

JOSÉ ANTONIO VASCONCELOS

## **ANARQUISMO E UTOPIA**

As idéias políticas de Giovanni Rossi

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História das Idéias, Departamento de História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

Prof.<sup>a</sup> Etelvina Trindade

CURITIBA

1996

## AGRADECIMENTOS

Talvez exista alguma pessoa que, terminando de escrever uma dissertação de mestrado, tenha chegado a afirmar que fez tudo sozinho. O bom senso, é claro, nos aconselharia a duvidar da honestidade - ou da memória - de alguém que não se lembre de ter tido necessidade de qualquer espécie de auxílio. Este, mais do que certamente, não é o meu caso. Escrevi, gostei, pensei que estava bom, pedi para lerem, fizeram críticas, voltei para casa, vi que não estava tão bom assim, melhorei. Não sabia, me disseram, procurei, me ajudaram a encontrar, desanimei, me deram força, quis começar tudo “desde Adão e Eva”, passando obviamente por Marx e Freud, e desembocando num panorama super abrangente da cultura ocidental contemporânea, não deixaram, me cortaram, disseram que era loucura, e, puxa vida, como estavam certos, como são as coisas, só agora é que consigo perceber. A estas pessoas todas, eu não poderia deixar de agradecer.

- Professora Etelvina, pela orientação segura e eficiente.
- Helena Mueller, pela co-orientação, pela disponibilidade de tempo, material de pesquisa, e sobretudo pela solidariedade.
- Ana Maria e Chico (*in memoriam* é pouco para expressar a saudade imensa que deixou em todos nós), professores da linha de pesquisa.
- Elvira, Euclides, Luís Carlos, Marionilde, Ronald, professores que ministraram disciplinas no programa de pós-graduação em História.

- Ângelo e César, professores dos departamentos de Ciências Sociais e Filosofia, respectivamente, pela leitura do texto e comentários.
- Meus pais, Décio e Rachel.
- Lucimara, minha mulher, e Marcelo, meu filho.
- Antonio Paulo, Johnny, Léa, Luís Fernando e Vilma, colegas e amigos.
- Ivone e Serginho, funcionários do departamento de história.
- Capes, UFPR e departamento de história.

Dreamer of dreams, born out of my due time,  
Why should I strive to set the crooked straight?  
Let it suffice me that my murmuring rime  
Beats with light wing against the ivory gate,  
Telling a tale not too importunate  
To those who in the sleepy region stay,  
Lulled by the singer of an empty day.

William Morris, *The earthly paradise.*

Sonhador de sonhos, nascido no tempo  
errado,  
Porque tenho que endireitar o torto?  
Basta-me que meus versos murmurantes  
Batam de leve com suas asas no portão de  
marfim,  
Contando uma história não muito  
importuna  
Para aqueles que permanecem na região do  
sono, Acalentados pelo cantor de um dia  
vão.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	vii
<b>ABSTRACT</b> .....	viii
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>1 - QUEM FOI GIOVANNI ROSSI?</b> .....	5
1.1 - O ATIVISMO DE ROSSI NA ITÁLIA.....	14
1.2 - A VINDA DE ROSSI AO BRASIL.....	18
<b>2 - OS ESCRITOS DE ROSSI</b> .....	24
2.1 - O MUNDO ROMÂNTICO.....	26
2.2 - O RACIONALISMO OTIMISTA.....	30
2.3 - O SOCIALISMO.....	34
2.3.1 - O socialismo utópico.....	37
2.3.1.1 - Saint-Simon.....	37
2.3.1.2 - Charles Fourier.....	40
2.3.1.3 - Robert Owen.....	42

2.4 - UN COMUNE SOCIALISTA.....	45
2.5 - UN EPISODIO D'AMORE NELLA COLONIA CECILIA.....	56
2.6 - IL PARANÀ NEL XX SECOLO.....	60
2.6.1 - Visão de um ébrio contada por ele mesmo.....	64
<b>3 - UTOPIA E ANARQUISMO EM GIOVANNI ROSSI.....</b>	<b>69</b>
3.1 - UTOPIA, UMA NOÇÃO PROBLEMÁTICA.....	70
3.2 - UTOPIA, EXPRESSÃO DE UM DESEJO.....	73
3.3 - O ANARQUISMO, UMA UTOPIA?.....	78
3.4 - O FIM DO ESTADO.....	81
3.4.1 - O Estado moderno, alvo da crítica anarquista.....	83
3.5 - LIBERDADE E PARIDADE SEXUAL.....	89
3.6 - UMA UTOPIA DINÂMICA.....	98
3.7 - A VALORIZAÇÃO DO INDIVÍDUO.....	102
3.8 - OS MEIOS PARA ALCANÇAR A SOCIEDADE DESEJADA.....	106
3.9 - A INFLUÊNCIA DOS UTÓPICOS NA OBRA DE ROSSI.....	112
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>126</b>
<b>FONTES PRIMÁRIAS.....</b>	<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>126</b>

## RESUMO

Giovanni Rossi, intelectual e militante socialista do século XIX, é popularmente conhecido como fundador da colônia Cecília, uma comunidade de anarquistas italianos no Paraná. Rossi foi também um autor profícuo, tendo publicado livros e artigos não só na Itália como também em outros países, além de manter correspondência com importantes líderes de movimentos sociais na Europa e na América. A presente pesquisa busca delinear seu ideário político a partir de seus escritos mais representativos, apontando para o caráter utópico de suas idéias e procurando aproximações entre a obra de Rossi e os sistemas sociais dos socialistas utópicos da primeira metade do século XIX, notadamente Saint-Simon, Fourier e Owen.

## ABSTRACT

Giovanni Rossi, intellectual and socialist activist from the 19th century, is usually known as the founder of the Cecilia colony, a community of Italian anarchists in Paraná, a southern Brazilian state. Rossi was also a gifted writer, having published his books not only in Italy, but also in other countries. This essay aims to trace his political beliefs, using his most representative writings as the main source of research, and pointing out to the utopian character of his ideas by showing a parallel between Rossi's work and the systems of utopian socialists from the first half of the 19th century, specially Saint-Simon, Fourier e Owen.

## INTRODUÇÃO

Em fins do século XIX, era bastante comum no sul do Brasil o sistema de colônias formadas por imigrantes europeus, dedicadas a atividades de ordem predominantemente agrícola. Dentre estas colônias, uma em especial, de nome “Cecília”, goza atualmente de relativa notoriedade. Não só tem ela sido objeto de inúmeras pesquisas acadêmicas - no Brasil e exterior -, como também inspirou uma peça teatral, uma produção cinematográfica ítalo-francesa e um documentário da Rede Bandeirantes de Televisão, além da presença na obra *Anarquistas graças a Deus*, da romancista Zélia Gattai.

A que se deve, porém, semelhante notoriedade, se a própria existência da colônia teve duração efêmera, não resistindo a mais de cinco anos? A resposta a esta questão encontra-se no caráter singular que informou a fundação e a vida desta comunidade. Idealizada por um militante anarquista italiano de nome Giovanni Rossi, ela constituiu-se na vivência prática de um ideal de liberdade. Como projeto, sua proposta era a de oferecer ao mundo uma prova da possibilidade de uma organização social onde a autoridade fosse inexistente. Desta forma, segundo Rossi, o discurso do movimento anarquista europeu se fortaleceria, pois o operariado seria seduzido pelo exemplo da Colônia Cecília.

Rossi sempre se manifestou desejoso de criar uma pequena comunidade onde os ideais anarquistas fossem plenamente vividos. Enquanto membro da Associação Internacional dos Trabalhadores, propunha a fundação de uma colônia socialista na Polinésia. Tendo sido convidado a dirigir *Citadella*, um projeto cooperativista na Itália,

Rossi viu-se frustrado em seus objetivos, pois os camponeses italianos, ainda que pobres, eram extremamente reacionários no que concernia à propriedade da terra. Convencido de que o fracasso de Cittadella deveu-se, principalmente, à ausência de um ideal socialista entre os integrantes do projeto, Rossi moveu, então, uma campanha para a fundação de uma experiência anárquica na América. Motivado pela propaganda brasileira ao mercado de trabalho europeu, Rossi optou por fundar uma colônia no Brasil, e, em função das circunstâncias então encontradas, ele e um pequeno grupo de companheiros acabou se instalando no Paraná, mais precisamente no município de Palmeira.

Inúmeros estudos têm sido dedicados às experiências comunitárias de Rossi em Cittadella e na Colônia Cecília, dentre as quais podemos citar as pesquisas de Newton Stadler de Souza<sup>1</sup>, Roselina Gosi<sup>2</sup>, Eric Gordon<sup>3</sup>, Beatriz Pellizzetti<sup>4</sup>, Helena Mueller<sup>5</sup> e Silza Valente.<sup>6</sup> Com exceção de Roselina Gosi e de Helena Mueller, porém, estes autores se preocupam mais com as realizações práticas de vivência anarquista inspiradas por Giovanni Rossi do que por suas idéias políticas. Rossi, no entanto, era um militante representativo, escrevia artigos para inúmeros periódicos anarquistas dentro e fora da Itália, e participava de congressos da Associação Internacional dos Trabalhadores. Além disso, Rossi escreveu alguns romances; obras de propaganda, é verdade, mas extremamente esclarecedoras acerca de um ideário político que se revela bastante original.

---

<sup>1</sup>Cf. SOUZA, Newton Stadler de. **O anarquismo da colônia Cecília**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1970.

<sup>2</sup>Cf. GOSI, Roselina. **Il socialismo utopistico**: Giovanni Rossi e la colonia anarchica Cecília. Milano : Moizzi, 1977.

<sup>3</sup>Cf. GORDON, Eric. **Anarchism in Brazil**: theory and practice, 1890-1920. Manchester[?], 1978. Tese de doutoramento - Tulane University.

<sup>4</sup>Cf. PELLIZZETTI, Beatriz. **Pioneirismo italiano no Brasil meridional**: estudo de caso. Curitiba :

Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico Paranaense, 1981.

<sup>5</sup>Cf. MUELLER, Helena. **Flores aos rebeldes que falharam**: Giovanni Rossi e a utopia anarquista: colônia Cecília. São Paulo, 1989. Tese de doutoramento - departamento de história, Universidade de São Paulo.

Por que não estudá-lo, então, sob uma perspectiva diferente? Se é certo que existem *idéias-força*, que nos impelem a uma ação transformadora, por que não realizar, no âmbito da *história das idéias*, um estudo sobre Giovanni Rossi, cujo pensamento inspirou a tentativa de realização de uma comunidade que poderia servir de modelo para toda a sociedade?

A presente pesquisa segue de perto a problemática levantada por estudos como o de Helena Mueller, quando esta põe em relevo o caráter utópico do pensamento de Rossi. A autora, entretanto, limita-se a evidenciar de que modo o discurso anarquista, e em especial o anarquismo como é entendido por Giovanni Rossi, enquadra-se num conceito geral de utopia, sem deter-se nas especificidades que caracterizam o socialismo utópico. O foco de atenção de Helena Mueller é outro: ela trata da Colônia Cecília em suas relações com o cenário político e social italiano, e, neste sentido, não é seu objetivo aprofundar-se na questão da utopia senão na medida em que tal se faz necessário para a compreensão da problemática levantada em sua pesquisa. Aproveitando-me do espaço aberto por Helena Mueller, procuro apontar as influências exercidas pelos socialistas utópicos na formulação da proposta teórica desenvolvida por Giovanni Rossi. Em sua juventude Rossi foi um apaixonado leitor das obras de Charles Fourier e Robert Owen. Cumpre, pois, investigar em que medida estas leituras influenciaram seu pensamento posterior, imprimindo assim uma tonalidade utópica a seu ideário anarquista.

Na verdade, Rossi não chamava a colônia por ele fundada de “anarquista”, mas sim de “socialismo experimental”. Ora, é inegável a existência de pontos de contato entre o anarquismo e as idéias que fundamentaram a formação da Colônia Cecília, uma vez que Rossi havia participado ativamente de movimentos anarquistas na Itália antes de sua vinda ao Brasil. O que procuro discutir nesta pesquisa é a possibilidade de que o

---

<sup>6</sup>Cf. VALENTE, Silza Maria Pazello. **A presença rebelde na Cidade Sorriso**: contribuição ao estudo do anarquismo em Curitiba, 1890-1920. Campinas, 1992. Dissertação de mestrado -

pensamento social de Rossi tenha se constituído de forma híbrida, assumindo elementos tanto do anarquismo como também do socialismo utópico.

De fato, o século XIX é palco de uma imensa série de experimentos socialistas - comunidades utópicas -, que guardam clara semelhança com os projetos comunitários de Rossi. Todas estas iniciativas têm como marca a tentativa de auto-subsistência e a eventual concentração de esforços na atividade agrícola. Da mesma maneira, as teorias dos socialistas utópicos apresentam alternativas à constituição familiar tradicional, alternativas estas muito semelhantes àquela proposta por Rossi na vivência socialista da Colônia Cecília. Trata-se de uma iniciativa interessante investigar se realmente é possível estabelecer um paralelo entre as idéias dos socialistas utópicos e a institucionalização de uma prática social anarquista.

Giovanni Rossi, como muitos outros militantes anarquistas em sua época, expressava suas idéias através de congressos, palestras, e artigos escritos em diversos periódicos de cunho socialista. Um destes periódicos, *Lo Sperimentale*, havia sido criado por iniciativa do próprio Rossi, com o intuito de divulgar suas idéias sobre a fundação de uma colônia anarquista. Rossi, porém, escreveu também três romances, *Un comune socialista-bozzeto semi-veridico di Cardias*, *Un episodio d'amore libero nella colonia Cecilia*, e *Il Parana nel XX secolo*, o último dos quais apresenta uma estrutura narrativa de cunho nitidamente utópico. A partir principalmente da análise destas obras, busco uma confluência entre as idéias de Giovanni Rossi e as idéias dos socialistas utópicos do século XIX, notadamente Saint-Simon, Fourier e Owen.

## 1 - QUEM FOI GIOVANNI ROSSI?

Em meados do século XIX encontramos nações como a Inglaterra, França, Estados Unidos e Itália esboçando os primeiros passos na instauração de instituições democráticas - ou na superação de desafios ao avanço da democracia parlamentar da burguesia. As reformas políticas já eram algo em discussão na Inglaterra, por exemplo, uma vez superada a crise causada pelas guerras napoleônicas. A *Reform Bill* de 1832, mesmo não atendendo de imediato a todas as expectativas populares - havia quem acreditasse na possibilidade de sufrágio universal já neste momento -, ainda assim serviu para diminuir as irregularidades nos distritos eleitorais, aumentando a representação dos grandes centros industriais, mais densamente povoados. Além disso, alguns outros avanços significativos também haviam sido feitos: a repressão contra a formação de *trade unions* estava parcialmente suspensa, e, ainda que a grande massa de trabalhadores urbanos e rurais na Inglaterra estivesse excluída de uma participação formal na vida política de seu país, uma parcela maior da população já havia adquirido o direito de voto.

A França nesta época, após o *coup d'état* de 1851, era governada por Napoleão III: como resultado da revolução de 1848, um outro Bonaparte acabou ocupando o trono francês. Ao desafiar o Partido da Ordem, Napoleão III se colocava como defensor da democracia, ao mesmo tempo que garantia sua permanência no poder e - o que é ainda mais paradoxal -, resguardado por dois plebiscitos, o primeiro assegurando-lhe plenos

poderes como presidente (1851), e o segundo fazendo dele um novo imperador francês (1852). Também os Estados Unidos viviam um momento delicado de sua história, no intervalo entre a guerra contra o México e a Guerra Civil Americana, sempre em busca do cada vez mais difícil equilíbrio entre estados escravocratas e anti-escravocratas. Quanto à Itália, ainda dividida em diversos reinos, encontramos já neste período o início da atuação de Cavour como primeiro ministro de Piemonte. Entusiástico admirador das transformações econômicas e políticas que iam de encontro às aspirações das camadas mais altas da burguesia, Cavour desempenharia a seguir um importante papel no *Risorgimento*, o processo de unificação da Itália.

O *Risorgimento* encontra raízes profundas nos movimentos revolucionários que tiveram lugar no final da década de 1840 em diversos pontos da Europa. Na Itália, o movimento seguia a liderança de Piemonte, que, ao desafiar o domínio austriaco na Península Itálica, recusava soberbamente o auxílio da França, tendo como lema *Italia farà da se*, ou seja, a Itália fará sozinha. Nesta época três correntes políticas disputavam a liderança do movimento. A primeira, que tinha Cavour como principal expoente, propunha a unificação da Itália com o posterior domínio político nas mãos dos piemonteses. A segunda corrente, que seguia as idéias de Gioberti, buscava a liderança do Papa, que assumiria o papel de “libertador” da nação italiana das mãos de um imperador germânico. Finalmente, a terceira corrente, liderada por Mazzini e denominada a “Jovem Itália”, propugnava um nacionalismo ardoroso e o ideal de uma Itália unificada em torno de uma república democrática.

Com a promulgação de uma constituição Liberal por Fernando II, rei das duas Sicílias, em janeiro de 1848, teve início uma série de conflitos em favor da unificação dos

reinos italianos em uma única nação. Aproveitando-se do grande tumulto causado pela resignação de Metternich, na Áustria, os habitantes de Venécia e Lombardia iniciaram um levante popular que teve como resultado a expulsão dos austríacos daquela região. Por um momento parecia que a Itália seria capaz de “fazê-lo sozinha”, mas a reação de antagonismo dos demais reinos italianos, ciosos de suas tradições particulares, contra a hegemonia piemontesa sobre a região, aliada ao medo que o Papa nutria de que os bispos germânicos criassem um “anti-papa”, fez com que a revolução retrocedesse.

O que, porém, parecia um sonho longínquo, foi triunfalmente conquistado entre os anos de 1859 e 1870, graças, em grande parte, à atuação política de Cavour. Ocupando o cargo de primeiro ministro de Piemonte, e de tendência liberal moderada, Cavour soube cultivar o apoio da França, que lhe enviou auxílio contra a Áustria, em 1859. Embora o resultado da campanha tivesse sido favorável à Itália, Cavour expressou seu descontentamento resignando-se de seu posto como primeiro ministro, pois um acordo feito entre Napoleão III, da França, e Francisco José, da Áustria, determinava que somente a Lombardia seria anexada a Piemonte. Venécia continuaria sob o domínio austríaco, ao passo que os ducados da Itália central, assim como os Estados do Papado, seriam restaurados. John Gooch assim sintetiza o que aconteceu:

O nacionalismo disseminava-se mais rapidamente do que esperara Napoleão III. Continuar a guerra seria sofrer baixas mais pesadas. Seria também colocar a Itália central nas mãos do Piemonte. Em vez disso, Napoleão III preferiu propor unilateralmente um armistício, a 5 de julho, aceito por Francisco José três dias depois. Os termos elaborados pelos dois imperadores entregavam à França a maior parte da Lombardia, que a transferiria a Turim; Venécia continuava sendo parte do império austríaco; os governantes da Toscana e de Módena deveriam voltar a seus tronos; e o governo papal continuaria a impor-se às Legações. Cavour quis dissuadir Vítor Emmanuel de aceitar essas condições e renunciou quando o rei se recusou a seguir sua orientação. Uma vez que a Venécia não havia sido entregue, de

acordo com o Pacto de Plombières, Nice e Sabóia continuaram em mãos piemontesas.<sup>1</sup>

Com a resignação de Cavour, uma onda de protestos populares tomou conta de toda a região norte e do centro da Península Itálica. Uma vez restituído à posição de primeiro ministro, Cavour aceitou a anexação de reinos vizinhos a Piemonte e, com a ajuda das forças lideradas por Giuseppe Garibaldi, conseguiu estender o domínio de Vitor Emmanuel de Savóia a quase toda a península. Roma, ainda ocupada pelos franceses, e Venécia, ainda mantida pelos austríacos, foram posteriormente anexadas à nação italiana em 1866 e 1870, respectivamente, devido, principalmente, a acordos políticos internacionais.

A Itália, uma vez unificada, contava com fatores favoráveis a seu desenvolvimento. O processo de unificação fora visto com bons olhos pelos segmentos não católicos do mundo ocidental, pois havia se concretizado sem excessivo derramamento de sangue. A recém-constituída nação italiana, entretanto, também tinha obstáculos a enfrentar. A *Questão Romana*, isto é, a anexação dos Estados do Papado a Piemonte, fazendo do Papa um “prisioneiro” em seu próprio palácio tornou mais agudo o antagonismo entre católicos fervorosos e anti-clericais convictos. Além disso, faltavam à Itália importantes matérias-primas, como ferro ou carvão, essenciais para o crescimento de sua indústria. Era, ainda, uma nação de contrastes: muitas partes montanhosas no centro e no sul da Península Italiana eram ocupadas por uma população paupérrima e subjugada a uma pequena aristocracia quase feudal, para a qual a unidade política italiana pouco ou nada significava.

---

<sup>1</sup>GOOCH, John. **A unificação da Itália**. São Paulo : Ática, 1991. p. 51.

Não podemos negar que a Itália, em seus primeiros tempos enquanto nação unificada, realizou um apreciável progresso econômico. As ferrovias, construídas e administradas pelo governo, ampliavam-se cada vez mais em direção ao sul, ao passo que no norte as indústrias revelavam-se cada vez mais promissoras. Nada disso, porém, impediu uma grave crise econômica que se refletia principalmente nas camadas mais ligadas à atividade agrícola. Toda esta conjuntura conferia características peculiares aos movimentos das classes trabalhadoras na Itália. Enquanto o proletariado industrial italiano era ainda relativamente pequeno, os camponeses, por sua vez, possuíam uma forte tradição insurrecional, caracterizada principalmente pelo *maccinato*, um imposto sobre a farinha de trigo, que elevava muito o custo de vida das populações de baixa renda. Esta tradição insurrecional do camponês italiano - chamada de *brigantaggio* - fez com que na Itália o movimento libertário tivesse entre os camponeses uma receptividade muito maior que a encontrada em outras nações da Europa. Segundo Denis Mack Smith:

Aos olhos dos camponeses, insurreição significava uma chance de saque e de incêndio, uma oportunidade para atacar a polícia e os intendentos do seu senhor, de por fogo na prefeitura, com as escrituras e suas listas de impostos, de ocupar as terras de seu senhor e desviar a água de seu moinho. Algumas vezes, obcecados pela fome, eles produziam a primeira faísca do que mais tarde se tornaria a revolução política, pois somente eles tinham tudo a ganhar e pouco a perder com a guerra aberta de classes. A cada dez anos havia uma grande revolta camponesa, e o terror que elas inspiravam tinha uma penetração profunda no inconsciente coletivo.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> SMITH, Denis Mack. **Italy**: a modern history. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1969. p. 41. *"In their eyes [dos camponeses], insurrection meant a chance for sack and arson, an opportunity to attack their lord's bailiff and the police, to burn the town hall with its tax rolls and title deeds, to occupy their lord's land and divert water from his mill. Sometimes, driven by hunger, they thus ignited the first spark of what later became political rebellion, for they alone had everything to gain and little to lose by open class war. [...] Every ten years there was a major peasant revolt, and the terror they inspired went deep into the collective subconscious"*.

Isto tudo em parte nos ajuda a entender porque Bakunin, muito mais ligado aos movimentos de trabalhadores na Itália do que Marx, via na população camponesa um potencial revolucionário que este recusava-se a admitir. Segundo Helena Isabel Mueller:

[O] anarquismo é a opção inicial, como forma de expressão e organização do movimento social que se estrutura na recém formada nação italiana. Uma das raízes desta opção está na tradição insurrecional do “brigantaggio”, que tem como exemplo a revolta contra a criação da taxa do “maccinato”, a qual aumenta o custo do trigo, diminuindo assim a já precária alimentação das camadas mais pobres da população. Nos primeiros anos da federação italiana da AIT [Associação Internacional dos Trabalhadores] os “motos” serão a forma mais freqüente de ação, diversos deles com a participação de lideranças anarquistas: Malatesta, Cafiero e Costa, para citar alguns, sem falar da intervenção “intelectual” de Bakunin, que, da Suíça, toma parte na elaboração dos planos.<sup>3</sup>

A revolta, é claro, não era a única solução encontrada pelas camadas despossuídas no intuito de minorar seu sofrimento, de elevar as condições materiais de sua existência. A muitos a possibilidade de emigrar para outros países exercia um forte apelo. Para estes a América era vista como o espaço do possível, um lugar onde seus sonhos de emancipação econômica ainda poderiam se concretizar, sonhos que já estariam sepultados caso não pudessem deixar a Europa. Ângelo Trento assim se expressa com relação ao êxodo de italianos em direção à América:

Um êxodo que, decerto, não foi freado pelas classes dirigentes, que, ao contrário, viam com alívio uma emigração que constituía, para usar a afortunada expressão de Sonnino, uma “válvula de escape para a paz social”. Confirmam essa convicção pareceres autorizados de quem vivera muito tempo nos países de destino. Na análise do padre Colbacchini, por exemplo, o qual dirigia os escalabrinianos no Brasil, a emigração torna-se, além de benéfica para os movimentos sociais na pátria, purificadora de eventuais “perdições”, graças às possibilidades de ganho que oferece tanto a quem sai do país quanto a quem nele fica.<sup>4</sup>

Foi neste tumultuado contexto italiano que nasceu Giovanni Rossi, em Pisa, no dia 11 de Janeiro de 1856. Membro de uma família de classe média relativamente

<sup>3</sup>MUELLER, Helena Isabel. op. cit. p. 190.

<sup>4</sup>TRENTO, Ângelo. **Do outro lado do Atlântico**: um século de imigração italiana no Brasil. São Paulo : Nobel : Instituto Italiano de Cultura di San Paolo : Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1988. p. 32.

grande - tinha cinco irmãos - Rossi formou-se em medicina e cirurgia veterinária na Escola Superior de Pisa e na Academia de Perugia, em 1875. Já nesta época Rossi escrevia artigos para jornais anarquistas e fazia parte da seção pisana da Associação Internacional dos Trabalhadores, que também era anarquista. A questão do anarquismo na Itália, porém, assim como dos demais movimentos italianos de caráter socialista, é um assunto complexo. De acordo com o historiador francês Jacques Droz, por exemplo, a Itália “permaneceu muito atrás na elaboração das teorias socialistas, utópicas, reformistas ou revolucionárias que vieram a lume na primeira metade do século XIX na Europa”.<sup>5</sup> Tal observação, no entanto, suscita problemas conceituais. O que é permanecer atrás ou na frente com relação à elaboração de uma teoria socialista? O fato é que, durante o período no qual o movimento operário na França e na Inglaterra se desenvolve articulado com as teses de Owen ou Proudhon, os movimentos sociais italianos acabam sendo de certo modo absorvidos no processo de constituição da nova nação, conferindo assim contornos específicos ao socialismo na Itália, como assinala George Woodcock:

A tendência dos movimentos anarquistas em assumir características locais foi particularmente evidente na Itália, onde a atitude revolucionária desenvolvida durante o *Risorgimento* foi uma das profundas influências sobre o movimento libertário. Os primeiros anarquistas militantes do país eram antigos partidários de Mazzini ou Garibaldi; durante a monarquia de Savóia, o anarquismo permaneceu por longos períodos na mesma espécie de clandestinidade que os movimentos republicanos do início do século XIX, e as tradições de conspiração, insurreição e atos dramáticos desenvolvidos pelos carbonários ajudariam a determinar os métodos de ação anarquista. Até o tipo de organização flexível do movimento assemelhava-se àquela que os carbonários haviam adotado quando perseguidos, e os típicos heróis libertários, como Errico Malatesta e Carlo Cafiero tinham o mesmo estilo de vida extravagante de Garibaldi e Pisacane.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>DROZ, Jacques (org.). **Histoire générale du socialisme**. v. 2. Paris : Presses Universitaires de France, 1974. p. 237. “[A Itália] est restée très largement en dehors de l’élaboration des théories socialistes, utopiques, reformistes ou révolutionnaires qui ont vu le jour dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle européen”.

<sup>6</sup>WOODCOCK, George. **Anarquismo**: uma história das idéias e movimentos libertários. v. II: o movimento. Porto Alegre : L&PM, 1984. p. 112.

Embora não possamos negar a influência de teóricos socialistas franceses, e especialmente Proudhon, no ideário de mazzinianos e garibaldianos, é a partir da vinda de Bakunin à Itália que podemos estabelecer parâmetros mais claros com relação ao movimento socialista italiano. Chegando à Itália em 1864, primeiramente em Florença e depois em Nápoles, Mikhail Bakunin deu início a suas atividades ao criar a Fraternidade Internacional, uma sociedade secreta da qual faziam parte importantes líderes anarquistas, como Giuseppe Fanelli, Saverio Friscia, Carlo Gambuzzi e Alberto Tucci.

A princípio a ação de Bakunin na Itália era vista com bons olhos por Marx e Engels, pois Bakunin se posicionava contra o conservadorismo de Mazzini. Numa carta enviada a Engels, datada de 11 de abril de 1865, Marx afirmava: “eu colocarei uma bomba contra Mazzini, através de Bakunin”.<sup>7</sup> O que Marx, porém, não esperava, é que ele mesmo fosse mais tarde receber o impacto desta “bomba”, pois seria justamente a atuação de Bakunin no seio da Internacional de Marx que provocaria sua cisão em 1872. Mesmo após deixar a Itália, a influência de Bakunin continuou sendo muito forte dentro do movimento libertário italiano. A Aliança Internacional da Social Democracia, organização fundada por Bakunin para com ela atuar na I Internacional, contava, desde o início, com a presença dos discípulos italianos de Bakunin - Fanelli, Friscia, Gambuzzi e Tucci -, além de nomes como Raffaele Miletì, da Calábria, e Giuseppe Manzoni, de Florença.

Com a incorporação da Aliança Internacional da Social Democracia à Associação Internacional dos Trabalhadores, o movimento anarquista começou a se firmar com mais força na Itália. Em 1869 foi criado o primeiro jornal anarquista italiano - *L'eguaglianza* -, e em 1870 a seção napolitana da Internacional contava com mais de

quatro mil integrantes, isto sem mencionar o surgimento de novas seções na Campânia e na Sicília.

O fortalecimento do movimento anarquista fez com que a Itália se tornasse cada vez mais refratária à influência de Marx. No primeiro Congresso Nacional de Bolonha, seus delegados já haviam decidido tratar o Conselho Geral e a Federação do Jura da mesma forma, isto é, como simples birôs de correspondência. No congresso de Rimini os socialistas italianos foram ainda mais longe, recusando-se a reconhecer as resoluções tomadas no Congresso de Haia, e decidindo enviar representantes a Neuchâtel, para um congresso independente.

Concomitantemente à ação de Bakunin e seus discípulos, surgiam ainda na Itália outras importantes lideranças anarquistas. Personalidades como Andrea Costa, Errico Malatesta, Carlo Cafiero, Carmello Palladino, entre outros, também pregavam a idéia da propaganda pela ação, tendo inclusive sido presos diversas vezes, por causa das insurreições por eles fomentadas.

É nesta vertente que se insere, pois, o pensamento de Rossi: suas aspirações de liberdade, de instauração de uma ordem social destituída de qualquer tipo de autoridade, se articulam com os movimentos de caráter libertário dos quais participava ativamente, movimentos que, aliás, encontraram na Itália um local bastante propício para seu desenvolvimento.

---

<sup>7</sup>MARX, Karl. *apud*: DROZ, Jacques. op. cit. p. 248. “*Je poserai de mines contre Mazzini, au moyen de Bakounine*”.

## 1.1 - O ATIVISMO POLÍTICO DE ROSSI NA ITÁLIA

Acreditando no sucesso de experiências parciais de vida socialista em terras distantes, Rossi fez à seção da Internacional a que pertencia, em 1873, a proposta de fundação de uma colônia na Polinésia. Sua proposta foi eventualmente rejeitada, mas serviu como marco importante em sua trajetória intelectual, pois a partir de então não abandonou mais a idéia de que uma experiência prática de vida socialista seria algo de muito positivo para o movimento anarquista de sua época. De acordo com Rossi, o sucesso de uma experiência deste tipo teria um impacto muito forte como propaganda revolucionária, pois provaria “cientificamente”, e de uma vez por todas, que a vivência do socialismo não só era viável, como também extremamente desejável. Segundo Helena Isabel Mueller:

São essas as bases do pensamento de Rossi. A questão do experimentalismo é o epicentro do qual deriva toda sua ação: o anarquismo está sempre presente como expressão natural da relação de uma sociedade. Por natural ele entende a relação desenvolvida pelos seres humanos antes de se tornarem “civilizados” quando, segundo ele, se distanciam de sua essência. É através da formação de núcleos experimentais de vida anarquista que se poderia provar, para o mundo todo, a excelência do socialismo.<sup>8</sup>

Em 1878 Giovanni Rossi lançava o romance *Un comune Socialista*, cujo principal propósito era a divulgação de suas idéias com vistas à possível formação de um núcleo socialista experimental, teve ainda outras quatro edições, uma delas inclusive prefaciada por Andrea Costa, um importante personagem no movimento libertário na Itália.

---

MUELLER, Helena Isabel. **Flores aos rebeldes que falharam**: Giovanni Rossi e a utopia anarquista: colônia Cecília. São Paulo, 1989. Tese de doutoramento - departamento de história - Universidade de São Paulo. p. 216.

A partir da década de 1870, porém, o anarquismo na Itália tomaria novos rumos. O ano de 1878, por exemplo, foi marcado por atos de violência individuais, que de uma forma ou de outra relacionavam-se aos ideais anarquistas. A tentativa de assassinato do rei Humberto e as explosões de duas bombas, uma em Florença e outra em Pisa, serviram de ocasião para uma perseguição mais intensa aos anarquistas por parte da polícia italiana. É nesta ocasião que, após uma busca na casa de Rossi, a polícia apreende um estilete, tido pelas autoridades italianas como uma “arma insidiosa”, que em mãos de um perigoso internacionalista consistia uma ameaça contra a segurança interna do Estado. Segundo Roselina Gosi, “a busca havia sido efetuada na esperança de encontrar o anárquico em posse de materiais bem mais comprometedores, como escritos e publicações sediciosas, mas na falta destes, um ‘estilete’ servia igualmente para o caso”.<sup>9</sup> Apesar de ter conseguido provar, no processo que foi movido contra ele, que se tratava de um instrumento cirúrgico em sua profissão de veterinário, o episódio lhe valeu um encarceramento até o ano seguinte.

No início da década de 1880 o movimento anarquista na Itália começou a entrar em declínio, em parte pelo fato de que líderes como Malatesta e Caffero se encontravam no exílio, ao passo que outros, como Andrea Costa, haviam se convertido ao socialismo parlamentarista. Os contatos de Rossi com a política eleitoral italiana podem sugerir que Rossi tenha aderido ao parlamentarismo em determinada fase de sua vida, para depois rejeitá-lo em virtude de um posterior amadurecimento de suas idéias. De acordo com os estudos realizados por Helena Mueller, no entanto, teria sido mais provável que

---

<sup>9</sup>GOSI. Roselina. **Il socialismo utopistico**: Giovanni Rossi e la colonia anarchica Cecilia. Milano : Moizzi, 1977. p. 12. “*In realtà la perquisizione venne effettuata nella speranza di trovare l’anarchico in*

Rossi na verdade tenha se ligado ao Partido Socialista Italiano tendo em vista uma maior divulgação de seu ideal experimentalista, e não propriamente por causa de uma afinidade com o legalismo de Andrea Costa.

Em maio de 1886 tem início a publicação de um jornal dirigido por Giovanni Rossi, em Brescia, cujo título, bastante sugestivo - *Lo Sperimentale* -, indicava claramente seu propósito de divulgação de experiências parciais de vida socialista. O periódico mantinha basicamente sempre a mesma estrutura: uma primeira parte, que consistia em um ensaio biográfico de algum importante teórico socialista, com comentários acerca de suas idéias, seguida de um “apêndice”, com artigos diversos, geralmente relativos a comunidades socialistas. Após a edição de seu quinto número, *Lo Sperimentale* deixou de ser publicado como periódico independente, tornando-se um caderno do jornal *Humanitas*, de Nápoles, até outubro de 1887, quando então desapareceu. No “programa”, apresentado no primeiro número, constava que *Lo Sperimentale* se propunha a revelar os *factos* para que seus leitores pudessem se convencer quanto à possibilidade de realização da liberdade e justiça na sociedade do amanhã. Propunha também a fundação de uma colônia experimental na Itália a partir das idéias divulgadas em seus artigos:

E enquanto em cem lugares diversos solicitaremos a constituição de grupos de vida comunista-anárquica, salvo o reconhecimento forçado das leis vigentes, devendo-se apagar da anarquia somente o governo interno da comunidade, proporemos a fundação na Itália de um grupo modelo, ou *colônia socialista experimental*, na qual sejam possíveis em uma escala mais vasta as tentativas e as provas de nova vida social. Da existência íntima destes grupos faremos relato exato e consciencioso nas colunas do *Sperimentale*, que por tal encaminhamento não desmentirá o seu nome.<sup>10</sup>

---

*possesto di materiale ben altrimenti compromettente, come scritti e pubblicazione sediziose, ma in mancanza di quelli uno 'stile' servi ugualmente al caso”.*

<sup>10</sup>**Lo sperimentale**, n. 1, Brescia. Maio de 1886. “*E mentre in cento luoghi diversi solleciteremo la costituzione di gruppi di vita comunista-anarchica, salvo il riconoscimento forzato delle leggi vigenti,*

É interessante notar que entre os cinco autores apresentados nas edições em que *Lo Sperimentale* apareceu como periódico independente, três deles - Robert Owen, Etienne Cabet e Charles Fourier - eram socialistas utópicos fundadores ou inspiradores de colônias. Estes nomes, juntamente com outras figuras a que também foram dedicadas biografias - Babeuf, Ricardo, Bakunin - revelam o quanto o jornal dirigido por Rossi estava aberto às mais diversas tendências socialistas da época.

