jul. 1993.

LEITE, Serafim. Simão de Vasconcelos: vida e obra. In: VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus.** Introdução de Serafim Leite. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, Instituto Nacional do Livro, 1977. v.1, p. 6-21.

LABORATÓRIO DE IMAGEM E SOM EM ANTROPOLOGIA DA USP. **Maria Lacerda de Moura – Trajetória de uma Rebelde.** São Paulo: USP, 2003.

MIRANDA, J. V. A objeção da consciência e o combate à tirania nos escritos libertários de Maria Lacerda de Moura. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História,** São Paulo, p. 1-13, jul. 2011.

MORAES AUGUSTO, Maria das Graças de. *Politeia* e utopia: o caso platônico. **Kléos,** Rio de Janeiro, v. 16/17, n. 16/17, p. 103-150, jul. 2012-jul.2013.

NEVES, Roberto das. Um anarquista exemplar e uma figura ímpar na História do Brasil. In: OITICICA, José. **Ação Direta.** Rio de Janeiro: Editora Germinal, 1970, p. 12-13.

PRADO, Antonio Arnoni (Org.). **Libertários no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Elucubrações dramáticas do professor Oiticica. **Estudos Avançados,** São Paulo, v. 14, n. 40, p.267-297, 2000.

VENTURA, Tereza. **Nem barbárie, nem civilização!** São Paulo: Anablume, 2006.

¹ Cf. a longa apresentação feita por Celso Furtado acerca do capitalismo brasileiro e as observações de F. Braudel.

² E que seria, mais de uma década depois, demarcada também por Oswald de Andrade, em **A marcha das utopias**, série de artigos publicados pelo *O Estado de S. Paulo*, em 1953, e posteriormente reunidos, em edição póstuma, n'Os **Cadernos de Cultura**, v. 139, 1966, publicado pelo Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro, e reeditado no v. 6 de suas **Obras Completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias**.

³ Cf. Oswald de Andrade (**Manifesto da Poesia Pau-Brasil**, 1972, p. 6). Muitos seriam os exemplos, mas cito aqui apenas dois ícones da crítica radical à presença dos clássicos em nossa história intelectual e em momentos importantes de formação dessa literatura: a tão citada crítica de Sílvio Romero e Antônio Candido às traduções da **Eneida** de Virgílio, da **Ilíada** e da **Odisséia** de Homero por Manuel Odorico Mendes e o item 3, *Mau Gosto*, do capítulo VI, Formação da Rotina, da **Formação da Literatura Brasileira**, de Antônio Candido (1975, p. 201-205), distinguindo a reflexão política da produção poética e no qual lemos: “Para quem ama a coerência histórica nas manifestações da cultura, deve parecer estranho o fato dessas gerações esteticamente apagadas, rotineiras ou vacilantes, serem as mesmas que, no terreno político e científico, mostraram decisão e senso *atual* da vida. [...]”

E, a seguir, estigmatizando os sentidos do juízo relativo ao “mau gosto”, assim o descreverá: “Nestes versos [referindo-se aos versos de José Bonifácio: “As nítidas maminhas vacilantes/ Da sobre-humana Eulina,/ Se com fervidas mãos ousado toco, /Ah! que imprimem súbito/ Elétrico tremor que o corpo inteiro/ Em convulsões me abala!”], tudo é de uma falta de gosto exemplar, [...]. Cada qualificativo está por assim dizer fora de foco, obedecendo a uma lógica puramente gramatical, sem o menor senso poético. [...]. Outra ocorrência do “mau gosto” são os neologismos em que se fundem substantivo e adjetivo, sujeito e complementos. Com dificuldades de transpor ao português os versos densos e sintéticos do grego, José Bonifácio foi levado a recomendar este processo, na “Advertência” à tradução de uma das *Olimpicas*, incluída nas *Poesias Avulsas*: ‘Para podermos pois traduzir dignamente Píndaro, ser-nos-ia preciso enriquecer primeiro a língua com muitos vocábulos novos, principalmente compostos [...] e porque não faremos e adotaremos muitos outros, [...] como por exemplo: *Auricomada, Roxicomada, Boquiarubra*, [...], etc.’ Se bem disse ele, melhor fez Odorico Mendes, como se sabe, alastrando a tradução da *Ilíada* de vocábulos e expressões que tocam as raias do bestialógico e a que Sílvio Romero já fez a devida justiça: *multimamante, olhicerúlea, albinitente*. [...]”

