

Revolução, evolução, progresso e regressão na obra de Élisée Reclus

Philippe Pelletier

A crítica ao progresso é um tema recorrente nos dias de hoje, principalmente no movimento ambientalista - de todos os matizes. Muitas vezes, ela é acompanhada de um questionamento das ideologias herdadas do século XIX, que são consideradas ultrapassadas, ou até mesmo de uma crítica à relação entre evolução e revolução. Além disso, há a questão de como o progresso se encaixa na evolução e sua relação com a revolução. Essas questões têm sido amplamente debatidas há muito tempo, na medida em que fornecem a estrutura para uma leitura do mundo, com suas saídas ideológicas e políticas que dão origem a problemas e rivalidades. Também houve interpretações errôneas do evolucionismo ¹.

Saber o que Élisée Reclus (1830-1905) pensava sobre isso pode ser útil. Não apenas por razões estritamente historiográficas, mas também por razões analíticas e epistemológicas. A partir do momento em que consideramos que o século da primeira Revolução Industrial, no qual Reclus formulou suas ideias, se encontra com o nosso século, que não é pós-industrial, mas, ao contrário, hiper-industrial, novas leituras ou releituras são férteis. O afastamento da grande narrativa marxista também possibilita o retorno aos debates fundadores do socialismo, cujas questões iniciais nossa época parece estar redescobrando por meio dos novos movimentos sociais ².

Um geógrafo e um anarquista

O pensamento de Reclus gira em torno dos dois *topoi* de revolução e evolução. Há duas razões para isso. Por um lado, como geógrafo, Reclus evolui uma geografia física para o ele chamará de "geografia social", combinando-a com "mesologia"³. Nesse meio tempo, ele entrou em contato com o que pode ser chamado de "revolução darwiniana", cuja epistemologia está centrada na teoria da evolução.

Por outro lado, como anarquista, ele foi confrontado com métodos de ação social que levantavam a questão da revolução. Isso era ainda mais verdadeiro porque ele pertencia a um grupo de pessoas que, particularmente na Fédération jurassienne (Federação Jurassiana), membro da International Workers Association (IWW – Trabalhadores Internacionais do Mundo), contribuiu para o desenvolvimento teórico e orgânico do anarquismo. Embora Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e Mikhail Bakunin (1814-1879) já tivessem falado sobre anarquia, e Bakunin frequentemente se referisse a si mesmo como um "socialista revolucionário", às vezes acrescentando o adjetivo "anarquista" ou "revolucionário anarquista", a "doutrina anarquista" só tomou forma de fato durante o período em que Élisée Reclus estava vivendo na Confederação Helvética, nos anos 1870 - 1880.

Um dos pontos altos dessa história ocorreu em 9 e 10 de outubro de 1880, em La Chaux-de-Fonds. O congresso da Federação Jurassiana realizado lá se pronunciou a favor do "comunismo anarquista", indo além do "coletivismo" promovido até então pelo movimento bakuninista. Isso

rompeu com hostilidade dos proudhonianos e bakuninistas ao comunismo, que eles viam como sinônimo de uma sociedade monástica.

Isso se deve principalmente a três homens que teorizaram sobre isso, explicaram e fizeram com que fosse aceito pela Federação do Jura: Piotr Kropotkin (1842-1921), Carlo Cafiero (1846-1892) e Élisée Reclus. Havia várias razões para isso - ideológicas, táticas e estratégicas - particularmente em relação aos social-democratas, que tendiam a promover o coletivismo, mas dentro de uma estrutura parlamentar, legalista e estatista, afastando-se assim do ideal comunista defendido pelo manifesto homônimo ⁴. Essa frente invertida, paradoxal e quase irônica, em que antigos coletivistas se tornaram comunistas (mas nem todos...) e em que antigos comunistas se tornaram coletivistas (mas nem todos...), teria consequências de longo alcance para a história do movimento social.

O substantivo "anarquismo" ainda não existia. Foi somente cerca de vinte anos mais tarde que ele realmente apareceu e se espalhou, além do adjetivo "anarquista" associado a um nome. No final do século XIX, era uma questão de posicionamento estratégico e identificação ideológica com o crescente "sindicalismo revolucionário".

Esse esclarecimento, que é historicamente necessário se quisermos evitar um anacronismo perigoso, levanta questões fundamentais sobre o que é ou não é a anarquia. De acordo com alguns, ela assume a forma quase ontológica de uma aspiração humana eterna e universal à justiça e à liberdade, rejeitando a dominação. De acordo com outros, é um horizonte que certamente é consubstancial à condição humana, mas que é transformado em uma doutrina, ou seja, um conjunto de análises do mundo, táticas e estratégias para alcançar a emancipação individual e coletiva a partir do momento em que pode ser pensada coletiva e internacionalmente: dentro da estrutura e depois na esteira Associação Internacional dos Trabalhadores.

Élisée Reclus se equilibrou entre essas duas polaridades. Ele apoia a organização específica dos anarquistas em torno do "comunismo-anarquista". Embora usasse regularmente o termo anarquia em seus escritos políticos, ele não usava o termo anarquismo, como se a adjetivação - *ismo* corresse o risco de criar um sistema, restringindo o pensamento e o movimento que se referia a ele.

Evolução e revolução: dois lados do mesmo fenômeno

Élisée Reclus também foi confrontado com o pensamento e a prática marxistas, que também refletiam sobre a ideia de evolução e, acima de tudo, de revolução, ao mesmo tempo em que ganhavam espaço no movimento social. Quando abordou o assunto, principalmente em seu único livro expressamente político, *L'Évolution, la révolution et l'idéal anarchique* (A Evolução, a Revolução e o Ideal anarquista, 1898), ele não se referiu diretamente a Marx ou ao marxismo, permanecendo em um nível filosófico e estratégico geral ⁵. Mas os aspectos ideológicos e "políticos" são claros.

No final de sua vida, no capítulo final de sua última obra, *L'Homme et la Terre* (O Homem e a Terra - 1905), Reclus abordou a questão do progresso com mais detalhes, que também é o título do capítulo em questão ⁶. Ele se baseou muito nos pensamentos de seu amigo tanto na geografia

quanto no anarquismo, Leon Metchnikoff (1838-1888), que, após uma estadia no Japão, mudou-se para a Suíça como seu secretário para ajudá-lo a escrever a *Nouvelle Géographie universelle* (Nova Geografia universal – 1880 - 1888). Metchnikoff escreveu dois textos importantes sobre o progresso ⁷.

Também houve trocas outro amigo geógrafo e anarquista, Pierre Kropotkin, que também estava morando na Suíça francófona durante o mesmo período (1878-1881). As discussões entre os três geógrafos anarquistas que viviam em contato com os militantes da Federação Jurassiana foram numerosas, profundas e cruciais.

Para Élisée Reclus, evolução e revolução são apenas dois lados da mesma moeda, mudando apenas o ritmo. A evolução, "o movimento infinito de tudo o que existe, a transformação incessante do Universo e de todas as suas partes desde o início", é "sinônimo de desenvolvimento gradual e contínuo de ideias e costumes"; ela incorpora "a revolução, que implica mudanças mais ou menos abruptas nos fatos" ⁸. "A ciência não vê oposição entre essas duas palavras" ⁹.

Sua concepção de evolução baseava-se na de Lamarck e, acima de tudo, na de Darwin. Reclus foi até mesmo um dos primeiros leitores do cientista britânico na França, um fato que passou despercebido. De facto, em um de seus primeiros artigos sobre geografia, publicado em 1865 na *Revue des Deux Mondes* (Revista dos dois Mundos), ele cita duas das obras de Darwin, então praticamente desconhecidas na França, bem como seu autor em geral ¹⁰.