Em 1886, no mesmo ano em que saía a primeira edição de *Lo Sperimentale*, Rossi foi procurado por Giuseppe Mori, filantropo e proprietário de terras na província de Cremona. Mori o convidava então a dirigir uma associação de trabalhadores agrícolas, chamada Cittadella. Não se tratava ainda de uma proposta de plena vivência dos ideais anarquistas; procurava-se somente a coletivização dos meios de produção. Apesar de todos os esforços de Rossi, inclusive inserindo novos elementos na comunidade agrícola, de acordo com a noção de “lideranças-guia”, proposta por Bakunin, e “[a] pesar de seu sucesso econômico, a Associação de Trabalhadores de Cittadella se desfaz em 1889, não por imposição de Rossi, mas por demanda dos próprios colonos”.<sup>11</sup> Extremamente apegados à terra em que trabalhavam, os camponeses de Cittadella viam com desconfiança o projeto de Rossi, que não lhes garantia a propriedade dos meios de produção, ainda que lhes proporcionasse um certo nível de bem-estar material.

Mesmo tendo fracassado, a experiência de Rossi em Cittadella fez com que ele amadurecesse seu pensamento, e percebesse que uma mudança social calcada em

---

*dovendoci appagare per ora di anarchia nel solo governo interno della comunità, propugneremo la fondazione in Italia di un grupo modello, o colonia socialista sperimentale, nel quale siano possibili su più vasta scala i tentativi e le prova di nuova vita sociale. Della esistenza intima di questi gruppi daremo conto esatto e conscenzioso nelle colonne dello “Sperimentale”, che per tale indirizzo non smentirà il suo nome”.*

ideais anarquistas não pode nunca ser imposta por elementos estranhos à comunidade, mas deve se dar a partir da iniciativa de seus próprios membros. Convencido de que a concretização e o sucesso de uma experiência anarquista seria inviável em solo europeu, Giovanni Rossi abriu-se a outra possibilidade: o fluxo migratório então em processo no final do século XIX favoreceria o ulterior desenvolvimento em sua proposta de formar uma colônia socialista experimental na América, que encontrou sua realização prática na fundação da colônia Cecília, no Paraná, em 1889.

## 1.2 - A VINDA DE ROSSI AO BRASIL

Rossi, a princípio, considerou a hipótese de fundar uma colônia socialista no Uruguai, mas foi para o Brasil que ele e seus companheiros recrutados na Itália vieram se instalar, em 1890, motivados pela propaganda feita na Itália por agentes de imigração. Eric Gordon, em seu estudo sobre o anarquismo no Brasil, assim descreve a vinda de Rossi ao Brasil e a fundação de Cecília, sua colônia anarquista no Paraná:

Depois de um período de recrutamento, Rossi partiu de Gênova em fevereiro de 1890 com um grupo inicial de cerca de uma dúzia de colonos. Em menos de dois meses eles chegaram ao terreno de 278 hectares, situado entre Santa Bárbara e Palmeira, que seria seu lar pelos quatro anos seguintes, e imediatamente começaram a preparar a terra e construir um abrigo. Mais tarde, no mesmo ano, Rossi voltou à Itália para recrutar mais colonos, e suas palestras receberam uma cobertura bastante amigável por parte da imprensa socialista e anarquista. Grupos sucessivos de colonos chegaram à colônia nos primeiros meses de 1891, e por volta de Junho a experiência incluía 150 pessoas. Como novos membros da colônia vinham a qualquer momento, o número de colonos esteve sempre em flutuação, chegando, em certo ponto, a um número estimado de 200 pessoas.<sup>12</sup>

<sup>11</sup>MUELLER, Helena Isabel. op. cit. p. 239.

<sup>12</sup>GORDON, Eric. *Anarchism in Brazil*. Manchester[?], 1978. Tese de doutoramento - Tulane University. p. 248. *"After a period of recruitment, [...] Rossi departed from Genoa in February 1890 with an initial group of about a dozen colonists. Within two months they arrived at the 278-hectare site between Santa Bárbara e Palmeira which was to be their home for the next four years, and immediately began clearing the land and building primitive shelter. Later in the year, Rossi returned to Italy to recruit more colonists, and his lectures received much friendly coverage from the anarchist and socialist press. Successive groups of colonists arrived at the Cecilia colony in the early months of 1891, and by June the*

Com relação à escolha do local para a fundação da colônia, Gordon identifica duas diferentes hipóteses. De acordo com a primeira, com base em Afonso Schmit<sup>13</sup> e Newton Stadler de Souza,<sup>14</sup> o terreno da colônia teria sido uma doação de Dom Pedro II a Giovanni Rossi. O imperador, havendo recebido uma carta de Rossi durante uma viagem à Europa, deixou para lê-la mais tarde, quando já estava de volta ao Brasil. Entusiasmado pelo projeto socialista a ser desenvolvido no Brasil, Dom Pedro II teria então respondido a Rossi, oferecendo-lhe apoio.

A idéia de que o monarca brasileiro teria aceitado e mesmo incentivado a implantação de uma colônia socialista no sul do Brasil, além de possuir um certo charme, não é de modo algum absurda, uma vez que algo semelhante já havia ocorrido em 1842, com relação à fundação de uma colônia fourierista em Santa Catarina.<sup>15</sup> Eric Gordon, porém, aponta ainda uma segunda hipótese, levantada por Roselina Gosi: segundo esta autora, Rossi teria chegado ao Brasil e se instalado no Paraná em condições semelhantes às de qualquer imigrante italiano acolhido pelas autoridades brasileiras. Considerando o fato de que os estudos de Schmit e Stadler de Souza não têm a pretensão de rigor acadêmico, antes, constituem versões “romanceadas” de um episódio histórico, e considerando ainda que pesquisas mais recentes, como as de Helena Mueller e Silsa Valente corroboram a hipótese de Roselina Gosi, devemos admitir esta segunda tese como sendo a mais plausível.

---

*experiment included 150 people. As new members of the colony came at any moment, the number of colonists was always in fluctuation, reaching an estimated 200 at one point”.*

<sup>13</sup>SCHMIDT, Afonso. **Colônia Cecília**: romance de uma experiência anarquista. São Paulo : brasiliense, 1980.

<sup>14</sup>Cf. SOUZA, Newton Stadler de. **O Anarquismo da colônia Cecília**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1970.

A chegada de Rossi ao Brasil no início de 1890 coincide com o período de transição do regime, com a proclamação da República em fins de 1889, ao que se seguiu uma crise política e econômica no país. Mesmo a questão da abolição, ocorrida em 1888, ainda estava bastante presente na imaginação popular, marcando também o pensamento de Rossi, que mais tarde chegaria a utilizar o episódio para exemplificar como seria a passagem do capitalismo ao socialismo que ele projetava para o futuro.

O Paraná naquela época, já emancipado há algumas décadas, presenciava o declínio do tropeirismo e de criação do gado, ao mesmo tempo em que a produção de mate e de madeira se impunham como as atividades econômicas mais significativas. Na segunda metade do século XIX, procurava-se também incentivar a vinda de imigrantes, mas diferentemente do que ocorria na província de São Paulo, onde eram encaminhados para as fazendas com o objetivo de substituir a mão-de-obra escrava, no Paraná os imigrantes eram alocados em terras devolutas com o propósito de promover o povoamento da região, como atesta Silza Valente:

Quando o Paraná se emancipou de São Paulo, em 1853, a Lei de Terras já havia sido sancionada - 1850 - e logo seria regulamentada - janeiro de 1854 -. Portanto, se a nova Província se viu às voltas com os mesmos problemas que grassavam nas demais: “latifúndios nas mãos de importantes fazendeiros, além de arrendatários e posseiros”, passou a contar imediatamente com um instrumento que lhe possibilitou agir no sentido de incrementar a colonização. Via esta - Lei de Terras - que se afigurava como necessária para promover o progresso da Província e para suprir a lavoura de subsistência prejudicada pela falta de braços e pelo desinteresse dos fazendeiros dos Campos Gerais, que se dedicavam à criação do gado vacum.<sup>16</sup>

E ainda, de acordo com Altiva Pilatti Balhana:

---

<sup>15</sup>Cf. QUEIROZ, Maurício Vinhas de. Fourier e o Brasil. In: **Revista de história**. São Paulo : Universidade de São Paulo, jan/jul 1990. p. 5-15.

<sup>16</sup>VALENTE, Silza Maria Pazello. **A presença rebelde na Cidade Sorriso**: contribuição ao estudo do anarquismo em Curitiba, 1890-1920. Campinas, 1992. Dissertação de mestrado - departamento de educação. Universidade Estadual de Campinas. p. 67.

[D]esde os primeiros tempos de sua emancipação político-administrativa, os governantes do Paraná procuravam desenvolver uma política imigratória adaptada às condições peculiares da Província. Ao contrário de outras regiões do Império, onde a imigração se destinava a suprir a carência de mão-de-obra na grande lavoura de exportação, no Paraná, o problema imigratório foi desde logo colocado no sentido de criar uma agricultura de abastecimento.<sup>17</sup>

Rossi e os demais pioneiros do projeto anarquista, chegando ao Rio de Janeiro no navio *Città di Roma*, em março de 1890, foram temporariamente alojados na Hospedaria da Ilha das Flores, na Baía de Guanabara, tal como todos os demais imigrantes que aportavam naquela cidade. Dali foi-lhes dado optar pelo trabalho nas fazendas de café, em São Paulo, ou rumarem para o sul e tornarem-se colonos. Primeiramente com a intenção de se dirigir a Porto Alegre, o grupo inicial de colonos acabou desembarcando em Paranaguá, por causa do *mal di mare*, que muito fazia sofrer a dois de seus companheiros. “De Paranaguá os imigrantes seguiam para Curitiba de trem, num percurso de 110 quilômetros. Daí iam sendo encaminhados para os núcleos colonias”.<sup>18</sup> Por fim, os colonos fixaram-se em Santa Bárbara, município de Palmeira. Após a derrubada de parte da mata e da construção de um barracão que lhes serviria inicialmente de alojamento, ficou decidido que Rossi retornaria à Itália e arregimentaria mais voluntários para participar da experiência de vida socialista.

Os anos vividos na colônia, de acordo com os registros Rossi, não foram fáceis. O fracasso das colheitas, a precariedade das condições de moradia, o isolamento em que viviam os habitantes da colônia, a dificuldade de muitos com relação à adaptação ao trabalho agrícola, tudo isto era motivo de desilusão para aqueles que haviam abandonado a

---

<sup>17</sup>BALHANA, Altiva Pilati. Italianos no Paraná. In: BONI, Luís Alberto de. **A presença italiana no Brasil**. Porto Alegre : Escola Superior de Teologia, 1987. p. 124.

<sup>18</sup>HUTTER, Lucy Maffei. A Imigração italiana no Brasil (séculos XIX e XX): dados para a compreensão desse processo. In: BONI, Luís Alberto de. **A presença italiana no Brasil**. Porto Alegre : Escola Superior de Teologia, 1987. p. 85

Itália em favor de seus ideais. Alguns anos após a dissolução da colônia, ocorrida em 1894, Rossi assim se expressou acerca do que sentiam os membros da comunidade.

Usufruíamos de liberdade em nossas relações internas, mas sentíamos a falta do bem-estar material, e o homem estima e deseja mais aquilo que ele não possui. Nosso pequeno mundo anárquico era por demais pequeno e, conseqüentemente, muito pobre para oferecer-nos o pão branco, a garrafa de vinho, o assento no teatro, a cama macia, a companheira amada; contra a retórica dos poetas, preferimos as rosas da escravidão aos espinhos da liberdade.<sup>19</sup>

Ao descontentamento causado pela ausência do conforto material, acrescentavam-se ainda os conflitos surgidos entre os próprios membros da colônia. Rossi tinha uma fé muito grande na infinita capacidade de transformação do ser humano - o que, aliás, o aproximava muito dos utópicos -, e deste modo não havia uma seleção rigorosa dos elementos que integrariam a colônia Cecília. Ali reuniram-se indistintamente pessoas de procedências diversas. Muitos vieram à colônia imbuídos de sinceros ideais anarquistas, mas outros viam na Cecília somente uma colônia de imigrantes italianos, igual a tantas outras que havia no Brasil. Para estes o projeto de Rossi não representava senão a oportunidade para fugir da crise que assolava a Itália na época.

Após a dissolução da colônia Cecília, Rossi permaneceu no Brasil por ainda mais alguns anos, sem, entretanto, desempenhar atividades de militância anarquista. Ao deixar a colônia, em março de 1894, Rossi dirigiu-se a Taquari, no Rio Grande do Sul, onde passou a exercer a função de agrônomo. Mais tarde mudou-se para Santa Catarina, morando primeiramente perto de Blumenau, e dirigindo a estação agronômica de Rio dos

---

<sup>19</sup>ROSSI, Giovanni. in: THE FIREBRAND. v. I. no. 24. Portland, Oregon, Sunday, July 21, 1895. *"We enjoyed liberty in our internal relations, but we missed the material commonweal, and man esteems and wishes mostly what he does not posses. Our little anarchic world was too small and consequently too poor to procure us the white bread, the bottle of wine, the seat in the theatre, the soft bed, the loving conrade; against the rethoric of rhe poets we have preferred the roses of slavery to the spines of liberty"*.

Cedros. Em 1907 Giovanni Rossi decidiu retornar à Itália, onde permaneceu até sua morte, em 1942.

O fim da colônia Cecília, no entanto, não significou o fim do sonho de Rossi, que ainda mantinha vivo o desejo de criar núcleos experimentais de vida socialista. Em 1916, por exemplo, ele escreveria um texto intitulado *Il socialismo dei margini*. “Neste escrito, [...] avançava a proposta de utilizar os menores pedaços de terra, [...] e neles construir um embrião de organização comunista.”<sup>20</sup> Além disso, é também na época em que ainda morava no Brasil que Giovanni Rossi escreveu a obra *Il Parana nel XX secolo*, cujo estilo de narrativa aproxima-se muito daquele encontrado em romances utópicos, como *Looking backward*, de Edward Bellamy, ou *News from nowhere*, de William Morris. *Il Parana nel XX secolo* será ainda objeto de uma análise mais aprofundada neste trabalho, ao tratarmos especificamente dos escritos de Giovanni Rossi.

---

<sup>20</sup>GOSI, Roselina. op. cit. p. 103-104. “In questo scritto il Rossi, nel contesto della situazione di emergenza creatasi negli anni di guerra, avanzava la proposta di utilizzare anche i più piccoli lembi di terra coltivabile, quali margini, ciglione, scarpate delle strade comunali su cui costruire un embrione di organizzazione comunista”.

## 2 - OS ESCRITOS DE ROSSI

A lógica científica, molde do pensamento crítico que se configura no seio da intelectualidade burguesa, conhece seu auge no século XIX, com a expansão capitalista, que impõe como exigência fundamental uma transformação profunda nas relações sociais outrora estabelecidas. A fábrica, símbolo do processo de industrialização, assume proporções gigantescas, estabelecendo-se nas proximidades de rios - para aproveitamento de água e eliminação de detritos - e fazendo confluir para perto de si grandes massas humanas. Este grande contingente populacional, confinado a estreitos limites geográficos e sujeito ao ritmo de vida que lhe é imposto pela produção industrial, inspira pois o estereótipo do trabalhador urbano, o homem das grandes cidades. Embora se possa afirmar, como Richard Sennet, que “comércio, finanças e burocracia permanecem as atividades principais das capitais”,<sup>1</sup> é inegável o papel da indústria de grande porte no aumento da população de inúmeras cidades no século passado.

Com o advento da sociedade industrial, ocorre uma completa reorganização da sociedade. A atividade humana passa a ser considerada mera engrenagem no conjunto do processo industrial. O cotidiano do ser humano, antes não científico porque não mensurável, adquire então um novo *status*: é num contexto oitocentista que um pensador como Augusto Comte pode se arrogar o direito de estabelecer *leis* para o comportamento

em sociedade, fundando assim uma *ciência* das relações sociais. O caráter mecânico se estende da indústria a toda atividade humana, agora passível de quantificação numérica. Maria Stella Bresciani afirma que neste período “o homem ao sobrepujar-se à natureza, havia caído na armadilha de sua própria astúcia [pois] a cidade representa o [...] lugar onde a subordinação da vida a imperativos exteriores ao homem se encontra levada às últimas conseqüências”.<sup>2</sup> O homem, antes senhor da natureza, assume então as características da máquina, sua própria criação, transformando-se, na cidade, de sujeito agente em simples objeto, simples passividade.

Baseando-se nos registros forjados por personalidades influentes na intelectualidade da época, Bresciani aponta ainda perdas diversas sentidas pelo homem letrado do século XIX, que se encontra face a este crescimento assustador das metrópoles. Tal sentimento de perda teria como resultado a convicção, por parte dos homens cultos de então, de que estes estariam “vivendo no limiar de uma ‘nova era’, prenhe de um potencial transformador ainda não avaliado”.<sup>3</sup> A autora cita em sua análise nomes como Wordsworth, Burke, Poe, Carlyle, Dickens, Baudelaire, etc., cuja interpretação pessimista contrasta com a visão de Saint-Simon, o qual, segundo Bresciani, “talvez pertença a uma tradição de pensamento do século XVIII, e sua aposta desmesurada nos princípios da mecânica de Newton transpostos para a sociedade indique uma experiência de vida ainda não atingida pela presença marcante da fábrica mecanizada.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> SENNET, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo : Companhia das Letras, 1988. p. 166.

<sup>2</sup> BRESCIANI, Maria Stella. Metrôpoles: as faces do monstro urbano (as cidades no século XIX). In: **Revista brasileira de história**. São Paulo, set 1984/abr 1985. p. 39.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 36-37.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 47.

A classificação feita por Bresciani, porém, não é plenamente satisfatória. Se é certo que Saint-Simon realmente viveu em uma estrutura social na qual “os empregadores eram pessoas modestas, próximas de seus empregados, trabalhando com suas próprias mãos”,<sup>5</sup> isto não é menos verdade para William Wordsworth (1770-1850), Edgar Allan Poe (1808-1848) ou, de modo ainda mais marcante, Edmund Burke (1729-1797). Ademais, Saint-Simon não é o único otimista no rol de intelectuais europeus do século XIX, mas, pelo contrário, encabeça uma extensa lista, na qual poderíamos incluir autores como John Stuart Mill, Augusto Comte, Herbert Spencer, entre outros. Sendo assim, não há realmente sentido em classificar a interpretação saint-simoniana como ultrapassada, pertencente ao século XVIII, mas devemos antes reconhecer a existência de duas vertentes ao longo de todo o século XIX: a primeira representada pela crença, comum a um grande número de intelectuais, de que a superação das perdas por eles sentidas se daria através de um movimento de resgate da antiga sensibilidade rural, e a segunda por aqueles que viam no ulterior desenvolvimento da sociedade industrial a superação das perdas acima referidas.

## 2.1 - O MUNDO ROMÂNTICO

Entre os representantes da primeira vertente, encontramos personalidades como Wordsworth, Coleridge, Keats, Blake, Novalis, Herder, Fichte, Schelling, etc., nomes indiscutivelmente ligados a um movimento filosófico e cultural surgido na Europa em fins do século XVIII e início do XIX, a que tradicionalmente chamamos de

---

<sup>5</sup>PETITFILS, Jean-Christian. Os socialismos utópicos. São Paulo : Circulo do Livro, s/d. p. 57.

Romantismo. Partindo de uma aceção bastante ampla de Romantismo - algo semelhante à noção de “Mundo Romântico”, utilizada pelo historiador americano Franklin Baumer<sup>6</sup>- poderíamos entendê-lo como uma “reação contra a estreiteza do século XVIII”,<sup>7</sup> que não se esgota em meados da década de 1830, mas se apodera da imaginação de intelectuais europeus ao longo de todo o século XIX. Neste sentido, encontraríamos elementos de romantismo também em Dickens, por exemplo, crítico da ciência mecanicista e da automatização do cotidiano, ou em Thomas Carlyle, que valorizava a religião, ou ainda em William Morris, que no final do século (1890) escreve *News From Nowhere*, uma utopia bucólica na qual “a existência do trabalho fabril - assalariado - cedera lugar ao (re)desenvolvimento da atividade artesanal”<sup>8</sup>, apontando assim a volta às antigas relações de produção como solução para os males sociais trazidos pela indústria. A crítica ao racionalismo científico, a busca do sobrenatural face à crise espiritual do século XIX e a empatia pelo passado são temas pertinentes ao movimento romântico, que de modo algum desaparecem na história do pensamento europeu moderno, mas que adquirem novos contornos frente aos desafios colocados pelo acelerado processo de industrialização. Eis, por exemplo, como Dickens, em *Hard Times*, se refere à monotonia, ao desconforto, à pobreza, à desumanização que prevaleciam na vida das grandes metrópoles de seu tempo:

[Coketown] era uma cidade de tijolos vermelhos, ou tijolos que deveriam ter sido vermelhos se a fumaça e as cinzas o tivessem permitido; mas de qualquer modo era uma cidade de tijolos vermelhos e pretos não naturais, semelhante à face pintada de um selvagem. Era uma cidade de máquinas e altas chaminés, das quais intermináveis serpentes de fumaça seguiam sua trilha, todo o tempo sem jamais se desenroscarem. Ela possuía um canal e um rio que fluía púrpura de uma tonalidade fedorenta, e montes de edificios cheios de janelas, que tremiam e sacudiam o dia

<sup>6</sup>Cf. BAUMER, Franklin. **O pensamento europeu moderno**. Lisboa : Edições 70, s/d.

<sup>7</sup>BAUMER, Franklin. op. cit. p. 25.

<sup>8</sup>MUELLER, Helena Isabel. **Flores aos rebeldes que falharam**: Giovanni Rossi e a utopia anarquista: colônia Cecília. São Paulo, 1989. Tese de Doutorado - Departamento de História, Universidade de São Paulo.

inteiro, e onde o pistão de uma máquina a vapor trabalhava monotonamente para cima e para baixo, como a cabeça de um elefante em estado de loucura melancólica. Ela tinha inúmeras ruas largas, todas muito parecidas umas com as outras, e muitas ruas pequenas, ainda mais parecidas umas com as outras, habitadas por pessoas igualmente iguais umas às outras, as quais iam todas para a rua à mesma hora, para executar o mesmo trabalho, fazendo o mesmo som sobre o pavimento, e para as quais todo dia era exatamente o mesmo que ontem e amanhã, e todo ano era a contraparte do anterior e do seguinte.<sup>9</sup>

Ainda que não se afirme explicitamente o desejo de retorno a antigas relações de produção, podemos perceber em Dickens o sentimento de perda “do *habitat tradicional*, onde conjugava-se o trabalho artesanal com o labor dos campos”.<sup>10</sup> *Hard Times* é uma denúncia de que a tentativa de impor a razão à sociedade como um todo - um ideal cultivado com tanto entusiasmo pelos *Philosophes* - é na verdade uma idéia paradoxal e escandalosa. A atitude de pessimismo com relação à indústria nos revela, portanto, que a reação romântica às limitações do Iluminismo não se extingue com o advento da sociedade industrial, mas, ao invés, de certo modo até se acentua.

A princípio poderíamos nos perguntar em que medida é pertinente, e até mesmo possível, tratar de aspectos do Romantismo ao buscarmos contextualizar o ambiente intelectual de um militante anarquista italiano do final do século XIX. Afinal de contas, não constatamos entre os românticos um profundo sentimento religioso, em muitos casos expresso na forma de um misticismo católico exacerbado? Não pregavam os

---

<sup>9</sup>DICKENS, Charles. *Hard times*. New York : W.W. Norton & Company, 1966. p. 17. “It was a town of red brick that would have been red if the smoke and ashes had allowed it; but as matters stood it was a town of unnatural red and black like the painted face of a savage. It was a town of machinery and tall chimneys out of which interminable serpents of smoke trailed themselves for ever and ever, and never got uncoiled. It had a black canal in it, and a river that ran purple with ill-smelling dye, and vast piles of buildings full of windows where there was a rattling and a trembling all day long, and where the piston of the steam engine worked monotonously up and down like the head of an elephant in a state of melancholy madness. It contained several large streets all very like one another, and many small streets still more like one another, inhabited by people equally like one another, who all went in and out at the same hours, with the same sound upon the same pavements, to do the same work and to whom every day was the same as yesterday and to-morrow, and every year the counterpart of the last and the next”.

<sup>10</sup>BRESCIANI, Maria Stella. op. cit. p. 36.

românticos o culto à *Nação* - e mesmo ao *Estado-Nação*, como em Fichte, que buscava reacender a chama do patriotismo alemão após os episódios de Iena e Tilsit? Não encontramos entre os românticos uma evidente valorização de aspectos como a intimidade ou o sobrenatural? E, finalmente, não estaria tudo isto muito pouco de acordo com aquilo que nos acostumamos a entender por “anarquismo” e “anarquistas”?

O fato é que o movimento romântico revela múltiplas faces, e em mais de um aspecto é possível percebermos uma sintonia entre elementos do Romantismo e as idéias de intelectuais socialistas do século XIX. “E é verdade”, de acordo com Baumer, “que durante várias gerações o romantismo passou por quase toda a série de crenças políticas contemporâneas, desde o conservantismo ao liberalismo e socialismo e mesmo ao anarquismo”.<sup>11</sup> Tal como os românticos, muitos teóricos socialistas também se opunham à estreiteza do Iluminismo, que, propugnando os ideais de igualdade e liberdade, na verdade mais contribuiu para a consolidação do poder burguês do que para a emancipação das classes menos favorecidas. A aversão ao mecanicismo, à uniformidade, o “sentido histórico fortemente desenvolvido, que salientava mais as diferenças do que as semelhanças entre as pessoas e seus vários destinos”,<sup>12</sup> a ênfase na criatividade do ser humano, constituem temas românticos de modo algum estranhos ao socialismo. No entanto, nenhum destes temas é tão pertinente à presente pesquisa quanto a questão do messianismo, o apelo romântico ao futuro. Eis como Franklin Baumer discorre sobre o assunto:

Mas o romantismo também podia servir para um futurismo arrebatador, atirando a razão aos ventos e conjurando toda espécie de utopias, democráticas e socialistas, bem como nacionalistas. Estas utopias podiam, ou não, ser concebidas sobre o

---

<sup>11</sup>BAUMER, Franklin. op. cit. p. 44.

<sup>12</sup>Ibidem, p. 17-18.

modelo orgânico. Podiam ser anárquicas, isto é, muito individualista, embora não o fossem no sentido atomista. Na verdade, eram sua maior parte sonhos e profecias nunca muito concretas, de uma grande sociedade nunca antes vista. A viragem messiânica do pensamento romântico veio principalmente de França, depois de 1830, e com a “segunda geração” na Inglaterra, onde um ânimo anterior deu lugar a expectativas apocalípticas, levantadas pelas revoluções francesa e industrial. Alguns nomes ligados a esta viragem são os simonianos e os fourieristas, Victor Hugo e Percy Bysshe Schelley, o historiador francês Jules Michelet e o patriota italiano Giuseppe Mazzini. Não é fácil caracterizar esquemas e sonhos tão diferentes como os falanstérios de Fourier, a Idade do Povo de Michelet e a terceira Roma de Mazzini. Basta dizer que todos eles estavam cheios de paixão pela justiça e liberdade social e de compaixão pelos *miserables*, os oprimidos de uma nova era de exploração industrial.<sup>13</sup>

## 2.2 - O RACIONALISMO OTIMISTA

Paralelamente ao mundo do Romantismo, desenvolve-se uma outra vertente no pensamento europeu no século XIX, de cunho marcadamente racionalista, em oposição ao misticismo romântico. São características desta tendência intelectual: a busca de leis que, segundo se acreditava, invariavelmente regiam a natureza e o comportamento em sociedade: o impasse entre liberdade e determinismo; uma certa dose de materialismo; a visão etnocêntrica da cultura; e sobretudo o caráter otimista frente às transformações advindas do processo de industrialização.

A crença em uma Razão que se desenvolve ao longo da história, tomando consciência de si mesma à medida que avança, e neste processo determinando o mundo dos homens, representa uma concepção indiscutivelmente ligada ao nome de Hegel. As idéias deste filósofo alemão, que de certo modo encontraram o terreno preparado pela crítica de Kant e pelo “eu absoluto” de Fichte, fincaram raízes profundas no século XIX. Não obstante, este racionalismo idealista estava longe de alcançar a unanimidade entre os

---

<sup>13</sup>Ibidem, p. 48

intelectuais da época. Karl Marx, por exemplo, influenciado pelo humanismo feuerbachiano, pretendia virar “de cabeça para baixo” o sistema de Hegel, e mostrar que o substrato material, e não o espírito, seria o fundamento da realidade. Algo análogo também fez a teoria da seleção natural, de Charles Darwin, ao apontar para a possibilidade de parentesco entre o homem e os membros de níveis “inferiores” na escala zoológica. O próprio Darwin, é certo, via o homem como um ser sublime, o ápice de um processo de contínuo aperfeiçoamento, com base em leis naturais e científicas. Mesmo assim, o impacto de Darwin no ambiente intelectual de seu tempo tendia para o materialismo, uma vez que suas teorias se faziam sentir mais como uma consideração acerca do aspecto material da origem da espécie humana, do que acerca de seu aspecto espiritual. Dentre todos os materialistas do século XIX, podemos eleger as idéias de Büchner como paradigma desta corrente de pensamento. Em *Kraft und Stoff* ele afirma:

O pensamento é uma das formas de movimento: é um fato demonstrado não somente pela razão, mas também pela experiência. A partir de observações precisas, relativas à rapidez da corrente nervosa, se prova que ela é muito pouco considerável em relação a certos outros movimentos, que se realizam também pelos processos psíquicos que tomam lugar no cérebro e não podem se realizar sem a ajuda das fibras nervosas intermediárias, ligadas entre si pelas células da substância cortical. [...] o ato intelectual se realiza no interior de uma substância vasta, complexa, que oferece resistência; por conseqüência, um ato semelhante não é senão uma forma de movimento, que se liga, como todos os fenômenos de transformação do organismo, à produção de uma certa quantidade de calor. As experiências dos fisiologistas têm provado que o nervo se aquece no momento preciso em que entra em atividade.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup>BÜCHNER. Force e matière. In: FERNANDEZ, Clemente. Los filósofos modernos. 2. ed. Madrid : Biblioteca de autores cristianos. 1973. v. II: Fichte-Ayer. p. 220-221. “*La pensée est une des formes du mouvement: c'est là un fait démontré non seulement par la raison, mais encore par l'expérience. Des observations précises, relatives à la rapidité du courant nerveux ont prouvé qu'elle est très peu considérable par rapport à certains autres mouvements, se qui se verifie aussi pour les processus psychiques qui s'accomplissent dans le cerveau et ne peuvent se réaliser sans l'aide des fibres nerveuses intermédiaires, reliant entre elles les cellules de la substance corticale. [...] l'acte intellectuel s'accomplidans l'intérieur d'une substance étendue, complexe, offrant de la résistance; par conséquent un pareil acte n'est qu'une forme de mouvement, laquelle doit être liée, comme tous les phénomènes de transformation de l'organisme, à la production d'une certaine quantité de chaleur. Les expériences des physiologistes ont du reste prouvé que le nerf s'échauffe au mouvement précis où il entre en activité*”.

O pensamento, pois, ainda que tão exaltado por muitos filósofos, se reduz nesta visão materialista a uma mera reação química, da qual resulta a produção de calor. Não devemos pensar, contudo, que se trate de uma visão depreciativa quanto ao futuro da humanidade. O racionalismo materialista ainda conserva de Hegel, romântico e idealista, sua idéia de progresso, agora sobre um fundamento epistemológico completamente diverso. Seja para Marx a inevitabilidade do comunismo, ou para Darwin, o infinito aprimoramento das espécies vegetais e animais - e inclusive da espécie humana -, através do processo de seleção natural, o fato é que se antevê um salto qualitativo para cada vez mais elevadas formas de existência. Uma perspectiva, portanto, francamente otimista.

Uma outra característica da vertente racionalista é seu constante apelo à *ciência*, o que é particularmente evidente entre os positivistas. Não se considerava Comte, pois, um continuador da obra de Newton? E Saint-Simon, por muitos considerado precursor do positivismo francês, não propunha a construção de um mausoléu para o culto ao grande físico e matemático inglês? Em seu *Cours de philosophie positive*, Comte seria bastante explícito a este respeito, afirmando, entre outras coisas, que haveria, “sem dúvida, uma grande analogia entre [...sua] *filosofia positiva* e aquilo que os sábios ingleses entendem, sobretudo depois de Newton, por *filosofia natural*”.<sup>15</sup> Se, portanto, Marx e Engels inauguram uma teoria que receberia o nome de “socialismo científico”, e se Darwin oferece uma explicação *científica* para a evolução humana, semelhante cientificismo otimista, não está menos presente nas concepções de Augusto Comte, com

---

<sup>15</sup>COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. In: FERNANDEZ, Clemente. op. cit. p. 108. “Il y a, sans doute, beaucoup d’analogie entre ma philosophie positive et ce que les savants anglais entendent, depuis Newton surtout, par Philosophie naturelle”.

seus conceitos de *estática* e *dinâmica* sociais, e com a leis dos três estágios: o religioso, o metafísico e o positivo, ou *científico*.

Uma parcela dos homens letrados de então, é claro, desenvolviam o pensamento racionalista dentro de uma perspectiva francamente pessimista, como é o caso de David Ricardo, arauto da *iron law of wages*. No entanto, ainda assim é possível dizer que, de modo geral, predominava a crença de “que a história evoluía em direção a um paraíso terreno, onde os homens seriam felizes e bem integrados, pelo menos na parte ocidental do globo”.<sup>16</sup> Uma imagem que ilustra de maneira particularmente feliz este anseio otimista pelo novo - e o novo aqui representado pelo avanço tecnológico - nos é dada por Francisco Foot Hardmann quando trata das exposições universais, entre elas a “Grande Exibição dos Trabalhos da Indústria de Todas as Nações”, o primeiro de uma série de eventos que, no dizer de Maria Stella Bresciani, “sugeria[m] primordialmente o poder da burguesia, um poder que deveria parecer grandioso, infinito e esmagador”<sup>17</sup>:

Do deslumbrante Palácio de Cristal em Londres (1851) à sublime Torre Eiffel em Paris (1889): entre a transparência do vidro e a maleabilidade do ferro, desvela-se muito mais do que um ensaio de combinação de materiais, a própria *exhibitio* universal da civilização burguesa - didática em sua nova taxionomia dos produtos do trabalho humano, magnífica em seu mosaico ilusionista de curiosidades nacionais, insuperável na construção de santuários destinados ao fetichismo mercador. As exposições universais da segunda metade do século passado e princípios deste constituem certamente um dos veios mais férteis para o estudo da ideologia articulada à imagem da “riqueza das nações”. Os catálogos e relatórios desses eventos iluminam de forma ímpar vários aspectos do otimismo progressista que impregnava a atmosfera da sociedade burguesa em formação. Encontraram-se ali o ideal obsessivo do saber enciclopédico e o não menos conhecido europocentrismo, garbosamente fantasiado de cosmopolitismo liberal e altruista.<sup>18</sup>

E ainda: .

<sup>16</sup>Ibidem, p. 92.

<sup>17</sup>BRESCIANI, Maria Stella. op. cit. p. 42.

<sup>18</sup>HARDMANN, Francisco Foot. **Trem fantasma**: a modernidade na selva. São Paulo : Companhia das Letras, 1988. p. 49-50.

Emoções do maquinismo, cruzamento entre fios da razão iluminista e da sensibilidade romântica: a historiografia da época é pródiga em assinalar a persistente mobilização do sensível por parte dos engenhos saídos da indústria moderna. As massas maravilhavam-se ante os novos espetáculos mecânicos. Não era para menos. Alguns souberam tirar dali proveito próprio e, quando isso aconteceu, negócios prosperaram e impérios cresceram [...]. Outros poucos, entre estupefatos e irônicos, anteviram ali sinais de uma convulsão histórica mais profunda, em que as criaturas forjadas nos subterrâneos do poder burguês, quando elevadas à luz das vitrines, mostravam-se frágeis e ilusórias.<sup>19</sup>

Mesmo considerando que, em determinado momento, os trabalhadores reagiram diante da desqualificação de seu trabalho, o que resultou na invasão de fábricas e na quebra das máquinas (movimento luddista, 1811-1812), devemos lembrar que esta atitude frente à modernização da produção não pode ser atribuída à totalidade dos teóricos de tendência socialista. A ênfase da crítica socialista ao modo de produção burguês não se dirigia primordialmente contra o avanço tecnológico, mas sim à injusta remuneração ao trabalho: “na indústria moderna todas as coisas eram produzidas pelo trabalho de todos; conseqüentemente também a indústria pertencia [ou deveria pertencer] a todo o corpo de trabalhadores”.<sup>20</sup>

### 2.3 - O SOCIALISMO

O socialismo, ainda dentro de uma linha de pensamento racionalista, e mesmo otimista, se colocava prioritariamente como crítica aos valores e instituições da burguesia. Esta classe, de acordo com os socialistas, se resguardava na constituição hierárquica da sociedade, ainda que buscasse suplantar o *status quo* hierárquico do Antigo Regime. Deste modo, as distinções entre o homem e a mulher, e a conseqüente submissão

---

<sup>19</sup>Ibidem, p. 52.