E, ainda, assinalando a terceira marca do “mau gosto”, chamada de “mitologia de-

cadente”, dirá Antonio Cândido: “Mau gosto e prosaísmo se manifestam ainda *no uso inferior da mitologia e, em geral, da tradição clássica*, já então pouco significativa, como se os poetas não fossem capazes de encontrar nela o correlativo adequado à emoção e ao pensamento” (CÂNDIDO, 1975, p. 195; 201-203). Os grifos são nossos.

⁴ Uma primeira revisão crítica dessa versão do “mau gosto” e dos clássicos entre nós foi empreendida por Haroldo de Campos, a partir da retomada da obra de Odorico Mendes, como pai da “tradução criativa”, e, necessita não só ter sua continuidade distendida para outros níveis da vida cultural e política brasileira, como também o aporte de uma nova hermenêutica capaz de nuançar e melhor discriminar os diversos processos de adoção e constituição da vida cultural no Brasil colônia, no Brasil Reino Unido de Portugal e Algarves, no Brasil monárquico e nas diferentes fases do Brasil República.

⁵ Simão de Vasconcelos nasceu no Porto, Portugal, em 1597, e vindo com a família, ainda menino, para o Brasil, aos 19 anos integrou-se à Companhia de Jesus. No Colégio das Artes, da Bahia, cursou os estudos de Humanidades, Filosofia e Teologia, ordenando-se sacerdote e obtendo o grau de mestre em Artes.

Participou com o padre Antônio Vieira da Embaixada da Restauração, enviada a Portugal, em 1641, voltando à Bahia em 1642, vindo a ocupar quase todos os cargos da Companhia de Jesus no Brasil: foi procurador da Província do Brasil, reitor do Colégio das Artes, da Bahia e do Rio de Janeiro. Faleceu em 1671, no Rio de Janeiro. Cf. Leite (1977, p. 13).

⁶ A essas três perguntas, Simão de Vasconcelos acrescenta, ainda, mais duas questões: como foi o processo de povoamento das terras e como a religião estabeleceu-se entre eles; e por que não conservaram as cores e as línguas originais. Cf. Vasconcelos (1977, §78-112).

⁷ Ao lado da influência platônica, vale ainda observar que a leitura dos diálogos de Platão, sobretudo em sua tradução latina – tanto a de Marsílio Ficino, publicada em Veneza, por Aldo Manutio, em 1499 e reimpressa, em 1551, por Hier. Frobenius e Nic. Episcopium; em 1581 por Hier. Scotum, e a de Jean de Serres, na edição de 1578 de Henri Estienne –, presente em vários textos renascentistas, aparecerá em **A Nova Atlântida**, de Francis Bacon, publicada em latim, em 1633, em que a aproximação do Novo Mundo com a Atlântida platônica é a base da vida em Besalém, e que poderia, também, estar entre as fontes e leituras de Simão de Vasconcelos na elaboração de suas **Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil**.

⁸ Nesse sentido, a análise mais requintada e importante – que não só analisa a identificação do Novo Mundo com o Paraíso, feita por Simão de Vasconcelos, mas que recuperou os parágrafos 105-111, censurados na edição de 1663 – acerca da loca-

lização do paraíso na América continua sendo a de Sérgio Buarque de Hollanda, em **Visões do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. Cf. em especial as páginas 126-143; 179-238 e o Anexo, nas páginas 357-360, com a publicação dos §105-111.

⁹ Para uma visão do conjunto da obra de Maria Lacerda de Moura, vejam-se Leite (1984 e 1993), Prado (1987) e Miranda (2011).

Sobre a participação de Maria Lacerda na comunidade de Guararema, o documentário **Maria Lacerda de Moura – Trajetória de uma Rebelde**, produzido pelo Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da USP, em 2003, fornece um histórico resumido e belas imagens da vida comunitária em Guararema.

¹⁰ Cf. Moura (1928). Veja-se, também, o texto de José Oiticica *Voz Clamante*, publicado no *Correio da Manhã* (Rio de Janeiro, 18 out. 1928), em que ele faz a defesa das teses de Maria Lacerda, que, no jornal *A Esquerda*, havia criticado duramente o fascismo italiano; o jornal teve a redação assaltada e a tipografia empastelada por correligionários fascistas brasileiros. Em seu texto, Oiticica vai frisar exatamente os elementos gregos na força libertária de Maria Lacerda: “Lendo na “Esquerda” do dia 11, aquelas palavras candentes, afigurava-se-me ver uma *Vitória de Samotrácia*, porém viva, a declarar aos homens ruins, aviltados pelo ouro, pela superstição, pelos preconceitos surdos, um peã novo, de confiança, calmo, seguro no seu ritmo e fascinante na sua solía”. Os grifos são nossos.