Esses dois artigos não estavam disponíveis em francês até 1877 e 1902, respectivamente ¹¹. A questão dos recifes de coral, que é o tema do primeiro artigo, não seria debatida até cerca de quinze anos depois por geógrafos franceses, em particular Paul Vidal de la Blache (1845- 1918). Essa nova figura da geografia francesa tratou Darwin de forma surpreendente, mencionando seu nome, mas, de acordo com Olivier Soubeyran, sem mencionar sua teoria ¹².

Em busca de novos conhecimentos e bem informado, Reclus ficou imediatamente atento a Darwin e ao seu futuro trabalho. Depois disso, ele se referiu a ele regularmente, e de forma positiva. Em *L'Homme et la Terre*, ele considera a teoria darwiniana como certa, embora não considere que ela tenha tudo; em outras palavras, ele a vê como base inevitável para o progresso científico. Ele até fala de "darwinismo". Várias passagens indicam que ele está perfeitamente ciente das discussões não apenas científicas, mas também ideológicas que estão agitando o mundo acadêmico sobre esse assunto ¹³.

O termo "evolução" não apareceu na obra de Darwin até a quinta edição, em 1869, de *A Origem das Espécies*, cuja primeira edição data de 1859 e a sexta e última edição de 1872. Mas ela já era amplamente usada por Lamarck, que era muito popular na França.

Como sabemos, o surgimento da teoria darwiniana foi um verdadeiro choque para o mundo do pensamento e para além dele. Ela mostrou que não apenas o mundo vivo evolui, mas que o faz de acordo com sua própria lógica: tanto interna (sua biologia guiada competição entre espécies e pela "luta pela existência") quanto externa (o que Darwin chama de "condições externas"). Essa lógica apoia o materialismo filosófico e desestabiliza a ideia espiritual ou metafísica de

um mundo criado e guiado pelo divino. Portanto, desagrada tanto as correntes conservadoras quanto as religiosas.

Por outro lado, ele atraiu e incentivou os pensadores socialistas que defendiam o materialismo. Proudhon, que morreu logo após a publicação de *A Origem das Espécies*, não teve a oportunidade de aprender com ela. Eugène Fournière (1857-1914) explicou que uma de suas últimas obras, *La Guerre et la Paix* (A Paz e a Guerra - 1861), foi influenciada por Darwin, mas essa hipótese é enfraquecida pelo fato de que Proudhon nunca menciona Darwin na obra, embora faça referência a muitos outros autores ¹⁴.

Karl Marx (1818-1883) descobriu as primeiras pesquisas de Darwin com grande entusiasmo, vendo nelas a confirmação de suas próprias teorias sobre a implacabilidade da evolução histórica. Tendo acabado de ler *A Origem das Espécies* em 1860, ele enviou uma carta a Friedrich Engels (1820-1895), que o havia informado pelo correio sobre a importância dessa obra, afirmando que "é nesse livro que encontramos o fundamento histórico-natural de nossa concepção" ¹⁵.

Sabemos Engels mais tarde fez eco a essa observação, em seu discurso no de Marx em 1883, quando afirmou que "assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana" ¹⁶. Bakunin, por sua vez, aplicou o princípio darwiniano da "luta pela existência" de forma geopolítica às relações de poder entre os povos por meio dos Estados, que ele temia e denunciava ¹⁷.

Os geógrafos anarquistas saudaram a contribuição de Darwin. Para Élisée Reclus, "todas as igrejas católicas e protestantes estremeceram quando Lamarck e Darwin, o novo Sansão, sacudiram os grandes pilares. É por meio de ideias combinadas com ação, não por meio de orações sussurradas em confessionários ou rosários recitados na calçada, que as sociedades são renovadas" ¹⁸. De acordo com Leon Metchnikoff, "o mérito brilhante de Darwin reside especialmente na surpreendente percepção com que seu gênio transformou a tese político-econômica ultrapassada no princípio da regeneração, não apenas para a ciência biológica atual, mas também para a filosofia moderna" ¹⁹. Quanto a Kropotkin, "ao trazer a ideia de evolução para o estudo da vida orgânica, Darwin inaugurou uma nova era na filosofia" ²⁰.

Darwinismo social e social-darwinismo

Como o darwinismo demonstra a existência de um mecanismo natural e material para a evolução da vida vegetal e animal, é possível imaginar a existência de um mecanismo semelhante para a espécie humana. Vários cientistas materialistas tentaram então aplicar a lógica em quatro áreas: classes sociais (Enrico Ferri, Paul Lafargue, Thomas H. Huxley, etc.), história das nações (Walter Bagehot, Claude Royer, etc.), história das raças humanas (Alfred Wallace, Ernst Haeckel, Georges Vacher de Lapouge, etc.) e geografia (Friedrich Ratzel, etc.).

Os intelectuais socialistas oscilam em várias direções quando se trata do darwinismo. Com muita frequência, eles buscavam uma lei da história. Marx a via evolução dos modos de produção, ao mesmo tempo em que criticava o espírito de Darwin por refletir as hierarquias da classe dominante britânica. Bakunin, seguindo Proudhon, enfatizou as rivalidades de poder e o papel da guerra.

Os geógrafos libertários (Reclus, Metchnikoff, Kropotkin, etc.), por outro lado, adotaram uma abordagem diferente. Como a maioria dos anarquistas, eles reconheceram muito cedo os perigos de certas interpretações do darwinismo, com seu conceito de "luta pela existência". Havia duas deduções perniciosas a serem feitas: consagrar a vitória do mais forte sobre o mais fraco (o que equivaleria a legitimar o sistema social existente) e negar a existência de ajuda mútua entre os seres humanos (o que equivaleria a confirmar adágio hobbesiano de que o homem é um lobo para o homem).

Entretanto, os geógrafos anarquistas não se limitaram a criticar Darwin isoladamente. Eles o associaram sistematicamente ao de Malthus porque consideravam as duas teorias inseparáveis. De facto, o próprio Darwin reconheceu em várias ocasiões que sua teoria da luta pela existência foi diretamente inspirada por Malthus.

Depois de Proudhon, Reclus (1880, 1897, 1905), Gautier (1880), Metchnikoff (1886, 1889) e Kropotkin (1901) denunciaram os erros científicos do pastor inglês e suas segundas intenções ideológicas. Eles também acrescentaram suas críticas a Ernst Haeckel (1834- 1919), o fundador da ecologia, que adotou uma visão gladiadora do darwinismo e estabeleceu uma hierarquia de raças. De modo geral, as ideias de Darwin chegaram à França por meio dos escritos de Haeckel, que foram rapidamente traduzidos para o francês e amplamente distribuídos (eram verdadeiros best-sellers). Portanto, o darwinismo social é frequentemente confundido com Haeckel e sua ecologia.

Entre os pensadores anarquistas, Émile Gautier (1853-1857) foi o primeiro a publicar sobre essas questões. Doutor em direito, ele começou como jornalista e depois se aproximou dos anarquistas, colaborando por dois anos (1877-1879) com Jules Vallès (1832-1885) ²¹. Ele foi um dos delegados do principal congresso anarquista internacional em Londres (julho de 1881), ao lado de Kropotkin, Pierre Martin (1856-1916) e Louise Michel (1830-1905). Preso (1883-1885), abandonou a vida militante após sua libertação.