<sup>20</sup>BAUMER, Franklin. op. cit. p. 88.

desta a aquele, por exemplo, seriam tidas dentro de um “quadro natural”. Do mesmo modo, seriam naturais também as relações entre a burguesia e o governo, o que levaria um intelectual socialista como Marx a denunciar o Estado como sendo o instrumento da classe dominante. Continuando o mesmo raciocínio, seriam hierarquizadas também as relações entre burgueses ricos e trabalhadores assalariados, pois muitos destes, na concepção da burguesia, permaneciam em situação de miséria por causa de sua condição *natural* de inferioridade. As reflexões de Eric Hobsbawm neste sentido são bastante esclarecedoras. Segundo este autor:

Dominação implica inferioridade. Mas a burguesia de meados do século XIX estava dividida quanto à natureza daquela inferioridade das classes baixas (inferioridade sobre a qual não havia desacordo) embora tentativas tenham sido feitas para distinguir, dentro da massa subalterna, entre aqueles que se poderia esperar uma ascensão para, pelo menos, a condição de classe média e outros para as quais não havia redenção possível. Já que o sucesso era devido ao mérito pessoal, o fracasso era claramente devido à falta de mérito. A ética tradicional burguesa, puritana ou laica, havia determinado que isso era devido mais à fraqueza moral ou espiritual do que à falta de inteligência, pois estava evidente que cérebro não era uma necessidade indispensável no mundo dos negócios.<sup>21</sup>

E ainda:

De senhor à raça superior era apenas um passo; portanto o direito de dominar, a inquestionável superioridade do burguês como espécie, implicava não apenas inferioridade mas idealmente uma inferioridade aceita nas relações entre homens e mulheres (que mais uma vez simbolizavam muito sobre a visão burguesa do mundo). Os trabalhadores, como as mulheres, deveriam ser leais e satisfeitos. Se não o fossem, era devido àquela figura crucial do universo social da burguesia, “o agitador de fora”. Embora nada fosse mais óbvio a olho nu que o fato de que os membros de sindicatos eram sempre os melhores trabalhadores, os mais inteligentes, os mais preparados, o mito do “agitador de fora” explorando as mentes simples mas basicamente operativas dos trabalhadores era indestrutível.<sup>22</sup>

As teorias socialistas, portanto, se constróem como crítica ao sistema de dominação social e econômica da burguesia, ou, em outras palavras, aos mecanismos jurídicos e ideológicos que servem de base de sustentação a esta classe social. O que,

---

<sup>21</sup>HOBBSAWM, Eric. **A era do capital**: 1848-1875. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1977. p. 256.

porém, devemos entender exatamente por “burgueses” e “burguesia”? Eric Hobsbawm nos sugere que “economicamente, a quintessência do burguês era um ‘capitalista’ (isto é, um possuidor de capital, ou aquele que recebia renda derivada de tal fonte, ou um empresário em busca de lucro, ou todas estas coisas juntas)”.<sup>23</sup> Sendo assim, podemos compreender as diversas linhas socialistas surgidas no século XIX como maneiras de repensar a questão do capital. Seria necessário então promover a redistribuição da renda, abolir a propriedade privada ou readequá-la em uma ordem não-capitalista, propiciar a emancipação social das classes trabalhadoras, etc. Todos estes são temas de uma forma ou de outra vinculados ao pensamento socialista que, frente aos paradoxos do mundo burguês, propugnavam a instauração de uma ordem *racional*, que pusesse fim à miséria e às distinções de classe.

O mundo intelectual do século XIX encontra-se, pois, repleto de doutrinas socialistas, sob as mais diversas denominações: socialistas utópicos, mutualistas, marxistas, marxistas revisionistas, coletivistas, social-democratas, trade-unionistas, anarquistas, anarco-sindicalistas, libertários, etc., constituindo assim um amplo coro de pensadores descontentes com a sociedade capitalista. Dentre estas vertentes, cabe destaque a aquilo que convencionou-se chamar de “socialismo utópico”, primeira manifestação histórica do pensamento socialista frente ao impacto das transformações sociais trazidas pelo acelerado processo de industrialização.

---

<sup>22</sup>Ibidem, p. 257.

<sup>23</sup>Ibidem, p. 252.

### 2.3.1 - O socialismo utópico

No início do século XIX, momento de expansão do capital, sem que este tenha adquirido ainda a aparência de um quadro “natural”, surgem desejos historicamente novos, e o socialismo utópico constitui uma primeira tentativa de vislumbrar a sociedade futura. Trata-se de uma reativação de forças míticas, com na teoria do sonho, proposta por Benjamin: “cada época não apenas sonha a seguinte, mas, sonhando, se encaminha para seu despertar”.<sup>24</sup> O discurso utópico neste período, no entanto, se apresenta de uma forma monológica, sob a figura do pedagogo, ou do profeta milenarista, esforçando-se mais em estabelecer sistemas do que em despertar o desejo das massas. Frente ao crescimento da miséria na sociedade industrial que então se configura, as grandes figuras do socialismo utópico - Fourier, Saint-Simon e Owen - insistem na recusa da proletarização. Os falanstérios de Fourier, as propostas de reforma social de Owen e Saint-Simon, tudo caminha no sentido de que uma elite privilegiada tomará consciência dos absurdos a que chegou o gênero humano e assumirá o papel preponderante na nova ordem social que então teria lugar.

#### 2.3.1.1 - Saint-Simon

Claude-Henri de Rouvrouy, uma das personalidades mais notáveis do século XIX é hoje mais popularmente conhecido através de seu título aristocrático, conde de Saint-Simon, ainda que ele mesmo se mostrasse avesso às distinções de nascimento, tendo

mais tarde adotado o nome de Claude-Henri Bonhomme. Crítico ferrenho da aristocracia e do clero, Saint-Simon distingue nas transformações sociais de sua época os prenúncios de uma nova era na história da humanidade. Saint-Simon é o primeiro teórico que esboça a idéia da luta de classes, muito embora este conceito seja divergente daquele apresentado por Marx. A sociedade em Saint-Simon é dividida em dois grandes grupos, os *produtores*, todos aqueles que de uma maneira ou de outra participam da atividade produtiva, e os *ociosos*, remanescentes da antiga ordem e peso morto na nova sociedade industrial. Para realçar o aspecto negativo deste segundo grupo, ele utiliza uma “parábola”:

Suponhamos que a França conserva todos os seus homens de gênio, especializados nas ciências, nas belas-artes, nas diversas profissões e ofícios e que, pelo contrário, tem a desgraça de perder, num mesmo dia, Sua Alteza o irmão do rei, o senhor duque de Angoulême, o senhor duque de Berry, o senhor duque de Orleans, o senhor duque de Bourbon, a duquesa de Angoulême, a duquesa de Berry, a duquesa de Bourbon e a madame de Condé.

Que ao mesmo tempo perde todos os altos cargos da Coroa, todos os ministros, com ou sem pasta, todos os conselheiros de Estado, todos os magistradores, todos os marechais, todos os cardeais, arcebispos, bispos, vigários-gerais e cônegos, todos os prefeitos e subprefeitos, todos os funcionários dos ministérios, todos os juizes e, por acréscimo, os dez mil proprietários mais ricos, escolhidos entre os que levam uma vida idêntica à dos nobres.

Semelhante acontecimento entristeceria, sem dúvida os franceses, porque eles se revelam gente boa e não ficariam indiferentes diante do súbito desaparecimento de tão elevado número de compatriotas. Mas esta perda de trinta mil indivíduos, os mais importantes do Estado, seria apenas motivo para uma dor puramente sentimental, porque isso não acarretaria nenhum prejuízo político para o mesmo Estado.<sup>25</sup>

Quanto aos produtores, estes são divididos em dois grandes grupos, de acordo com o caráter material ou intelectual de seu trabalho. Para designar os indivíduos do primeiro grupo, Saint-Simon utiliza o termo “industriais”, cujo significado em Saint-Simon não se limita a aqueles envolvidos na “produção manufatureira, ligada à

---

<sup>24</sup>BENJAMIN, Walter. Paris, capital do século XIX. In: KOTHE, Flávio (org.). **Benjamin**. São Paulo : Ática, 1985. Coleção Grandes cientistas sociais, v. 50. p. 43.

mecanização, mas [também aos envolvidos em] todas as formas de produção material: agrícola, artesanal, manufatureira, comercial”.<sup>26</sup> Com isto, Saint Simon situa no mesmo grupo o proletariado e os proprietários dos meios de produção.

No tocante à mutação social que se apresenta ante seus olhos, Saint-Simon percebe que a responsabilidade pelos interesses espirituais e intelectuais se desloca da classe ociosa do clero, a seu ver já caduca no século XIX, para a classe produtiva dos cientistas. Entretanto, “sua utopia, tal como outras projeções totalizantes com bases científicas, não se contentava [somente] em colocar a *ciência positiva* no âmago de uma nova religião; a ela atribuía [também] o poder de instituir uma nova *organização social*”.<sup>27</sup> Neste sentido, a responsabilidade pelos interesses materiais se deslocaria das mãos de uma outra classe também caduca, a nobreza, para a classe dos banqueiros, que na utopia saint-simonista corresponderia à cúpula da sociedade industrial. Podemos perceber, portanto, que para Saint-Simon é a estrutura econômica, e não a política, que age como fator determinante para o tipo de sociedade que vem se estabelecendo a partir do século XIX.

No cerne do pensamento utópico de Saint-Simon, delineia-se a idéia de uma transição não violenta para a nova ordem social. Isto porque a sociedade industrial assumiria um caráter diferenciado em relação às sociedades militares de antigamente. Enquanto estas, em seu entender, se baseiam na violência e na coerção, aquela teria como princípio a cooperação pacífica, pois seria inconcebível que o processo produtivo pudesse se desenvolver por meio de choques entre grupos de interesses antagônicos. Com a

---

<sup>25</sup> SAINT-SIMON, Claude-Henry de Rouvroy de. Parábola de Saint-Simon. In: DUARTE, Marcos *et alii* (ed.). **O socialismo pré-marxista**: Babeuf, Blanqui, Fourier, Saint-Simon. São Paulo : Global, 1980. p. 36.

<sup>26</sup> PETITFILS, Jean-Christian. **Os socialismos utópicos**. São Paulo : Círculo do Livro, s/d. p. 56.

<sup>27</sup> BRESCIANI, Maria Stella. op. cit. p. 47.

incorporação dos ociosos no processo de industrialização, teria fim também a luta de classes, pois toda a humanidade pertenceria ao grupo dos produtores. Teria fim também o Estado, que fundamentando-se no caráter feudal e militar das sociedades antigas, perderia sua razão de ser. Por fim, Saint-Simon admite o advento de um “novo cristianismo”, uma religião com características panteístas, compatível com as exigências da nova ordem social por ele preconizada.

### 2.3.1.2 - Charles Fourier

Nascido na província do Franco-Condado, na cidade de Besançon, Charles Fourier levou uma existência monótona como comerciante, mas no campo das idéias revelou-se como um dos mais originais pensadores franceses de sua época, elaborando um complexo sistema que, segundo ele, seria capaz de expurgar todos os males da sociedade de seu tempo.

Para Fourier, a humanidade encontra-se numa contínua evolução histórica, caracterizada por vibrações ascendentes e descendentes. Cronologicamente, os estágios evolutivos situam-se na seguinte ordem: o Éden, a Selvageria, o Patriarcado, a Barbárie e a Civilização. Este último estágio representaria o grau mais baixo na ordem das vibrações descendentes. Nele reinaria a desordem, a mentira e a ilusão, sendo que a superação deste estado de coisas teria lugar no estágio seguinte, a Harmonia, ainda por vir.

Para Fourier, a humanidade se encontraria face a uma dupla fragmentação, uma no âmbito industrial e outra no âmbito social. Ao tratar da fragmentação industrial, Fourier denuncia a profunda incoerência do sistema capitalista, no qual “o dinheiro vai

sempre para quem o tem: aquele que possui bens vê todos se oferecerem a ele; aquele que sofre do infortúnio, vê todos os males desabarem sobre si”.<sup>28</sup> Fourier, porém, vai além, e, ao contrário de Saint-Simon, ataca os banqueiros, qualificando-os de “sanguessugas”. Com relação à fragmentação social, esta diz respeito principalmente à família. Fruto das relações de uma sociedade degenerada, a família monogâmica se apresenta no pensamento fourierista como algo anti-natural, cujos propósitos são os de submeter a mulher a uma condição de submissão, promover o individualismo, e fornecer operários que se submetam a quaisquer condições de trabalho.

Como substrato teórico da nova organização social harmônica proposta por Fourier, este original pensador utópico oferece o sistema das “atrações passionais”. Todos os males sociais teriam origem, segundo Fourier, na moral tradicional, que prega um ideal ascético e reprime o livre curso das paixões. Sua utopia funda-se, portanto, no princípio de que uma relação harmônica entre os homens, e dos homens para com a natureza, só pode se dar a partir do momento em que o homem começa a agir de acordo com seus impulsos naturais.

Ao trabalho cabe o papel preponderante na economia fourierista, que não mais vê distinção entre trabalho e lazer, uma vez que no estágio da Harmonia todas as atividades humanas seriam o resultado da livre voluptuosidade que então se estabeleceria. É interessante notar que, em Fourier, trabalho, talento e capital são a base da estratificação social, e a explicação para o grande abismo existente entre ricos e pobres reside no fato de que a remuneração oferecida ao capital é indiscriminadamente maior que aquela relativa

---

<sup>28</sup>PETITFILS, Jean-Christian. op. cit. p. 94.

ao trabalho. O nivelamento econômico entre estes três elementos apresenta-se, portanto, como a proposta de Fourier para uma sociedade economicamente justa.

A unidade política da nova ordem social de Fourier é o *Falanstério*, termo por ele criado, e que designa “um grupo de cerca de 1600 pessoas vivendo em um regime comunista, com liberdade de relações sexuais e regulamentação da produção e do consumo dos bens.”<sup>29</sup> No falanstério a diferenciação social persistiria ainda, mas de forma mitigada, pois a um cidadão falansteriano pobre nunca faltaria uma casa, mesmo que fosse somente de um cômodo, enquanto que a casa de uma pessoa rica não teria mais de três cômodos. No falanstério a divisão entre cidade e campo desapareceria, pois a mesma comunidade se encarregaria conjuntamente da agricultura e da indústria manufatureira.

Em sua juventude, Fourier achava que a transição da sociedade industrial capitalista para seu comunismo societário se daria muito rapidamente. Em dois anos previa ele a construção do primeiro falanstério experimental, e em seis anos o mundo inteiro se converteria a suas idéias conduzido pelo exemplo. Mais tarde, percebendo o absurdo que representavam períodos tão curtos, Fourier estabeleceria estágios intermediários - o Garantismo e o Sociantismo - entre o estágio da Civilização e o da Harmonia.

### 2.3.1.3 - Robert Owen

Tendo procedido de uma família humilde do País de Gales, Robert Owen é hoje conhecido como um dos maiores teóricos do socialismo utópico. Sabendo aproveitar-se de seus conhecimentos técnicos na área da fabricação de tecidos, Owen pôde acumular

uma fortuna considerável, a qual lhe possibilitou a compra das quatro fiações de algodão de New Lanark, às margens do rio Clyde, próximo de Glasgow. Uma vez de posse deste “laboratório social”, Owen decidiu verificar quais seriam os resultados obtidos na aplicação prática de suas teorias socialistas.

Na experiência de New Lanark, Robert Owen procurou humanizar as condições sob as quais se achavam submetidos seus mil e oitocentos operários. Tendo a firme convicção de que a produtividade aumentaria com o aumento dos salários, a redução da jornada de trabalho, e a dispensa do trabalho das crianças para que estas pudessem freqüentar a escola, Owen encontrava-se em nítida oposição ao procedimento padrão dos empregadores em sua época. Seu experimento mostrou-se tão promissor que alguns anos após iniciado, rendeu a Owen notoriedade internacional, recebendo a visita de príncipes e embaixadores de toda a Europa. O ser humano, na concepção oweniana, é um ser maleável, puro reflexo das influências externas. Todo o sistema teórico de Owen baseia-se, pois, numa filosofia estritamente determinista.

A princípio, Owen ainda depositava esperanças nas instituições governamentais, atribuindo-lhes papel decisivo nas transformações sociais por ele propostas. Aos que o qualificavam de utópico, Owen fazia ver que seu sistema tinha como fundamento último a realização prática de suas idéias. Se sua teoria funcionava na comunidade de New Lanark, porque não expandi-la para o mundo inteiro? Em *A new view of society*, dizia Owen:

Alguns dos mais bem intencionados entre as várias classes na sociedade podem ainda dizer, “tudo isto é *muito aprazível e muito bonito em teoria*, mas somente *visionários* esperam vê-lo *realizado*”. A esta observação, uma única réplica *pode* ou

---

<sup>29</sup>ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. 2. ed. São Paulo : Mestre Jou, 1982. p. 406.

*deve ser feita; que estes princípios têm sido aplicados com o maior sucesso na prática.*<sup>30</sup>

Owen, porém, não se limita nas provas de possibilidade de seu sistema. O patrão caridoso de New Lanark insiste ainda no caráter lucrativo de sua experiência:

Vocês não despenderiam parte de sua atenção para considerar se uma porção de seu tempo e capital não seriam aplicados mais vantajosamente na melhoria de suas máquinas vivas? A partir da experiência, que não pode me enganar, eu arrisco a assegurá-los, que seu tempo e dinheiro deste modo aplicados, se dirigidos por um verdadeiro conhecimento do assunto, lhes renderia não cinco, dez ou quinze por cento. Por seu tempo e capital assim despendidos, vocês geralmente lucrariam cinquenta, e em muitos casos, cem por cento.<sup>31</sup>

Cansado de esperar que o governo britânico tomasse a iniciativa de patrocinar suas idéias socialistas - o mais importante, para as autoridades da época, era refrear o potencial violento das classes miseráveis - Robert Owen apela para a opinião pública. Seu posicionamento em relação à religião, porém, o afasta da maioria de seus simpatizantes, pois no sistema teórico oweniano não há lugar para o cristianismo ou para a indissolubilidade do matrimônio. Não vendo outra saída, e inconformado com a indiferença dos europeus em relação a suas idéias, Owen lança mão de sua própria fortuna e funda, em 1825, uma colônia utópica na América.

Tendo fracassado também neste último empreendimento, Robert Owen retorna então à Inglaterra em 1829, encontrando os movimentos operários ingleses em plena formação. A princípio relutante, Owen acaba por se envolver com tais movimentos. Entretanto, sua proposta de uma “revolução pela razão”, de uma transformação da

---

<sup>30</sup>OWEN, Robert. **A new view of society and other writings**. London : J. M. Dent & Sons, 1963. p. 20. “*Some of the best intentioned among the various classes in society may still say, ‘all this is very delightful and very beautiful in theory, but visionaires alone expect to see it realized’. To this remark only one reply can or ought to be made; that these principles have been carried most successfully into practice*”.

<sup>31</sup>Ibidem, p. 9. “*Will you not afford some of your attention to consider whether a portion of your time and capital would not be more advantageously applied to improve your living machines? From experience, which cannot deceive me, I venture to assure you, that your time and money so applied, if*

sociedade por métodos não violentos, foi incapaz de encontrar eco no operariado inglês, que via nas greves e *lock outs* o meio mais eficaz de dar voz às suas reivindicações.

Protótipo do visionário socialista da primeira metade do século XIX, Robert Owen apresenta uma visão estritamente ligada à sua concepção de homem. Como pensador, acreditou demais no caráter determinista que era por ele atribuído ao ser humano, e esta radicalidade de pensamento se estendeu também à prática, fazendo com que muitos de seus empreendimentos fracassassem, é certo, mas deixando ainda como legado à humanidade o projeto piloto de New Lanark, que em uma época dominada pelo espírito de exploração, serviu para indicar caminhos e excitar as imaginações daqueles que ainda se mostravam capazes de acreditar no advento de uma sociedade justa e humanitária.

## 2.1 - UN COMUNE SOCIALISTA

Herdeiro da visão otimista com relação ao progresso da humanidade, mas ao mesmo tempo consciente das limitações da ciência mecanicista, já apontadas pelos românticos, o teórico socialista Giovanni Rossi escreve, em 1878, um romance utópico intitulado *Un comune socialista*, primeiramente publicado no periódico socialista italiano *La Plebe*. Rossi, na verdade, foi um autor extremamente profícuo, tendo produzido, ao longo de sua carreira como ativista político, um grande número de escritos, em sua maioria artigos para periódicos de caráter socialista, tanto na Itália como em outros países. *Un comune socialista*, obra na qual podemos perceber uma confluência das duas vertentes anteriormente mencionadas - romantismo e racionalismo otimista - marca o início da

militância política de Rossi, que desde o princípio advocava a formação de colônias socialistas experimentais.

Em uma nota datada de março de 1891 e incluída na quinta edição de *Un comune socialista*, Rossi advertia seus leitores que estes tinham em mãos um escrito dos tempos de sua juventude. Caso considerassem o romance por demais açucarado, seu autor, quatorze anos depois de escrevê-lo, era da mesma opinião.<sup>32</sup> Dividida em duas partes, *Propaganda e Organizzazione*, a obra narra as transformações sociais ocorridas em uma fazenda a partir da coletivização dos meios de produção. No enredo da primeira parte, Cárdias, narrador e personagem principal do romance, depara-se com a miséria e o sofrimento dos camponeses que viviam em *Poggio al Maré*, nome da propriedade de seu amigo Alessandro de Bardi. Ao tentar argumentar em favor do estado de coisas que prevalecia em suas terras, Alessandro afirmava que a situação de miséria e violência em que vivia o camponês era, na verdade, o espinho que acompanhava a rosa, isto é, a propriedade privada. Neste momento ambos são interrompidos pela presença de Cecília, irmã de Alessandro, que intervém na conversa contrapondo-se ao ponto de vista do irmão:

- Mas sim, que jóia nos oferece nossa imensa propriedade? Jóia muito incerta, ou boa somente a uma alma mesquinha, mesquinha. Eis aqui um esplêndido palácio, tapetes, móveis artísticos, quadros de valor, jóias, vestidos, criados, jantares, cavalos... mas, irmão, serei igualmente feliz sem tudo isto. Uma casinha alegre, bons móveis, vestidos simples e elegantes igualmente me agradariam. [...] Não tenho razão senhor? [dirigindo-se a Cárdias] O meu estômago, o meu amor próprio se contentam facilmente. O coração e o cérebro é que são mais exigentes. E estes, para se accontentarem, não necessitam de riquezas. Amo mais um sorriso amigável que uma profunda saudação. Prefiro o amor ao respeito. Não quero parecer presunçosa, porque você sabe que não o sou, mas os negócios da sua propriedade,

---

*capital so expended, but often fifty, and in many cases a hundred per cent*".

<sup>32</sup>ROSSI, Giovanni. *Un comune socialista*. 5. ed. Livorno : Favillini, 1891. p. 4. "Quel tanto de sentimentalismo e di retorica che l'autore, allora giovinetto, mise in queste pagine la prima volta che furono stampate, nel 1878, piacque più della forma arida adoperata nelle edizioni successive; ed ora si segue il parere dei lettori, tornando all'antico con questa quinta edizione, che è quasi una ristampa della prima. Se qualcuno trova che è gonfia o zuccherata, io, oggi, sono perfettamente d'accordo con lui".

Alessandro, não têm nada a ver com aquela esplêndida e gentil da mais simples das rosas. E quanto ao espinho da rosa, de qualquer maneira, não ponho um dedo; mas os espinhos de sua propriedade envenenam, corrompem e matam a humanidade.<sup>33</sup>

Cárdias e Cecília, conhecendo-se melhor e percebendo-se apaixonados, convencem Alessandro a abolir o sistema de propriedade em *Poggio al Mare*. É então que tem início a segunda parte do livro, que descreve a reorganização da fazenda em moldes coletivistas. Contando com um maior empenho dos trabalhadores, organizados em grupos de trabalho de acordo com suas afinidades, e contando ainda com modernos equipamentos e técnicas de agricultura, *Poggio al Mare* conhece tamanha prosperidade que, passados dez anos, torna-se completamente irreconhecível:

Você vê que, quanto à higiene pública e privada, Poggio al Mare não é em nada inferior à *Franceville* descrita por Verne. Com a única diferença, que malgrado toda a higiene do doutor Sarrasin, devia haver muita miséria em *Franceville*, se a propriedade era dividida e o trabalho assalariado. Você vê porque, no que diz respeito à comodidade, nós operários estamos tão bem quanto os seus ricos burgueses. No inverno, um sistema tubular que circula nas paredes de todas as casas, provê uma temperatura adequada por meio de ar quente. Qualquer um de nós tem seu próprio banheiro, água potável, luz elétrica, força motriz e telefone em casa. Não há desejo honesto que não possamos satisfazer, tanto que não mais sabemos o que seja uma privação. E tudo isto com pouco: com uma associação racional das utilidades naturais às forças humanas.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup>Ibidem, p. 24-25. “*Ma sì, Quali gioie ci offre la nostra immensa proprietà? Gioie molto incerte, o buone tutt al più per un'anima piccina, piccina. Ecco qui uno splendido palazzo, tappeti, mobili artistici, quadri di valore, gioielli, vesti, domestici, pranzi, cavalli... ma, fratello, sarei ugualmente felice senza tutto questo. Un'allegria casetta, dei mobili alla buona, delle vesti semplici ed eleganti mi sarebbero egualmente gradite. [...] Non ho ragione signore? Il mio stomaco, il mio amor proprio si contentano facilmente. Ciò che è più esigente è il cuore e il cervello. E quati, per essere accontentati non hanno bisogno delle ricchezze. Amo più un sorriso amichevole, di un profondo saluto. Preferisco l'amore al rispetto, Non vorrei sembrarti saccente, perchè sai che non lo sono, ma le trattative della tua proprietà, Alessandro, non hanno niente a che fare con quelle splendide e gentili del più semplice roseto. E le spine della tua rosa tutto al più ne pungono un dito; ma quelle della vostra proprietà avvelenano, corrompono e uccidono l'umanità”.*

<sup>34</sup>Ibidem, p. 78. “*Tu vedi come per la igiene pubblica e privata, Poggio al Mare non è niente inferiore a Franceville descritta da Verne. Con la sola differenza, che malgrado tutta la igiene del Dottor Sarrasin, doveva esservi molta miseria in Franceville, se la proprietà era divisa ed il lavoro salariato. Vedi per che, anche in fatto di comodità, noi operai si sta bene quanto i vostri ricchi borghesi. Nell'inverno, un sistema tubolare che circola nelle pareti di tutte le case, provvede un giusto tepore per mezzo di aria calda. Ciascuno di noi ha il proprio bagno, l'acqua potabile, la luce elettrica, la forza motrice ed il telefono a domicilio. Non vi ha onesto desiderio che non possiamo soddisfare, tanto che non sappiamo più cosa sia una privazione. E tutto ciò con poco: con una associazione razionale delle utilità naturali alle forze umane”.*

Podemos perceber claramente através do enredo, portanto, uma crítica à desumanização das condições de vida das camadas menos favorecidas, aliada a uma expectativa otimista com relação ao potencial transformador da ação humana. Em *Poggio al Mare* os agricultores, vítimas redimidas da exploração capitalista, não se organizam com o intuito de resgatar antigos sistemas de produção, mas, pelo contrário, utilizam-se do que há de mais moderno em termos de equipamentos agrícolas. Um eficiente sistema de drenagem irriga as terras da fazenda com o auxílio de uma máquina a vapor. Máquinas movidas a eletricidade processam em poucos minutos uma quantidade de cereais que tomaria o dia inteiro de trabalhadores manuais. Longas distâncias são percorridas em um pequeno trem que atravessa a propriedade. Enfim, a comunidade prospera, em grande parte, pelo fato de não se fechar ao avanço tecnológico que acompanhou o advento da industrialização. Ao mesmo tempo podemos perceber também a preocupação de Rossi para que a individualidade seja resguardada, existe o respeito às diferenças justamente porque são elas que tornam possível a criatividade e o livre exercício da vontade.

A publicação da primeira edição de *Un comune socialista*, em 1878, se insere em um momento bastante particular na história do socialismo italiano, em que se anuncia um progressivo deslocamento ideológico, do anarquismo à social democracia. Os movimentos sociais na Itália já haviam adquirido certos contornos anarquistas com as idéias de Carlo Pisacane, chefe do Estado Maior do Exército da República Romana de Mazzini. Segundo Pisacane, “a única coisa que um cidadão pode fazer de bom pelo seu país é cooperar com a revolução material; portanto conspirações, complôs, atentados, etc.,

são a série de fatos através dos quais a Itália avançará rumo ao seu objetivo”.<sup>35</sup> O objetivo primordial de Pisacane era, evidentemente, a unidade nacional italiana, mas a sua influência em gerações posteriores, especialmente no que se refere ao papel da insurreição e da rebeldia no processo de emancipação das camadas oprimidas, serviria para preparar o terreno para a aceitação que teriam mais tarde as idéias de Bakunin.

Chegando à Itália em 1864, primeiramente em Florença e depois em Nápoles, Mikhail Bakunin imprimiu uma profunda marca no movimento anarquista italiano. “Ainda jovem na Alemanha, escreveu: ‘o desejo de destruir é também um desejo criativo’.”<sup>36</sup> De fato, esta frase é uma síntese de seu pensamento. Obstinado na sua recusa em aceitar qualquer tipo de autoridade, Bakunin não hesitava em pregar a violência, se necessário, para a derrubada do Estado, expressão máxima do autoritarismo. Para ele, e liberdade é um direito fundamental do ser humano, e esta não pode ser exercida em uma estrutura social com base na dominação, donde a legitimidade da revolta como recurso para a emancipação dos oprimidos. Em um texto intitulado *Organisation*<sup>37</sup> Bakunin postula pré-requisitos a serem cumpridos por aqueles que, de seu ponto de vista, desejam se tornar revolucionários: é necessário ser ateu, federalista, inimigo dos princípios de autoridade, de Estado e de propriedade privada. É preciso também estar afeito à liberdade, à justiça e à igualdade, e se colocar a favor da emancipação da mulher. E ainda mais: o revolucionário “deve estar plenamente consciente que uma transformação assim completa e radical da sociedade deverá necessariamente implicar a queda de todos os privilégios, de

---

<sup>35</sup>PISACANE, Carlo. *apud* WOODCOCK, George. **Anarquismo**: uma história das idéias e movimentos libertários. Porto Alegre : L&PM, 1984. p. 114.

<sup>36</sup>WILSON, Edmund. **Rumo à estação Finlândia**: escritores e atores da história. São Paulo : Companhia das Letras, 1986. p. 256.

todos os monopólios, de todos os poderes constituídos, o que não poderá naturalmente efetuar-se com meios pacíficos”.<sup>38</sup>

Na primeira edição de *Un comune socialista* encontramos um prefácio intitulado *Ai borghesi*, no qual Rossi realiza uma crítica mordaz aos valores e instituições da burguesia, em muitos pontos bastante semelhante ao “catecismo anarquista” de Bakunin. Neste prefácio, Rossi tece algumas considerações acerca de quatro enunciados - anarquia, amor, propriedade coletiva do capital e negação de Deus -, que em sua opinião constituiriam “as condições necessárias e a fisionomia provável da nova sociedade”.<sup>39</sup> Em *Ai borghesi*, Rossi atenta para o fato de que os burgueses combatem o socialismo de todas as formas - na cátedras, púlpitos, jornais, etc. - sem, no entanto, conhecê-lo. Quando os burgueses tentam descrever o socialismo, segundo Rossi, eles na verdade fazem um “empastelamento estranhíssimo entre a comunidade de Esparta, a *República* de Platão, a *Cidade do Sol*, de Campanella, a *Utopia* de More, o comunismo ascético de Saint-Simon e o comunismo autoritário de Cabet”.<sup>40</sup> O que Rossi procura demonstrar, portanto, é que a concepção burguesa de socialismo se constrói a partir de um conjunto de preconceitos, pois para ele - e é justamente isto o que, em sua opinião, os burgueses não percebem -, o comunismo há muito já deixou de ser uma *utopia*, para tornar-se uma *ciência*.

---

<sup>37</sup>Cf. BAKUNIN, Mikhail. Organizzazione Rivoluzionaria. In: SALSANO, Alfredo. **Antologia del pensiero socialista**. Roma : Laterza, 1980. v. II: Marxismo e anarquismo. p. 215-222.

<sup>38</sup>Ibidem, p. 219.

<sup>39</sup>ROSSI, Giovanni. **Un comune socialista**. p. 6. “Tanta pratica di risultati ha conseguito il Socialismo moderno, che già il suoi cultori, scesi nel seno popolare, hanno formulato in alcuni enunciati le condizioni necessarie e la fisionomia probabile della società novella. Questi enunciati sonano: anarchia nelle relazioni sociali; amore e nient'altro che amore nella famiglia; proprietà collettiva dei capitali; distribuzione gratuita dei prodotti nell'assentamento economico; negazione di Dio in religione”.

<sup>40</sup>Ibidem, p. 5. “Anche i più insigni fra voi [burgueses] hanno sul conto del Socialismo mille pregiudizi; i più intelligenti [...] fanno un un impasto stranissimo tra la comunanza di Sparta, la Repubblica di Platone, la Città del sole di Campanelle, la Utopia di Moro, il Comunismo ascetico di Saint-Simon e il Comunismo autoritario de Cabet”.

Ao discorrer acerca do conceito de **anarquia**, Rossi denuncia o preconceito burguês, segundo o qual “anarquia é desordem, hierarquia é ordem”.<sup>41</sup> A miséria, a exploração do trabalho, a insalubridade dos alimentos, a prostituição, o alcoolismo, tudo isto, de acordo com Rossi, é fruto da ordem imposta pela autoridade que se resguarda na constituição hierárquica da sociedade. Neste sentido, o advento da anarquia realmente representaria a dissolução da ordem burguesa, uma ordem *artificial* que, no dizer de Rossi, dá à sociedade a aparência de “um cadáver em plena decomposição”.<sup>42</sup> O discurso de Rossi quando trata da questão da autoridade é bastante contundente:

Abaixo a hierarquia que do alto de cem Sinais impõe leis à humanidade inteira. Abaixo toda autoridade. Que as vontades individuais se manifestem livremente na coletividade, se harmonizem entre si pelas próprias forças das necessidades comuns, se formulem no sentido mesmo da coletividade, e se traduzam, de fato, por obra do que seja consentido espontaneamente. Isto, que nós queremos aplicado em todo ato da vida civil, é a verdadeira ordem natural, é isto o que chamamos *anarquia*.<sup>43</sup>

E ainda, acerca do poder burguês exercido por meio do Estado:

Conservai, pois, ó burgueses, o vosso sacro horror pela anarquia, porque ela significa “o fim de vosso poder”, mas não a façam sinônimo de desordem; e seja a vossa acusação injustificável, que nós sacrificamos a individualidade humana ao Estado, pois a este o queremos destruído, e àquela queremos que seja completamente livre e associada anarquicamente.<sup>44</sup>

Com relação à **família**, *Ai borghesi* apresenta a denúncia de outro preconceito burguês: de acordo com Rossi, a burguesia reage com horror à ação dos

---

<sup>41</sup>Ibidem, p. 6. “*Anarchia e disordine, gerarchia e ordine, sono scritti nel vostro [dos burgueses] dizionario dei sinonimi*”.

<sup>42</sup>Ibidem, p. 7. “*Il vostro ordine ci appare un ammasso di ceppi che avvinghia un cadavere in piena decomposizione*”.

<sup>43</sup>Ibidem, p. 7. “*Abasso le gerarchie che dall’alto di cento Sinai dettano leggi alla umanità intiera. Abbasso ogni autorità. Che le volontà individuali si manifestino liberamente nella collettività, si armonizzino tra loro per la forza stessa dei bisogni comuni, si formulino nel senso stesso della collettività e si traducono in fatto, per opera di vi chi ha applicato in ogni atto del vivere civile, è il vero ordine naturale, ed è quella che noi chiamamo anarchia*”.