¹¹ Oiticica foi aprovado em primeiro lugar, dentre numerosos candidatos, no concurso aberto pelo governo alemão para o cargo de professor de Língua e Literatura Portuguesa na Universidade de Hamburgo, com um contrato de 5 anos; entretanto, com a Revolução de 1930, Oiticica foi obrigado pelo Ministério do Exterior a voltar ao Brasil. Para um histórico da questão, cf. Neves (1970). José Oiticica também formou-se em Direito e estudou quatro anos de Medicina.

¹² Publicado originalmente no jornal *Ação Direta*, em novembro de 1956.

¹³ Roberto das Neves, em sua apresentação dos textos selecionados de *Ação Direta*, faz um recenseamento dos artigos necrológicos nos quais esse descompasso é muitas vezes assinalado. Uma análise mais apurada desse contexto biográfico é feita por Antonio Arnoni Prado, que, a partir de pesquisa historiográfica mais recente, admite: “O fato é que, depois que a investigação documental, apoiada em registros da época e louvada no testemunho pessoal de dezenas de participantes, reconstruiu a liderança e o papel decisivo de José Oiticica no levante anarquista de novembro de 1918, o que emerge do passado é a índole incendiária que torna quase inversos-símil a figura do pacato professor que vai todas as manhãs ensinar empostação e prosódia aos meninos do Pedro II, com a batuta entre os dedos para acompanhar com precisão ora a leveza de um trecho de canto clássico, ora a escanção de algum verso esparso da tragédia grega ou da comédia latina”. Cf. Prado (2000). Sobre a

militância anarquista de José Oiticica, cf. Dulles (1973), para uma análise da obra de José Oiticica, veja-se Ventura (2006).

¹⁴ **A doutrina anarquista ao alcance de todos** foi publicada inicialmente no *Ação Direta*; em 1947 teve sua primeira edição, em São Paulo, lançada pelo Movimento Libertário, e, em 1954, pela Editora Germinal, no Rio de Janeiro. Nos anos 1970 foi reeditada por Nelson Abrantes, da Editora Mundo Livre, no Rio de Janeiro. Cf. Oiticica (**A doutrina anarquista ao alcance de todos**). Todas as citações feitas aqui são retiradas da publicação da Editora Mundo Livre.

¹⁵ A concepção de “dor universal” utilizada por Oiticica é retirada da obra de Sébastian Faure, **La douleur universelle**, em que afirma que “todos os homens sofrem, qualquer que seja a sua condição social, muito mais do que seria natural sofrerem”, e daí a origem do mal-estar humano, “essa perpétua crise social em todas as nações e cuja causa fundamental só a doutrina anarquista conseguiu revelar, analisar e resolver”. Cf. Oiticica (s.d. p. 8, §8).

¹⁶ A essas causas e aos seus corolários, Oiticica vai alinhar um conjunto de seis *feições* que obstruem a felicidade humana – a *feição econômica*, expressa pela moeda, pelos bancos, pela agiotagem, pela Bolsa e pela inflação; a *feição política*, com suas formas de governo, o político profissional e o voto obrigatório; a *feição militar*, com seus modos de obediência e disciplina; a *feição jurídica*, manifesta no direito, nas leis e nos parlamentos; a *feição pedagógica*, explicitada pela “educação idólatra” e pela figura do mestre-escola; e a *feição religiosa*, representada pela religião e pela relação estabelecida entre esta e o Estado –, e que compõem o regime capitalista.

¹⁷ O exemplo dado por Oiticica para explicitar o que é a “hierarquia funcional” em uma “associação tipicamente anarquista” é, platonicamente, o do teatro: “Um clube dramático de amadores dar-nos-á bem o padrão da hierarquia funcional anárquica. Escolhe-se um diretor geral, o mais entendido em arte cênica e todos seguem seus conselhos, distribuição de papéis, marcação, concorrendo cada qual para o êxito da representação.

O diretor não pode castigar ninguém, expulsar o sócio, suspendê-lo das funções, etc. Todavia, todos se submetem à disciplina funcional. Assim, não se vê um comêco pretender o papel de galã, uma ingênua exigir o lugar de um centro dramático, ou o contra-regras intervir na marcação do ensaiador. Nenhuma das figuras modifica a seu talante as marcas e todas atendem às chamadas do contra-regra”.