Em 1880, ele publicou *Le Darwinisme social* (O Darwinismo social) ²². Esse título não deve gerar confusão. O "darwinismo social" de Gautier pode ser resumido em uma de suas fórmulas: "Devemos organizar a luta contra a luta para viver". Em outras palavras, como os seres humanos são naturalmente capazes de lutar por sua existência, eles também são capazes de mudá-la em direção à justiça e à igualdade, já que formaram uma "associação", com "apoio recíproco", para "proteger e apoiar uns aos outros" ²³. Em sua opinião, "O socialismo - ou sociologia, que é a mesma coisa - com o único objetivo de corrigir as fatalidades naturais" é o meio de alcançar isso ²⁴. Assim, ele participa do "progresso" que "O único objetivo de tudo isso é a expansão do indivíduo, seja, seu desenvolvimento integral" ²⁵.

Depois de Gautier, a expressão "darwinismo social" assumiu um significado completamente diferente, em conjunto com a inversão do epíteto e seguindo sua formulação posterior em inglês como social Darwinismo ²⁶. Não se falava mais no sentido de o darwinismo contribuir positivamente para a melhoria da sociedade, mas, ao contrário, no sentido de a ciência darwiniana ser chamada para justificar as desigualdades ou hierarquias sociais, bem como a inevitabilidade da evolução social ²⁷.

Gautier escreveu seu livro em reação ao quinquagésimo congresso de naturalistas alemães, do qual participaram Haeckel, Nägeli e Virchow²⁸. Essa reunião, que ocorreu em Munique em 18 de setembro de 1877, teve grande impacto devido aos confrontos em torno do significado político do darwinismo.

Rudolph Virchow - médico, ex-professor de Ernst Haeckel, fundador do Partido Progressista Alemão (1848), membro do parlamento da Prússia (1862-1902) e do Reichstag (1880-1893) - afirmou que "o darwinismo leva ao socialismo". Como parte do Kulturkampf, um conceito e uma política que ele mesmo sugeriu aos líderes bismarckianos em 1872, ele os alertou sobre a ameaça que essa nova ciência traria²⁹. Em sua opinião, "a medicina é uma ciência social, e a política nada mais é do que a medicina praticada em grande escala".

Ernst Haeckel e Oscar Schmidt, defensores da desigualdade dos países derivada da desigualdade das raças, escolheram outro ângulo de ataque. Eles afirmaram a incompatibilidade entre as aspirações igualitárias do socialismo e a lei da hereditariedade³⁰. Para Haeckel, ao responder que o darwinismo é "fundamentalmente aristocrático", "é um fato que não há doutrina científica que proclame mais abertamente do que a teoria da evolução que a igualdade dos indivíduos, para a qual o socialismo tende, é uma impossibilidade; que essa igualdade quimérica é uma contradição absoluta com a necessidade e, de facto, a desigualdade universal dos indivíduos"³¹.

Reclus também evocou o Congresso de Munique, colocando o suposto progressismo de Virchow e a resposta de Haeckel a ele lado a lado. "Haeckel e, com ele, todos os discípulos de Darwin presentes no congresso, afirmaram que a teoria defendida por ele era o golpe de misericórdia para os socialistas"³².

E Reclus conclui:

Apesar dos protestos de Virchow e Haeckel a história continuou seu curso, e o socialismo entrou no mundo ao mesmo tempo em que o darwinismo entrou na ciência. As duas revoluções se uniram perfeitamente, e muitos cientistas explicaram, após o evento, por que isso deveria ter acontecido. Pelo menos a incerteza de suas profecias mostra que os pedantes, agrupados em uma casta interesseira, não representam de forma alguma a ciência, e que a ciência está se desenvolvendo sem a ajuda oficial deles nas milhares de mentes de homens que estão buscando isoladamente, apaixonados apenas pelo que é verdadeiro.³³

Da "seleção natural" à "ajuda mútua"

Gautier criticou vigorosamente Haeckel após sua denúncia de Malthus. Ele reproduz in extenso a passagem citada acima, criticando todos os estudiosos que afirmam observar "que a igualdade dos indivíduos é uma impossibilidade, que é, essa igualdade, quimérica, em absoluta contradição com a desigualdade necessária, e existente em todos os lugares de fato, dos indivíduos"³⁴.

Gautier criticou Haeckel por sua "polidéz desdenhosa, conhecendo e querendo conhecer apenas o lado fisiológico do homem", que havia "transportado por analogia todo o sistema do darwinismo para a arena político-social". Em outras palavras, ele denunciou claramente essa

naturalização do social, que ainda hoje semeia confusão em outras formas. Quanto a Reclus, em uma carta de 1888, ele classificou Haeckel como o "'guarda-costas' dos Hohenzollerns" e como um daqueles naturalistas que "apresentam sofismas para justificar as desigualdades das quais se beneficiam" ³⁵.

Gautier não rejeita o darwinismo. Ele ressalta que se trata de uma hipótese que, como qualquer ciência, pode ser alterada, mas o uso que se faz dela por meio do princípio da "seleção natural".
Porque

É fácil entender a vantagem que os defensores da desigualdade social conseguiram tirar desse fato. Abandonando os argumentos desgastados de seus antecessores, eles substituíram os dogmas indiscutíveis do pecado original e da queda do homem pelos dogmas demonstráveis da competição vital e da seleção natural. O livro de Darwin se tornará a Bíblia dos novos exploradores: será por meio e em nome da ciência que o sacrifício dos fracos será realizado! ³⁶

Por outro lado, Gautier reconhece que, graças a Darwin,

podemos afirmar que todos os fenômenos naturais tornam-se tanto mais fácil e profundamente modificáveis quanto melhor forem conhecidas suas leis naturais. [...] Quanto mais a humanidade avança, mais ela se liberta das inevitabilidades naturais. A reação contra a natureza é proporcional ao progresso, do qual ela é, ao mesmo tempo, o indicador mais significativo. ³⁷

Essa ideia de "progresso" apresentada por Gautier em sua interpretação do darwinismo foi adotada por geógrafos anarquistas.

Pouco tempo depois, Leon Metchnikoff, que estava familiarizado com a pesquisa de seu irmão mais novo Ilya Metchnikoff (1845-1916), zoólogo, biólogo e futuro ganhador do Prêmio Nobel de Medicina (1908), fez eco a essa abordagem. Ele ressalta que "foi somente a partir da 'época darwiniana' e do exame minucioso da noção de progresso pelos naturalistas que essa palavra adquiriu um significado preciso, independente dos sistemas metafísicos e do palavreado escolar" ³⁸.

Quando discute a relação entre civilização e progresso, entre o indivíduo e a sociedade e a "filosofia da história", referindo-se a vários autores (Mougeolle, Comte, Darwin, Baer, Spencer etc.), Metchnikoff conclui que "o progresso natural, que consiste em uma seriação de fenômenos naturais nos quais, em cada estágio da evolução, a força se manifesta com variedade e intensidade crescentes", corresponde ao progresso social, uma vez que os seres humanos fazem parte da natureza e, ao mesmo tempo, a superam. À biologia, que lida com as espécies vivas, corresponde "a sociologia, a ciência que lida com os fenômenos da vida coletiva" ³⁹.

"A cooperação é a principal característica da vida social" ⁴⁰. Referindo-se ao trabalho do zoólogo de São Petersburgo Karl Fedorovic Kessler (1815-1881), que considerava que a ajuda mútua era uma lei da natureza tanto quanto a luta pela existência, trabalho que Kropotkin também leria, Leon Metchnikoff abriu caminho para uma reflexão acadêmica mais aprofundada sobre essa questão entre os anarquistas.

Como sabemos, foi Pierre Kropotkin quem desenvolveu essa ideia de ajuda mútua com mais insistência, em conjunto com Élisée Reclus. Ele fez isso especialmente após a publicação do "artigo atroz", como ele o chamou, escrito em 1888 por Thomas H. Huxley (1825-1895) intitulado *The struggle for existence: a program* (A Luta pela Existência: um Programa) ⁴¹.