<sup>44</sup>Ibidem, p. 8. “*Conservate dunque, o borghesi, il vostro sacro orrore per l’anarchia, perchè essa significa “fine del vostro potere”, ma non fatela sinonimo di disordini; e cada la vostra accusa*”.

socialistas, argumentando que estes “querem destruir a família, querem a comunhão de mulheres, querem o amor animalesco”.<sup>45</sup> Entretanto, contra argumenta Rossi, cerca de dois terços dos matrimônios são realizados, não por amor, mas por interesses mesquinhos, como o bem-estar material, a luxúria, a vontade dos pais, etc. Quanto ao resto, os que se casaram imbuídos de um amor sincero, ele nos adverte que este amor, com o tempo, cederá lugar à frieza, à indiferença. Para Rossi, o amor, “este gentil sentimento que veste de forma poética uma lei inelutável da natureza, no maior número dos casos não é eterno e nem exclusivo”.<sup>46</sup> Donde, portanto, ele chega à conclusão de que o amor livre seja, afinal, a forma de amor mais pura, mais próxima às inclinações naturais do ser humano. Eis como Rossi condena a autoridade familiar:

A autoridade, nociva quando constituindo o Estado, é ainda mais nociva na família, seja ela exercida do homem sobre a mulher, seja dos genitores sobre a sua prole. Assim, da família queremos que seja banida toda autoridade. Como não deve ser o padrão da ampla vida social, também não deve sê-lo entre as quatro paredes do lar. A mim estas parecem ser aspirações justíssimas; a mim esta não parece ser a destruição da família.<sup>47</sup>

O passo seguinte, na exposição de Rossi em *Ai borghesi*, é denunciar ainda outro preconceito profundamente enraizado no espírito burguês: a **propriedade**. Rossi, a princípio, concorda com os burgueses quando estes afirmam que a propriedade é fruto do trabalho. Mas, observa Rossi, “não do trabalho dos proprietários, mas daquele dos

*ingiustificabile, che noi sacrifichiamo l'individualità umana allo Stato; poichè questo vogliamo distrutto, quella vogliamo completamente libera e associata anarchicamente”.*

<sup>45</sup>Ibidem, p. 8. “Ecco, signori borghesi, il caval di battaglia delle vostre calunnie: ‘I socialisti, gridate, allibiti, vogliono distruggere la famiglia, vogliono la comunanza delle donne, vogliono l'amore animalesco”.

<sup>46</sup>Ibidem, p. 9. “L'amore, questo gentile sentimento che veste de forme poetiche una legge inelutabile di natura, nel maggior numeri dei casi, non è eterno, nè esclusivo”.

<sup>47</sup>Ibidem, p. 9. “L'autorità, dannosa quando costituisce lo Stato, è ancor più dannosa nella famiglia, sia esercitata dall'uomo sulla donna, sia esercitata dai genitori sulla prole. Così, dalla famiglia noi vogliamo bandita ogni autorità. Come non devono esserne padroni nella ampia vita sociale, così non devono esserne tra le mura domestiche. Me pare siano queste aspirazione giustissime; mi pare non sia questa la distruzione della famiglia”.

proletários”.<sup>48</sup> Quanto ao direito à herança, que segundo Rossi não passa de um dispositivo jurídico burguês estabelecido para que a propriedade se mantenha sempre nas mãos das mesmas classes sociais, trata-se, neste caso, de um evidente contradição. Se os burgueses negam à aristocracia o direito de reterem a glória herdada de algum ancestral, autor de feitos notáveis, com que fundamento eles se arrogam o direito de reterem a propriedade particular, herdada de gerações passadas?

Mas Rossi não é o grande iconoclasta da hereditariedade, ele não a nega de modo absoluto. O legado cultural e material das gerações passadas não pode ser descartado assim, sem mais nem menos, pelas gerações seguintes, uma vez que é justamente em virtude deste legado que os homens têm garantido o contínuo aperfeiçoamento das condições de bem-estar social. “Se, pois, as gerações passadas, com sua força coletiva, produziram o patrimônio social, tornaram frutífero o solo, escavaram minérios, fabricaram edifícios, construíram estradas, etc., etc., é evidente que tudo o que existe pertence, por direito, a toda humanidade como ente coletivo”.<sup>49</sup>

Finalmente, ao combater a **religião**, Rossi novamente apela para os argumentos da ciência. Por meio desta, comprova-se a eternidade da matéria e uma força a ela inerente, responsável pela maravilhosa harmonia do universo. Apoiado nos postulados da ciência, portanto, Rossi sente-se plenamente a vontade para combater a própria idéia de Deus. Porém, afirma ele, como a sociedade anarquista deve garantir a liberdade individual

---

<sup>48</sup>Ibidem, p. 10. “*La proprietà voi [burgueses] dite, è il frutto del lavoro. Sta bene; ma non del lavoro dei proprietari, si bene di quello dei proletari*”.

<sup>49</sup>Ibidem, p. 10. “*Se dunque le generazioni passate colle loro forze collettive hanno prodotto il patrimonio sociale, hanno reso fruttifero il suolo, hanno escavato minieri, hanno fabricati edifizii, costruite strade, ecc., ecc., è evidente che tutto quanto esiste appartiene di diritto alla umanità come ente collettivo*”.

e a diversidade de opiniões, a crença em Deus é uma idéia que poderia, eventualmente, ser mantida.

Rossi conclui o texto reafirmando que, a fim de trazer a paz, o bem-estar, a igualdade e a liberdade a todos os homens, os socialistas estarão sempre prontos à luta, e procurarão promover a revolução social para que esta tenha início o quanto antes. Isto não significa que Rossi rejeite em absoluto as adesões individuais de burgueses à causa do socialismo, mas, enquanto *classe*, a luta contra a burguesia se afigura como inevitável:

Como homens, qualquer um de vós é bem-vindo ao nosso campo, mas como classe haveis demonstrado não querer abrir mão de vossos privilégios. Seria deveras loucura acreditar que a massa de sofredores e excluídos esperasse ainda pacientemente, séculos e séculos, para ver se uma bela vez a burguesia se decidisse bondosamente a uma radical transformação social. Não, mil vezes não. Com a vossa classe é inútil a propaganda, é necessária a luta. Não quereis capitular? Pois morram sob os escombros de vossa fortaleza.<sup>50</sup>

Podemos perceber com bastante evidência, portanto, o viés bakuninista que informa o texto *Ai borghesi*. Este posicionamento, no entanto, acabou ficando comprometido a partir do início da década de 1880, época em que o movimento anarquista na Itália começou a entrar em declínio, em parte pelo fato de que líderes como Malatesta e Cafiero se encontravam no exílio, ao passo que outros, como Andrea Costa, haviam se convertido ao socialismo parlamentarista. Helena Isabel Mueller assim se refere à “traição” de Costa:

Em 1878, Costa começa a dar sinais claros de estar repensando a questão partidária, aventando a hipótese de que uma representação legal, que fosse aceita pelo governo e que não estivesse sujeita a uma repressão tão aniquilante e, dessa maneira, pudesse ter maior possibilidade de ação. Em 1877, em uma carta, ele já deixara escapar quase um desabafo. Necessitamos, diz ele, de um “governo que nos permita

---

<sup>50</sup>Ibidem, p. 13. “Come uomini, qualcuno tra voi è venuto nel nostro campo, [...] ma come classe avete dimostrato di non volere far getto dei vostri privilegi. [...] Sarebbe davvero follia prendere che la massa di sofferenti e degli sfruttati attendesse ancora pazientemente secoli e secoli, per vedere se una buona volta la borghesia se decidesse bonariamente a una radicale trasformazione sociale. No, mille volte no. Colla vostra classe è inutile la propaganda, è necessaria la lotta. Non volere capitulare? Morrete sotto le macerie delle vostre fortezze”.

reunirmo-nos, nos associarmos e publicar alguma coisa”. Já demonstra a sensação de sufoco em que se encontrava, mesmo enquanto defendia a não participação no parlamento.<sup>51</sup>

E ainda:

A ilusão de participar do poder através da representação parlamentar seduz aqueles que optam pelo partidarismo: para estes vai ser cada vez mais difícil permanecerem anarquistas. Para os anti-partidaristas, anarquistas “até o fim”, as alternativas são aquelas mencionadas: um individualismo extremado e portanto adversário a qualquer organização, e um organizacionismo incipiente, dentro dos moldes anarquistas da não institucionalização. Dentre estes se destaca Malatesta pela sua crítica aos companheiros individualistas. Crítica sim, rejeição jamais. Organizacionistas e individualistas coexistirão dentro do movimento, mas não será uma coexistência pacífica. Os anos 80 do século XIX serão anos difíceis para o movimento anarquista italiano.<sup>52</sup>

É em meio a este tumultuado contexto de adesão à política parlamentar burguesa por parte de uma facção do movimento socialista italiano, e de reação da facção oposta contra o ingresso de socialistas no jogo político da burguesia, que a militância de Rossi em prol da fundação de uma colônia socialista experimental se torna mais atuante. Defensor ferrenho da propriedade coletiva dos meios de produção, Rossi aproxima-se dos anti-partidaristas em seu ideário político. Paradoxalmente, no início dos anos 1880, Rossi encontrava-se totalmente envolvido com o Partido Socialista Italiano, tendo participado da fundação do Partido Socialista Revolucionário da Toscana, e tendo também ingressado na equipe de redatores do jornal *Il socialista*, órgão do Partido Socialista Pisano. Além disso, a propaganda das idéias de Rossi e a edição de *Un comune socialista* foram feitas por intermédio do periódico socialista *La Plebe*, de Milão, de tendência parlamentarista. A isto tudo, podemos ainda acrescentar o fato de que Giovanni Rossi e Andrea Costa mantinham vínculos de militância política, mesmo após a “conversão” deste ao parlamentarismo. Prova disto é que a terceira edição de *Un comune socialista* foi realizada, em 1884, com

---

<sup>51</sup>MUELLER, Hlena Isabel. op. cit. p. 198.

um prefácio escrito por Costa. Rossi somente assumiria um posicionamento mais decidido em prol do anti-partidarismo em 1891, quando lança a quinta edição de seu *libriccino*, desta vez retomando o prefácio original.

A obra literária deste militante do experimentalismo, porém, não se esgota com a escrita de *Un comune socialista*. Suas idéias sofrem um posterior amadurecimento, e Rossi se volta então com mais vigor para a família, por ele considerada “principal razão de ser e principal sustento do regime capitalista”, e por isso “incompatível com a vida socialista”.<sup>53</sup> As idéias de Rossi a este respeito, presentes em passagens de inúmeros de seus escritos, encontram uma formulação mais completa em uma obra intitulada *Un episodio d’amore libero nella colonia Cecilia*, escrita depois de sua vinda para o Brasil, no período em que ainda vivia na colônia Cecília. É principalmente a ela, portanto, que nos reportaremos ao analisarmos mais detidamente esta questão.

## 2.2 - UN EPISODIO D’AMORE NELLA COLONIA CECILIA

A crítica à família burguesa não é exclusividade do pensamento político de Giovanni Rossi. Em 1866, por exemplo, a Associação Internacional dos Trabalhadores discutia, no Congresso de Genebra, o papel da mulher e a necessidade de sua emancipação social.<sup>54</sup> E antes mesmo disso, em 1848, Karl Marx e Friedrich Engels já denunciavam a

---

<sup>52</sup>Ibidem. p. 202.

<sup>53</sup>ROSSI, Giovanni. **Un episodio d’amore libero nella colonia Cecilia**. Quaderni della libertà. 1932. p. 19 “*Come la famiglia é attualmente la principale ragion d’essere ed il principale sostegno del regime capitalistico, per le medesime ragioni é incompatibile con la vita socialista*”.

<sup>54</sup>Cf. Association internationale des travailleurs. Compte rendu du Congrès de Genève. In: SALSANO, Alfredo. **Antologia del pensiero socialista**. Roma : Laterza, 1980. v. II: Marxismo e anarquismo. p. 186.

artificialidade da instituição familiar, tomando como argumento a constatação de que os burgueses estavam constantemente a se cornear uns aos outros, ainda que, paradoxalmente, o segundo tenha sofrido duras críticas do primeiro justamente por ter rompido com o modelo burguês de família. O tema, portanto, não era novo na época de Rossi, tanto assim que este não hesita em eleger a família, e não a estrutura econômica, como o verdadeiro fundamento da sociedade capitalista. Se lhe fosse dado, afirma ele, “destruir à escolha um dos grandes flagelos humanos: a religião ou os cavaletes, a propriedade individual ou o cólera, a guerra ou os mosquitos, o governo ou o granizo, os parlamentos ou a úlcera, a pátria ou a malária, sem hesitar, escolheria destruir a família”.<sup>55</sup>

Podemos entender a crítica à autoridade no seio da família como parte de um processo de emancipação da mulher, que se torna particularmente evidente a partir da segunda metade do século XIX, e que tem suas raízes no pensamento anarquista. As relações familiares, e em particular a condição feminina, não ficou imune às transformações sociais advindas da industrialização, especialmente no que dizia respeito às classes médias. Havia, por exemplo, uma maior preocupação com o controle de natalidade, pois os filhos, a partir de então, passavam a representar um peso no orçamento sem que fossem percebidas vantagens compensadoras. Isto se acentua com as progressivas leis concernentes ao trabalho infantil, que diminuía ainda mais a minguada renda complementar proporcionada pelos filhos menores que trabalhavam nas fábricas. Além disso, a indústria produzia uma dicotomia entre o local de trabalho e a casa, e isto não

---

<sup>55</sup>ROSSI, Giovanni. Un episodio d'amore nella colonia Cecilia. p. 19. *“Per me, sono tanto convinto che la famiglia è il piu' grandefocolaio di imoralità, di cattiveria, di asinaggie, che si me fosse dato distruggere a scelta uno dei grandi flagelli umani: la religione o le cavallette, la proprietà individuale o il colera, la guerra o le zanzare, il governo o la grandine, i parlamenti o le fistole, la patria o la malaria, senza esitare, sceglierei di distruggere la famiglia”*.

poderia deixar de representar profundas mudanças com relação ao papel da mulher na sociedade. Um maior grau de liberdade para a mulher não era, portanto, uma aspiração exclusiva dos socialistas, mas uma mudança de mentalidade que encontrava eco entre teóricos de tendências diversas. De acordo com Eric Hobsbawm:

Retrospectivamente, o movimento pela emancipação parece bastante natural, e mesmo sua aceleração na década de 1880, à primeira vista, não surpreende. Tal como a democratização da política, um grau mais elevado de direitos e oportunidades para as mulheres, estava implícito na ideologia da burguesia liberal, por mais inoportuno que aparentasse ser em suas vidas privadas. As transformações internas da burguesia, após a década de 1870, inevitavelmente ofereciam maior campo de ação para as mulheres, e especialmente para suas filhas, pois, como vimos, criavam uma substancial classe ociosa de mulheres com meios independentes do casamento, e conseqüentemente, uma procura por atividades não domésticas. Além disso, quando não se exigia mais trabalho produtivo de um número crescente de homens da burguesia, muitos deles tendo se engajado em atividades culturais que severos homens de negócios teriam preferido deixar às mulheres da família, as diferenças de sexo só poderiam parecer atenuadas.<sup>56</sup>

Os movimentos de emancipação feminina, que buscavam apoio, sobretudo, não nos “movimentos especificamente feministas, mas sim [...] dentro dos movimentos de emancipação humana universal”,<sup>57</sup> exerciam um forte apelo aos teóricos socialistas. Contudo, um dos aspectos relativos à emancipação da mulher, defendido entre inúmeros anarquistas, ainda era causa de uma enorme controvérsia: a liberação sexual. Para muitos - Bakunin, Malatesta e o próprio Rossi - a mulher só poderia ser considerada verdadeiramente livre a partir do momento em que pudesse dar livre curso à expressão de seus afetos. Esta era, inclusive, uma das idéias pregadas insistentemente por Rossi na comunidade anarquista por ele fundada no Paraná, não sem resultados concretos.

Uma experiência de amor livre vivida na colônia Cecília, e protagonizada pelo próprio Rossi, serviria então de tema para um novo escrito, no qual a proposta de

---

<sup>56</sup>HOBBSAWM, Eric. **A era dos impérios**: 1875-1914. 2. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1989. p. 284-285.

amor livre acabaria por se impor de forma mais clara e com mais vigor. Em *Un episodio d'amore nella colonia Cecilia* Giovanni Rossi narra um caso verídico de um triângulo amoroso envolvendo o casal Elèda e Annibale, chegados à colônia em uma tarde de novembro, em 1892. Com exceção de Rossi, os nomes são fictícios, para não comprometer as pessoas envolvidas no episódio. Elèda, segundo Rossi, era uma moça de trinta e três anos, que a princípio lhe inspirava um sentimento, não de desejo, mas de simpatia e admiração por sua simplicidade, sua aflição, sua força de ânimo.<sup>58</sup> Pouco a pouco, porém, Rossi e Elèda vão se sentindo cada vez mais atraídos um pelo outro, mas nada acontece, pois prevalece respeito a Annibale, e o medo de que este venha a sofrer. Somente com o seu consentimento é que Elèda deixa a companhia do marido, para se entregar aos braços de Rossi.

Não devemos pensar com isto, que o amor livre fosse algo largamente praticado na colônia Cecilia. Com raras exceções, a que Rossi faz menção sem no entanto se aprofundar muito no assunto, os casais vindos da Itália permaneceram vivendo como antes, não aderiram ao exemplo de Rossi, Elèda e Annibale. Mesmo assim, afirma ele, a propaganda teórica realizada na colônia, juntamente com a atitude de Elèda - afetuosa para com Annibale e reservada para com Rossi - permitiram que o caso fosse considerado como “um fato normal da vida”, sem que ninguém perdesse a estima por eles.

A partir deste episódio, Rossi passa a teorizar acerca da noção de “querer bem”. Podemos nos referir afetuosamente a flores, por causa de seu perfume, ou a pássaros, por causa de seu canto. Mas isto é o mesmo que querer bem a nós mesmos:

---

<sup>57</sup>Ibidem, p. 295.

gostamos de flores e de pássaros porque nos dão prazer. No caso de Rossi e Eléda, pelo contrário, querer bem significa desejar a felicidade do outro, por vezes às custas da própria satisfação pessoal. Por este motivo é que, em Rossi, a família seria nociva à sociedade: ela alimentaria o autoritarismo e o sentimento de posse, tão contrários ao verdadeiro “querer bem”. De acordo com Rossi, porém, não podemos fazer uso da violência para destruí-la, pois a reação seria imediata. Ele acredita que a família perecerá por si só, uma vez percebidas outras formas de expressão afetiva pela consciência popular.

### 2.3 - IL PARANÀ NEL XX SECOLO

O Paraná, despontando em meados do século XX como uma grande potência anarquista, conheceria um espantoso desenvolvimento econômico e tecnológico, dividindo com a Bélgica a primazia na iniciativa de abolir o governo e a propriedade privada, obstáculos para o pleno florescimento de todas as potencialidades humanas. Tal é, em grandes linhas, a utopia de Rossi delineada em *Il Paranà nel XX secolo*. Tendo imediatamente atrás de si a desilusão pelo fracasso da colônia Cecília, ele busca então na narrativa utópica um modo “menos indigesto” para representar suas idéias. Nesta obra, tida por Roselina Gosi como “testamento espiritual do anarquista, e ponto de chegada no desenvolvimento de seu pensamento”,<sup>59</sup> Rossi rompe com a preocupação de apresentar

---

<sup>58</sup>ROSSI, Giovanni. **Un episodio d'amore nella colonia Cecilia**. p. 9. “Di lei [Eléda], della sua semplicità, della sua mestizia, della sua forza d'animo, portai con me un certo sentimento di simpatia e d'ammirazione; ma non il piu' piccolo desiderio della donna”.

<sup>59</sup>GOSI, Roselina. op. cit. p. 95. “Il Paranà nel XX secolo, Utopia di G. Rossi (Cardias), scritto nel 1895, alla luce dei risultati pratici e teorici che l'esperienza della colonia Cecilia aveva consentito, rappresenta, in un certo senso, il testamento spirituale dell'anarchico, il punto di approdo nello sviluppo del suo pensiero”.

uma imagem verossímil do futuro socialista, dando assim livre curso à expressão de seu desejo.

É interessante notar a mudança de ênfase se compararmos os prefácios de *Un comune socialista* e *Il Paraná nel XX secolo*. Em ambas, Rossi dá livre curso a sua imaginação, procurando delinear o processo que levaria à ruptura com o presente vivido e ao advento da sociedade por ele desejada. *Il Parana nel XX secolo*, porém, escrito em 1895 - dezessete anos após a publicação de *Un comune socialista* -, representa um período posterior às experiências de Rossi em Cittadella e na Colônia Cecília, e consiste numa reflexão crítica acerca de suas concepções políticas originais. O que salta à vista na leitura destas obras é a mudança radical que se opera em sua atitude. No texto *Ai borghesi*, que serve de prefácio à primeira edição de *Un comune socialista*, Rossi trata o ideal utópico de maneira pejorativa, como etapa a ser superada dentro de um processo evolutivo que levaria a humanidade ao socialismo. Para tanto, ele procura demonstrar que o socialismo desde há muito já deixou de ser uma *utopia*, para tornar-se uma *ciência*:

O socialismo moderno não é, como a utopia comunista, o parto de uma férvida mente, o sonho de um coração generoso. O socialismo hoje é uma ciência. O seu campo de atuação é indefinido, pois se estende naquele de todas as outras ciências positivas, que lhe oferecem um grande contingente de fatos e de leis. Com sua ajuda, o socialismo procura dar as razões de todos os fatos, úteis ou nocivos à sociedade, que se verificam, em sua filiação natural, das causas que os provocaram. Finalmente, o objetivo do socialismo como ciência é descobrir e resgatar os meios aptos a diminuir os males e aumentar os bens sociais.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup>ROSSI, Giovanni. **Un comune socialista**. 5. ed. Livorno : Favillini, 1891. p. 6. “*Il Socialismo moderno non è, come le utopie comuniste, il parto de una fervida mente, il sogno di un cuor generoso. Il socialismo oggi è una scienza. Il suo campo d'azione è indefinito, poichè si estende in quello di tutte le altre scienze positive, che offrono a lui largo contingente di fatti e di legge. Col loro aiuto, il Socialismo cerca rendere ragione di tutti i fatti, utili o danosi alla società, che si verificano, della loro naturale filiazione, delle cause che li hanno provocati. Finalmente, lo scopo del socialismo come scienza è rintracciare e render noti i mezzi adatti a diminuire i mali e ad accrescere i beni sociali*”.

Na introdução de *Il Parana nel XX secolo*, pelo contrário, Giovanni Rossi procura valorizar a narrativa utópica, portadora privilegiada de determinadas verdades:

A utopia é uma forma, um artifício literário menos indigesto para representar as coisas; e em um romance ou em um conto pode haver tanta verdade quanta besteira pode conter um poderoso volume de economia política. Neste sentido não vejo qualquer problema de consciência, e que vá *Il Parana nel XX secolo* juntar-se à frota de *Poggio al Mare*, *Cittadella*, e *La colonia Cecilia*.<sup>61</sup>

Em um texto a utopia é descartada em nome da ciência, no outro as limitações de uma ciência são apontadas em favor da utopia. Como explicar tal contraste? Será que as concepções políticas de Rossi teriam se invertido completamente entre 1878 e 1895? Será que Giovanni Rossi, a princípio tão reticente acerca da influência dos socialistas utópicos em suas idéias políticas, teria assumido mais tarde uma posição diametralmente oposta, mais próxima das concepções de Owen, Fourier, Cabet, Bellamy e Morris, como ele mesmo admite em *Il Parana nel XX secolo*?<sup>62</sup>

Se analisarmos o conjunto de sua obra, no entanto, perceberemos que o cerne do pensamento político de Rossi - o experimentalismo - permanece substancialmente o mesmo durante toda sua trajetória como militante e intelectual socialista. O romance *Un comune socialista*, por exemplo, descreve as transformações ocorridas em uma propriedade na qual se decide fazer uma *experiência* de vida anarquista. O jornal *Lo Sperimentale* foi criado por iniciativa de Giovanni Rossi com o propósito de fazer propaganda do *experimentalismo*, isto sem contar os inúmeros artigos de sua autoria publicados em diversos periódicos, sempre com o intuito de divulgar suas idéias de

---

<sup>61</sup>ROSSI, Giovanni. *Il Parana nel XX secolo*. In: GOSI, Roselina. **Il socialismo utopistico**: Giovanni Rossi e la colonia Cecilia. Milano : Moizzi, 1977. p. 143-144. “L’utopia è una forma, un artifício letterario meno indigesto per rappresentare delle cose; e in un romanzo o in un racconto possono esserci tante verità quante bugie possono essere contenute in un poderoso volume di economia politica. In questo senso non me faccio alcun problema di coscienza e vada *Il Parana nel XX secolo* ad aggiungersi alla flotta di *Poggio al Mare*, *Cittadella*, e *La colonia Cecilia*”.

*experiências* parciais de vida anarquista. As realizações práticas do ideal de Rossi - Cittadella e Cecília - são também continuidade de seu ideário *experimentalista*. Neste sentido, *Il Paranà nel XX secolo* não foge à regra. Na descrição da sociedade futura preconizada por Rossi não falta lugar para os núcleos experimentais das mais variadas formas de vivência do socialismo:

A partir da propaganda teórica e das iniciativas práticas passou-se aos experimentos práticos; e no segundo decênio do século XX surgiram em todo o Paraná oficinas e colônias agrícolas, onde se aplicava e se estudava experimentalmente diversos tipos de vida política e econômica.<sup>63</sup>

A recusa do igualitarismo é um dos pontos centrais do romance de Rossi. Para ele o interesse pessoal, a “hipertrofia do eu”, é uma força muito poderosa e seria ingenuidade crer que o comunismo igualitário pudesse sufocá-la. Além disso, acrescenta Rossi, a igualdade não é senão um *meio* para atingirmos a liberdade e o bem-estar, estes sim os verdadeiros objetivos a serem conquistados. Eis como Rossi se expressa a este respeito:

E sejas, pois, assim cortês para me dizer que coisa é o “comunismo”. Não é esse o remédio inventado para esta pobre humanidade barbarizada e maltratada procurar um pouco de paz através da conquista da máxima jóia por todos hoje representada pelo bem-estar e pela liberdade? E a igualdade não é talvez o meio que se retém necessário para a realização do objetivo final acima mencionado? E não se entende ao invés de fazer coincidir o meio com o objetivo final, de elevar o primeiro à dignidade e à intangibilidade do segundo? De se entusiasmar quase mais pelo comunismo e pela igualdade que pelo renovamento da humanidade, assim como um demente se excita mais pela pá do agricultor que pelas espigas de grãos? Nos metemos na posição melhor para nos fossilizarmos.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup>Cf. ROSSI, Giovanni. op. cit. p. 147.

<sup>63</sup>Ibidem. “*Dalla propaganda teorica e dalle iniziative parziali se passò agli esperimenti pratici; e nel secondo decennio del XX secolo sorsero in tutto il Paranà officine e colonie agricole, dove si applicarono e si studiarono sperimentalmente diversi tipi di vita politica ed economica*”.

<sup>64</sup>Ibidem, p. 144. “*E poi siate così cortesi da dirmi infine che cosa è ‘comunismo’? Non è esso il rimedio escogitato per procurare a questa povera umanità imbarbarita e vessata un po’ di pace attraverso la conquistadella massima gioia per tutti rappresentata oggi dal benessere e dalla libertà? E l’uguaglianza non è forse il mezzo che si ritiene necessario al raggiungimento dell’obiettivo finale sumnominato? E non ci è invece capitato di far coincidere il mezzo con l’obbiettivo finale, di elevare il primo alla dignità e alla intangibilità del secondo? Di entusiasmarci quasi più per il comunismo e l’eguaglianza che non per il*”

Rossi não nega expressamente a possibilidade de que o ser humano possa se organizar em uma sociedade comunista. O que ele coloca em dúvida é se o comunismo pode, por si só, garantir a satisfação de nossos desejos. “A fórmula: ‘de cada um segundo a sua vontade, e a cada um segundo sua própria necessidade’ é bela”, escreve Rossi, “traduzida na prática, porém, é decepcionante”.<sup>65</sup> A crítica ao comunismo, a proposta de uma reorganização da sociedade com base no interesse pessoal, a menção de autores que lhe serviram de inspiração teórica; tudo isto é desenvolvido por Rossi em uma parte introdutória de *Il Paranà nel XX secolo*. É à luz destas considerações que tem início a segunda parte, de caráter narrativo, intitulada *Visione di un ubriaco raccontata da lui stesso*, o relato de um ente sobrenatural que nos transporta para o fantástico mundo socialista do século XX.

### 2.3.1 - Visão de um ébrio contada por ele mesmo

De modo análogo à obra *Un comune socialista*, o protagonista de *Il Paranà nel XX secolo* é Cárdias - pseudônimo do próprio Rossi -, que encontra-se em um estado de entorpecimento causado pelo excesso de aguardente, café e cigarro, um estado de semiconsciência, semelhante ao sono e ao sonho. Nestas condições, Rossi aceita o convite de seu amigo, o Sr. Diego Diaz, seguidor dos ensinamentos de Allan Kardec, para juntos invocarem o espírito de um amigo comum a ambos. O nome escolhido é o do Dr. Franco

---

*rinovamento dell'umanità, proprio come un pazzo si infammerebbe più per la vanga del contadino che per le spighe di grano? Ci siamo cacciati nella posizione migliore per fossilizzarci”.*

Grillo, um médico italiano conhecido de Rossi desde os tempos da colônia Cecília. Sem de todo se comprometer com a crença de que os mortos possam se comunicar com os vivos, Rossi assim relata o que aconteceu:

Na verdade eu não me recordo muito claramente daquele momento, mas me parece lembrar que o meu amigo espiritista afundasse suas mãos em sua fronte e imergisse em uma profunda concentração. É certo, porém, que em meu cérebro desequilibrado se verificou um fenômeno de auto-sugestão e eu caí vítima de uma alucinação visiva e auditiva; porque pouco a pouco sobre a poltrona na penumbra da sala se delineou um corpo; a princípio com traços incertos e vagos, ao final do que apareceu o bom Dr. Grillo como carne e osso.<sup>65</sup>

Na condição de um espírito desencarnado, o Dr. Grillo não está mais sujeito às limitações de tempo e espaço, comuns aos homens deste mundo. Sendo assim, ele pode ver o futuro e descrevê-lo para Rossi. Ao apresentar uma estrutura narrativa característica do romance utópico, *Il Paranà nel XX secolo* assume um posicionamento anarquista, uma vez que a livre associação é a base sobre a qual se estrutura a imaginada sociedade do século XX. Questionado acerca dos acontecimentos sociais no Paranà do futuro, o espírito materializado do Dr. Grillo assim responde a Rossi:

Quase no fim do século XIX delineou-se em nosso país [o Paranà], um enérgico movimento antipolítico. A baixaza, a roubalheira, a violência que eram perpetradas de uma parte a outra no último período da revolução, haviam já enchido de indignação muitos cidadãos contra qualquer política partidária que fosse. O saque sistemático do tesouro público, o ridículo clamor de glória e de nulidade intelectual, que ao vértice do poder despregavam a cauda de pavão de sua estupidez, a evidente aspiração da oposição de abater o partido dominante para continuar fielmente o seu jogo, haviam demonstrado a muitos paranaenses aquilo que nós já sabíamos, isto é, que *o governo é sempre constituído de comediantes, geradores de confusão e de bandidos com o único escopo de desfrutar da situação em proveito do próprio interesse*. Os primeiros que se afeiçoaram a esta clara e exata concepção da política

---

<sup>65</sup>Ibidem, p. 146. *“La formula: ‘Ciascuno secondo il suo volere, a ciascuno secondo la propria necessità’ é bella, non c’è nulla da da obbietare. Più anarchica di così non potrebe essere. Tradotta in prática, però, zoppica”*.

<sup>66</sup>ROSSI, Giovanni. *Il Paranà nel XX secolo*. p. 150. *“In verità non ho un ricordo molto chiaro di quel momento. Ma mi sembra di ricordare che il mio amico spiritista affondasse la fronte fra le mani e immergesse in una profonda concentrazione. È certo però che nel mio cervello squilibrato si verificò un fenomeno di autosuggerione ed io cadi vittima di una allucinazione visiva e uditiva; perchè poco a poco sulla poltrona nella penombra della sala si delineò un corpo; dapprima con tratti incerti e vaghi, poi sempre più chiari fino a quando apparve il buon dottor Grillo come in carne ed ossa”*.

lançaram o grito de batalha: “abaixo o governo! Viva a iniciativa individual! Viva a livre associação!” Estes eram só um punhado de homens; em breve desenvolveram uma falange, iniciaram uma reação contra a política, e mais tarde se ampliaram em um movimento socialista.<sup>67</sup>

Mesmo usando a palavra “revolução”, Rossi na verdade apresenta uma transição gradual e pouco violenta para a nova ordem social do século XX. Isto fica ainda mais evidente quando Rossi, por intermédio do Dr. Grillo, seu personagem, relata a revolução ocorrida na Bélgica, que também havia aderido ao anarquismo. Naquele país, no dia do juramento de uma nova lei, estando reunidos a família real, os ministros, os deputados, os senadores, o corpo diplomático, os generais e altos funcionários, um delinqüente escondido no subterrâneo do palácio deixa escapar um gás letal, matando a todos. Estava acabado o governo, e nisto consistiu a revolução na Bélgica, que, como no Paraná, se deu de forma simples e súbita, pois já era esperada e desejada pela maioria da população.

Em *Il Paraná nel XX secolo* Rossi retoma e dá continuidade a diversos temas já presentes em escritos anteriores. Analogamente a *Poggio al Mare*, no Paraná do século XX o trabalho se organiza espontaneamente, pois lá cada “um se mete onde deve e onde quer, e por fim se encontra deste modo em uma situação mais livre do que em uma

---

<sup>67</sup>Ibidem, p. 151. “Verso la fine del XIX secolo se delinò nel nostro paese un energico movimento antipolitico. Le bassezze, le ruberie, le violenze che sis sono perpetrate da una parte e dall'altra nell'ultimo periodo della rivoluzione, avevano già riempito di schifo molti cittadini contro qualsivoglia politica partitica. Il saccheggio sistematico del tesoro pubblico, la ridicola brama di gloria di nullità intellettuali, che ai vertici del potere dispiegavano la coda de pavone della loro stupidità, l'evidente aspirazione dell'opposizione di abbattere il partito dominante per continuare fedelmente il suo gioco, avevano dimonstrato a molti paranaensi ciò che noi già sapevamo, cioè che il governo è sempre costituito da commedianti, confusionari e da banditi, al solo scopo di sfruttare la situazione per il proprio interesse e per quello dei propri mantenuti. I primi, in cui si affacciò questa chiara ed esatta concezione della politica, lanciarono il grido di battaglia: 'Abasso il governo! Viva la iniziativa individuale! Viva la libera associazione! Essi erano solo un pugno di uomini; in breve tempo divennero una falange, incomminciarono con una reazione contro la politica, ma poi si ampliarono in un movimento socialista”.

sociedade igualitária ou comunista”.<sup>68</sup> Assim como na propriedade de Alessandro de Bardi, transfigurada pela iniciativa de Córdias e Cecília, o futuro socialista vislumbrado em *Il Paraná nel XX secolo* não se fecha ao avanço tecnológico. No oeste do Paraná, quase desabitado em fins do século XIX, ergue-se no século seguinte a imponente cidade de Eletrópolis, que capta a energia hidráulica de Sete Quedas para gerar a eletricidade que abastece as inúmeras indústrias paranaenses. A questão do amor livre, já esboçada em *Un episodio d'amore libero nella colonia Cecilia*, volta à tona, desta vez com destaque para a emancipação da mulher. Esta, gozando de plena liberdade no futuro socialista preconizado por Rossi, tem o direito de criar os filhos - um trabalho como outro qualquer -, ou entregá-los à comunidade, que não lhes deixará faltar coisa alguma. Um direito equivalente é dado ao homem, que pode reconhecer em seu filho uma continuação de seu próprio “Eu”, ou simplesmente ignorá-lo, sem que isto implique em recriminação por parte da sociedade. Não mais o fim da família, mas maternidade e paternidade voluntárias constituem a nova orientação que Rossi dá a esta questão em *Il Paraná nel XX secolo*.

Rossi, evidentemente, não acredita que a nova sociedade se instauraria de modo súbito, *ex nihilo*. Seriam necessárias algumas condições para que tal acontecesse. No Paraná, além dos imensos recursos naturais e humanos disponíveis, Rossi reconhece ainda uma lenta preparação da consciência popular, através da leitura de textos de Darwin, Wallace, Spencer, Letourneare, sobre a evolução natural e social; de Marx, sobre a gênese

---

<sup>68</sup>Ibidem, p. 163. “Ma uno si mette là dove può e dove vuole e alla fine si trova in questo modo in una situazione più libera che non in una società egualitaria o comunista”.

do capital; e, como não poderia deixar de ser, de teóricos do anarquismo, como Diderot [?], Fourier, Proudhon, Bakunin, Réclus, Kropotkin e Grave.<sup>69</sup>

Após a escrita de *Il Paraná nel XX secolo*, Giovanni Rossi toma novos rumos, passando a atuar como agrônomo no sul do Brasil. Ele ainda escreveria artigos para periódicos socialistas, além de continuar se correspondendo com importantes figuras socialistas no cenário político europeu. Rossi, porém, não produziu nenhum outro romance utópico, ainda que a questão do experimentalismo não tenha sido de modo algum abandonada, como nos revela a leitura de *O socialismo das margens*, um ensaio escrito no início do século XX, quando Rossi já se encontrava de volta na Itália. Na esteira do experimentalismo, os mais diversos temas, como a formação de grupos de produção, a emancipação da mulher e o otimismo com relação às possibilidades do ser humano continuaram também presentes no ideário deste autor.