Em seu artigo de 1886, Leon Metchnikoff falou sobre associação e cooperação. Ele enfatiza até que ponto a "sociologia" de Auguste Comte (1798-1857) leva em conta "o que ele chama de instintos altruístas, supondo que eles são inerentes a todos os seres vivos" ⁴². Cerca de dez anos depois, Élisée Reclus sugeriu o uso do termo "ajuda mútua" para descrever esses fenômenos em um artigo de 1897 sobre *La Grande famille* (A Grande Família), que era dedicado ao vegetarianismo. Ele usou o termo novamente em 1898 em suas *Pages de sociologie préhistorique* (Páginas de sociologia pré-histórica), que foi retomado em *L'Homme et la Terre* ⁴³. Ele o sugeriu a Kropotkin como uma tradução da expressão inglesa *mutual aid* (ajuda mútua), que Kropotkin usou primeira edição inglesa de seu livro (1902), posteriormente publicada em francês (1906).

Enquanto Kropotkin e Reclus se esforçavam para demonstrar a existência de ajuda mútua nas espécies animais e nas sociedades humanas, Metchnikoff insistia no progresso que isso representava, de uma perspectiva darwiniana, social e anárquica. Pois "a associação ou cooperação, ou seja, a concorrência de forças mais ou menos individualizadas trabalhando para um objetivo comum, aparece com os primeiros organismos policelulares, quase no início da série biológica" ⁴⁴.

Então, "por meio da necessidade fisiológica resultante da diferenciação" (mencionada por Baer), "a perfeição ou o progresso do vínculo social, começando na série sociológica com a coerção pura e simples, move-se em direção ao caráter cada vez mais psicológico e livre das uniões contratadas" ⁴⁵. Entre essas uniões, Metchnikoff menciona primeiramente a reprodução sexual.

Em seguida, ele conclui: "O progresso sociológico está, portanto, em proporção inversa à coerção empregada, ao constrangimento ou à autoridade, e em proporção direta ao papel da vontade, da liberdade, da anarquia. Proudhon demonstrou isso" ⁴⁶. Em outras palavras, o ser humano evolui do império da necessidade para o da liberdade, para a anarquia.

Crítica da filosofia da história

Entretanto, não devemos acreditar que, para os três geógrafos anarquistas, esse desenvolvimento era inevitável e que sua visão era puramente otimista. É certo que Kropotkin era o mais confiante dos três, tanto por causa de sua visão mecânica - pela qual foi criticado por anarquistas como Errico Malatesta (1853-1932) - quanto por sua crença na iminência da revolução.

Ele não foi o único a anunciar isso na época. Reclus conclui seu livro com "os grandes dias estão chegando. A evolução já ocorreu, a revolução não demorará a chegar" ⁴⁷. De facto, a história não prova que eles estavam errados, pois, após o prelúdio de 1905, a revolução russa eclodiu em 1917, sem mencionar a revolução mexicana, muitas vezes esquecida, em 1910.

Mas esse otimismo não é sinônimo de fatalismo: a história não tem significado, nada está realmente escrito. Metchnikoff e Reclus, que insistem nesse ponto, introduzem uma crítica radical à "filosofia da história" como uma visão teleológica. Leon Metchnikoff retoma a exclamação do filósofo Francisque Bouillier (1813-1899) - mas essa "filosofia da história" existe? - e sua resposta: "Eu procurei e procurei [...] mas não consigo encontrar nada que possa ser demonstrado" [48](#).

Élisée Reclus propôs uma concepção original da história, não separada da geografia, como uma dinâmica composta de "progresso" e "regressão". Ele foi explicitamente inspirado no filósofo napolitano Giambattista Vico (1744-1803) e em sua teoria de *corsi e ricorsi* (cursos e recursos), mas revisitado [49](#).

Vico foi traduzido e introduzido na França pelo historiador Jules Michelet (1798-1874), que publicou sua *Science nouvelle* (*Scienza nuova*, Ciência nova, ed. or. 1725-1744) em 1827 e suas *Œuvres choisies* (Obras selecionadas) em 1835. Vico inspirou parcialmente Proudhon em sua elaboração da "dialética serial". Ela ocupa "um lugar importante em seus extratos", porque Proudhon "o admirava e certamente lhe devia muito. Ele conheceu suas obras por meio da tradução de Michelet", cujas palestras ele assistiu no Collège de France de 1838 a 1841 [50](#). Em 1851, ele iniciou uma correspondência com Michelet e criou laços com ele.

Élisée Reclus tomou conhecimento de Vico por meio de Proudhon ou diretamente de Michelet. Ele conhecia o historiador pessoalmente e esteve em contato com ele em algum momento de sua vida, em 1863, especialmente porque uma de suas irmãs, Louise Reclus (1839-1917), havia se casado novamente com o genro de Michelet, Alfred Dumesnil (1821- 1894), que havia ficado viúvo [51](#).

Como a tradução de Michelet de *corsi et ricorsi* para progresso e regressão não reflete com precisão os conceitos de Vico, Reclus também se refere a eles em italiano [52](#). Ele não considerou o pensamento de Vico como um todo e criticou sua simplicidade.

Assim, Vico, em sua *Scienza Nuova*, nos mostra as sociedades evoluindo ao longo da série de eras por *corsi e ricorsi*, por progresso e regressão regulares, descrevendo círculos no tempo e sempre retornando ao mesmo estado de coisas uma vez que o circuito tenha sido completado. Essa é uma concepção bastante infantil, e nenhum discípulo de Vico foi capaz de aceitá-la sem modificá-la: é óbvio demais que não se pode citar nenhum período da história que reproduza de forma idêntica outro período. [53](#)

Reclus rejeita a ideia de um retorno a um ponto de partida em favor do princípio do progresso que nunca é definitivo e sempre contém elementos de regressão. Ele continua dizendo que "preferimos falar de uma 'espiral de civilização' cujos ciclos, constantemente ampliados, se desenvolvem indefinidamente ao longo das eras" [54](#). Por fim, "a outrora famosa teoria de Vico de *corsi e ricorsi*, o fluxo e refluxo dos desenvolvimentos históricos, é, portanto, descartada da discussão, assim como a hipótese do deslocamento sucessivo dos centros de cultura" [55](#). Mesmo a imagem da espiral não capta o "emaranhado infinito de fatos históricos" [56](#).

Reclus aplica essa dinâmica em espiral tanto à evolução das civilizações, especialmente em sua relação com o meio ambiente, cuja degradação (dessecação, desmatamento) pode levar à sua

ruína, quanto à teoria política, em que a evolução é inseparável da revolução. A própria revolução não está isenta de regressões brutais. Essa última análise, inspirada na Revolução Francesa de Reclus, se mostraria verdadeira na Rússia, na China e em muitos outros lugares.

Ao descartar qualquer filosofia da história, Reclus, assim como Metchnikoff, introduz imediatamente uma dimensão espacial, geográfica e mesológica. Ele evoca a geografia do longo tempo ao combinar "a melhoria geral da humanidade durante o período histórico" com "outros ciclos da vida terrestre" que seguem outra temporalidade e têm outros efeitos espaciais ⁵⁷.

Entre os "tempos geológicos", ele menciona a experiência de "resfriamento climático" ou "dessecação". Em outras palavras, ele reconhece a capacidade dos seres humanos de serem "agentes geológicos", como ele diz em outro lugar, de forma positiva, antecipando a noção atual do Antropoceno ⁵⁸.

Assim, "se nos limitarmos à única perspectiva apresentada pela evolução especial do homem e dos animais que o cercam, é certo que, desde as origens conhecidas até o presente, nosso mundo humano se desenvolveu de forma a unir seus grupos dispersos em uma sociedade geral cada vez mais coerente e a formar com a Terra que o sustenta um todo cada vez mais íntimo. Isso é o que, em sua concepção particular e subjetiva, os homens chamam de 'progresso'" ⁵⁹.

A unidade da Terra (a inter-relação dos ecossistemas, como diríamos hoje), a unidade da humanidade (sociedade mundial) e sua combinação "íntima- essa é a palavra de ordem da geografia Reclusiana. E dentro dessa "sociedade mundial" ⁶⁰, há diferentes níveis de "desenvolvimento" e "progresso", sem que nenhum grau de superioridade seja atribuído a qualquer povo ou "nação" em particular, já que as regressões também desempenham um papel. Em outras palavras, as chamadas sociedades "civilizadas" ou "progressistas" não são pensados que são. Élisée Reclus se refere ao caso dos chamados primeiros povos, que ele chama de "nossos irmãos primitivos" ⁶¹.

Nossos "irmãos primitivos"

O estudo das chamadas sociedades "primitivas, que Élisée Reclus e seu irmão Élie (1827- 1904) apresentaram cuidadosa e insistentemente em seu trabalho, é uma questão dentro da teoria da evolução relacionada aos seres humanos, onde a antropologia, a história e a geografia se unem. Élisée Reclus, que via os primeiros povos como um exemplo prototípico da diversidade de pessoas e lugares, extraiu daí sua desconfiança em relação a qualquer teoria rígida e teleológica da história.

A visão da antropologia, ou mais precisamente da história antropológica, concebida pelos irmãos Reclus, portanto, difere daquela formulada por Friedrich Engels. Essa última baseava-se no trabalho do antropólogo americano Henry Lewis Morgan (1818-1881), em particular em *The Origin of the Family, Private Property and State* (A Origem da Família, da propriedade privada e do Estado - 1884) ⁶². Élisée Reclus e Leon Metchnikoff também se recusaram a adotar a distinção entre *Naturvölker* e *Kulturvölker* (Povos da natureza e Povos da cultura), ao contrário de outros geógrafos de sua época, como Friedrich Ratzel (1844- 1904) e Vidal de la Blache.

A nomeação do objeto estudo colocou um problema para os anarquistas que ainda persiste: devemos falar de "povos primitivos", "primeiros povos" ou algo mais? Não é certo que os geógrafos anarquistas do século XIX ou os antropólogos anarquistas de seus contemporâneos (Élie Reclus, Mécislas Goldberg) tenham se incomodado muito com essa questão.

Talvez possamos até aplicar o pensamento contemporâneo de Alain Testart a eles: "Eles querem que acreditemos que o simples fato de falar em arcaísmo, primitivismo ou antiguidade implica uma desvalorização do que é assim designado. Mas porquê? Deveríamos valorizar apenas a novidade e a modernidade?"⁶³. De fato, partindo das duas polaridades teóricas do "civilizado" e do "primitivo", Reclus considera a sociedade do uns como feita de "complexidade" e "heterogeneidade", gerando "incoerência" e "contradições, e de outras feitas de "simplicidade" e "homogeneidade", gerando "coerência" e "diversidade"⁶⁴. E na vida de Élisée Reclus, se acreditarmos em todos os que o conheceram, a "simplicidade" não era um defeito, era uma qualidade!

Os irmãos Reclus e Kropotkin usaram muitas fórmulas, muitas vezes com vírgulas invertidas: "Eles usam os termos "primitivo, "povos atrasados", "tribos selvagens", mas também "um mundo ainda considerado selvagem", "as chamadas raças 'inferiores" ou, finalmente, "nossos irmãos primitivos"⁶⁵. Eles não usam o termo "atrasado", ao contrário de Ratzel ou Vidal de la Blache⁶⁶.

Os anarquistas estão constantemente interessados nas sociedades primitivas, por várias razões⁶⁷. Em primeiro lugar, eles carregam dentro de si um princípio de cosmopolitismo, de fraternidade entre os povos ou de respeito pelos indivíduos de qualquer origem, o que os leva a se interessar por todos os povos. Para elas, tribos, povos "primitivos", "selvagens" ou "civilizados", todos fazem parte da mesma humanidade, sem hierarquia de raças - ao contrário do que afirma Haeckel, por exemplo.

Metchnikoff critica severamente os exploradores que classificam os bosquímanos ou os hotentotes (khoisan) como não pertencentes à raça humana⁶⁸. Para Kropotkin, "foi suficientemente provado por Edward Tylor e Lubbock que as tribos primitivas que encontramos hoje não são espécimes degenerados de uma humanidade que um dia conheceu uma civilização superior, às vezes foi sustentado"⁶⁹. Foi com base nisso que os geógrafos anarquistas denunciaram o genocídio, e eles estavam entre os primeiros a fazê-lo de forma proeminente. Élisée Reclus, por exemplo, dedicou várias páginas ao destino do que eles chamavam de "povos suprimidos"⁷⁰.

Os anarquistas também veem as sociedades "primitivas" como evidência antropológica concreta de uma sociedade sem Estado, de um funcionamento coletivo libertário vivo, de um tipo de utopia que se tornou realidade, mas também como evidência da diversidade humana e de sua possível proximidade com a natureza. No início do século XX, Kropotkin afirmou que "a vida dos esquimós é baseada no comunismo"⁷¹. Isso permitiu que ele desafiasse os fundamentos da teoria hobbesiana de que o homem era um lobo para o homem, uma situação que tornava o Estado necessário⁷².

Em suas observações de certas sociedades africanas, Élisée Reclus usa uma terminologia que lembra os debates políticos de sua época: "Bambouk é a região da bacia senegalesa onde as aldeias, quase todas habitadas por mandingas pagãos, mantiveram até agora sua independência republicana e sua organização federal." ⁷³

A ideia de republicanismo também aparece em conexão com outros povos, por exemplo, os As "comunidades republicanas" dos Mina na Costa dos Escravos ⁷⁴. Reclus, portanto, observa a originalidade da história política dos povos africanos, especialmente daqueles que falam bantu.

Apesar do que vários escritores disseram, segundo os quais um dos contrastes essenciais entre os negros e as outras raças do Velho Mundo é a incapacidade dos primeiros de se agruparem em sociedades políticas consideráveis, os bantus fundaram grandes Estados e algumas populações oferecem um exemplo disso na bacia congolosa. ⁷⁵

Enquanto alguns políticos franceses afirmam agora que a África ainda não entrou nos livros de história, Reclus está, de certa forma, antecipando esse absurdo de um século e meio atrás.

No entanto, não se trata de os anarquistas irenizarem as sociedades primitivas do passado ou do presente. Bakunin aponta para a antropofagia, embora não entenda seu verdadeiro significado. Por outro lado, levando em conta os novos conhecimentos científicos, Kropotkin aborda as práticas de infanticídio ou canibalismo, perguntando se não há, nos costumes das sociedades europeias, comportamentos que assustariam as pessoas primitivas como o egoísmo. Em sua opinião, "O selvagem não é um ideal de virtude, mas também não é um ideal de "selvageria"" ⁷⁶. Quanto a Élisée Reclus, ele criticou o mito do "bom selvagem" e a "Nouvelle Cythère" ⁷⁷.