---

<sup>69</sup>Cf. ROSSI, Giovanni. *Il Paraná nel XX secolo*, p. 151. “*A pari passo con la propaganda popolare se sviluppò la propaganda scientifica. Vennero divulgate le opere di Darwin, Wallace, Spencer, Letourneare sull'evoluzione naturale e sociale. Venne spiegata la dottrina di Marx sulla genesi del capitale. Si studiarono le teorie anarchiche da Diderot a Fourier, a Proudhon, a Bakunin, Réclus, Kropotkin, Grave. [...] Da tutte le scienze sociale si trasse la convinzione della necessità e dell'imminenza di una grande trasformazione delle strutture economiche e borghesi*”.

### **3 - UTOPIA E ANARQUISMO EM GIOVANNI ROSSI**

Certas palavras acumulam, com o passar dos anos, significados tantos e tão díspares entre si, que uma definição clara e precisa torna-se, por vezes, uma tarefa de difícil realização. É este o caso dos vocábulos “anarquia” e “utopia”. Anarquia, no senso comum, identifica-se com o caos, com a desordem. Neste sentido, um anarquista seria aquele que, desprovido de princípios, não teria outro interesse senão promover a desorganização da sociedade. Mas, paradoxalmente, pensadores como Proudhon, Bakunin, Kropotkin e Malatesta, entre outros, que se intitularam anarquistas, assim o fizeram por uma questão de princípios. Considerá-los simplesmente como desordeiros seria um reducionismo injustificável.

Algo semelhante ocorre com a palavra “utopia”. Para Aurélio Buarque de Holanda Ferreira<sup>1</sup>, por exemplo, utopia é um “projeto irrealizável”, “uma quimera”. Karl Mannheim, por outro lado, define como utópica “somente aquelas orientações que, transcendendo a realidade, tendem, se se transformarem em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento”.<sup>2</sup> Segundo um autor utopia é um sonho inofensivo, de acordo com outro, uma poderosa força de transformação social. Para alguns, a utopia é atual, popular, dinâmica e revolucionária, para outros é retrógrada,

---

<sup>1</sup>FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1975. p. 1446.

<sup>2</sup>MANNHEIM, Karl. Ideologia e utopia. p. 216.

elitista, estática e conservadora. De fato, o contraste entre os diferentes sentidos deste vocábulo chega a nos causar perplexidade. Como sair deste impasse?

Não cabe a este trabalho esgotar as múltiplas significações dos termos “anarquismo” e “utopia”, tampouco apresentar seus “verdadeiros” significados, desvinculados de qualquer conotação errônea ou imprecisa. Semelhante tarefa seria, aliás, irrealizável, pois somente o que não tem história pode ser definido de forma absoluta. Trata-se, na verdade, tão somente de estabelecer uma noção apropriada, de modo que possamos delimitar parâmetros de compreensão. De que adiantaria, pois, afirmar que existem elementos utópicos no projeto social de um pensador anarquista, se esta afirmação encontra-se carregada de ambigüidade? Neste sentido, este capítulo se propõe a identificar de que modo o ideário político de Giovanni Rossi se integra na história das utopias oitocentistas, e de que modo a leitura dos utópicos da primeira metade do século XIX - Saint-Simon, Fourier e Owen - se faz presente em sua proposta de uma sociedade ideal.

### 3.1 - UTOPIA, UMA NOÇÃO PROBLEMÁTICA

Em uma época mítica, perdida nas névoas de um passado incomensuravelmente longínquo, a Terra era habitada por uma raça de homens de ouro, criada pelos imortais que habitam as olímpias moradas. É com a descrição desta raça de homens perfeitos que tem início a narrativa do mito das cinco raças, parte do grande épico da Antigüidade *Os trabalhos e os dias*, de autoria do poeta grego Hesíodo. O poeta, ao discorrer acerca dos homens de seu tempo - a raça de ferro -, lamenta não ter morrido antes ou nascido mais tarde, pois estes homens, cheios de vícios, “nunca durante o dia cessarão

de labutar e penar, e à noite se destruir, e árduas angústias os deuses lhes darão”.<sup>3</sup> O mito da raça de ouro, mais tarde reelaborado sob a pena de Virgílio<sup>4</sup> e de Ovídio<sup>5</sup>, e transformado em uma *Idade de Ouro*, representa de modo paradigmático a crença, comum a muitos povos, de que em um passado extremamente remoto o mundo era perfeito, isento de males físicos e morais.

A idéia de uma “terra sem males” não é, portanto, a invenção absolutamente original de um ilustre chanceler inglês do século XVI. Trata-se, na verdade, de uma idéia que não só remonta às mais antigas tradições do mundo ocidental, como também encontra-se presente em praticamente todas as culturas humanas. A *Utopia* de Thomas More, no entanto, afirma sua originalidade ao inaugurar um gênero literário bastante característico dos séculos XVI e XVII.<sup>6</sup> Inspirados pelas idéias de More, inúmeros autores publicaram suas descrições de cidades perfeitas, isoladas em locais ainda intocados pela civilização européia. Dentre estas publicações, podemos citar *A cidade do sol*, de Campanella, *Christianopolis*, de Andreæ, e *Nova Atlântida*, de Bacon, como as mais representativas do período. Com o passar do tempo o sentido do termo “utopia”, geralmente usado para designar os romances que, de uma forma ou de outra, imitavam os recursos literários da *Utopia* de More, ampliou-se ainda mais, sendo atribuído também a “todo ideal político, social e religioso de difícil ou impossível realização”.<sup>7</sup> De acordo com Frank Manuel:

Por volta do século XVII utopia não se restringia mais a uma imagem falada, não mais uma narrativa dramática para retratar um modo de vida que é tão essencialmente bom, e que preenche tantas aspirações profundas, que ganha imediata, quase instintiva aprovação. Ela podia abarcar também os princípios

<sup>3</sup>HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo : Iluminuras, 1990.

<sup>4</sup>Cf. VIRGÍLIO. *Egocles*. 5. ed. Buenos Aires : México : Espasa-Calpe, 1953.

<sup>5</sup>Cf. OVIDE. *Métamorphoses*: extraits. Paris : Hachette, 1930.

<sup>6</sup>A fórmula padrão consiste no marinheiro que naufraga ou que por acaso aporta em uma terra desconhecida, conhece uma sociedade perfeita e volta à civilização para narrar o que viu.

<sup>7</sup>ABBAGNANO. *Dicionário de filosofia*. São Paulo : Mestre Jou, 1982. p. 949.

subjacentes a uma ótima sociedade, exposta e argumentada diretamente pelo autor, ou por diversos interlocutores. Utopia veio também a denotar programas gerais e plataformas para sociedades ideais, códigos e constituições que dispensavam o aparato ficcional completamente.<sup>8</sup>

Se é certo que esta ampliação semântica do vocábulo “utopia” trouxe como consequência um maior espectro de possibilidades para o estudo histórico das utopias, permitindo estudar sob a mesma rubrica tanto a aventura de Raphael Hitlodaesus, quanto os falanstérios e a metamorfose da natureza de Fourier, há de se considerar também que os limites claros, muito bem demarcados, de um gênero literário, acabaram por transformar-se em uma região de penumbra. Se o termo “utopia” tornou-se tão vago de modo a designar “programas gerais” e “plataformas para sociedades ideais”, como então distinguir uma utopia de um plano quinquenal ou de uma mera previsão a curto prazo? Se tomarmos como parâmetro a radicalidade da transformação social proposta, ainda estaremos diante do mesmo problema, pois o que parece trivial para alguns pode ser revolucionário para outros, e a decisão acerca do que deve ou não ser considerado utópico dependerá sempre de um critério subjetivo.

Diante de tal impasse, o que deve ser incluído ou excluído do cânone das utopias, e que critério utilizar para semelhante procedimento, corremos sempre o risco de nos perdermos em um labirinto conceitual, jamais chegando a lugar algum. Mas podemos invocar também a autoridade daqueles que, ao se debruçarem sobre a utopia, atingiram certa notoriedade. Neste sentido, a questão da utopia tem sido objeto de estudo de

---

<sup>8</sup>MANUEL, Frank E. & MANUEL, Fritzie P. Utopian thought in the western world. Oxford : Basil Blackwell, 1982. p. 2. *“By the seventeenth century utopia was no longer restricted to a speaking picture, a dramatic narrative portrayal of a way of life that is so essentially good and fulfills so many profound longings that wins immediate, almost instinctive approbation. It could embrace as well the underlying principles of an optimum society expounded and argued either by the author directly or by several interlocutors. Utopia also came to denote general programs and platforms for ideal societies, codes and constitutions that dispensed the fictional apparatus altogether”.*

inúmeros pensadores contemporâneos, como Ernst Bloch, Karl Mannheim, Martin Buber, Isaiah Berlin, Miguel Abensour, Frank Manuel, entre outros. Tais estudos buscam reatualizar o debate sobre as utopias, muitas vezes sufocado por uma interpretação dogmática e pouco dialética de alguns dos escritos de Marx e Engels sobre as utopias socialistas do século XIX. Na presente pesquisa tomamos emprestada a noção de utopia que nos é apresentada por Ernst Bloch, para o qual o ideal utópico não se confunde com o irrealizável. Esta noção vai de encontro à proposta de Giovanni Rossi, que mantinha uma firme convicção na possibilidade de concretização de suas idéias políticas. Em um segundo momento, buscamos em Frank Manuel um entendimento dos elementos que caracterizam a ruptura operada pelos utópicos do século XIX com relação ao modelo de utopia de Thomas More, de modo que possamos perceber em que medida tais elementos estão também presentes no pensamento de Rossi.

### 3.2 - UTOPIA, EXPRESSÃO DE UM DESEJO

Quando Marx e Engels foram encarregados pela Liga dos Justos de redigir um manifesto por ocasião de um Congresso Comunista Geral, em 1848, considerou-se fundamental que se estabelecesse a posição da Liga frente às demais tendências de esquerda. Em um capítulo intitulado *Socialismo e Comunismo Crítico-Utópicos*, Marx e Engels atacaram os “grandiosos sistemas de reforma, que, a pretexto de reorganizar a sociedade, pretendem conservar as bases da sociedade atual”<sup>9</sup>. De acordo com o texto, os reformadores sociais em questão, qualificados de “utópicos”, propunham o fim da

---

<sup>9</sup>BUBER, Martin. O socialismo utópico. São Paulo : Perspectiva, 1971. p. 10.

desigualdade social, sem perceber que a luta de classes estava apenas em seus primórdios, e que seu ulterior desenvolvimento culminaria na transformação geral da sociedade. Embora um projeto de Marx incluísse os nomes de Weitling, Cabet e Babeuf, na redação final do *Manifesto* constavam apenas os nomes de Saint-Simon, Fourier e Owen, como autores de sistemas utópicos.

Trinta e dois anos após a publicação do *Manifesto*, a questão da utopia foi retomada e aprofundada por Engels em seu opúsculo *Socialismo Utópico e Socialismo Científico*. Nele encontramos ainda a mesma tríade - Saint-Simon, Fourier e Owen -, como se neste intervalo de tempo não houvessem surgido outros autores que merecessem igualmente o qualificativo de “utópicos”. A mensagem implícita ao texto é bastante clara: a utopia corresponderia à infância do socialismo. Após o advento do “socialismo científico”, não haveria mais porque retomar a utopia. Qualquer tentativa de resgate ou continuidade das idéias de Saint-Simon, Fourier e Owen seria necessariamente retrógrada, seria o mesmo que fechar os olhos aos fatos que se desenrolam ante nossos olhos. Com a incorporação da teoria de Marx e Engels por diversos partidos de esquerda, e com a gradual institucionalização de uma ortodoxia que se afirmava marxista, “um estilo ‘científico’ nasceu, e o rótulo ‘socialismo utópico’, ou ‘regressão ao utopismo’, arma terrivelmente eficaz, serviu para condenar as mais diferentes tendências de oposição”<sup>10</sup>. Tratava-se, no dizer de Martin Buber, de um “método de pulverização do adversário por meio da rotulação”.<sup>11</sup>

Sendo assim, não devemos nos admirar do impacto causado por Ernst Bloch com a publicação de *Geist der Utopie* e *Das Prinzip Hoffnung*, obras nas quais o termo

---

<sup>10</sup>ABENSOUR, Miguel. O novo espírito utópico. Campinas : Editora da Unicamp, 1990. p. 11.

“utopia” assume uma conotação positiva. Bloch, devemos admitir, também aponta para o caráter totalitário de algumas das utopias tradicionais, e critica uma certa tendência marxista que realiza a projeção de um mundo perfeito a partir de uma concepção puramente mecanicista da história. Contudo, a percepção das insuficiências presentes nas manifestações históricas do ideal utópico não o leva a desacreditar da utopia enquanto tal. Muito pelo contrário, Bloch considera a esperança um verdadeiro princípio, e lhe confere um papel primordial na instauração de uma ordem social que corresponderia não só aos “ideais de igualdade e fraternidade sintetizados pela Revolução Francesa, mas também [a]os objetivos de uma revolução socialista”.<sup>12</sup> Acerca da esperança, afirma Bloch:

A esperança é o único bem que resta aos homens e, mesmo que não haja ainda produzido seus frutos, nem por isso é reduzida a nada [...]. A esperança é ela mesma o cofre de Pandora, que é o mundo irrealizado, com o espaço cruel que representa seu ocultamento do qual explodem as faíscas.<sup>13</sup>

O princípio esperança de Bloch tem por base os *sonhos diurnos*, que à semelhança dos sonhos noturnos estudados pela psicanálise, constituem construções imaginativas que se formam a partir de desejos. Estas construções imaginativas são na verdade forças cegas, que se manifestam sem um sentido determinado, até que um impulso, sob a forma de um *novum* - um sinal despertador da consciência - ou de uma carência, produzam o despertar de uma *consciência antecipadora*, exteriorização de um “ainda-não” já tendencialmente presente em nós mesmos. Diferentemente dos sonhos

<sup>11</sup>BUBER, Martin: op. cit. p. 15.

<sup>12</sup>MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch**: filosofia da práxis e utopia concreta. São Paulo : Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993. p. 19.

<sup>13</sup>BLOCH, Ernst. Le principe espérance. Paris: Gallimard, 1959. v. I. p. 193. *apud* ROCHA, Suzana Munhoz da. op. cit. “*L’espérance est le seul bien qui soit resté aux hommes et qui, bien que n’ayant pas encore porté des fruits, n’est pas non plus réduite à néant[...]. L’espérance est elle même le coffret de Pandore qu’est le monde inaccompli, avec l’espace cruex que représente sa latence dans laquelle jaillissent les étincelles*”.

noturnos, porém, os sonhos diurnos estão ao alcance de nossa razão, e podemos, portanto, exercer um certo controle sobre eles.

Deste modo é possível para Bloch falar de um “ainda-não-consciente”, fundamento da utopia, absolutamente distinto do “não-consciente” da psicanálise. Para Freud, por exemplo, os impulsos são considerados em uma perspectiva negativa: representam tudo aquilo que é reprimido, recalcado, que não se manifesta à consciência, mas está lá, em algum lugar da mente humana. O “ainda-não-consciente”, por sua vez, aponta para o possível, e, ainda mais, para o provável, instigando-nos à ação. Isto acontece, segundo Bloch, porque a realidade é um *sistema aberto*, um campo de infinitas possibilidades, e cabe a uma consciência crítica vislumbrar um objetivo global, e indicar os meios para atingi-lo. Sobre esta questão, afirma Pierre Furter, intérprete do pensamento de Ernst Bloch:

Aparece deste modo uma nova relação dialética: entre o desejo ressentido como necessidade imperiosa, o sonho acordado<sup>14</sup> como primeira imagem de um futuro em que o desejo poderia se satisfazer e a reflexão que analisa os meios e as condições necessárias à criação desta nova situação. Por isto o desejo, na sua passagem pelo imaginário pode ser chamado “o pai do pensamento”, porque é a fonte da reflexão. A reflexão, por sua vez, informa o desejo, orientando-o no tempo através dos sonhos acordados, dando-lhe uma forma social nas expectativas, enriquecendo-o pelos modelos imaginários. Institui-se um intenso intercâmbio entre os impulsos mais profundos do nosso ser, as imagens que guiam e inspiram a práxis cotidiana. Este intercâmbio não se realiza só no íntimo da psique, mas abrange toda a nossa existência, inclusive a sua dimensão social.<sup>15</sup>

Ao introduzir em suas reflexões os conceitos de *sonhos diurnos*, *dialética antecipadora*, e *utopia concreta*, o autor de *Das Prinzip Hoffnung* busca uma revalorização do ideal utópico, sem com isto renunciar à tradição de pensamento marxista. Ernst Bloch nos conduz, deste modo, a uma compreensão de utopia como sendo uma projeção

---

<sup>14</sup>A expressão “sonho acordado”, neste texto, corresponde à expressão alemã *Tagtraum*, que em Arno Münster é traduzida como “sonho diurno” e melhor expressa o sentido literal do termo alemão.

imaginativa de uma sociedade ideal com base em um desejo, cuja análise revela implicações éticas, psicológicas e até mesmo metapsicológicas. Neste sentido, não podemos aceitar a expressão “sociedade perfeita”, utilizada por Isaiah Berlin, por exemplo, com referência à utopia. Se, como afirma Bloch, a visão da nova sociedade tem por base um desejo, ela não pode ser perfeita, pois a noção de perfeição nos leva a pensar em algo acabado, e, por isto estático, ao passo que o desejo é dinâmico, implica em um contínuo impulso a uma ação transformadora. A partir de Bloch, portanto, podemos utilizar preferencialmente a expressão “sociedade ideal”, na qual se busca uma correspondência entre a realidade e a idéia, ou, ainda melhor, a expressão “sociedade desejada”, que diz respeito aos anseios do utopista que só podem se realizar, não no indivíduo, mas na comunidade humana.

É importante compreendermos que, em Bloch, a utopia adquire um caráter realista, pois, para este autor, nenhum utopista elabora um sistema desvinculado de sua própria experiência, de seu próprio ambiente social. Mesmo a Utopia de More, que é apresentada como uma ilha distante, possui 54 cidades, correspondendo aos 54 condados da Inglaterra na época. Em outras palavras, para o utópico, é *esta* sociedade que se gostaria de ver transformada. O modelo de utopia proposto por More, no entanto, que havia inaugurado um padrão para as narrativas utópicas no início da Idade Moderna, cede lugar, a partir do século XIX, a uma maneira radicalmente diferente de se pensar a utopia. Desde então, não se trata mais de produzir construções imaginativas, nas quais se esboçam instituições “muito absurdas”, e “mais desejadas que esperadas”<sup>16</sup>, mas de “fazer da

---

<sup>15</sup>FURTER, Pierre. **Dialética da esperança**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1974. p. 85.

<sup>16</sup>Cf. MORE, Thomas. A Utopia. In: **Os pensadores**. São Paulo : Abril Cultural, 1972. v. X: Erasmo e Thomas More.

modernidade uma experiência baseada na ciência e na técnica, vivida a partir da Europa, e não mais em ilhas ou terras distantes”.<sup>17</sup> Tanto assim que Fourier não elaborou a teoria dos quatro movimentos com a intenção de produzir uma obra de ficção, tampouco Owen se deu ao trabalho de edificar New Harmony, tendo como propósito unicamente acrescentar mais alguns elementos à cultura estabelecida. Eles viam a si mesmos, pelo contrário, como iniciadores de um movimento que culminaria numa transformação profunda de toda a sociedade.

### 3.3 - O ANARQUISMO, UMA UTOPIA?

Se entendermos a utopia como projeção de um desejo por uma ordem social harmônica e justa, como nos sugere Bloch, perceberemos que o anarquismo, tal como se apresenta no século XIX, é verdadeiramente uma utopia. Assim como Saint-Simon, Fourier e Owen, os anarquistas também preconizavam uma nova sociedade, indicando os meios para que ela se instaurasse. Tendo a liberdade como princípio informador, o anarquista busca uma sociedade outra, radicalmente diferente daquela em que se encontra inserido. “É neste momento”, afirma Helena Mueller, “que se explicita o viés utópico do anarquismo, pois dessa maneira ele se coloca nitidamente enquanto ruptura com a história”.<sup>18</sup> Há autores, entretanto, que insistem numa distinção radical entre anarquismo e utopia. George Woodcock, por exemplo, afirma que:

[...] É um erro identificar o anarquista com o utópico. A característica básica do pensamento utópico é o desejo de criar uma sociedade ideal, após o que não haverá

---

<sup>17</sup>PAZ, Francisco Moraes. Utopia e modernidade. Curitiba : Editora da Universidade Federal do Paraná, 1994. p. 7.

<sup>18</sup>MUELLER, Helena Isabel. Anarquismo: utopia das utopias. (mimeografado), s/d.

mais nenhum progresso ou mudança, uma vez que - por definição - o ideal é sempre perfeito e portanto estático. Os anarquistas sustentam que não podemos utilizar a experiência do presente para planejar o futuro. Se exigimos liberdade de escolha devemos esperar a mesma exigência de nossos sucessores.<sup>19</sup>

Mas seria realmente absurdo identificar elementos utópicos na teoria anarquista ou vice e versa? Se é certo que o discurso utópico apresenta um ideal pronto e acabado, não constitui exagero identificar o anarquismo como o extremo oposto? Para Woodcock, o anarquismo é a condição na qual tudo encontra-se por fazer, como exigência mesma de um conceito de *liberdade*. Ora, mas só existe uso do livre arbítrio na medida em que há um ideal a ser perseguido, e este não pode constituir-se numa indeterminação absoluta, mas, pelo contrário, deve afirmar algo de positivo. E, se assim é, por que não chamar este “algo” de utopia?

O fato é que Woodcock parte de uma noção pejorativa do termo “utopia”, tomando-o como sinônimo de um projeto irrealizável. São inegáveis, porém, as determinações delineadas por teóricos anarquistas, como a “abolição do Estado e do governo, liberdade como princípio de associação, igualdade entre todos os membros da sociedade, paridade e liberdade sexual, prática do apoio mútuo e em geral da solidariedade, economia quase sempre socializada segundo modelo comunista, socialista ou sindicalista, e, portanto, suposto desfrutamento racional dos recursos, repartição igualitária, entre todos os indivíduos, dos trabalhos mais árduos, integração entre trabalho manual e intelectual, entre cidade e campo”.<sup>20</sup> Não seria absurdo, portanto, identificar uma confluência entre os projetos sociais de Saint-Simon, Fourier e Owen, e “aquela visão da sociedade anarquista definida e descrita, em suas múltiplas determinações, como um

---

<sup>19</sup>WOODCOCK, George. Os grandes escritos anarquistas. São Paulo : L&PM, 1984. p. 17.

projeto verdadeiro e próprio, pensado segundo esquemas racionais”.<sup>21</sup> Tampouco seria absurdo pensar que Giovanni Rossi, leitor dos utópicos da primeira metade do século XIX, tenha sido influenciado por estas leituras na elaboração de suas concepções anarquistas.

Mas, sendo assim, quais são as especificidades da utopia oitocentista? De que modo o século XIX é palco de uma mudança de enfoque na história das utopias, e como as idéias políticas de Giovanni Rossi se integram neste novo cenário intelectual? Para responder estas questões é interessante que nos remetamos às considerações do historiador Frank Manuel a este respeito.

Frank Manuel, em *Utopian thought in the western world* e em um artigo intitulado *Toward a psychological history of utopias*, indica quatro elementos para reconhecermos a ruptura operada pelos utópicos do século XIX. Primeiramente, de acordo com Manuel, as utopias oitocentistas não são estáticas, mas *dinâmicas*, isto é, descrevem uma sociedade em contínua transformação. Em segundo lugar, elas revelam uma preocupação para que a *individualidade* seja resguardada. Além disso, segundo Manuel, existe uma preocupação com os *meios* a serem utilizados para se atingir a sociedade desejada, uma vez que a utopia não é mais vista como quimera, mas sim como verdadeira possibilidade. Finalmente, Manuel nos chama atenção para o fato de que a utopia neste período já admite o *fim do Estado* como algo desejável. Além destes quatro elementos, Frank Manuel esboça ainda algo que poderíamos considerar um quinto sinal de ruptura: a questão da liberdade sexual. Não devemos pensar no entanto que, a partir destes elementos, Manuel busque estabelecer um novo padrão, válido de modo absoluto para

---

<sup>20</sup>BERTI, Nico. La dimensione utópica nel pensiero anarchico. In: **Volontà**: rivista anarchica trimestrale. n. 3, 1981, p. 1. (trad. de Helena Isabel Mueller).

<sup>21</sup>Ibidem, p. 1.

todos os utopistas do século XIX. Se assim fosse, como explicar, por exemplo, o comunismo ascético de Owen em New Lanark e New Harmony? O que Frank Manuel faz, isto sim, é apontar para o *novo*, para aquilo que a utopia deste período tem de mais inédito, e é extremamente interessante perceber que estes temas estão todos presentes no ideário de pensadores anarquistas no século XIX, e, em especial, na obra de Giovanni Rossi, o que nos permite reafirmar o anarquismo como uma verdadeira utopia.

### 3.4 - O FIM DO ESTADO

Após obter resultados positivos em seus cotonifícios, humanizando as condições de trabalho, Robert Owen ficava a imaginar a reforma sem precedentes que o governo seria capaz de realizar com seus imensos recursos. O fracasso de suas propostas ao parlamento britânico, porém, ora recusadas, ora tão cheias de emendas que se tornavam irreconhecíveis, levou aos poucos o patrão caridoso de New Lanark à mesma conclusão que teria chegado, na pena de Rossi, o povo do Paraná no século XX: que o governo é incapaz de fazer qualquer coisa de bom. Também Saint-Simon, ao classificar os legisladores como ociosos, ou Fourier, cuja teoria da atração passional dispensava a necessidade de coerção para o funcionamento da sociedade, também anunciam de certa forma outro elemento que, segundo Frank Manuel, caracteriza a utopia oitocentista: o fim do Estado. De acordo com este autor:

Nas utopias antigas - os alemães chamavam este gênero de "Staatsroman" - o príncipe ou o legislador haviam sido os promulgadores e preservadores da boa ordem econômica. Na utopias do início do século XIX, o Estado tornou-se um tipo de superestrutura supérflua que deveria, e estava destinada, a desaparecer. Resolva o problema da organização do trabalho - ou invoque o *droit à la paresse*, de Paul Lafargue - e você resolve o problema da felicidade humana. Se o sábio Utopus foi

uma vez a mola central do sistema, o inflado mecanismo social do século XIX veio a ser reconhecido como um corpo estranho, e provavelmente inimigo da ordem econômica ideal. Felicidade ou miséria psíquicas, as alegrias do emprego e prosperidade ou os horrores da fome, fluíam diretamente da escolha de uma economia. A sociedade podia ser “administrada” pelo sistema bancário central dos planejadores saint-simonianos, ou poderia ser uma mercearia em livre funcionamento, uma anarquia econômica à maneira proudhoniana. Em qualquer caso, o Estado não era mais a instituição utópica focal - um agudo deslocamento do centro gravitacional do modo anterior. A sociedade não tinha mais que ser regida e policiada, simplesmente tinha que ser organizada e administrada. Não antes do final do século XIX [...] seria o Estado novamente restaurado a um papel de direção na sociedade ideal.<sup>22</sup>

Na utopia de More a figura do rei era tão importante que sua ausência implicava mesmo em perturbações atmosféricas. Também em Campanella o governante é uma peça chave, uma vez que objetivo de sua utopia é a justificação da teocracia papal como uma possibilidade política desejável. No século XIX, pelo contrário, o Estado passa a ser visto pelos utopistas como uma instituição supérflua, senão prejudicial ao bom funcionamento da sociedade, como é o caso da utopia anarquista, que advoca sua extinção. Contudo, o que se entende por Estado não vale univocamente para todas as épocas, tampouco para todas as culturas, e para que possamos compreender verdadeiramente o sentido da proposta utópica propugnada pelo anarquismo, torna-se indispensável uma

---

<sup>22</sup>MANUEL, Frank. Toward a psychological history of utopias. In: *Daedalus*. n. 94, 1965. p. 309. “In the older utopias - the Germans named the genre “*Staatsroman*” - the prince or the legislator had been the promulgator of the good economic order and its preserver. In the early nineteenth century utopias, the state became a sort of superfluous superstructure which ought, and was destined, to wither away. Solve the problem of the organization of labor - or invoke Paul Lafargue’s *Droit à la paresse* - and you solve the problem of human happiness. If wise Utopus was once the mainspring of the system, the inflated state mechanism of the nineteenth century came to be regarded as an oppressive foreign growth that was probably inimical to the ideal economy. Psychic happiness or misery, the joys of employment and prosperity or the horrors of starvation, flowed directly from the choice of an economy. Society could be ‘administered’ by the central banking system of the Saint-Simonian planners, or it might be a free-functioning grocery-store, an economic anarchy in the Proudhonian manner. In either event, the state was no longer the focal utopian institution - a sharp transfer of the gravitational center from the earlier mode. Society did not have to be ruled and policed, it merely had to be organized and administered. Not until the late nineteenth century, in such state capitalist utopias as Theodor Hertzka’s *Freiland* (Leipzig, 1889), was the state again restored to a directing role in the ideal society”.

prévia consideração acerca do *status quo* que a utopia pretende suplantar. Em outras palavras, é necessário que tenhamos em mente o que se entende por Estado moderno.

#### 3.4.1 - O Estado Moderno, alvo da crítica anarquista

Não há dúvida de que o conceito de Estado não é o mesmo para o cidadão da *pólis* grega e para o cidadão de um Estado nacional contemporâneo, e por este motivo não podemos deixar de contemplá-lo. Em que portanto, consiste o Estado moderno, um dos alvos privilegiados da crítica anarquista? O que lhe confere especificidade frente a outras concepções de Estado? Com o propósito de responder a estas perguntas, tomaremos como ponto de partida da análise a concepção hobbesiana de Estado, pois o pensamento de Hobbes pode ser considerado um marco na filosofia política moderna no Ocidente. Não que as idéias de Hobbes sejam mais importantes, mais originais, ou mais influentes que as idéias de Maquiavel, Locke, Rousseau ou Marx, para mencionar somente alguns autores também importantes, originais e influentes no pensamento político moderno. O estudo da filosofia política de Hobbes, no entanto, permite que localizemos com maior clareza algumas das principais características da moderna concepção de Estado.

Hobbes parte de uma premissa aceita por quase todos os pensadores modernos: a igualdade natural entre os homens. Todos são iguais por natureza, pois mesmo o mais forte fisicamente pode sofrer um momento de distração e ser vencido pelo mais fraco. No estado de natureza, a condição humana anterior à formação da sociedade civil, predominaria a guerra de todos contra todos. Na ausência de um poder soberano, “*nada*

*pode ser injusto*. As noções de certo e errado, justiça e injustiça não têm aí lugar”.<sup>23</sup> Deste modo, não haveria nada que pudesse constranger o uso da violência de uns contra os outros. Assim descreve Hobbes a condição em que viveriam os homens no estado de natureza:

Em tal condição não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto: e conseqüentemente não há cultura sobre a terra; nem navegação; nem o uso de mercadorias que possam ser importadas de além-mar; nem construções confortáveis; nem instrumentos de moção e remoção de coisas que requeiram muita força; não há nenhum conhecimento na face da Terra, nem preocupação com o tempo; nem artes; nem letras; nem sociedade; e o que é pior de tudo, há somente um contínuo medo e perigo de morte violenta; e a vida do homem é solitária, pobre, nojenta, brutal e curta.<sup>24</sup>

Na passagem do estado de natureza ao estado de soberania, os homens cederiam seu direito absoluto a todas as coisas, transferindo este direito a um mesmo homem, ou a uma assembléia de homens, que passaria a ter o papel de depositário da personalidade comum. “O depositário desta personalidade é chamado *soberano*, e dele se diz que possui poder soberano; todos os restantes são seus súditos”.<sup>25</sup>

É em um contexto de ascensão de uma esfera social, de um transcrescimento da economia ao nível de coisa pública e de consolidação dos Estados absolutistas na Europa, que surge a filosofia política de Hobbes. Mas o que torna o ideal hobbesiano de soberania um paradigma de todo o pensamento político moderno não é a

---

<sup>23</sup>HOBBS, Thomas. *Leviathan: or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. In: BURT, Edwin (ed.). ***The English philosophers, from Bacon to Mill***. New York : Modern Library, 1939. p. 162. “*nothing can be unjust*. The notions of right and wrong, justice and injustice, have no place there”.

<sup>24</sup>*Ibidem*, p. 161. “*In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture on the earth; no navigation, no use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving, and removing, such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short*”.

<sup>25</sup>*Ibidem*, p. 177. “And he that carrieth this person, is called *sovereign*, and said to have sovereign power; and everyone besides, his subject.

sua defesa incondicional de uma autoridade tirânica e sem limites, o que aliás não passa de uma interpretação equivocada das idéias políticas de Hobbes. O que, na verdade, faz de Hobbes um ponto de referência fundamental para todas as modernas teorias do Estado é o fato de que ele estabelece o par *ordem/obediência* como matriz para a compreensão de toda a realidade política.

Se existe autoridade, ou, em outras palavras, se existe alguém que detém o poder, decorre necessariamente que deve existir outro alguém - ou vários - desprovidos de tal poder. No caso de um poder soberano, o detentor deste poder apresenta-se como depositário da vontade geral. Trata-se de alguém a quem é confiado o monopólio da violência, como garantia de um pacto social, para que os homens possam sair de um estado de guerra de todos contra todos e passem a ocupar-se, com tranquilidade, de atividades de ordem predominantemente econômica. Para Gérard Lebrun:

É neste ponto que principia nossa modernidade: quando a *comunidade* não é mais entendida como a congregação de homens que são diretamente encarregados de zelar pelo funcionamento do Todo, mas como uma congregação de homens (*societas*), a quem seus próprios afazeres ocupam demais para que possam dedicar-se aos interesses do Todo, e que, por isso, devem ser *protegidos* pela instância política, ao invés de *participarem* dela.<sup>26</sup>

Que outros autores modernos, tais como Rousseau, Kant ou Marx, tenham elaborado concepções de Estado radicalmente diferentes da proposta hobbesiana, é um fato que dificilmente um intelectual bem informado desconfirmaria. Mas, se em **Rousseau** o estado de natureza não se identifica com um estado de guerra de todos contra todos, devido a uma bondade inerente ao homem natural, não devemos esquecer que este estado de natureza, mesmo que preferível a uma sociedade civil corrompida, seria ainda qualitativamente inferior a um Estado soberano, depositário da vontade geral, o que

implica, de certa forma, um retorno a Hobbes. Se **Kant** define o Estado como uma comunidade ética, uma comunidade de indivíduos morais, este Estado não seria possível, ainda segundo Kant, sem a existência de um poder coercitivo, através do qual os homens pudessem prover a satisfação de suas necessidades materiais<sup>27</sup>, o que novamente implica num retorno a Hobbes. Se **Marx** e **Engels** distanciam-se de Hobbes, estudando o Estado a partir de uma perspectiva histórica, e descobrindo que o Estado nada mais é do que “o instrumento da classe dominante”, também é certo que o poder de uma determinada classe social implica na existência de uma ou mais classes desprovidas de tal poder. Mais uma vez, portanto, um retorno a Hobbes.

Não se pretende aqui afirmar - e isto é preciso que fique bem claro - que todos os autores modernos, “no fundo”, se identificam com a proposta hobbesiana. Não, não é isso. Mas o que não podemos negar é que a matriz *ordem/obediência* permanece de modo não contestado como pano de fundo a praticamente todas as modernas teorias políticas favoráveis à existência de um Estado soberano. Ora, é precisamente contra esta matriz, contra este pressuposto não contestado que se elevam as vozes dos teóricos do anarquismo. Para eles é preciso eliminar de uma vez por todas a desigualdade social advinda da autoridade. O poder que o homem exerce sobre a mulher, o senhor sobre o servo, o cidadão sobre o estrangeiro, tudo isto deve acabar de uma vez por todas.

Opondo-se a uma antropologia pessimista, que tornaria a coerção e a violência indispensáveis para manter a harmonia do corpo político, os anarquistas acreditam numa tendência natural do homem à cooperação voluntária. Para os hobbesianos o fim do estado significaria uma volta ao estado de natureza, um estado de guerra de todos

---

<sup>26</sup>LEBRUN, Gérard. O que é poder. São Paulo : Brasiliense, 1981. p. 38.

contra todos. Para os anarquistas, porém, o fim do Estado nacional moderno seria o início de um novo tempo, no qual se veriam desabrochar todas as potencialidades humanas, antes sufocadas sob o jugo da autoridade. E mais: os anarquistas não realizam uma crítica superficial das instituições políticas, apontando esta ou aquela insuficiência, mas, pelo contrário, ela se dirige a seu principal fundamento, o *princípio de autoridade*. Neste sentido, o anarquismo de certo modo antecipa a concepção de poder em Foucault, que não vê o Estado como fonte de emanção do poder, mas, ao invés, identifica um rede de micro-poderes permeando todas as relações sociais. De modo análogo, a crítica anarquista ao Estado nacional moderno não é senão parte de uma crítica ainda mais ampla, a saber, aquela relativa à matriz *ordem/obediência*, anteriormente mencionada, que se refere não só ao poder de Estado, mas a qualquer outra espécie de dominação. É, portanto, esta recusa da autoridade, em todas as suas determinações históricas dadas ou possíveis, presente no pensamento anarquista, do mutualismo ao anarco-sindicalismo, passando pelo anarco-coletivismo, anarco-comunismo, e mesmo pelas idéias de pensadores isolados, como Max Stirner, Henry David Thoreau ou Leon Tolstoi, que dá forma a aquilo que poderíamos chamar de “visão de mundo anarquista”.