Junto com essa rejeição irenização está a rejeição da fossilização. Em sua conclusão de *L'Homme et la Terre (O Homem e a Terra)*, Élisée Reclus insiste que, a partir de agora e com raras exceções, todos os povos da Terra estão em relação uns com os outros e que, em termos de conhecimento científico ou de projeto social, esse é um fato inescapável e crucial. Kropotkin insiste: "É claro que não há mais nenhum povo que tenha preservado inteiramente o modo de existência daquela época", do "período pós-glacial mais remoto" ⁷⁸.

Povos primitivos, história e progresso

Ao se recusar a falar sobre "pessoas atrasadas" e colocar regularmente aspas em seu trabalho sobre os povos "primitivos" do mundo, os geógrafos anarquistas questionaram o lugar atribuído a esses povos tanto na história - o curso do tempo - quanto na geografia - a uniformidade ou diversidade do mundo. Com base no conhecimento e nos debates da época, que dificilmente poderiam ignorar, eles tentaram encontrar um novo caminho a seguir. É claro que alguns de seus argumentos podem parecer obsoletos, considerando o conhecimento atual, ou insuficientemente fundamentados.

Eles observaram duas coisas: o progresso técnico e científico existia e era um fator crucial para a emancipação, tanto da religião quanto da máquina e, portanto, dos sacerdotes, chefes e, conseqüentemente, governantes; ele era propagado pela presença europeia, seja imposta (imperialismo, colonialismo) ou livremente aceita, ou até mesmo buscada (o caso japonês, por

exemplo, observado por Metchnikoff e Reclus)⁷⁹. Vários pontos precisam ser enfatizados para evitar interpretações errôneas.

O progresso científico e técnico não é visto como uma panaceia se não for acompanhado de elevação moral ou igualdade socioeconômica. Além disso, por "europeu", Élisée Reclus geralmente quer dizer "moderno, tanto que as palavras "europeu" e "moderno" são frequentemente usadas de forma intercambiável. Para ele, as duas palavras são quase intercambiáveis. Mas sua Europa não era definida por seus limites convencionais, pois em várias ocasiões ele a estendeu ao que chamou de Mauritània, ou seja, o norte da África: "Quaisquer que sejam as perspectivas políticas secundárias, a Mauritània é agora uma nova província da 'grande Europa'"⁸⁰.

Élisée Reclus não hesita em usar esses nomes para se referir aos "países mauritanos, ou seja, a região que pode ser chamada de Europa africana"⁸¹. Quando ele fala do "mundo europeu", não é a Europa que invadindo o norte da África: é o norte da África que encontrando a Europa por meio do Mediterrâneo. Reclus está, portanto, jogando com o registro que hoje chamamos de invenção dos continentes.

Ele vai ainda mais longe ainda:

Progresso após progresso, a civilização europeia acabou negando seu ponto de partida. Ela visava à dominação, à preponderância e, por suas próprias conquistas, constitui a igualdade. O mundo inteiro está se tornando europeizado: pode-se até dizer que já está europeizado.⁸²

Em outras palavras, na concepção e no vocabulário de Reclus, "Europa" é praticamente sinônimo de "modernidade", e "europeu" de "moderno. Mesmo que possamos considerar essa extensão geográfica abusiva, ela refaz o curso geográfico da história para uma conclusão cosmopolita e universal, já que em muitas passagens Reclus enfatiza o quanto as pessoas fora da Europa estão ansiosas para adquirir ferramentas modernas.

Portanto, seria um erro ver isso como um eurocentrismo clássico. Reclus não vê o mundo europeu como superior em si mesmo, mas como predominante por meio da dinâmica - boa ou ruim - que ele impulsiona. O que é um fato. Reclus mantém o qualificador europeu porque, como geohistoriador, ele faz questão de enfatizar as origens do fenômeno e as características espaciais de sua disseminação.

A terminologia certamente pode ser mal interpretada. É por isso que ele usa sistematicamente os termos "universal" e "humanidade. Ele está ciente de que o fenômeno agora se estende para além da Europa. Ele afirma que "o equilíbrio hoje não é mais europeu. Não existe mais *um equilíbrio europeu*. Só pode haver um equilíbrio 'mundial' baseado, não no poder de um ou no ciúme mútuo dos governos, mas no respeito mútuo dos povos e indivíduos uns pelos outros, bem como na prática comum da justiça"⁸³. Essa declaração, é importante ressaltar, foi feita em um país colonizado, em Argel, em 1885: é até mesmo a conclusão de sua palestra.

Reclus também permaneceu lúcido sobre o que ele chamou de "imperialismo no estilo romano" no último volume de *L'Homme et la Terre*⁸⁴.

Para os geógrafos anarquistas, a questão do lugar dos "primitivos" neste mundo surgiu, portanto, em dois níveis: na ciência e na humanidade. Não nos esqueçamos de que para esses cientistas, herdeiros do Iluminismo e do positivismo, que eles buscavam superar, o objetivo era, nas palavras de Fernand Pelloutier (1867-1901), fundador da *Fédération des Bourses du travail* (Federação das Bolsas do Trabalho), possuir "a ciência de sua desgraça, conhecer as causas de sua servidão". Conhecer os "primitivos" é entender a humanidade como um todo e, portanto, conhecer a nós mesmos.

Como Élisée Reclus aponta na conclusão de seu trabalho, "quando comparamos nossa sociedade global, que é tão poderosa, com os pequenos e imperceptíveis grupos de primitivos que conseguiram se manter à parte dos 'civilizadores' - muitas vezes destrutivos - podemos ser levados a acreditar que esses primitivos eram superiores a nós e que regredimos ao longo do caminho das eras" ⁸⁵. A civilização das "nossas sociedades modernas" pode ser regressiva.

Por outro lado, ela também inclui elementos de "povos primitivos" ou "povos selvagens". Ele faz a seguinte pergunta: "Que nação pode estar completamente livre da selvageria original?" ⁸⁶ Não apenas a ideia de "selvageria" ou de "civilização" é relativa, mas o que queremos dizer com "selvageria", desta vez de forma positiva, também existe nas chamadas sociedades "civilizadas". Quem, além dele, escreveu isso em sua época?

Seu irmão, Élie Reclus, concorda: "Portanto, não hesitamos em dizer que em várias tribos, conhecidas como selvagens, o indivíduo médio não é inferior, nem moral nem intelectualmente, ao indivíduo médio em nossos estados "civilizados" ⁸⁷. Essa é a conclusão que vem depois de uma metáfora arriscada sobre a inteligência dos primitivos ser comparável à das crianças, que pode ser mal interpretada se não admitirmos que os adultos não são necessariamente "adultos" ou civilizados.

Progresso, regressão, ambientes, civilização

De acordo com Reclus, o progresso é uma melhoria na condição humana: ele "consiste em encontrar o conjunto de interesses e vontades comuns a todos os povos; ele se funde com a solidariedade" ⁸⁸.

E em "todos os povos" ele inclui os "primitivos". Porque o "homem moderno" pode, graças à sua "maior capacidade", "recapturar o passado do selvagem em seu antigo ambiente natural e combiná-lo, fundi-lo harmoniosamente com suas ideias mais refinadas", somente

a condição que o novo homem abrace todos os outros homens, seus irmãos, no mesmo sentimento unidade com totalidade das coisas. Aqui, então, está a questão social mais uma vez, e em toda a sua magnitude. É impossível amar plenamente o selvagem primitivo, em seu ambiente natural de árvores e riachos, se não amarmos ao mesmo tempo os homens da cidade mais ou menos artificial do mundo contemporâneo. ⁸⁹

Esse trecho resume o pensamento de Reclus. O geógrafo anarquista aceita a modernidade, mas a modernidade não é suficiente para o "homem novo" (uma expressão que o século XX, seja ele fascista ou estalinista, mostraria ser tão perigosa). Recusando-se a opor o civilizado ao

primitivo ou a cair na misantropia, ele expressa claramente o fato de que a questão primitiva é parte integrante da "questão social".