É por esta razão, pois, que Giovanni Rossi investe com tanto vigor contra a autoridade, tenha ela seu fundamento no Estado, na religião, na propriedade privada ou nas relações afetivas. Sobre o Estado, porém, é ainda interessante observar como a descrição de Rossi acerca do advento do anarquismo na Bélgica se apresenta como a completa inversão da metáfora apresentada por Hobbes na introdução de seu *Leviathan*. Para este, o funcionamento do Estado seria semelhante ao de um corpo humano: a soberania

---

<sup>27</sup>Cf. LEBRUN, Gérard. op. cit. p. 50-51.

corresponderia à alma, os magistrados seriam as juntas, as recompensas e castigos seriam os nervos, a riqueza e a prosperidade dos membros individuais seriam a força, os conselheiros seriam a memória, a justiça e as leis seriam a razão e a vontade, a concórdia seria a saúde, a sedição seria a doença, e, finalmente, a guerra civil corresponderia à morte. Em *Il Paranà nel XX secolo* Rossi utiliza uma metáfora parecida, mas, ao invés de defender a necessidade do Estado, ele acaba chegando à conclusão de que o governo, qualquer tipo de governo, deve ser extinto:

Toda a Bélgica era socialista, somente um homem não era. Este homem tinha uma cabeça, se chamava burguesia; tinha um coração, se chamava lei; tinha um aparato dirigente, se chamava burocracia, tinha um braço, se chamava exército. Este homem era forte. Era necessário assassiná-lo, ou ao menos feri-lo mortalmente.<sup>28</sup>

E o ataque ao Estado continua. O governo não só é palco de corrupção e intriga, na visão de Rossi, como também garantia de perpetuação do grande mal que caracteriza a sociedade burguesa: a propriedade privada. Seria então graças ao modelo econômico da burguesia que temos os ciclos de prosperidade e recessão, que representam a insegurança dos trabalhadores, de tempos em tempos privados do direito ao trabalho e incapacitados de prover sua subsistência. Seria por causa da propriedade privada que temos as guerras - “devastações perpetradas em nome do patriotismo, mas que em realidade serviam para salvaguardar os interesses dos capitalistas rivais de outros países e para reprimir insurreições populares”.<sup>29</sup> Ainda assim, subjacente a tudo isto, encontramos

---

<sup>28</sup>ROSSI, Giovanni. *Il Paranà nel XX secolo*. p. 155. “*Tutto il Belgio era socialista, solo un uomo non lo era. Questo uomo aveva un capo, si chiamava borghesia; aveva un cuore, se chiamava: re; aveva un apparato dirigente, si chiamava burocrazia; aveva un braccio, si chiamava esercito. Questo uomo era fortee dominava la nazione. Lo si dovette uccidere o almeno ferire a morte*”.

<sup>29</sup>Ibidem, p. 154. “*Gli enormi armamenti militari - leggi: devastazioni perpetrate in nome del patriotismo, ma che in realtà servivano a salvaguardare gli interessi dei capitalisti rivali degli altri paesi e a reprimere le insurrezzone popolari - avevano contribuito al peggioramento della situazione generale*”.

ainda, de acordo com Rossi, aquela forma de poder mais fundamental, mais insidiosa: a autoridade exercida no seio da família. É dela, portanto, que trataremos a seguir.

### 3.5 - LIBERDADE E PARIDADE SEXUAL

Batalhões de homens e mulheres se encontrariam como inimigos no campo de batalha, mas ninguém morreria. Os prisioneiros ficariam à disposição dos vencedores do sexo oposto por dois ou três dias, com a obrigação de proporcionar-lhes o máximo possível de prazer sexual. Mesmo em tempos de paz, haveria grupos cujas inclinações naturais se ajustariam perfeitamente a este tipo de necessidade social. Para os não correspondidos no amor haveria especialistas, que aplicariam eficazes técnicas de sedução de modo a minorar o sofrimento dos poucos falansterianos que eventualmente se fixassem em uma atração específica. Tal é, em grandes linhas, o futuro socialista preconizado por Fourier, no que tange à questão da liberdade sexual. Não é de nos causar surpresa, portanto, que sua obra mais ousada neste sentido, intitulada *Nouveau monde amoureux* e somente descoberta em 1967, tenha sido tão cuidadosamente guardada por seus discípulos, preocupados com a respeitabilidade do mestre. Fourier, é verdade, foi um grande freqüentador de pensões e bordéis, mas isto só não explica semelhante ruptura com o modelo tradicional de família da burguesia. A utopia fourierista se insere, pois, num quadro mais amplo, de recusa de uma moral ascética, um quadro que podemos perceber com mais evidência a partir do surgimento dos movimentos de emancipação feminina no final do século XIX e início do século XX.

Se entre os habitantes da ilha de Utopia, “um sistema de casamento cuidadosamente regulado [...] reduz a um mínimo as possibilidades de competição na gratificação do desejo sexual”,<sup>30</sup> e os “indivíduos dum e doutro sexo, convictos de se terem entregue ao prazer antes do casamento, são passíveis de uma punição severa”,<sup>31</sup> o mesmo não ocorre no padrão das utopias que surgem a partir do século XVIII, quando a preocupação em defender a ortodoxia e a moral cristã é relativamente menor. De acordo com Frank Manuel:

Talvez a maior diferença entre as utopias do século dezesseis e dezoito repouse na readequação do ideal de felicidade sexual e marital. À medida que o caráter cristão da utopia começou a se desvanecer, a fantasia utópica se permitia mais e mais entrever uma ampla gama de relacionamentos sexuais. [...] Nestas utopias, a monogamia cristã, não enraizada na natureza, é exposta como hipócrita e provocadora de conflitos. Uma sexualidade mais livre, como esta utopia se esforça para demonstrar, não leva ao rompimento da ordem social e à exacerbação de emoções hostis entre os homens, mas pelo contrário, contribuem para relações pacíficas e amigáveis entre seus afortunados membros.<sup>32</sup>

Este redirecionamento da utopia no sentido de uma maior abertura à liberdade sexual e de uma redefinição do papel da mulher na sociedade pode também ser encontrado em um grande número de teóricos anarquistas no século XIX. Proudhon, devemos admitir, é uma notável exceção, chegando mesmo a afirmar: “A diferença entre os sexos cava uma separação da mesma natureza que a diferença de raças provoca nos animais. Assim, bem longe de aplaudir o que hoje se chama emancipação da mulher,

<sup>30</sup>MANUEL, Frank. *Toward a psychological history of utopias*. p. 297. “*A carefully regulated system also contributes to orderliness by reducing to a minimum the possibilities of competition in the gratification of sexual desire*”.

<sup>31</sup>MORE, Thomas. *A Utopia*. In: **Os pensadores**. v. X. 1. ed. São Paulo : Abril, 1972. p. 268.

<sup>32</sup>MANUEL, Frank. *Toward a psychological history of utopias*. p. 302. “*Perhaps the greatest distinction between the sixteenth- and the eighteenth century utopias lies in the redreaming of ideal sexual and marital happiness. As the Christian character of utopia began to wear off, the utopian fantasy allowed itself more and more to envision a wider gamut of sexual relationships. [...] In these utopias, christian monogamy, not rooted in nature, is exposed as both hypocritical and provocative of strife. A freer sexualit, as the utopia purports to demonstrate, does not lead to the disruption of the social order and the*

inclinarmei-a bem mais a colocar a mulher em reclusão, se fosse preciso chegar a este extremo”.<sup>33</sup> Porém, a partir de Bakunin, Kropotkin, Malatesta, etc., podemos perceber um repúdio ao casamento com vínculo religioso ou legal, em favor de uma forma mais livre de relacionamento afetivo e contra a idéia de que a mulher deveria ser submissa, em tudo obediente ao marido. Louise Michel, por exemplo, representante feminina nos movimentos sociais anarquistas lançaria um desafio aos homens com relação à reorganização da sociedade em bases anti-autoritárias: “ousareis talvez reconhecer a parte de *direito da mulher*, quando homens e mulheres houverem conquistado os direitos da humanidade?”<sup>34</sup>

E Bakunin, em seu “catecismo revolucionário”, assim se pronunciaria acerca deste tema:

[O revolucionário] deve estar convencido, como nós, que a mulher, diferente do homem, mas não inferior a ele, inteligente, trabalhadora e livre como ele, deve ser considerada como sua *igual* frente a todo direito político e social. Que na sociedade livre o matrimônio religioso e civil deve ser substituído pelo matrimônio livre e que a manutenção, a educação e a instrução de todas as crianças deve ser igual para todas e às expensas da sociedade, sem que esta, para protegê-los contra a estupidez, contra a negligência, contra a má vontade dos genitores que talvez tenham a vontade de separá-los, dado que os meninos não pertencem nem à sociedade, nem a seus genitores, mas a sua futura liberdade, e a autoridade que de tutela da sociedade, não deve ter outro objetivo e outra missão, em seus confrontos, que prepará-los para ela através de uma educação racional e viril, fundada exclusivamente sobre a justiça, sobre o respeito humano e sobre o culto ao trabalho.<sup>35</sup>

Para Giovanni Rossi, a questão da mulher e da família se colocam nestes mesmos termos. O fim da família e a emancipação da mulher foram temas defendidos em suas obras mais importantes, sendo que em *Un episodio d'amore nella colonia Cecilia*, as

*exacerbation of hostile emotions among men, but on the contrary contributes to peaceful, amicable relationships among the fortunate islanders”.*

<sup>33</sup>PROUDHON, Pierre-Joseph. Instrução pública: condições de um ensino democrático. In: RESENDE, Paulo Edgar; PASSETI, Edson (org.). **Proudhon**. São Paulo : Ática, 1986. p. 124.

<sup>34</sup>MICHEL, Louise. Sulla donna. In: SALSANO, Alfredo. **Antologia del pensiero socialista**. Roma : Laterza, 1980. v. II: Marxismo e anarquismo. p. 513. “*I nostri diritti, li abbiamo. Non siamo forse accanto a voi per combattere la grande lotta, la lotta suprema? Osereste forse riconoscere a parte i diritti delle donne, quando uomini e donne avranno conquistato i diritti dell’umanità?*”

<sup>35</sup>BAKUNIN, Mikhail. Organizzazione rivoluzionaria. In: SALSANO, Alfredo. op. cit. p. 218-219.

reflexões de Rossi giram quase que exclusivamente sobre este assunto. Porém, uma vez definidas as bases anarquistas que nos permitem entender seu posicionamento frente à família e ao casamento, cumpre que façamos uma breve incursão a Charles Fourier, representante do socialismo utópico que também lhe serve de influência com relação a estas questões.

A família monogâmica, em Fourier, é tida como algo antinatural. Oprimidos pela monotonia da vida doméstica, os cônjuges buscam freqüentemente na infidelidade a seus parceiros a distração de que necessitam. Tanto assim que “os maridos, apesar das distrações que lhes são proporcionadas por seu trabalho, acodem em massa aos lugares públicos, cafés, círculos, espetáculos, etc., para ressarcir-se deste fastio que se experimenta, segundo se diz, *ao comer sempre do mesmo prato*”.<sup>36</sup> Além disso, tendo sua voluptuosidade recalcada pela moral, os civilizados não desenvolveriam senão o interesse material, o mais perverso de todos, no relacionamento amoroso. Eis como Fourier descreve a união entre marido e mulher:

O matrimônio parece inventado para recompensar os perversos: quanto mais astuto e sedutor é um homem, mais fácil lhe resulta alcançar a opulência e a estima pública através do matrimônio; o mesmo ocorre com as mulheres. Põem em jogo os recursos mais infames para obter um bom partido; enquanto o desposa o converte em um santinho, um terno esposo, um modelo de virtude. Adquirir de repente uma imensa fortuna pela mera moléstia de explorar a uma jovem senhorita é um resultado tão grato que a opinião pública perdoa todo aquele que sabe dar este golpe.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup>FOURIER, Charles. **Teoria de los cuatro movimientos y de los destinos generales**. Barcelona : Barral, 1974. p. 144. “La monotonía. *Debe ser muy grande en nuestras vidas familiares aisladas, ya que los maridos, a pesar de las distracciones que les proporciona su trabajo, acuden en masa a los lugares publicos, cafés, círculos, espetáculos, etc., para resarcirse de este hastío que se experimenta, según dice el proverbio, al comer siempre del mismo prato*”.

<sup>37</sup>Ibidem, p. 145. “El matrimonio parece inventado para recompensar a los perversos: cuanto más astuto y seductor es un hombre, más fácil le resulta alcanzar la opulencia y la estima pública a través del matrimonio; lo mismo ocurre con la mujeres. Poned en juego los resortes más infames para obtener un buen partido; en cuanto os desposéis os convertiréis en un santito, un tierno esposo, un modelo de virtud. Adquirir de repente una inmensa fortuna por la mera molestia de explotar a una joven señorita es un resultado tan grato que la opinión pública le perdona todo al barbián dar ese buen golpe”.

Em segundo lugar, Fourier critica a condição de inferioridade a que são relegados a mulher e os filhos. “O que devemos pensar”, questiona ele, “de uma instituição criada pelo sexo forte, tão enojosa para ele e ainda mais para o sexo débil ao qual não se permite o menor lamento”?<sup>38</sup> Com medo da infidelidade feminina, quase inevitável, segundo Fourier, considerando os impulsos que a natureza dota uma donzela que se casa aos dezessete ou dezoito anos, o homem se comporta no lar como um verdadeiro déspota doméstico. Com relação a isto, nada seria “mais cômico que as instruções que [os homens] se dão uns aos outros sobre o modo de submeter a mulher ao jugo e hierarquizá-la com a moral”, pois mais cedo ou mais tarde acabam sendo “corneados”<sup>39</sup>, quando não pior, “sendo gratificados com filhos duvidosos, que a lei lhes obrigaria a aceitar”.<sup>40</sup>

Por fim, Fourier condena a família monogâmica pelo fato de ser fonte de egoísmo e mentira. Constituindo uma unidade voltada para si mesma, a instituição familiar tal como a conhecemos, estaria, ainda de acordo com o “mestre da atração passional”, em antagonismo com a sociedade em sentido mais amplo. Em Harmonia, a sociedade futura preconizada por Fourier, “a prática da verdade asseguraria mais benefícios que a prática da mentira”.<sup>41</sup> O mesmo já não aconteceria nas sociedades patriarcais:

Ocorre o contrário nas dez sociedades de famílias incoerentes: nelas não se chega à fortuna senão à força de astúcias e perfidias; portanto, o engano deve triunfar

<sup>38</sup>Ibidem, p. 150. “*Y qué debemos pensar de una institución creada por el sexo fuerte, tan enojosa para él y aún más para le sexo débil al que no se le permite el menor lamento?*”

<sup>39</sup>Cf. Ibidem, p. 146.

<sup>40</sup>Ibidem, p. 147. “*nada más cômico que las instrucciones que se dan unos a otros sobre el modo de someter a la mujer al yugo y hechizarla con la moral*”. “[...] *¡además, el esposo se muestra poco interesado a renunciar a su serrallo para convertirse en esclavo de su esposa, a la que deberá tributar ávidamente el servicio conyugal, a menos que quiera dejar vía libre a los suplentes y ser gratificado con hijos duvidosos, que la ley le obligaría a aceptar*”.

<sup>41</sup>Ibidem, p. 98. “*la práctica de la verdad asegura a todos más beneficio que la práctica de la mentira*”.

durante toda a duração destes dez períodos: assim vemos que na civilização, que é uma das sociedades a base de famílias, só tem êxito o engano, salvo algumas raras exceções que não servem senão para confirmar a regra.<sup>42</sup>

Se a família monogâmica é, pois, condenada pela monotonia, pela opressão do mais forte sobre o mais fraco, e pelo egoísmo e agressividade por ela gerados, que solução nos apresenta então Fourier para esta questão? O fim da instituição familiar? Não exatamente. De acordo com o historiador Frank Manuel, “Fourier não a aboliu de uma vez; mas no falanstério haveria tantas outras maneiras de se atingir a satisfação passional que com o tempo esta forma institucional antiquada seria simplesmente posta de lado - desapareceria sem que ninguém se desse conta disso”.<sup>43</sup> É com sua teoria da atração apaixonada, portanto, que Fourier se propõe a dar solução às misérias encontradas na sociedade patriarcal de seu tempo. Uma solução, sob muitos aspectos, em congruência com as considerações de Giovanni Rossi acerca do amor livre como forma de expressão da sociedade do porvir.

A família, segundo Giovanni Rossi, se assenta sobre um dogma absurdo: o de que não se pode amar a mais de uma só pessoa. Contra este pressuposto, ele apresenta argumentos “científicos”: as flores e os animais não necessitariam da poligamia para o seu aprimoramento genético? E na história primitiva, não notaríamos a precedência do matriarcado, sendo que o patriarcado poligâmico e a monogamia não surgiriam senão devido a razões de ordem política e econômica? E o adultério? Haveria prova mais

---

<sup>42</sup>Ibidem, p. 98. *“Ocurre lo contrario en las diez sociedades de familias incoherentes: en ellas uno non llega a la fortuna más que a fuerza de astucias y perfidias; por lo tanto, el engaño debe triunfar durante toda la duración de esos diez periodos: asi vemos que en la civilización, que es una de las sociedades a base de familia, solo tiene exito en el engaño, salvo algunas raras excepciones que non sirven más que para confirmar la regla”.*

<sup>43</sup>MANUEL, Frank E. & MANUEL, Fritzie P. **Utopian thought in the western world**. Oxford : Basil Blackwell, 1982. p. 667. *“Fourier took a similar position with respect to the family. He did not abolish it outright; but in phalanstery there were so many other ways of achieving passionate fulfillment*

contundente de que o casamento monogâmico contraria a verdadeira natureza humana? E se isto tudo não basta, Rossi nos pede ainda que interroguemos nossas consciências:

Consciência minha, ninguém te sente e ninguém te vê. Consciência minha, podes jurar, sem mentira, a minha fidelidade? Não percebes que aquele único afeto não bastava para preencher meu coração? Não percebes aquele outro amor, que não matou o primeiro? Não haveis sentido a minha fantasia voar ao redor ligeira, ávida de beleza, de espírito, de ternura, de saber? Não haveis sentido a feroz batalha, a batalha inútil e ingloriosa que em ti combateram amor e dever, desejo e tristeza, ternura e vergonha? Não vistes os germes novos que na primavera se introduziram no tronco de meu coração? Eram plenos de folhas e flores aqueles germes novos; quem sabe qual esplendor de verde, que delicadeza de perfume e que doçura de frutos poderiam dar à minha triste vida? E eu os destruí, porque destruí-los era dever, porque obedecê-los era pecado. Diga-me, Diga-me, consciência minha - estamos sós e ninguém te percebe - se no mundo não houvesse nem dever nem pecado, não haveria eu necessidade de amar alguma outra pessoa, sem fazer injustiça à pessoa que amo? Consciência minha, responde-me de uma vez a verdade.<sup>44</sup>

E se nossa consciência nos respondesse a verdade, finaliza Rossi, para nós que lemos, seu “livrinho” é belo e cumpriu sua finalidade.<sup>45</sup>

Disto tudo, portanto, podemos concluir que existem inúmeros pontos de contato entre as críticas de Fourier e de Rossi à instituição familiar. Em ambos a solidariedade da vida coletiva é contraposta ao egoísmo da vida doméstica. Mas as semelhanças não se esgotam aí. Também no que tange às alternativas à vida familiar, podemos perceber uma grande aproximação entre estes dois autores. Para Fourier, a

---

*that with time this antiquated institutional form would just drop by the wayside - vanish without anyone's noticing its disappearance”.*

<sup>44</sup>ROSSI, Giovanni. *Ibidem*. p. 16. “*Conscienza mia, nessuno ti sente e nessuno ti vede. Coscienza [sic] mia, puoi giurare, senza menzogna, la mia fedeltà? Non ti sei accorta che quell'unico affeto non bastava a riempire il mio cuore? Non ti sei accorta di quell'altro amore, che non ha ucciso il primo? Non hai sentito le feroci battaglie, le battaglie inutili e ingloriose, che in te hanno combatutto amore e dovere, desiderio e paura, tenerezza e vergogna? Non li hai veduti i germi i germi novelli che a primavera s'inturdivano sul tronco del mio cuore? Erano pieni di fogliolini e di fiori, quei germi novelli; chi sa qualle splendore di verde, qualle delicadezza di profumo e che dolcezza di frutti potevano dare alla mia triste vita? E io li ho distrutti, perché distruggerli era dovere, perché rispettarli era peccato. Dimmi, Dimmi, conscienza mia - siamo soli e nessuno ci sente - se al mondo non ci fosse né il dovere né il peccato, non avrei io bisogno di amare qualcun senza far torto alla persona che amo? Conscienza mia, rispondimi una volta la verità”.*

<sup>45</sup>*Ibidem*. p. 16. “*E se la conscienza ti risponde la verità, per te, che mi leggi, questo libriccino é bell'e finito”.*

sociedade futura veria nascer uma nova paixão - a mariposeante ou alternante -, a partir da qual se poderia experimentar o prazer da variedade: “ao tomar a mulher de seu vizinho, cada um cederia a sua, de que está cansado e que deseja ceder sem se dar conta”.<sup>46</sup> Ora, em última análise isto não é outra coisa que a proposta de Rossi, para o qual, “amar diversas pessoas contemporaneamente é uma necessidade da índole humana”.<sup>47</sup> Isto porque nenhum ser humano, por si só, teria a capacidade de responder a todos os anseios da pessoa amada:

Entre um só homem e uma só mulher não se podem permutar todos os elementos do amor. Assim o amor pode ser único e exclusivo somente nestes dois casos: quando na pessoa amada não se deseja outra coisa que o sexo, e há de se viver no grau mais baixo da escala humana para que isto possa vir a ser; ou quando a pessoa amada compreende em si toda a beleza, toda a bondade, toda a inteligência, em uma palavra, que compreenda todos os atrativos do outro sexo, e é necessário ser bem cretino para supor que haja algo assim. Mas assim como destes atrativos não pode haver em alguém senão uma mínima parte, o sentimento corre involuntário a procurar por outro.<sup>48</sup>

Contra a moral burguesa, que acusa os socialistas de quererem viver como animais, ao renegarem a família, Giovanni Rossi responde que é nela que ocorrem as piores barbaridades do ser humano, ocultas e impunes. É na instituição familiar que o marido transforma a mulher em algo vulgar, onde ocorre o incesto, a sodomia, a masturbação e todas as demais práticas sexuais abjetas. Mas, acima de tudo, é ali que “os jovens crescem com o triste hábito da obediência, de simulação, com o desejo de poderem

<sup>46</sup>FOURIER, Charles. **La armonia pasional del nuevo mundo**. Madrid : Taurus, 1973. p. 264.

*“En mariposeante o alternante - donde mejor se desarrolla esta pasión es en una partida sextina, y es allí donde puede experimentarse el placer de la variedad; al tomar la mujer del vecino, uno le cede a éste la suya de que está cansado y que desea ceder sin que parezca darse cuenta de este intercambio tan enmascarado por las frecuentaciones inocentes”.*

<sup>47</sup>ROSSI, Giovanni. **Un episodio d’amore libero nella colonia Cecilia**. p. 16. *“amare piu’ persone contemporaneamente é una necessità dell’indole umana”.*

<sup>48</sup>Ibidem. p. 16. *“tra un solo maschio ed una sola femmina non si poterono piu’ scambiare tutti gli elementi dell’amore. Così’ l’amore potrebbe ancora essere unico ed esclusivo solamente in questi due casi: quando nella persona amata non si desidera altra cosa che il sesso, e bisogna essere ben cretini per*

um dia, por sua vez, comandar. [...] É na parcialidade, na predileção por um ou por outro, que os irmãozinhos aprendem a inveja e o ciúme. Nos primeiros ensinamentos maternos é que aprendem o egoísmo, a superstição e a mentira”.<sup>49</sup> Em contraposição a tudo isto, Rossi apresenta então o episódio de amor livre vivenciado na colônia Cecília para demonstrar a viabilidade, e mesmo a desejabilidade da pluralidade de afetos.

Em *Il Paranà nel XX secolo*, o temas da emancipação da mulher, da livre expressão sexual, da educação dos filhos, etc., são retomados e acrescidos de um novo elemento: paternidade e maternidade voluntárias. No futuro socialista preconizado por Rossi, a mulher que quiser se dispensar das demais atividades produtivas para se dedicar com mais afinco aos afazeres de mãe, é completamente livre para fazê-lo, pois estará produzindo um ser humano, algo certamente mais precioso que os demais produtos. Caso contrário, ela poderá deixar esta tarefa ao encargo de outros, sabendo, porém, que poderá visitar seu filho sempre que tiver vontade. É interessante notar que, dentre todos os alvos da crítica anarquista, é com a questão da família que Rossi decide encerrar sua narrativa acerca da sociedade futura, quando então o espírito desencarnado do Dr. Grillo se desvanece. Lembremos também que no prefácio de *Un comune*, Rossi indicava a existência da família como o pior dos males. Mais importante, portanto, que a crítica ao Estado, à religião ou à propriedade privada, situa-se a crítica à família burguesa, que serve

---

*supporre che questo sia. Ma siccome di queste attrattive non ce ne possono essere che una minima parte, il sentimento corre involontario a cercare le altre”.*

<sup>49</sup>Ibidem, p. 19. *“É nel santuario della famiglia che il marito forza la moglie a sozzure da cortigiana; é in questa arcá intangibile che se consuma l'incesto, la forma piu' repugnante d'amore; che si pratica la sodomia, la piú abietta delle infamie umane; che se incretinisce nella masturbazione, il vizio della virtù. É nella monarchia assoluta della famiglia, che la mano del vigliacco percuote la guancia della donna; che il giovinetti crescono alle tristi abitudini di obbedienza, di simulazione, al desiderio di potere un giorno, a loro volta, comandare. Fu nelle tragiche contese tra i genitore che i bambini - parteggiando o per il padre o per la madre - appressero a odiare. Fu nelle parzialità, nelle predilezione per l'uno o per l'altro di loro, che i fratellini appresero l'invidia e la gelosia. Fu nei primi insegnamenti materni che*

de fundamento a todos os demais tipos de dominação. Se desejamos, pois, de acordo com Rossi, erradicar a autoridade para a instauração de uma nova ordem social, é pela família que deveremos começar.

### 3.6 - UMA UTOPIA DINÂMICA

A época da Revolução Francesa, que a tradição historiográfica utiliza para demarcar a transição entre duas grandes épocas, selando a passagem da Idade Moderna à Idade Contemporânea, serve também como ponto de referência a uma série de transformações sociais e culturais que causaram um profundo impacto na imaginação dos intelectuais que as presenciaram. O crescimento acelerado da indústria, a situação de miséria das classes trabalhadoras, o crescimento desordenado das cidades, que exigia de seus habitantes uma nova maneira de pensar o espaço, a presença de uma nova manifestação cultural - o Romantismo -, que lançava dúvidas quanto à superioridade da razão sobre o sentimento, ao mesmo tempo que promovia o culto à personalidade, à auto-expressão e à individualidade, tudo isto compõe uma série de fatores que nos ajudam a entender porque Franklin Baumer, por exemplo, se refere ao XIX como sendo o “século do devir”:

Estes quatro mundos [Romântico, Neo-iluminista, Evolucionário e *Fin-de-Siècle*], colidindo uns com os outros, de tantos modos, testemunham vivamente a multiplicidade do pensamento do século XIX. No entanto, no meio da cacofonia geral, ouve-se falar num tema mais elevado que se afirma gradualmente. Este era o tema do devir sempre um pouco silenciado [...] nos dois séculos anteriores, mas que soava agora muito mais alto e mesmo insistentemente e quase sufocando o ser. O

---

*appresero l'egoismo, la superstizione, la menzogna. Nella famiglia, la prole ripete e perpetua lo stupido cliché dei genitore”.*

século XIX, porque inclinava a cabeça a favor do primeiro, pode na verdade ser chamado o verdadeiro primeiro século do devir.<sup>50</sup>

Num contexo oitocentista, portanto, não é de se estranhar o surgimento de utopistas como Fourier, eternamente preocupado com a constante alternância das atividades individuais - um falansteriano, devido à sua paixão mariposeante não se fixaria em trabalho algum por mais de duas horas -, ou como Saint-Simon, cujos discípulos constituíram-se em notáveis empreendedores, construindo estradas, ferrovias, canais, tendo sempre em vista o progresso da humanidade. Em outras palavras, a utopia no século XIX assume um caráter dinâmico. Não se trata mais de um anseio por um mundo no qual “a disposição do sistema seja a mesmice, cujo tom é o de uma calma estóica, sem excitação”<sup>51</sup>, mas onde o dia seguinte é essencialmente diferente do anterior. Até mesmo Marx e Engels, que pouco tratam acerca da organização da sociedade após a Revolução, nos raros momentos em que o fazem, deixam claramente transparecer uma consonância com os socialistas utópicos, por eles tão duramente criticados. Em *A ideologia alemã*, por exemplo, afirmam estes autores que “na [futura] sociedade comunista, onde cada um não tem mais uma esfera de atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se no ramo que lhe apraz, a sociedade regula a produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo o meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico”<sup>52</sup>. Mais uma vez, portanto, é reafirmado o caráter dinâmico da nova utopia socialista que nasce no início do século XIX.

---

<sup>50</sup>BAUMER, Franklin. O pensamento europeu moderno. v. II: séculos XIX e XX. Lisboa : Edições 70, s/d. p. 19.

<sup>51</sup>MANUEL, Frank. Toward a psychological history os utopias. In: Daedalus, 94, 1965. p. 301.

<sup>52</sup>MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. 5. ed. São Paulo : Hucitec, 1986. p. 47.

A recusa de um estado de coisas tranqüilo e imutável, presente nas utopias da primeira metade do século XIX, é também uma idéia pertinente às preocupações de Rossi. A sociedade desejada que ele preconiza, de modo algum é estática. Mesmo que admitamos um certo tom de monotonia em *Poggio al Mare*, onde não há reclamações porque tudo é bom e deve permanecer como está, devemos reconhecer que esta não é a mesma orientação que Rossi dá ao Paraná que ele vislumbra despontar no século XX. Ali todos se organizam espontaneamente, alternando-se nos diferentes grupos de produção, imitando a própria natureza que, na variabilidade, no processo de seleção natural, se aperfeiçoa continuamente. Assim expressa Rossi sua preocupação de que sua utopia não seja um lugar de tédio e aborrecimento:

A prática da vida associada se desenvolve no sentido da conciliação sobre a base do fenômeno natural e da adaptação a novas condições. Assim hoje se passa sobre as pequenas discordâncias, desacordos pelos quais as pessoas um dia estavam prontas a esganar-se. Se a discordância é notável, cada um cuida de seu próprio interesse e sai ou permanece no grupo. Ademais, a vida, sem atritos internos, seria por demais monótona.<sup>53</sup>

Além disso, não devemos nos esquecer que, mesmo em *Un comune socialista*, já encontramos uma visão otimista com relação ao progresso tecnológico, não no sentido de Bacon, em cuja obra *Nova Atlântida* a ciência estaciona uma vez supridas todas as necessidades humanas, mas como em Condorcet, para o qual o contínuo aperfeiçoamento científico não conhece limites. Devemos lembrar também, e isto é sintomático de que a utopia de Rossi não pretende ser estática, o tema do avanço tecnológico é retomado e ainda mais desenvolvido em *Il Paraná nel XX secolo*, obra na

---

<sup>53</sup>ROSSI, Giovanni. Il Paraná nel XX secolo. In: GOSI, Roselina. **Il socialismo utopistico:** Giovanni Rossi e la colonia anarchica Cecilia. Milano : Moizzi, 1977. p. 166. "*La prassi della vita associata si sviluppa nel senso della conciliazione sulla base del fenomeno naturale e dell'adattamento a nuove condizioni. Così oggi si passa sopra a quelle piccole discordanze, a quei disaccordi per i quali una volta*

qual Rossi vislumbra fantásticos desenvolvimentos nas mais diversas ciências, e principalmente no que tange à indústria:

E é aqui [no Paraná] que se encontram as mais belas inteligências da ciência, no campo da descoberta e da pesquisa. É aqui onde são produzidos todos os materiais da mágica iluminação pública e privada, da rede telefônica, da aparelhagem fonográfica. Aqui são fabricadas as máquinas, desde as menores às mais potentes; máquinas estimadíssimas que centuplicaram os resultados de todos os setores da indústria, aliviando a fadiga dos trabalhadores. Aqui são estudadas e preparadas as novas descobertas da veloz e segura expedição pneumática, à transmissão por imagens das formas, das cores e dos movimentos. Eletrópolis é o templo sagrado da ciência, é a potente vanguarda de todo o progresso do futuro.<sup>54</sup>

A sociedade preconizada por Rossi, como podemos perceber, se renova todo o tempo, e mesmo considerando que ela ofereça a garantia das melhores expectativas possíveis para o futuro, nem por isto ela é determinista. No Paraná do século XX, “o que quer que seja justo e verdadeiro surge de repente, e por uma maneira pela qual ninguém espera”.<sup>55</sup> “Quem sabe”, questiona Rossi, “quantas descobertas poderão fazer nossas ciências positivas, deixando assim para trás milhares e milhares de milhas nossa pobre utopia!”<sup>56</sup> Trata-se, ainda usando as palavras de Rossi, “de um futuro rebelde, que se obstina continuamente a ser qualquer coisa de diverso que o passado tem sonhado ou acreditado entrever”.<sup>57</sup> Esta dinâmica presente em sua proposta socialista não é, porém,

---

*si era pronti a scannarsi. Se la discordanza è notevole, ognuno fa il conto del proprio interesse e esce oppure rimane nel gruppo. Inoltre la vita, senza attriti interni, sarebbe troppo monotona”.*

<sup>54</sup>Ibidem, p. 159. “Ed è qui che si incontrano le più belle intelligenze della scienza, nel campo delle scoperte e della ricerca. È qui dove viene prodotto tutto il materiale della magica illuminazione pubblica e privata, della rete telefonica, delle apparecchiature fonografiche. Qui vengono fabbricate le machine, da quella più fine alla più potente; machine apprezzatissime che hanno centuplicato i risultati di tutti i settori dell’ industria, alleviando la fatica dei lavoratori. Qui vengono studiate e preparate le nuove scoperte, dalla veloce e sicura spedizione pneumatica, alla trasmissione per immagini delle forme, dei colori e dei movimenti. Eletropoli è il tempio sacro della scienza, è la potente avanguardia di ogni progresso del futuro”.

<sup>55</sup>Ibidem. p. 147. “[...] parimenti ovunque ciò che è vero e giusto giunge inaspettato e per una via dalla quale nessuno se lo aspetta”.

<sup>56</sup>Ibidem. p. 157. “chissà le nostre scienze positive quante scoperte insperate potrebbero fare e ci lasciare indietro migliaia di migliaia le nostre povere utopie!”

<sup>57</sup>Ibidem, p. 164. “Con quale tranquillità olimpica essa [realidade] destrugge i castelli di carta che abbiamo costruito con tanto entusiasmo e con tanta bravura sulle sponde misteriose del futuro! Di quel

gratuita, ela tem sua razão de ser, pois é somente em uma utopia “aberta” como a de Rossi que podemos identificar a preocupação de que não se perca a individualidade, uma noção importante em uma época em que a grande indústria ameaça uniformizar o comportamento humano.

### 3.7 - A VALORIZAÇÃO DO INDIVÍDUO

Contrariamente ao que talvez pudéssemos esperar de um teórico que se afirma anarquista, a “sociedade desejada” que Rossi preconiza tem seu fundamento na desigualdade. O comunismo igualitário, de acordo com Rossi, ainda que realizável na prática, não seria capaz de dar conta da plena satisfação de todos os anseios humanos. E isto por um motivo simples: a igualdade, tornando-se uma necessidade imperiosa, seria regulada pela opinião pública, que se constituiria então na mais tirânica das autoridades. No Paraná do século XX, nenhum tipo de trabalho sofreria qualquer tipo de descrédito, “seja [o de] um trabalhador da terra, com uma inteligência limitada, ou [o de] um hábil arquiteto de grande cérebro e músculos finos”.<sup>58</sup> Em sua utopia, Rossi vai ainda além, reservando um lugar também para o ocioso, para aquele que não pode ou não quer trabalhar muito, sem que isto implique em desprezo por parte dos demais membros da comunidade. Aliás, muito pelo contrário, a indolência, que Rossi identifica entre os “caboclos” paranaenses, é por ele tida como “um dom da providência”, uma vez que se

---

*futuro ribelle che si ostina continuamente ad essere qualcosa di diverso da quello che il passato ha sognato o ha creduto di intravedere”.*

<sup>58</sup>Ibidem. p. 162. “*Da una parte potrebbe soffrirne la libertà individuale, dall'altra l' energia della produzione. Inoltre da queste motivazione alla fama, potrebbero trarre lo stesso profitto sia un lavoratore della terra con una intelligenza limitata, sia un architetto abili dal grande cervello i muscoli fini”.*

opõe à disciplina imposta pelo ritmo de trabalho na grande indústria. Ao buscar um novo modelo de sociedade, tentando conciliar sua proposta de emancipação integral do homem aos imperativos do interesse pessoal, Rossi remete-se então a Fourier, para o qual o trabalho deveria ser transformado em prazer:

A partir de Fourier, temos estudado todos os modos para procurar uma imagem prazerosa do trabalho. [...] Se é verdade que o estímulo do interesse individual não pode ser substituído nem pelo espírito de solidariedade, nem pela parcimoniosidade da produção, nem por auxílios mecânicos... será tão dramático? E então, procuremos agora uma outra solução na qual o suscitado 'Eu', com sua exigência narcisística encontrasse também nas relações mais remotas a força propulsiva do interesse pessoal. Se muda o meio, mas não o fim, não vejo porque se deva verter lágrimas de sangue.<sup>59</sup>

E, de fato, a utopia fourierista não tem nada de igualitário. No falanstério “se reuniriam mil e quinhentas ou mil e seiscentas pessoas de fortunas, idades, caracteres, conhecimentos teóricos e práticos desiguais, [...] e se cuidaria para que existisse a maior variedade possível, pois quanto maior variedade exista nas paixões e faculdades dos associados”, afirma Fourier, “mais fácil será harmonizá-los em pouco tempo”.<sup>60</sup> Rossi, é verdade, não chega ao ponto de estimular a competição entre os grupos de trabalho, como faz Fourier com relação ao modelo falanstério. Em *Il Paranà nel XX secolo*, por exemplo, ele admite a diversidade no ritmo de trabalho dos grupos associados, mas isto porque os grupos se formam a partir das características individuais de seus membros, e não

---

<sup>59</sup>Ibidem, p. 145-146. “*A partire da Fourier abbiamo studiato tutti i modi per procurarci un'immagine piacevole del lavoro. Siamo riusciti a convincere noi stessi, ma, ahimè, non siamo riusciti ad instillare questa convinzione negli altri; e 'gli altri' vuol dire nientemeno che tout le monde. Ma se fosse vero che lo stimolo dell'interesse individuale non potesse essere sostituito nè dallo spirito di solidarietà, nè dalla parcimoniosità nella produzione, nè dai sussidi meccanici... sarebbe tanto drammatico? Ebbene, cerchiamo allora una soluzione in cui il suscitato 'Io', con le sue esigenze narcisistiche trovasse anche nelle relazioni più remote la forza propulsiva dell'interesse personale. Se cambia il mezzo ma non il fine non vedo perchè si debbano versare lacrime di sangue*”.

<sup>60</sup>FOURIER, Charles. El Falanstério. In: CEPEDA, Alfredo. *Los utopistas*. Buenos Aires : Futuro, 1944. p. 151. “[No falanstério] *Se reunirán mil quinientas o mil seiscientas personas de desiguales fortunas, edades, caracteres y conocimientos teóricos y prácticos, graduando la desigualdad; se cuidará de que exista la mayor variedad posible, pues cuanto mayor variedad exista en las pasiones y facultades de los asociados, más fácil será armonizarlos en poco tiempo*”.

porque um queira se considerar “melhor” do que o outro. Ainda assim, é notável a semelhança entre Fourier e Rossi, com relação à valorização do indivíduo. Neste sentido, as idéias de Rossi encontram-se em congruência com as reflexões de Frank Manuel, que situa a questão da individualidade como uma das principais características da utopia oitocentista:

Igualdade, não mais uma necessidade psíquica, execrada como *égalité turque* por Saint-Simon e condenada como uma fonte de discórdia porque, em virtude de seu pressuposto de que os seres humanos fossem fichas intercambiáveis, forçava os homens em colocações equivocadas, criando o caos social. Os utopistas franceses do século XIX estavam em busca de uma ordem que desse ênfase à individualidade, à auto-expressão e à auto-realização. Talvez seja simbólico o contraste entre os dois estilos utópicos o fato de que, enquanto na Utopia de More a identificação das pessoas não é relevante, os oradores saint-simonistas tinham que assegurar a seus prospectivos adeptos que sob o novo sistema a personalidade seria preservada e seus nomes individuais seriam gravados em suas lapelas. (Se a utopia supre o que os homens mais ardentemente sentem falta, o utopista do período anterior não tinha receio de uma perda da personalidade por que ele a tinha, ao passo que o romântico do século XIX sentia o perigo do anonimato porque sua identidade já havia sido ameaçada pela sociedade industrial.)<sup>61</sup>

Mesmo admitindo que a questão da individualidade se presta muito mal para explicar um modelo ascético de utopia como o de Robert Owen ou o de Etienne Cabet, não há dúvida de que ela nos ajuda a compreender o permanente apelo de Fourier à diversidade de paixões. Rossi, no entanto, em certos aspectos, é ainda mais ousado do que Fourier a este respeito. O utopista francês não hesitava em afirmar, por exemplo, que o desejo do luxo consistia em uma poderosa força de socialização. Um general não seria

---

<sup>61</sup>MANUEL, Frank. *Toward a psychological history of utopias*. p. 306. “Equality, no longer a psychic need, was decried as *égalité turque* by Saint-Simon and condemned as a source of discord because its presumption that human beings were interchangeable counters, forced men into the wrong slots, creating social chaos. French nineteenth-century utopians were in quest of an order that emphasized individualism, self expression, and self-fulfillment. It is perhaps symbolic of the contrast between the two utopian styles that while in More’s Utopia the identification of people is not an issue, the Saint-Simonian orators had to assure their prospective adepts that under the new system personality would be preserved and their individual names emblazoned upon their costumed breasts. (If the utopia provides what men most keenly miss, the utopian of the earlier period did not fear a loss of personality because he had it, while the nineteenth-century romantic felt endangered by anonymity because his identity had already been threatened by the new industrial society.)”

capaz de lançar mão de seus próprio soldo para embelezar os uniformes de seus soldados e, assim, se colocar à frente de outros regimentos? Do mesmo modo o luxo seria um estimulante essencial à vida no falanstério, desde que sempre voltado aos grupos de produção. Rossi, porém, vai ainda mais longe, e chega mesmo a advogar o direito ao luxo individual. Interrogado por Córdias sobre este ponto, assim responde o Dr. Grillo, personagem de *Il Paranà nel XX secolo*:

Nos primeiros anos da nova vida social, todas as atividades se concentravam de modo natural sobre a produção das coisas mais necessárias à vida; e isto continuou até o momento que não fossem satisfeitas todas as necessidades essenciais da população. Mas depois que se obteve o necessário, o útil e o agradável, se fez sentir a necessidade de um grau mais elevado, a necessidade do luxo. Muitos trabalhadores se recusavam a trabalhar para satisfazer esta exigência, que estes consideravam falsa e perigosa para a moral do século XX. Estes estavam perfeitamente em seu direito. Outros, porém, viam a coisa de modo diverso; reconheceram aquelas exigências de luxo justificadas e consideraram-nas fatores que tinham sua importância no desenvolvimento da nova sociedade. Estes se constituíram então em grupos voluntários para a produção de objetos de luxo. E também estes estavam em seu direito segundo o *princípio geralmente aceito: fazer e deixar fazer*. Estes naturalmente encontraram também dificuldades com os grupos que forneciam matérias-primas e máquinas, que em grande parte se recusavam a participar deste novo ramo produtivo; mas alguns aceitaram e outros ainda se organizaram com esta finalidade. Assim surgiram em completa liberdade os organizadores do luxo, dos joalheiros aos decoradores, dos tapeceiros aos produtores de perfumes.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup>ROSSI, Giovanni. *Il Paranà nel XX secolo*. p. 165. “*Nei primi anni della nuova vita sociale tutte le attività si concentravano in modo naturale sulla produzione delle cose più necessarie per la vita; e questo continuò fintanto che non furono soddisfatti tutti i bisogni essenziale della popolazione. Ma dopo che si ebbe ottemuto il necessario, l’utile e il gradevole, si fecero sentire le necessità di grado più elevato, le necessità del lusso. Molti lavoratori si rifiutarono di lavorare per soddisfare queste esigenze, che essi consideravano false e pericolose per la morale del XX secolo. Essi erano perfettamente nel loro diritto. Ma altri vedevano la cosa in modo diverso; essi ritennero quelle esigenze di lusso giustificate e le considerarono fattori che avevano la loro importanza nello sviluppo della nuova società. E anch’essi erano nel loro diritto, secondo il principio generalmente accettato: fare e lasciar fare. Essi incontrarono naturalmente anche delle difficoltà con i gruppi che forniscono materiale greggio e macchine, che in gran parte se rifiutavano di partecipare a questi nuovi rami produttivi; ma alcuni accettarono e altri ancora si organizzarono a questo scopo. Così sorsero in completa libertà le organizzazioni del lusso, dai gioiellieri ai decoratori, dai tappezzeri ai produttori di profumi”.*

“E também a construção de palácios de mármore; porque o palácio de mármore é um luxo”,<sup>63</sup> completa Rossi, referindo-se à arquitetura de estilo clássico que, segundo o Dr. Grillo, caracterizaria a parte nova da cidade de Curitiba no século XX. A construção de casas e edifícios, assim como todo o resto da atividade produtiva no Paraná do futuro, se dá de acordo com os ditames das vontades individuais. Se um jardineiro ou um grupo de produção cultivam uma orquídea, eles têm o direito de oferecê-la a quem lhes aprovar, e assim é regulada toda a circulação de mercadorias. Ninguém compra nada, pois o dinheiro não mais existe, mas cada um dedica o fruto de seu trabalho às pessoas mais dignas de mérito. Para tanto, existe um “livro branco” com as biografias de membros dos mais destacados grupos de produção. Mais uma vez, portanto, a preocupação de que a individualidade seja resguardada.

### 3.8 - OS MEIOS PARA ALCANÇAR A SOCIEDADE DESEJADA

A partir de meados do século XVIII o paradigma utópico de More - narrativas de viagens que, a pretexto de descrever a vida de povos longínquos, apontavam para as possibilidades de concretização do ideal utópico *hic et nunc* - começa a dar sinais de desgaste. Se antes a utopia cativava os leitores ao apresentar sociedades perfeitas, situadas em terras distantes, como os solarianos de Campanella, os galígenas, de Tiphaine de La Roche, os sevarambos, de Denis Vairas d’Alais, ou mesmo os incas, de Garcilaso de la Vega, aos poucos ela foi se transformando em “um gênero romanesco bastante pobre”,<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup>Ibidem, p. 165. “*E fino alla costruzione di palazzi di marmo; poichè il palazzo di marmo è un lusso*”.

<sup>64</sup>BUBER, Martin. **O socialismo utópico**. São Paulo : Perspectiva, 1971. p. 19.

perdendo assim a capacidade de excitar a imaginação dos leitores na mesma proporção de antes. A mesmo tempo que percebemos este desgaste na imagem de um *lugar perfeito*, constatamos também um progressivo descrédito para com a imagem de um *tempo perfeito*, tal como era concebido pela escatologia messiânica. A primazia da Razão, advinda no século das Luzes, já não permitia mais que se acreditasse cegamente nas promessas da revelação cristã. Com a crise de legitimidade das instituições religiosas “tornou-se cada vez mais difícil acreditar que, em dado momento futuro, um ato redimiria o mundo dos homens, isto é, tornaria lógico o absurdo e harmônico o desarmônico”.<sup>65</sup>

No decurso do século XVIII, e culminando no século XX, a utopia assume então um novo caráter. Não se trata mais de produzir construções imaginativas, nas quais se esboçam instituições “muito absurdas”, e “mais desejadas que esperadas”,<sup>66</sup> mas de elaborar sistemas - planos de edificação de uma sociedade perfeita -, numa espécie de versão secularizada do messianismo desapossado. É interessante notar que mesmo as utopias geograficamente delimitadas, geralmente não se remetem a terras distantes e desconhecidas. A Imola de Andrea Costa, a Londres de William Morris, ou a Boston de Edward Bellamy são aquilo que há de mais familiar para seus autores. Também *Poggio al Mare*, ainda que fictícia, em nada difere dos inúmeros domínios senhoriais italianos na época de Rossi. Acerca do caráter realista da utopia oitocentista, assim afirma Frank Manuel:

Perto do final do século XVIII, em uma Europa crescentemente descristianizada, mesmo enquanto as velhas utopias de ilhas e vales isolados e um novo tipo de utopia como sonho acordado continuava a ser regurgitada, tornou-se proeminente um ramo do pensamento utópico que recusava com desprezo qualquer pano-de-

---

<sup>65</sup>Ibidem, p. 20.

<sup>66</sup>Cf. MORE, Thomas. A Utopia. In: **Os pensadores**. São Paulo : Abril Cultural, 1972. v. X: Erasmo e Thomas More.

fundo ficcional, rompia com as limitações de um lugar específico e se dirigia diretamente à reforma de toda a espécie [humana]. [...] Os romances que descreviam utopias pictóricas, encapsuladas e protegidas, mesmo tendo continuado a ser vendidas em milhões de cópias até hoje em dia, eram freqüentemente residuais e derivativas quanto ao conteúdo, dependendo da teoria revolucionária utópica que outros haviam proposto. Um gênio utópico como Fourier ainda poderia iniciar seu projeto com a descrição de um único falanstério, e ocasionalmente pode-se detectar os rudimentos de uma história entre seus papéis, mas seu falanstério era concebido como uma célula em um movimento internacional que ele esperava que se espalhasse por todo o globo, com comunidades similares unidas em uma vasta federação. [...] Nestas utopias racionalistas e sistemáticas, cuja província era o mundo inteiro, os meios de se alcançar a utopia foram transformados de uma história de aventura ou de um rito de passagem para o Elísio, em uma questão de ação política: como mudar a presente miséria em uma felicidade futura neste mundo? O método para se alcançar a utopia e a velocidade da viagem, periféricas na forma romanesca, eram agora centrais, e as espinhosas questões de revolução, evolução, os usos da violência, os mecanismos de propagação de uma nova fé, determinismo e livre arbítrio, os imperativos do cego destino histórico, e os requerimentos de liberdade humana se tornaram intrínsecos ao pensamento utópico.<sup>67</sup>

Se a utopia passa, pois, a ser vista como *possibilidade* e não mais como *quimera*, a preocupação com os *meios* para se alcançar a sociedade perfeita - antes sem sentido porque o fim era inatingível - torna-se então fundamental. Para Saint-Simon, por exemplo, a socialização era uma tendência natural da história humana. Ao criticar a sociedade industrial de seu tempo, ele se remetia às noções de *industriais* e *ociosos*. Na primeira categoria estariam incluídos todos aqueles que, de uma forma ou de outra,

---

<sup>67</sup>MANUEL, Frank E. & MANUEL, Fritzie P. **Utopian thought in the western world**. Oxford : Basil Blackwell, 1982. p. 3. "*Toward the end of the eighteenth century, in a growingly de-Christianized Europe, even while the isolated island and valley utopias and a newer type of awakened-dreamer utopia continued to be regurgitated, there came into greater prominence the branch of utopian thought that spurned any fictional backdrop, broke with the limitations of specific place, and addressed itself directly to the reformation of the entire species. [...] The novels portraying encapsulated and protected utopias, while they have continued to be sold in millions of copies into our own time, were often in content residual and derivative, dependent upon revolutionary utopian theory that others had propounded. A utopian genius like Fourier might still initiate his project with a description of a single phalanstery, and on occasion one detects the rudiments of a story among his papers, but his phalanstery was conceived as a cell in an international movement that he hoped would soon spread throughout the globe, with similar communities joined in a vast federation. [...] In these rationalist, systematic utopias whose province was the whole world, the means of reaching utopia was transformed from an adventure story or a rite de passage to Elisium into a question of political action: The method of reaching utopia and the speed of travel, usually peripheral in the novelistic form, were now central, and the prickly issues of revolution, evolution, the uses*

desempenhavam uma atividade importante na produção agrícola ou manufatureira. Deste modo, banqueiros, engenheiros, agrônomos, operários, camponeses, etc., estariam todos incluídos entre os industriais, em oposição aos ociosos, detentores de antigos privilégios de casta, que viviam de rendas, às custas do trabalho alheio. A antiga ordem aristocrática, de caráter militar, daria aos poucos lugar à classe dos industriais, que, na visão de Saint Simon, perseguem fins comuns, e portanto tendem à harmonia e à cooperação mútua. Fourier, não menos otimista quanto ao futuro da humanidade, estabelecia no entanto algumas condições para a instauração da sociedade desejada. Um primeiro falanstério modelo, construído em local apropriado - um formoso bosque com água corrente e bosque<sup>68</sup> -, serviria como matriz de um movimento que tomaria conta de todo o globo. Os falanstérios seguintes, tendo o primeiro no qual se espelharem, poderiam se instalar em lugares menos favoráveis, pois já se teria mais consciência das dificuldades a serem enfrentadas, e assim as falanges se desenvolveriam com mais diligência. Quanto a Robert Owen, sua própria vida pode ser resumida em um constante empenho para demonstrar a possibilidade de uma sociedade harmônica e justa. Para tanto ele recorre ao parlamento britânico - *A new view of society* foi dedicada aos governantes das nações -, a associações de trabalhadores, e mesmo à fundação de uma colônia experimental na América do Norte. A questão de *como* transformar o desejo em realidade não era, portanto, uma questão de modo algum alheia ao pensamento destes teóricos sociais da primeira metade do século XIX.

---

*of violence, the mechanisms of propagation of a new faith, determinism and free will, the imperatives of blind historical destiny, and the requirements of human freedom became intrinsic to utopian thought".*

<sup>68</sup>FOURIER, Charles. *El Falansterio*. p. 151 "Será preciso, pues, buscar un país quebrado como los alrededores de Lausana o a lo menos un hermoso parque de agua corriente y bosque, como el que se extiende entre Bruselas y Halle".

A visão de sociedade apresentada por Giovanni Rossi em suas obras, devemos reconhecer, difere dos sistemas utópicos em pontos fundamentais. Não se trata, para Rossi, de “deixar as coisas acontecerem”, como em Saint-Simon, tampouco de iniciar um vasto movimento a partir de experiências parciais de vida socialista, como em Owen e Fourier, mas sim de integrar estas duas perspectivas. A existência das colônias, segundo Rossi, só teria sentido enquanto estas estivessem articuladas a movimentos sociais que englobassem não menos que *tout le monde*. Mesmo assim, podemos perceber com evidência, a partir de suas concepções, aquilo que Nico Berti chama de “dimensão explícita” da utopia anarquista, e que a torna bastante próxima do tipo de especulação característico de autores como Saint-Simon, Fourier e Owen. Esta dimensão explícita diz respeito ao caráter realista do projeto social de pensadores anarquistas, quando estes propõem modelos para a sociedade futura com notável pretensão de exatidão, e indicando os meios para sua efetivação. E, de fato, nada disto é estranho às idéias de Rossi. *Poggio al Mare* não se transforma em um “paraíso terrestre” como num passe de mágica, mas pelo contrário, é resultado de dez anos de erros e acertos. Do mesmo modo, a aceitação do romance a três ocorrido na colônia Cecília não se deu só pelo fato de ser uma colônia anarquista, mas principalmente porque seus membros já vinham de há muito sendo preparados para isso, através de palestras e discussões acerca da pluralidade de afetos e de outros temas anarquistas. Mas é em *Il Paraná nel XX secolo* que a preocupação com os meios de se alcançar a sociedade desejada se apresenta com mais ênfase.

Na sociedade paranaense do futuro descrita por Rossi, o povo em geral havia definitivamente se convencido de que “no governo os bons cidadãos se tornavam inúteis e os maus perigosos; havia aprendido a conhecer a vergonha de ser governado,

administrado, esfolado e atormentado”.<sup>69</sup> Esta situação, porém, só pôde se estabelecer porque primeiramente haviam se difundido jornais socialistas e associações artesanais e profissionais, que “não somente renderam um grande serviço à propaganda socialista, como também prepararam os elementos para o grande organismo do futuro”.<sup>70</sup> Além disso, por intermédio do Dr. Grillo, personagem de *Il Paraná nel XX secolo*, Rossi nos dá ainda a conhecer os elementos sobre os quais se basearia a futura sociedade paranaense por ele descrita:

Um país mais que largamente dotado de tesouros naturais.  
 Uma população de cerca de vinte milhões de habitantes, da qual quatro quintos provêm de imigrações socialistas.  
 Um grau relativamente alto de instrução popular.  
 Um número considerável de inventores, engenheiros, homens de ciência.  
 Uma elevada organização do trabalho e da inteira economia nacional, através da qual todas as forças, todas as capacidades entram em ação espontaneamente e com energia, desenvolvendo-se sem conflitos antagonísticos, e assim cooperando a um fim comum.  
 Um colossal movimento de livre troca entre o Paraná e a Bélgica socialista, isto é, entre os dois países que se encontram no mais alto grau do movimento científico e industrial.  
 Dadas estas premissas, também o mais cético dos teus futuros leitores deverá admitir que a história do Paraná por volta da metade do século XX não pode ser senão a aurora boreal de um dia esplendoroso.<sup>71</sup>

É importante que fique claro, no entanto, que se Rossi estabelece *condições* para a existência de uma sociedade harmônica e justa, nem por isso sua proposta se

---

<sup>69</sup>ROSSI, Giovanni. *Il Paraná nel XX secolo*. p. 152-153. “*Il popolo si era convinto che nel governo i bravi cittadini diventavano inutili i cattivi pericolosi; aveva imparato a conoscere l'onta di essere governato amministrato, scorticato e vessato*”.

<sup>70</sup>Ibidem, p. 152. “*Quelle associazioni e quei giornali non resero solo un gran servizio alla propaganda socialista, ma prepararono anche gli elementi per il grande organismo del futuro*”.

<sup>71</sup>Ibidem, p. 157. “[...] *allora io devo prima di tutto mettere innanzi gli elementi reali sui quali si basa saldamente l'attuale vita del Paraná. In breve sono i seguenti: Un paese più che largamente dotato di tesori naturali. Una popolazione di circa venti milioni di abitanti, i quali per i quattro quinti provengono da imigrazioni socialiste. Un grado relativamente elevato di istruzione popolare. Un numero considerevoli di inventori, ingegneri, uomini di scienza. Una elevata organizzazione del lavoro e dell'intera economia nazionale, attraverso la quale tutte le forze, tutte le capacità entrano in azione spontaneamente e con energia, sviluppandosi senza conflitti antagonistici, e anzi cooperando ad uno scopo comune. Un colossale movimento di libero scambio tra il Paraná e il Belgio socialista, cioè tra i due paesi che si trovano al più alto grado del movimento scientifico e industriale. Date queste premisse, anche il più scettico dei tuoi*

confunde com o materialismo histórico de Marx e Engels. Se, para os arautos do “socialismo científico”, numa perspectiva antropológica altamente determinista, a Revolução só seria possível quando a sociedade capitalista houvesse atingido determinado estágio das forças produtivas, para os anarquistas, por outro lado, ela pode ocorrer a qualquer momento, pois só depende do querer e agir humanos. Esta “indeterminação” inerente ao anarquismo tem como fundamento último o que Nico Berti chama de “dimensão implícita” da utopia anarquista: a “crítica ao princípio de autoridade em todos os níveis de suas manifestações históricas dadas e em todos os níveis de suas manifestações históricas possíveis”.<sup>72</sup> Para Giovanni Rossi, portanto, a preocupação com os *meios* para se alcançar a sociedade desejada não significa colocar obstáculos à idéia de que o desejo possa se transformar em realidade de modo imediato e arrebatador, mas sim a reafirmação da necessidade de uma tomada de consciência para que o desejo possa então tomar forma. Na realidade, trata-se de uma utopia que, para usar as palavras de Miguel Abensour, “não tem mais por função convencer ou fazer compreender o valor de um modelo ou de uma solução para a questão social; ela tem por missão desejar, colocar em marcha o desejo das massas”.<sup>73</sup>

### 3.9 - A INFLUÊNCIA DOS UTÓPICOS NA OBRA DE ROSSI

O romance utópico como forma privilegiada de transmitir suas idéias, a admiração por pensadores como Fourier, Owen e Cabet, expressa nas páginas de *Lo*

---

*futuri lettori dovrà ammettere che la storia del Paranà intorno alla metà del XX secolo non può essere che l'alba rosea di un giorno splendente”.*

<sup>72</sup>BERTI, Nico. op. cit. p. 3.

*Sperimentale*, e sobretudo a insistência na formação de colônias experimentais de vida socialista, são aspectos da obra de Rossi que nos levam a supor uma influência direta dos utópicos da primeira metade do século XIX nas formulações teóricas presentes em sua proposta. É a tese que encontramos, por exemplo, no estudo de Roselina Gosi acerca da vida e das realizações de Giovanni Rossi. Nele a autora identifica a influência direta das idéias de Etienne Cabet e mais especialmente de Charles Fourier, com relação à sociedade alternativa apresentada em *Un comune socialista*:

Na delineação da estrutura da sociedade alternativa, como é feita por Rossi, se é verdade que as influências culturais podem ser múltiplas, a componente fourierista se revela como a mais consistente. E é importante ir em seu encaixe não tanto em referências mais ou menos fiéis neste ou naquele aspecto da organização societária do utopista francês, quanto naquele “vigoroso sopro anti-autoritário” que caracteriza a atmosfera do falanstério e que Rossi pretende recriar em seu *Poggio al Mare*.<sup>74</sup>

E ainda:

Um outro motivo inspirador de Córdias derivou-se também do pensamento de Cabet, cujo *Viagem à Icária*, “romance filosófico”, como o autor quer defini-lo, foi por primeiro publicado clandestinamente em 1840, e depois em 1842, obtendo um vasto sucesso. [...] É neste aspecto de “apóstolo do comunismo igualitário”, que pregava “a paz social e a comunidade de bens e de espíritos, a ser conseguida mediante o convencimento e a divulgação de exemplos concretos”, que os traços comuns a Rossi se fazem significativos.<sup>75</sup>

A autora avança ainda mais em sua argumentação, levantando a hipótese de que “Rossi houvesse tomado consciência [das idéias de Fourier] não somente através de

<sup>73</sup> ABENSOUR, Miguel. *O novo espírito utópico*. Campinas : Editora da Unicamp, 1990. p. 56.

<sup>74</sup> GOSI, Roselina. op. cit. p. 21. “Nella delineaazione delle strutture della società alternativa, come è fatta da Rossi, se è vero che le influenze culturali possono essere molteplici, la componente fourierista si rivela come la più consistente. Ed è importante rintracciarla non tanto in riferimenti più o meno fedeli a questo o a quell'aspetto particolare dell'organizzazione societaria dell'utopista francese, quanto in quel “vigoroso afflato antiautoritario” che caratterizza l'atmosfera del falanstério e che il Rossi intende ricreare nel suo *Poggio al Mare*”.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 22. “Qualche motivo ispiratore d'altra parte Córdias derivò anche del pensiero del Cabet, il cui *Viaggio in Icaria*, ‘romanzo filosofico’, come l'autore volle definirlo, fu pubblicato dapprima clandestinamente nel 1840 e poi nel 1842, ottenendo un vasto successo. [...] È in questo aspetto di ‘apostolo del comunismo egualitario’, che predicava ‘la pace sociale e la comunità dei beni e degli spiriti,

uma simples leitura dos textos, mas também mediante contatos pessoais com associações, círculos de estudo ou de qualquer modo com cultivadores do pensamento do filósofo francês”.<sup>76</sup> Em alguns pontos, porém, as considerações de Roselina Gosi devem ser relativizadas, pois, se é certo que podemos estabelecer convergências entre as idéias de Fourier e Cabet com o ideal comunitário apresentado por Rossi em *Un comune socialista*, não devemos nos esquecer da existência de divergências profundas relacionadas a aspectos fundamentais do pensamento destes autores.

Cabet, devemos admitir, foi realmente uma influência marcante no pensamento de Giovanni Rossi, como ele mesmo reconhece em *Il Paranà nel XX secolo*.<sup>77</sup> De modo análogo ao que ocorre em *Un comune socialista*, Cabet declara extinta em sua utopia a propriedade privada e substitui o dinheiro pelo “bônus de trabalho”. Tais pontos de contato, porém, não devem obscurecer o gritante contraste que pode ser evidenciado se compararmos as duas utopias. Se na *Icária*, país idílico imaginado por Cabet, desaparece a propriedade individual, é porque o *Estado* controla a produção e a distribuição de produtos, de modo que o consumo seja feito de modo rigorosamente *igualitário*. A igualdade entre os icarianos é tal que chega a privá-los de qualquer liberdade de escolha. Há horários determinados para se trabalhar, almoçar, ir ao teatro e mesmo para dormir: a partir das 20h todas as luzes *devem* ser apagadas e às cinco da manhã todos *devem* se levantar. As roupas usadas em *Icária* seguem todas o mesmo modelo, são elásticas e de

---

*da conseguirsi mediante la convinzione e la divulgazione di esempi concreti 'che i tratti comuni al Rossi si fanno significativi”.*

<sup>76</sup>Ibidem, p. 22. “*Per tornare al Fourier ed alla sua influenza sullo scritto di Cardias, è possibile avanzare, con notevole approssimazione, l'ipotesi che il Rossi ne avesse costruito la conoscenza non solo attraverso una semplice lettura dei testi, ma anche mediante contatti personali con associazioni, circoli di studio o comunque con cultori del pensiero del filosofo francese [...]”.*

<sup>77</sup>Cf. ROSSI, Giovanni. *Il Paranà nel XX secolo*. In: GOSI, Roselina. op. cit. p. 147.

tamanho único. Quanto à liberdade de pensamento, procura-se evitá-la a todo custo. Jean-Christian Petitfils, em suas considerações acerca da utopia de Etienne Cabet, assim afirma:

Nesse universo racionalizado, simplificado ao extremo, pressente-se uma espécie de monstro frio e tentacular, como no *Leviatã*, de Hobbes. Nisso talvez resida o único aspecto profético do projeto de Cabet, que deixa entrever, inconscientemente, o horizonte kafkiano dos totalitarismos modernos. A burocracia onipresente faz reinar sobre as terras de Icária a mais desoladora uniformidade, e sobretudo o mais perigoso dos conformismos: o do silêncio. A própria liberdade de expressão desapareceu (“que liberdade enganosa e que remédio pavoroso é esse dos jornais...”). Só há um jornal, espécie de *Diário Oficial*, distribuído gratuitamente a todos os cidadãos e que expõe, de maneira imparcial, os acontecimentos da República. A edição de um livro ou de uma brochura exige uma autorização administrativa. Seria inútil, porém, procurar por esse meio criticar o regime ou expressar uma opinião pessoal, pois toda forma de oposição foi banida. [...] Na verdade, a *Voyage en Icarie* expressa a visão totalitária de um espírito estreito, sentenciosos, dogmático, fechado às realidades humanas, imaginando, com uma certa dose de infantilismo, que os homens podem ser manipulados como marionetes.<sup>78</sup>

Ora, a organização social de *Poggio al Mare* é completamente avessa a esta descrição. Para Rossi os instrumentos agrícolas pertencem à coletividade, mas cada um trabalha o quanto quer e o quanto pode. Na utopia de Rossi não há lugar para um Estado coercitivo, pois a produção e tudo mais se organiza espontaneamente com base nas afinidades pessoais dos membros da comunidade, como explica Cárdias, personagem principal do romance:

E o trabalho não poderia ser organizado de modo mais livre ou anárquico. Cada um podia trabalhar onde, como, quando e quanto lhe fosse aprazível. Uma vez que todo trabalho tem geralmente seu modo e tempo natural de execução, assim acontecia que os interesses pessoais se harmonizavam espontaneamente entre si, e para os operários sempre valia a pena se encontrarem reunidos para o trabalho, por exemplo, em certa hora mais favorável. Não era um horário, mas um costume fundado no interesse de cada um e de todos.<sup>79</sup>

<sup>78</sup>PETITFILS, Jean-Christian. op. cit. p. 125.

<sup>79</sup>ROSSI, Giovanni. Un comune socialista: organizzazione. In: GOSI, Roselina. op. cit. p. 111. “*Ed il lavoro non poteva essere organizzato in modo più libero ed anarchico. Ciascuno poteva lavorare dove, come, quando e quanto gli fosse piaciuto. Siccome però ogni lavoro ha generalmente il suo modo e tempo e modo naturale di esecuzione, così avveniva che i singoli interessi armonizzavano spontaneamente tra loro, ed agli operai tutti spesso metteva conto trovarsi riuniti sul lavoro per esempio, in certe ore più favorevoli. Non era un orario, ma una costumanza fondata nell'interesse di ciascuno e di tutti*”.

Também com relação ao vestuário, há plena liberdade de escolha na utopia de Rossi. Um visitante, observando os habitantes de *Poggio al Mare*, faz a seguinte observação: “vejo que nem todos os homens, nem todas as mulheres se vestem da mesma maneira. É diferente o corte, é diferente a qualidade do tecido. Porque nem todos escolhem o mais belo, o melhor?” Para responder esta questão, Córdias explica que normalmente as pessoas se vestem de forma elegante, mas sem exagero. Há porém aqueles mais afeitos ao luxo e outros que se sentem melhor em roupas mais simples. Existe diversidade justamente porque prevalece o respeito à individualidade, o que já não ocorre na *Icária*.

Tal como acontece com relação a Etienne Cabet, um paralelo entre as idéias de Rossi e Fourier pode ser nitidamente traçado, mas devemos reconhecer os limites desta comparação. Roselina Gosi, como já vimos, menciona o “vigoroso sopro anti-autoritário” que informa a utopia fourierista, o que, de certo modo, a tornaria bastante próxima do ideal comunitário descrito por Rossi em *Un comune socialista*. A vida no falanstério pressupõe, como em *Poggio al Mare*, a diversidade entre os membros da comunidade, que se associam livre e espontaneamente. Além disso, tanto Fourier como Rossi comparam as comodidades proporcionadas pela livre associação ao que há de melhor no mundo burguês, pois o trabalho, tornando-se mais prazeroso, possibilita um notável aumento da produção, o que não seria possível na sociedade capitalista. Eis, por exemplo, como Fourier descreve o empenho dos trabalhadores no falanstério:

Tais são as séries progressivas em seus trabalhos: todo obstáculo cede diante do violento, orgulho que as invade; se irritariam diante da palavra *impossível* e os trabalhos mais rudes, como as translações de terras, não constituem senão um de seus menores jogos. Se hoje pudéssemos ver uma região organizada, ver desde o alvorecer uns trinta grupos industriais, saindo em formação do palácio da Falange, disseminando-se pelos campos, agitando suas bandeiras com gritos de triunfo e de impaciência, creríamos ver tropas de facinoras que vão tomar a sangue e fogo a região vizinha. Assim serão os atletas que substituirão nossos anêmicos

trabalhadores mercenários, atletas que serão capazes de fazer produzir néctar e ambrosia sobre um solo do qual os civilizados não podem arrancar senão espinhos.<sup>80</sup>

Por fim, um outro ponto de contato ainda entre Rossi e Fourier diz respeito à atividade predominante na sociedade que se deseja ver instaurada. Opondo-se a Saint-Simon e Robert Owen, que viam o aumento da produção manufatureira como sinal de progresso econômico, Charles Fourier afirma que “[a] riqueza real em Harmonia<sup>81</sup> se funda: no maior consumo possível na variedade de comestíveis; no menor consumo possível na variedade de roupas e móveis”.<sup>82</sup> Um valor maior é dado, portanto, à *agricultura* que à indústria, ainda que o papel desta no falanstério não seja de modo algum desprezível. Neste sentido o ideal comunitário de Rossi segue os passos de Fourier: o avanço tecnológico não é posto de lado em *Poggio al Mare*, aliás, pelo contrário, é possibilitado pela prática do socialismo; mesmo assim não são as manufaturas que respondem pela riqueza da comunidade, mas sim a produção agrícola.

Se nos detivéssemos neste ponto da análise, seríamos tentados a ver em Giovanni Rossi um fiel seguidor das idéias de Fourier. O anti-autoritarismo, a busca da diversidade, o aumento da produção relacionado ao prazer proporcionado pelo trabalho, a

---

<sup>80</sup>FOURIER, Charles. op. cit. p. 170. “*tales son las series progresivas en sus trabajos: todo obstáculo cede ante el violento orgullo que las invade; se irritarian ante la palabra imposible y los más rudos trabajos, como las traslaciones de tierras, no constituyen sino uno de sus menores juegos. Si hoy pudiéramos ver un cantón organizado, ver desde la aurora una treintena de grupos industriales, saliendo en formación del palacio de la Falange, diseminándose por los campos e los talleres, agitando sus banderas con gritos de triunfo y de impaciencia, creeríamos ver tropas de facinerosos que van a tomar a sangre y fuego el cantón vecino. Así serán los atletas que han de reemplazar a nuestros anémicos trabajadores mercenarios, atletas que serán capaces de hacer producir néctar y ambrosia sobre un suelo al cual no pueden arrancar los civilizados más que zarzas y espinos*”.