Para Reclus, nenhuma situação é imutável, pois cada ambiente é localmente diverso e cada tribo pode fazer escolhas tecnológicas e culturais diferentes, apesar de condições às vezes semelhantes. Portanto, ele rejeitou as chamadas teorias evolucionistas que estavam na moda na época, as quais, pelo menos desde Condorcet, com Comte e depois Spencer, estabeleceram uma sucessão clara e quase obrigatória de diferentes tipos de civilização.

Ele criticou "o público que se permite repetir, como verdades assumidas, hipóteses convenientes e plausíveis que dispensam reflexão", como os "dez períodos" distinguidos por Condorcet na história da humanidade, que lembram os seis estágios evocados por Fourier ⁹⁰. De acordo com sua abordagem, segundo a qual a análise da natureza não pode ser separada da análise da humanidade que a habita, e vice-versa, Élisée Reclus nos lembra que "o estudo detalhado da Terra nos prova que essa suposta sucessão de estados é uma pura concepção da mente em desacordo com os fatos" ⁹¹.

Em seguida, ele estabeleceu uma intuição que só seria confirmada várias décadas depois, graças às conquistas da etnografia, ou seja, que, embora a caça e a coleta tenham constituído o primeiro estágio "se não universal, pelo menos normal" da civilização, a agricultura precedeu, e não seguiu, a criação de gado: "A agricultura não precisou suceder o estado pastoril para surgir." ⁹² Ele deu vários exemplos, inclusive o dos incas nos Andes.

Élisée Reclus também se baseia na opinião comum sobre o progresso, referindo-se desde o início, em seu capítulo de *L'Homme et la Terre*, a um historiador britânico bastante clássico, Edward Gibbon (1737-1794). Ele o cita: "Desde o início do mundo, cada século aumentou e ainda está aumentando a riqueza real, a felicidade, a ciência e, talvez, a virtude da raça humana." ⁹³

Ele acrescenta:

A opinião média sobre o progresso coincide bem com a de Gibbon [...]: o aprimoramento do ser físico do ponto de vista da saúde, o enriquecimento material e o aumento do conhecimento e, finalmente, o aprimoramento do caráter, que certamente se tornou menos cruel, mais respeitoso com o indivíduo, e talvez mais nobre, mais generoso e mais dedicado. ⁹⁴

Reclus então traz a noção de "civilização" junto com a de progresso. Como o segundo termo, que "tomado em um sentido absoluto não tem significado porque o mundo é infinito", o primeiro pode assumir vários significados possíveis: "A palavra 'civilização', que geralmente é usada para indicar o estado progressivo desta ou daquela nação, é, como o termo 'progresso', uma dessas expressões vagas cujos vários significados são confusos" ⁹⁵. Reclus lembra seu significado comum - "refinamento da moral", mas também "melhorias materiais devidas à ciência e à indústria moderna".

Cerca de quinze anos antes Metchnikoff também havia as palavras outro intelectual, o historiador Paul Mougeolle, como ponto de partida para sua discussão sobre civilização e senso comum. De acordo com Mougeolle, a expressão de "complexo" da civilização "abrange a

totalidade das descobertas feitas e das invenções alcançadas", "a medida das ideias em progresso e dos processos em uso", "o grau de perfeição da ciência, da arte e da indústria", "o estado da família, da sociedade e de todas as instituições existentes" [96](#).

Metchnikoff acrescenta, entretanto, que "embora a perfeição técnica seja, sem dúvida, um dos principais elementos do progresso, ela não todo o progresso". O "progresso real na história", ou seja, "as transformações sucessivas do vínculo social, as variações consecutivas na relação entre homem e homem", está de fato envolvido.

Reclus acrescenta um elemento importante para o qual ele a atenção. De acordo com ele, "a sociedade atual contém todas as sociedades sobreviventes do passado", particularmente na forma de "classes sobrepostas" (lembre-se de que Reclus distingue três leis da geografia social: "a 'luta de classes', a busca pelo equilíbrio e a decisão soberana do indivíduo"). E essas classes podem apresentar "situações extremas" com "diferenças marcantes" [97](#).

A dupla crítica reclusiana sobre a religião e a "decadentismo"

Élisée Reclus não tinha ilusões sobre as virtudes do progresso material e técnico. Ele ironiza:

Que canções de triunfo em honra ao progresso não foram acompanhadas pelas inaugurações de todas as fábricas industriais com seus anexos de cabarés e hospitais! A indústria certamente trouxe um progresso real em seu rastro, mas como é escrupuloso criticar os detalhes desse grande desenvolvimento! [98](#)

Entretanto, a própria sequência dessas duas frases mostra claramente que ele não rejeita o progresso em si. Ele vai ainda mais longe, deplorando o fato de que "homens de alta inteligência negam absolutamente o progresso" [99](#). Assim, "algumas grandes mentes não se contentam em aceitar essas restrições vitais à noção de progresso e até negam que possa haver qualquer melhoria real no estado geral da humanidade" [100](#).

Reclus então denuncia os contemporâneos que desprezam o progresso. Ele os subdividiu em dois grupos: o primeiro, que chamou de grupo "religioso", e o segundo, para o qual não deu um nome preciso, mas que poderia ser identificado como a corrente "decadente".

Em sua crítica à religião, Reclus tem como alvo o princípio criacionista, que postula uma "perfeição suprema" do criador divino. Como não existe tal coisa, o discurso religioso só pode estigmatizar "queda", "decadência" ou o "declínio fatal", atribuindo-o ao pecado. Além disso, ele apoia os interesses da classe dominante, que pressupõe que "qualquer revolução, qualquer mudança deve ser uma queda, um retorno à barbárie", o que leva ao conservadorismo, se não ao imobilismo [101](#).

Reclus cita o historiador saxão, luterano, pietista e conservador, Leopold von Ranke (1795-1886), para quem o progresso corta "os homens, assegurados de melhorias de século a século" da "dependência direta da divindade" [102](#). Ele contrastou isso com o filósofo libertário Jean-Marie Guyau (1854-1888), para quem "a ideia de progresso está em antagonismo com a ideia religiosa" [103](#).

A crítica Reclusiana é, portanto, duplamente atual. Ela se refere à posição da Igreja Católica, que se declarou oficialmente hostil ao progresso na encíclica *Rerum Novarum* (1891), de Leão

XIII, uma posição mais tarde adotada por Paulo VI, especialmente em sua encíclica *Humanae vitae* (1968). Isso também se aplica às tendências religiosas e antiprogressistas ecologismo, que podem ser encontradas, por exemplo, em Jean-Marie Pelt ¹⁰⁴.

Ao lado dos religiosos, Élisée Reclus identificou outros críticos do progresso. Em sua opinião, havia homens assustados com as revoltas da Revolução Industrial que começaram a "discursar em prosa e verso sobre a 'corrupção do século'" e que, com relação à humanidade, "falam prontamente de sua decadência". Ao usar essas expressões da moda, Reclus tinha como alvo a corrente frequentemente antimodernista, às vezes ligada ao Simbolismo, que denunciava a suposta decadência da época e às vezes se aproximava do anarquismo.

Nesse período, o florescente movimento individualista cruzou com o emergente movimento sindicalista revolucionário, do qual os "decadentistas" rapidamente se distanciaram por considerá-lo muito plebeu ou prosaico ¹⁰⁵. Entre eles estavam Anatole Baju (1861-1903), Paul Adam (1862-1920), Adolphe Retté (1863-1930) e Léo Taxil (1854-1907).