<sup>81</sup>*Harmonia* é o nome dado por Fourier ao último estágio pelo qual passaria a humanidade, quando esta atingiria então a plenitude das vibrações ascendentes. Na filosofia da história fourierista, o ser humano já teria passado por quatro grandes períodos: o Éden, a Selvageria, o Patriarcado, a Barbárie e a Civilização. Restariam ainda mais três: o Sociantismo e o Garantismo e, finalmente a Harmonia.

integração entre cidade e campo, não seria tudo isto um evidente sinal de uma sintonia entre o ideal falansteriano e a proposta de vida comunitária apresentada em *Un comune socialista?* Devemos lembrar, no entanto, que em um aspecto, talvez o mais fundamental na utopia de Giovanni Rossi, esta sintonia acaba sendo irremediavelmente rompida: trata-se da questão do *experimentalismo*. Fourier jamais aprovou qualquer das iniciativas daqueles que, dizendo-se inspirados por sua obra, pretenderam fundar colônias experimentais de vida socialista. Utilizando de uma meticulosidade obsessiva, o utopista francês estabelecia padrões mínimos para a fundação de um falanstério. E este, uma vez organizado, daria início a um movimento social que transformaria a face da Terra. Ora, não era esta a pretensão de Giovanni Rossi ao fazer propaganda de comunidades socialistas experimentais. O experimentalismo, tal como ele o concebia, não tinha a pretensão de, por si só, derrubar as bases da sociedade capitalista, mas deveria se articular com o movimento socialista europeu em sentido mais amplo. Em um texto publicado no periódico italiano *La Favilla*, como resposta à crítica de um companheiro, Rossi consegue ser bastante esclarecedor a este respeito:

Mas eu jamais disse ou pensei que um sistema cooperativo possa abalar o edifício social. Eu sempre disse, escrevi e pensei que, se é oportuno fazer propaganda de propriedade coletiva em conferências, em opúsculos, em jornais, mais oportuno ainda deve ser documentar esta propaganda não só com fatos negativos, mas também com fatos positivos, que deve ser oportuno ver e fazer verem se e como esta propriedade coletiva é praticável vantajosamente. ...Disto à pretensão utopística de resolver a questão social corre um abismo que jamais tive a intenção de superar.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup>FOURIER, Charles. op. cit. p. 186. "*La riqueza real en la Armonía se funda: En el mayor consumo posible en variedad de comestibles; En el menor consumo posible en variedad de vestidos y muebles*".

<sup>83</sup>ROSSI, Giovanni. *La Favilla*. n. 11, 5/2/1885. p. 1-2. *apud* MUELLER, Helena Isabel. op. cit. p. 182. "*Ma io non ho mai detto ne pensato che un sistema cooperativo possa scuotere l'edificio sociale. Io ho sempre detto e scritto e pensato che se si ritiene opportuno fare propaganda di proprietà collettiva in conferenze, in opuscoli, in giornali, più opportuno ancora deve essere documentare cotesta propaganda oltre che con fatti negativi, che deve essere oportuno vedere e far vedere se e come questa proprietà*

Tratando ainda das semelhanças entre o falanstério idealizado por Fourier e a comunidade de *Poggio al Mare*, descrita por Rossi, cabe-nos perguntar: até que ponto podemos identificar um “sopro anti-autoritário” na concepção fourierista, como quer Roselina Gosi? Se, por um lado, Fourier advoca o livre desenvolvimento das paixões humanas, a espontaneidade nas relações sociais e de produção, também é certo que ele não desejava encontrar no falanstério nada diferente do que ele havia previamente estabelecido. Para o cultivo das peras, por exemplo, deveriam haver trinta e dois grupos diferentes: quatro para cultivarem peras duras para serem cozidas, seis para cultivarem as peras comestíveis, quatro para as peras farinhentas e assim por diante. Em Harmonia as atividades deveriam ser distribuídas de acordo com os oitocentos e dez tipos de caráter identificados por Fourier, de modo que o falanstério não poderia contar com menos de quatrocentos, nem mais de mil e seiscentos habitantes. A mania do detalhe leva Fourier a identificar a rivalidade existente entre Lucullus, capitão do grupo das cerejas vermelhas, e Scaurus, capitão do grupo das cerejas brancas. Será realmente livre uma sociedade assim, na qual tudo já se encontra de antemão determinado?

As relações entre Rossi e Fourier são, na verdade, mais complexas do que Roselina Gosi dá a entender. As analogias que poderíamos estabelecer entre estes dois autores são realmente inúmeras, mas não podemos encontrá-las todas referindo-nos a uma única obra de Rossi. Além do mais, e isto é importante frisar, a utopia de Rossi se articula com as utopias socialistas de Saint-Simon, Fourier e Owen a partir de um pressuposto teórico não de todo considerado por Roselina Gosi: trata-se de uma antropologia otimista,

---

*colletiva è praticabile vantaggiosamente. ...Da questo alla pretesa utopistica di risolvere la questione sociale corre un abisso che non ho mai avuto la presunzione di superare”.*

uma visão bastante próxima do mito do “bom selvagem”, de Rousseau, que fundamenta a visão de futuro dos socialistas utópicos. Tanto para Rossi quanto para os utopistas da primeira metade do século XIX, o ser humano é bom por natureza, e as mazelas da civilização se devem a uma má organização da sociedade. Basta, portanto, reordená-la em bases racionais para que resolvamos todos os problemas humanos.

Em Owen, por exemplo, encontramos uma concepção de homem como sendo um ser maleável, puro reflexo das influências externas. Sob circunstâncias favoráveis seria então possível estender a toda a sociedade as transformações sociais já verificadas em New Lanark,<sup>84</sup> bastando para isso a boa vontade e a iniciativa dos detentores do poder político, de acordo com a sua máxima, expressa em *A new view of society*:

Qualquer caráter, do melhor ao pior, do mais ignorante ao mais esclarecido, pode ser conferido a qualquer comunidade, e mesmo para o mundo como um todo, pela aplicação de certos métodos; os quais em grande parte estão, ou podem facilmente estar, no comando e sob o controle dos que possuem o governo das nações.<sup>85</sup>

Fourier, por sua vez, descreve como, em fevereiro de 1798, assustando-se com o preço de uma maçã, percebeu a desordem que reinava nos mecanismos econômicos e sociais da Civilização. Em sua cidade natal uma centena de frutas de melhor qualidade poderiam ser compradas pelo mesmo preço. Para ele também, portanto, o problema social é muito mais o resultado da irracionalidade do sistema social do que propriamente da exploração capitalista do trabalho assalariado. Saint-Simon, é verdade, deixa entrever o

---

<sup>84</sup>New Lanark: cotonifício na Escócia sob a responsabilidade de Owen, no qual ele conseguiu o aumento da produção humanizando as condições de trabalho nas fábricas.

<sup>85</sup>OWEN, Robert. ***A new view of society and other writings***. London : J. M. Dent & Sons, 1963. p. 3. “Any character, from the best to the worst, from the most ignorant to the most enlightened, may be given to any community, even to the world at large, by applying certain means; which are to a great extent at the command and under the controul, or easily made so, of those who possess the government of nations”.

que mais tarde seria denominado “luta de classes”, ao contrapor industriais e ociosos como grupos distintos e antagônicos. Ainda assim, no entanto, a utopia saint-simonista se apresenta como readequação da estrutura social, e não como simples substituição de uma classe por outra, uma vez que, de acordo com seu sistema, a história humana caminharia para o desenvolvimento das sociedades industriais, que, por natureza, tendem à cooperação pacífica, ao contrário das sociedades militares do Antigo Regime, que tinham base na coerção e na violência.

Tal como nas projeções utópicas de Saint-Simon, Fourier e Owen, *Poggio al Mare*, econômica e socialmente reestruturada conforme as idéias socialistas de Cárdias e Cecília, também desconhece a violência e os antagonismos de classe. Com a extinção da propriedade privada desaparece a miséria e com ela os vícios que, julgava-se, eram inerentes ao ser humano, mas que na verdade simplesmente corresponderiam à resposta natural ao estímulos do mundo burguês. Rossi, com sua fé inabalável na infinita capacidade de transformação do ser humano, acreditava, portanto, que bastaria reordenar a sociedade em bases racionais, não para operar uma transformação na natureza humana, mas para o desabochar de suas verdadeiras potencialidades.

Em *Il Paranà nel XX secolo*, Rossi chega mesmo a se identificar como aperfeiçoador do ideário de Owen, Fourier, Cabet e Bellamy.<sup>86</sup> É interessante, no entanto, perceber que dentre o rol de utopistas mencionados por Rossi, o nome de Edward Bellamy se destaca dos demais pelo fato de ser o único representante do socialismo utópico<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup>Cf. ROSSI, Giovanni. *Il Paranà nel XX secolo*. p. 147. “*Ve la propongo [esta idéia] per stimolare anche voi alla ricerca piuttosto di continuare a viaggiare perfezionando gli omnibus di Owen, di Fourier, di Cabet o di Bellamy, intorno ai quali ho anch'io trafficato per tanto tempo*”.

<sup>87</sup>Utiliza-se aqui a expressão “socialismo utópico” abrangendo não só as manifestações de teóricos socialistas da primeira metade do século XIX, mas também seu posterior desenvolvimento por meio dos

contemporâneo de Rossi. E ainda mais: não se trata de uma menção meramente “acidental”, pois na quinta edição de *Un comune socialista*, publicada em 1891, Rossi já fazia referência a *Looking backward*, a obra mais importante de Bellamy, cuja primeira edição data de 1888.<sup>88</sup> Isto tudo indica que Rossi realmente se via influenciado pelas idéias deste autor, a ponto de colocá-lo no mesmo patamar dos utopistas clássicos da primeira metade do século XIX.

Jornalista e romancista americano, Edward Bellamy conheceu um efêmero sucesso na virada do século com a publicação de *Looking backward*, uma obra de sincretismo utópico na qual a vertente oweniana se revela como a mais evidente. Este romance descreve a história do senhor Julian West, um jovem membro da alta sociedade de Boston que, após uma suposta noite de sono, inusitadamente acorda cem anos mais tarde, no final do século XX. Para a surpresa do personagem, os Estados Unidos haviam se tornado um país socialista, no qual uma administração centralizada garantia a racionalidade das relações econômicas e sociais. Apesar de apresentar soluções simplistas para as grandes questões sociais surgidas a partir do desenvolvimento da indústria - soluções que beiram a ingenuidade - *Looking Backward* tornou-se uma das obras mais populares do mundo, influenciando de modo considerável a intelectualidade da época. Assim descreve Erich Fromm o impacto causado por Bellamy com sua utopia socialista:

Antes de mais nada em termos de popularidade - depois de *A Cabana do Pai Tomás* e *Ben-Hur*, [*Looking backward*] foi o livro mais popular na virada do século, tendo sido impresso em vários milhões de exemplares nos Estados Unidos e traduzido para mais de vinte línguas. Mas o fato de ter sido considerado um dos três maiores *bestsellers* de sua época, significa pouco em comparação com a influência

---

epígonos. Neste sentido, Edward Bellamy, que viveu e escreveu na segunda metade do século XIX pode também ser considerado um socialista utópico, ou mais exatamente, um “neo-utópico”.

<sup>88</sup>Cf. ROSSI, Giovanni. **Un comune socialista**, p. 61-62. “*Questo modo di ottenere la necessaria distribuzione dei lavoratori in tutti i rami di attività [utilizado em Poggio al Mare], è bene spiegata dal Bellamy nel suo libro ‘Nell’anno 2000’*”.

intelectual e emocional que teve após sua publicação, em 1888. Este livro estimulou o pensamento utópico a tal ponto que, de 1889 a 1900, mais 46 romances utópicos foram publicados nos Estados Unidos e muitos outros na Europa.<sup>89</sup>

Não é de se estranhar, portanto, que Giovanni Rossi tenha tomado conhecimento do livro de Bellamy, ou que tenha tido contato com círculos de estudo da obra deste autor. O que realmente nos causa surpresa é o fato de que um militante anarquista se afirme influenciado por uma proposta socialista que deposita na eficiência da burocracia estatal, a esperança de um futuro melhor. Isto se explica a partir do caráter eclético do pensamento de Rossi. Com a escrita de *Il Paranà nel XX secolo* ele não abandona suas concepções políticas originais, mas, pelo contrário, reafirma com renovado vigor seu anarquismo e sua aversão pela política partidária. “[O] futuro da humanidade,” escreve Rossi, “repousa na anarquia, isto é, no governo de ninguém.”<sup>90</sup> A sintonia entre as idéias de Rossi e Bellamy se dá, pois, não tanto com relação ao modelo de sociedade que se deseja ver instaurada, mas quanto às expectativas de transformação do caráter humano a partir da readequação da sociedade em bases racionais.

Esta sintonia entre Rossi e o owenista Bellamy, e ainda mais, a associação de Bellamy aos nomes de Owen, Fourier e Cabet, é um sinal claro de que as coincidências entre as idéias políticas de Giovanni Rossi e os projetos sociais elaborados pelos utópicos da primeira metade do século XIX, não são de modo algum fortuitas. Ademais, a visão otimista da natureza humana, apresentada em *Un comune socialista* continua presente também em *Il Paranà nel XX secolo*. Se, para Fourier, “um povo que vive honestamente e

---

<sup>89</sup>FROMM, Erich. Apresentação. In: BELLAMY, Edward. **Daqui a cem anos**: revendo o futuro. Rio de Janeiro : Record, s/d. p. 5.

<sup>90</sup>ROSSI, Giovanni. *Il Paranà nel XX secolo*. p. 153. “*Il futuro dell’umanità riposa nella anarchia, cioè, nel dominio di ‘nessuno’*”.

está imbuído de sentimentos honrados, não forma propósitos de roubo”,<sup>91</sup> e para Owen a formação do caráter pode garantir, com “precisão matemática”, a felicidade do gênero humano,<sup>92</sup> podemos perceber que as considerações de Rossi acerca do futuro socialista no Paraná caminham no mesmo sentido:

Somente os serviços de segurança pública e da justiça não se organizaram [no Paraná do século XX], [...] pois se entendeu que a maior parte dos crimes é produto de um mau ordenamento social, e que era melhor se preocupar em eliminar a causa, mais do que reprimir empiricamente os fatos.<sup>93</sup>

E ainda, quando o Dr. Grillo retruca a Rossi, que insinuava a necessidade de transformação do homem para a instauração do socialismo:

Com esta profunda asserção você demonstra não haver entendido uma migalha de tudo que eu lhe expliquei. Você não entendeu que na estrutura interna da nova sociedade dominam as mesmas forças, tendências e paixões, que, transferidos a um outro sistema, constituíram a alma da sociedade dos homens do passado? Você não entendeu que era inútil pretender dos homens desinteresse, sacrifício ou altruísmo? Ou um maior bom senso do que era possível em seu tempo? Talvez não lhe ocorreu que o ano 1950 do Paraná possa ser o teu hoje, o amanhã de Paris, Londres, Roma?<sup>94</sup>

É importante notar que, ao insistirem na positividade da natureza humana, imputando os males do mundo burguês a uma má ordenação da sociedade, Rossi e os socialistas utópicos não rompem com o modelo de utopia inaugurado por Thomas More. Por mais que os domínios do Rei Utopus representassem o extremo oposto da Inglaterra no

---

<sup>91</sup>FOURIER, Charles. *El falansterio*. p. 160. “[...] un pueblo que vive cómodamente y está imbuído de setimientos honrados, no forma propósitos de robo”.

<sup>92</sup>Cf. OWEN, Robert. *A new view of society and other writings*. p. 20. “The knowledge, however, thus introduced, will make it evident to the understanding, that by far the greater part of the misery with which man is encircled may be easily dissipated and removed; and that with mathematica precision he may be surrounded with those circumstances which must gradually increase his happiness”.

<sup>93</sup>ROSSI, Giovanni. *Il Paraná nel XX secolo*. p. 153. “Solo il servizio della sicurezza pubblica e della giustizia non venne organizzato, [...] perchè si capì che la maggior parte dei crimini è il prodotto di un cattivo ordinamento sociale e che era meglio preoccuparsi di eliminare le cause più che di reprimere empiricamente i fatti”.

<sup>94</sup>Ibidem, p. 171. “Con questa profonda asserzione tu dimostri di non haver capito un briciolo di tutto ciò che ti ho spiegato. Non hai dunque capito che nella struttura interna della nuova società dominano le stesse forze, tendenze e passioni, che, trasferite in un altro sistema, hanno costituito l’anima della società del passato? Non hai capito che era inutile pretendere dagli uomini disinteresse, sacrifici o

século XVI, ambos são habitados por seres humanos que compartilham das mesmas potencialidades. Para os utopistas do início da Idade Moderna - More, Campanella, Andreae, etc. -, o homem desenvolve seu lado mau porque encontra condições para isso, mas é também capaz de desenvolver a bondade, o altruísmo, a justiça, desde que a sociedade forneça leis e instituições que propiciem o desabrochar destas tendências humanas.

---

*altruismo? O un maggiore buon senso di quanto era possibile ai tuoi tempi? Ti è forse sfuggito che l'ano 1950 del Paraná può essere il tuo oggi, il domani di Parigi, Londra, Roma?"*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os homens do século XIX foram testemunhas de profundas transformações no âmbito da cultura e de suas condições materiais de existência. A ciência, neste período, impunha-se como uma das principais causas destas mudanças, pois o surgimento de novas invenções, novas técnicas, novas formas de energia, e a conseqüente aplicação destas descobertas na atividade produtiva, prometiam resolver de uma vez por todas o problema da escassez, motivo constante de aflição humana desde as épocas mais remotas. Em um mundo onde o crescimento populacional começava já a alarmar os intelectuais, semelhante tarefa não poderia deixar de ser extremamente bem-vinda.

É paradoxal, entretanto, que este mesmo século XIX presencie uma miséria incomparável, fruto justamente do processo de industrialização, que havia colocado em prática os resultados da pesquisa científica. O homem das grandes cidades, o trabalhador industrial, perdeu seu habitat bucólico, que havia dado lugar ao modo de vida estabelecido pela fábrica, símbolo da sociedade industrial. O tempo do relógio, o apito da fábrica, passavam então a determinar o cotidiano do trabalhador urbano, que se relacionava com seus semelhantes da mesma maneira com que se relacionava com os aspectos materiais de sua vida, pois ele mesmo era coisificado nesta sociedade que se formava a partir da máquina.

Tentado responder aos paradoxos deste contraditório século XIX, muitos dos homens cultos de então viam como única solução o resgate dos valores perdidos através de um retrocesso histórico, de uma volta aos padrões anteriores de organização da sociedade. Outros, descrentes acerca da possibilidade de volta aos antigos modos de existência, reafirmavam sua confiança na ciência, garantindo que este período de miséria seria passageiro, e que a ele se seguiria uma nova era de paz, prosperidade e abundância, nascida sob o signo da industrialização. Outros, ainda, propunham uma solução conciliatória: a manutenção da atividade industrial seguida de uma progressiva marcha em direção oposta aos núcleos urbanos, fazendo assim com que o indivíduo se dedicasse a atividades de ordem agrícola e industrial, concomitantemente.

Neste terceiro grupo situam-se os socialistas utópicos do século XIX. Neste período, o termo “utopia” já não se aplicava mais a descrições fantásticas de viagens imaginárias, não se remetia necessariamente à noção de algo irrealizável. Pelo contrário, os utópicos mais representativos - Fourier, Saint-Simon e Owen - apoiavam-se em uma firme convicção acerca da viabilidade de seus sistemas, na maioria das vezes de forma descritiva, dispensando o recurso da ficção. Neste sentido, os teóricos do anarquismo também poderiam ser chamados de utópicos, pois também eles realizavam, cada um à sua maneira, a projeção de seus desejos de justiça e bem-estar social, tendo como princípio informador a crítica a todo tipo de autoridade, real ou possível.

A questão da utopia se revela de modo particularmente evidente nas obras de Giovanni Rossi. Utilizando o romance utópico como forma de propaganda de suas idéias, ele se dizia continuador do percurso de autores como Owen, Cabet, Fourier e Bellamy, e sua contribuição teórica mais original - o experimentalismo - se relacionava

diretamente com o fenômeno de surgimento de comunidades utópicas, grande parte delas de inspiração owenista ou fourierista. E de fato, a influência dos utópicos da primeira metade do século XIX se faz sentir de maneira marcante em suas principais obras: *Un comune socialista*, *Un episodio d'amore nella colonia Cecilia* e *Il Paranà nel XX secolo*. Rossi, na verdade, jamais deixou de ser em primeiro lugar um anarquista, pois a crítica ao princípio de autoridade é algo constante em seus escritos. Sob certo ponto de vista, porém, Giovanni Rossi pode também ser considerado um epígono das utopias que vieram a lume na primeira metade do século XIX, tendo em vista os inúmeros pontos de contato entre seu ideário político e os projetos sociais dos socialistas utópicos, especialmente de Fourier.

Tendo em mente esta multiplicidade de influências teóricas, poderíamos nos perguntar se é realmente possível conciliar tantas idéias - e o século XIX, como vimos, é extremamente complexo e contraditório neste campo - mantendo ao mesmo tempo uma coerência interna em seu pensamento. Algumas incongruências, é claro, saltam à vista. Em uma mesma obra - *Il Paranà nel XX secolo* -, por exemplo, Rossi denuncia a opinião pública como a mais tirânica das autoridades, mas prevê para o futuro socialista a existência de um livro com as biografias dos membros dos grupos de produção, para que se forme uma espécie de *opinião pública* com relação ao mérito de cada um. Não obstante, suas principais idéias, como a questão do Estado, da família, da propriedade, etc., são expostas de forma clara e lógica. O fato é que o pensamento de Rossi se constrói de forma eclética, mas não desordenada. Rossi realmente é um intelectual bem informado, lê muito, conhece muito, mas aproveita de cada autor o que lhe interessa, o que melhor se adapta a suas convicções. Deste modo, por exemplo, é que ele se identifica com o ideal oweniano de formação de comunidades socialistas autônomas, renunciando porém a seu

autoritarismo, ascetismo e igualitarismo. Da mesma maneira, Rossi incorpora a suas idéias o ideal falansteriano de Fourier, sem com isso aceitar as classificações de maníaco, características deste autor. Ou ainda, de modo análogo a Etienne Cabet, Rossi faz propaganda da formação de colônias publicando um romance utópico, mas a vivência socialista imaginada pelo anarquista italiano é em tudo o avesso da *Icária* do utopista francês.

Se tivéssemos, pois, que definir em poucas palavras o pensamento social de Giovanni Rossi, poderíamos utilizar a seguinte expressão: “evolução como meio, revolução como fim”. Ao insistir na necessidade da propaganda socialista e na formação de comunidades de vivência anarquista, ele se aproxima das concepções dos utópicos, para os quais a transição para a nova sociedade deveria ser preparada desde já, pela força da palavra e do exemplo. Rossi, porém, não acredita que só palavras e exemplos sejam suficientes para mudar o mundo. É necessário ainda uma ação mais radical, que realmente provoque a ruptura com o passado de exploração, nem que esta ação se reduza a uma ato terrorista singular. Rossi, é certo, posiciona-se numa perspectiva claramente racionalista, mas isto não quer dizer que ele acredite numa Razão universal e absoluta, à qual os homens todos se inclinariam, bastando que dela tivessem conhecimento. Sua ambição, portanto, não é apontar o caminho, mas abrir perspectivas. Ao ser influenciado pelos socialistas utópicos, Rossi não se ilude com as pretensões desmesuradas destes autores, que descambam para o autoritarismo, mas, pelo contrário, despe-se da máscara de pedagogo, mostrando assim que seu propósito não é a de incutir o *seu desejo* nas massas incultas, mas sim de fazê-las desejar, e a partir disso iniciar a construção da sociedade futura.

### **FONTES PRIMÁRIAS**

- 1 - ROSSI, Giovanni. **Un comune socialista**. 5. ed. Livorno : Favillini, 1891. 138 p.
- 2 - \_\_\_\_\_. **Un episodio d'amore libero nella colonia Cecilia**. Quaderni della libertà, 1932.
- 3 - \_\_\_\_\_. Il Paraná nel XX secolo. In: GOSI, Roselina. **Il socialismo utopistico: Giovanni Rossi e la colonia anarchica Cecilia**. Milano : Moizzi, 1977.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 - ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo : Mestre Jou, 1982.
- 2 - ABENSOUR, Miguel. O novo espírito utópico. Campinas : Editora da Unicamp, 1990. 289 p.
- 3 - ARENDT, Hannah. The human condition. Chicago : London : University of Chicago Press, 1969. 323 p.
- 4 - \_\_\_\_\_. Entre o passado e o futuro. 3. ed. São Paulo : Perspectiva, 1992. 348 p.
- 5 - BALHANA, Altiva Pilati. Italianos no Paraná. In: BONI, Luís Alberto de. A presença italiana no Brasil. Porto Alegre : Escola Superior de Teologia, 1987. 536 p. p. 120-144.
- 6 - BARTHES, Roland. Sade, Fourier, Lovola. São Paulo : Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo : Brasiliense, 1990. 174 p.
- 7 - BAUMER, Franklin. O Pensamento europeu moderno. Lisboa : edições 70, s/d.
- 8 - BELLAMY, Edward. Daqui a cem anos: revendo o futuro. Rio de Janeiro : Record, s/d. 204 p.
- 9 - \_\_\_\_\_. Looking backward, 2000-1887. In: WARFEL, Harry R. *et alii*.(ed.) The American mind: selections from the literature of the United States. New York : American Book, 1937. 1520 p. p. 989-994.
- 10 - BENJAMIN, Walter. Paris, capital do século XIX. In: KOTHE, Flávio. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo : Ática, 1985. v. 50: Walter Benjamin.
- 11 - BERLIN, Isaiah. Limites da utopia: capítulos da história das idéias. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- 12 - BERTI, Nico. La dimensione utópica del pensiero anarchico. In: Volontà: rivista anarchica trimestrale. n. 3, 1981, p. 1. (trad. de Helena Isabel Mueller).

- 13 - BRESCIANI, Maria Stella. Metr6poles: as faces do mosntro urbano (as cidades no s6culo XIX). In: **Revista brasileira de hist6ria**. S6o Paulo, set 1984/abr 1985.
- 14 - BRINTON, Crane *et alii*. **A history of civilization**. 2 ed. Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1963. 656 p. p. 439-450, 550-557, 613-617.
- 15 - BUBER, Martin. **O socialismo ut6pico**. S6o Paulo : Perpectiva, 1971. 203 p. p. 7-35.
- 16 - CEPEDA, Alfredo. **Los utopistas**. Buenos Aires : Futuro, 1944. 272 p.
- 17 - CERRITO, Gino. **Andrea Costa nel socialismo italiano**. Roma : Goliardica Editrice, 1982. 452 p.
- 18 - COELHO, Teixeira. **O que 6 utopia?** S6o Paulo : Brasiliense, 1980. 98 p.
- 19 - COLE, George D. H. **Historia del pensiero socialista: marxismo e anarquismo 1850-1890**. Roma : Laterza, 1974. v. II. 571 p.
- 20 - COSTA, Caio T6lio. **O que 6 anarquismo?** S6o Paulo : Brasiliense, 1980. 121 p.
- 21 - DICKENS, Charles. **Hard times**. New York : W. W. Norton & Company, 1966.
- 22 - DROZ, Jaques (org.). **Histoire g6n6rale du socialisme**. vol 2. Paris : Presses Universitaires de France, 1974. 670 p.
- 23 - DUARTE, Marcos *et alii* (ed.). **O socialismo pr6-marxista: Babeuf, Blanqui, Fourier, Saint-Simon**. S6o Paulo : Global, 1980.
- 24 - ELLIOTT, Robert C. **The shape of utopia: studies in a literary genre**. Chicago : University of Chicago Press, 1970. 158 p.
- 25 - FERNANDEZ, Clemente (org.). **Los filosofos modernos**. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1973. v. II: Fichte-Ayer.
- 26 - FERREIRA, Aur6lio Buarque de Holanda. **Novo dicion6rio da l6gua portuguesa**. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1975.
- 27 - FOURIER, Charles. **La armonia pasional del nuevo mundo**. Madrid : Taurus, 1973.
- 28 - \_\_\_\_\_ . **Teoria de los cuatro movimientos y de los destinos generales**. Barcelona : Barral, 1974.
- 29 - FREITAS, Astrogildo. Apresiasi6es sobre a ef6mera col6nia Cec6lia: uma experi6ncia anarquista no Paran6. In: **Boletim do Instituto Hist6rico Geogr6fico**

**e Etnográfico Paranaense**. vol. XLVI. Curitiba : Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico Paranaense, 1989. p. 75-83.

- 30 - FURTER, Pierre. **Dialética da esperança**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1974. 268 p.
- 31 - GATTAL, Zélia. **Anarquistas, graças a Deus**. Rio de Janeiro : Record, s/d. 271 p. p. 151-159.
- 32 - GOOCH, John. **A unificação da Itália**. São Paulo : Ática, 1991.
- 33 - GORDON, Eric. **Anarchism in Brazil**. Manchester [?], 1978. Tese de doutoramento - Tulane University.
- 34 - GOSI, Roselina. **Il socialismo utopistico**: Giovanni Rossi e la colonia anarchica Cecilia. Milano : Moizzi, 1977. 179 p.
- 35 - GUÉRIN, Daniel. **Proudhon**: textos escolhidos. Porto Alegre : L&PM, 1983.
- 36 - HARDMANN, Francisco Foot. **Nem pátria nem patrão**: vida operária e cultura anarquista no Brasil. 2 ed. São Paulo : Brasiliense, 1984. 199 p. p. 11-27.
- 37 - \_\_\_\_\_. **Trem fantasma**: a modernidade na selva. São Paulo : Companhia das Letras, 1988.
- 38 - HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. São Paulo : Iluminuras, 1990.
- 39 - HOBBS, Thomas. Leviathan: or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil. In: BURT, Edwin (ed.). **The English philosophers, from Bacon to Mill**. New York : Modern Library, 1939. 1041 p. p. 129-237.
- 40 - HOBSBAWM, Eric. **A era do capital**: 1848-1875. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1977.
- 41 - \_\_\_\_\_. **A era dos impérios**: 1875-1914. 2. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1989.
- 42 - HOROWITZ, Irving Louis (org.). **Los anarquistas**. 3 ed. Madrid : Alianza Editorial, 1982. 402 p.
- 43 - HUTTER, Lucy Maffei. A imigração italiana no Brasil. In: BONI, Luís Alberto de. **A presença italiana no Brasil**. Porto Alegre : Escola Superior de Teologia, 1987. 536 p. p. 74 - 101.
- 44 - IANNI, Costantino. **Homens sem paz**: os conflitos e os bastidores da emigração italiana. São Paulo : Difusão Européia do Livro, 1963. 246 p.
- 45 - LEBRUN, Gérard. **O que é poder**. São Paulo : Brasiliense, 1981. 122 p.

- 46 - Lo sperimentale. n. 1. Brescia, maio de 1886.
- 47 - MANNHEIM, Karl. Ideologia e utopia. Rio de Janeiro : Zahar, 1968. 330 p.
- 48 - MANUEL, Frank E. & MANUEL, Fritzie P. Utopian thought in the western world. Oxford : Basil Blackwell, 1982.
- 49 - MANUEL, Frank. Toward a psychological history of utopias. In: Deadalus. 94, 1965.
- 50 - MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. In: Os Pensadores. vol XXXV. São Paulo : Abril Cultural, 1974. 413 p. p. 7-54.
- 51 - \_\_\_\_\_. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: Os Pensadores. vol. XXXV. São Paulo : Abril Cultural, 1974. 413 p. p. 329-410.
- 52 - MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. 5 ed. São Paulo : Hucitec, 1986. 138 p.
- 53 - \_\_\_\_\_. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo : Global, 1987. 112 p.
- 54 - MONDIN, Battista. Curso de filosofia. 3. ed. São Paulo : Paulinas, 1981. v. 3: A filosofia contemporânea. 207 p. p. 8-26.
- 55 - MORE, Thomas. A Utopia. In: Os pensadores. 1. ed. São Paulo : Abril Cultural, 1972. v. X. 314 p. p. 163-314.
- 56 - MUELLER, Helena Isabel. Flores aos rebeldes que falharam: Giovanni Rossi e a utopia anarquista: colônia Cecília. São Paulo, 1989. Tese de doutoramento - departamento de história, Universidade de São Paulo.
- 57 - MÜNSTER, Arno. Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta. São Paulo : Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993. 126 p.
- 58 - NOGARE, Pedro Dalle. Humanismos e anti-humanismos. 10. ed. Petrópolis : Vozes, 1985. 385 p. p. 56-64.
- 59 - OVIDE. Métamorphoses: extraits. Paris : Hachette, 1930.
- 60 - OWEN, Robert. A new view of society and other writings. London : J. M. Dent & Sons, 1963. 247 p. p. 7-12.
- 61 - PAZ, Francisco Moraes (org.). Utopia e modernidade. Curitiba : Editora da Universidade Federal do Paraná, 1994.

- 62 - PELLIZZETTI, Beatriz. Colônia Cecília: anarquistas no Paraná. In: BONI, Luís Alberto de. **A presença italiana no Brasil**. Porto Alegre : Escola Superior de Teologia, 1987. 536 p. p. 313-332.
- 63 - \_\_\_\_\_. **Pioneirismo Italiano no Brasil Meridional**: estudo de caso. Curitiba : Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico Paranaense, 1981. 336 p.
- 64 - PETITFILS, Jean-Christian. **Os socialismos utópicos**. São Paulo : Círculo do Livro, s/d. 187 p.
- 65 - QUEIROZ, Maurício Vinhas de. Fourier e o Brasil. In: **Revista de história**. São Paulo : Universidade de São Paulo, jan/jul 1990.
- 66 - RESENDE, Paulo Edgar; PASSETI, Edson (org.). **Proudhon**. São Paulo : Ática, 1986.
- 67 - ROCHA, Suzana Munhoz da. **A terra permitida**: um estudo sobre o socialismo utópico. Rio de Janeiro, 1993. Tese de doutoramento - departamento de filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. vol I. 184 p.
- 68 - ROSSI, Giovanni. Uma experiência incompreendida. In: **Cultura idéias e debates**. Curitiba : Secretaria da Cultura e do esporte do Paraná. n. 1. 1985? p. 18-20.
- 69 - \_\_\_\_\_. Cecília: comunidade anarquista experimental. In: **Panorama**. Curitiba: Iguaçú, n. 316, 1982. p. 10-14.
- 70 - \_\_\_\_\_. **Un comune socialista**. 5. ed. Livorno : Favillini, 1891. 138 p.
- 71 - \_\_\_\_\_. **Un episodio d'amore libero nella colonia Cecilia**. Quaderni della libertà, 1932.
- 72 - SALSANO, Alfredo. **Antologia del pensiero socialista**. Roma : Laterza, 1980. v. II: Marxismo e anarquismo. 669 p.
- 73 - SCHMIT, Afonso. **Colônia Cecília**: romance de uma experiência anarquista. São Paulo : Brasiliense, 1980.
- 74 - SENNET, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo : Companhia das Letras, 1988.
- 75 - SMITH, Denis Mack. **Italy**: a modern history. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1969. 542 p.

- 76 - SOUZA, Newton Stadler de. o anarquismo da colônia Cecília. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1970. 193 p.
- 77 - SPINDEL, Arnaldo. O que é socialismo. São Paulo : Brasiliense, 1985. 79 p.
- 78 - SZACKI, Jerzi. As utopias ou a felicidade imaginada. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1972. 132 p.
- 79 - The firebrand. v. I. n. 24. Portland, Oregon, Sunday, July 21, 1895.
- 80 - TOUCHARD, Jean (org.). História das idéias políticas. Sintra : Europa América, 1976. v. 7. 168 p.
- 81 - TRAGTENBERG, Maurício. Kropotkin: textos escolhidos. Porto Alegre : São Paulo : L&PM, 1987.
- 82 - TRENTO, Ângelo. Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil. São Paulo : Nobel : Instituto Italiano de Cultura di San Paolo : Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1988. 574 p.
- 83 - VALENTE, Silza Maria Pazello. A presença rebelde na Cidade Sorriso: contribuição o estudo do anarquismo em Curitiba, 1890-1920. Campinas, 1992. Dissertação de mestrado - departamento de educação, Universidade Estadual de Campinas.
- 84 - VASCONCELOS, José Antonio. Edward Bellamy e a visão utópica de cidade no século XIX. Curitiba, 1993. Monografia de especialização - departamento de história, Universidade Federal do Paraná.
- 85 - VASCONCELOS, José Antonio. Anarquismo e utopia: as idéias políticas de Giovanni Rossi. Curitiba, 1995. Monografia de especialização - departamento de filosofia, Universidade Federal do Paraná.
- 86 - VIRGÍLIO. Egocles. 5. ed. Buenos Aires : México : Espasa-Calpe, 1953.
- 87 - WHITE, Hayden. Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe. Baltimore : London : Johns Hopkins University, 1983. 448 p.
- 88 - WHITE, Hayden. Tropics of discourse. Baltimore : Johns Hopkins, 1982. 287 p.
- 89 - WILSON, Edmund. Rumo à estação Finlândia: escritores e atores da história. São Paulo : Companhia das Letras, 1986. 472 p.
- 90 - WOODCOCK, George. Anarchism. New York : Penguin Books, 1979. 492 p.

91 - WOODCOCK, George; **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo : L&PM, 1984.  
213 p.