A partir de 1885, o *Le Révolté* (O Revoltado), um jornal fundado em Genebra por Kropotkin em 1879 e depois assumido em Paris por Jean Grave (1854-1939) a partir de 1883, com o apoio financeiro, moral, político e epistolar de Élisée Reclus, relatou com simpatia, em um primeiro momento, esse movimento do "simbolismo decadente". Mas ele já lamentava o "pessimismo" desses "jovens reacionários" ¹⁰⁶. Embora apreciase o talento de alguns desses escritores, ele permaneceu cético quanto ao interesse deles pela questão social e à profundidade de seu compromisso. Isso se provou verdadeiro mais tarde, quando a maioria dos decadentistas rompeu com o anarquismo.

O entusiasmo inicial que Élisée Reclus expressou em 1892 pelos *Entretiens politiques et littéraires* (1890-1893), que foram fundados por Adam, Vielé-Griffin e Régnier, e que transmitem os "decadentes", esfriou consideravelmente em 1905 em *L'Homme et la Terre* ¹⁰⁷.

A questão do "retorno à natureza"

Élisée Reclus conclui sua abordagem do progresso e da civilização voltando à questão da natureza. Cerca de cinquenta anos antes, ele já havia observado que "há algum tempo tem havido um verdadeiro fervor nos sentimentos de amor que ligam os homens de arte e ciência à natureza" ¹⁰⁸. Retomando esse tema, ele usa a expressão "retorno à natureza", e o movimento social que a acompanha, e a estende a outras considerações ¹⁰⁹.

À primeira vista, em sua opinião, parece haver uma contradição entre o desenvolvimento dos novos "direitos do homem e do republicano", consagrados pela Revolução Francesa, e a busca, por essa mesma sociedade moderna, de um retorno "às eras felizes e puras das tribos pré-históricas" ¹¹⁰. De facto, enquanto seu texto de 1866 *sobre Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes* (Do Sentimento da Natureza nas Sociedades modernas) se concentrava na descoberta das montanhas (escaladas, caminhadas, descrição de paisagens etc.) e, em seguida, na nova relação entre cidade e campo, a conclusão de *L'Homme et la Terre* considera imediatamente a questão de um "retorno à natureza" em sua relação entre os chamados civilizados e os chamados primitivos.

Essa convergência permite, antes de tudo, afirmar a unidade do gênero humano e, conseqüentemente, a comunidade de seus interesses ou a possibilidade de progresso comum. Para tanto, Reclus faz alusão aos "homens de desejo" evocados pelo "filósofo desconhecido do século XVIII", também conhecido como Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), cujo pensamento iluminista e cristológico acaba por dar aos seres humanos o poder de superar a criação divina. Em uma linha muito bakuniniana, que seria adotada pelo anarquismo malatestiano, ele enfatizou a importância da vontade.

Todas as nações, inclusive aquelas que se dizem inimigas, apesar de seus líderes e dos vestígios de ódio, constituem uma única nação cujo progresso local tem um impacto sobre o todo e constitui um progresso geral. Aqueles que o "filósofo desconhecido" do século ^{XVIII} chamou de "homens de desejo", ou seja, aqueles que querem o bem e trabalham para alcançá-lo, já são suficientemente numerosos, ativos e harmoniosamente agrupados em uma nação moral para que seu trabalho de progresso prevaleça sobre os elementos de regressão e dissociação produzidos pelos ódios sobreviventes. ¹¹¹

Usando sua famosa epígrafe de que "o homem é a natureza tomando consciência de si mesma", Reclus então insiste que o processo dual de vontade e progresso não é natural, no sentido forte do termo.

O progresso consciente não é o funcionamento normal da sociedade, um ato de crescimento análogo ao da planta ou do animal; ele não desabrocha como uma flor, mas é entendido como um ato coletivo da vontade social, que se torna consciente dos interesses comuns da humanidade e os satisfaz progressiva e metodicamente, consolidando-se ainda mais à medida que essa vontade é cercada por novas aquisições. ¹¹²

Depois de refutar as teorias de Hegel e Brück, que determinam o curso da história ao longo de um caminho do Oriente para o Ocidente, Élisée Reclus expõe seu principal raciocínio geográfico.

Com efeito, com o progresso,

o espaço perdeu sua importância, porque o homem pode aprender e aprende sobre todos os fenômenos de solo, clima, história e sociedade que distinguem os diferentes países. Mas entender um ao outro já é associar-se e fundir-se até certo ponto. É claro que o contraste entre terra e terra, nação e nação, ainda existe, mas está diminuindo e gradualmente tende a ser neutralizado no entendimento de pessoas informadas. [...] Essa mesma extensão do campo de estudo, que cresce com as revoluções e os séculos, constitui um dos principais elementos do progresso: a humanidade consciente tem aumentado constantemente em proporção até mesmo à assimilação geográfica de terras distantes ao mundo já cientificamente examinado. ¹¹³

Começando com uma bela alusão à famosa formulação cartesiana, Élisée Reclus acrescenta:

Agora senhores do espaço e do tempo, a humanidade pode ver abrir-se diante de si um campo indefinido de aquisição e progresso, mas, ainda prejudicada pelas condições ilógicas e contraditórias de seu ambiente, não está em condições de prosseguir cientificamente com trabalho harmonioso melhoria para todos. ¹¹⁴

Em outras palavras, precisamos de ciência e consciência para progredir. Mas para fazer o quê?

A "conquista do pão"

O objetivo é "a conquista do pão". Esse é o título que Reclus deu a um dos livros mais famosos de Kropotkin em 1892. Ele já havia falado sobre isso em sua palestra *Évolution et Révolution* (Evolução e Revolução), de 1880, que lhe permitiu lançar uma crítica radical a Malthus. Nela, ele argumentou que "a terra já é rica e mais do que rica o suficiente para suprir abundantemente todas as necessidades da humanidade" ¹¹⁵. Em seu livro de 1891, que revisitou e desenvolveu sua palestra, ele repetiu o argumento: "A Terra é vasta o suficiente para nos carregar em seu seio, é rica o suficiente para vivermos com facilidade" ¹¹⁶.

Esse pão não é apenas material, é também moral e espiritual. Sua conquista não é passiva, mas ativa. Pois "a conquista do pão, tal como o verdadeiro progresso exige, deve ser realmente uma conquista" ¹¹⁷. "O ideal evolucionário é a meta revolucionária", indica o subtítulo do capítulo cinco do livro de 1891, e é levado adiante pelos "evolucionistas conscientes". Seu objetivo é a erradicação da miséria material e moral, e seus meios são a solidariedade e a livre associação - elementos fundamentais do progresso.

Em outras palavras,

o progresso humano consiste em encontrar o conjunto de interesses e vontades comuns a todos os povos; ele se funde com a solidariedade. Antes de mais nada, deve visar à economia, bem diferente, nesse aspeto, da natureza primitiva, que esbanja as sementes da vida com uma abundância tão surpreendente. [...]. O flagelo da pobreza é um daqueles que o método científico, na distribuição dos bens da terra, seria capaz de corrigir rapidamente, uma vez que os recursos necessários para todos os homens estão em superabundância. ¹¹⁸

Dessa forma, o método científico e, em particular, o da geografia, vê seu roteiro mapeado.

Depois de Descartes, Reclus continua suas referências ao Iluminismo evocando Condorcet.

A causa do progresso deve ser entregue aos conquistadores do pão, ou seja, aos homens do trabalho, associados, livres, isentos de patrocínio. Cabe a eles finalmente introduzir o método científico na aplicação aos interesses da sociedade. Quanto mais pedimos à natureza humana, mais ela dá; suas faculdades são exaltadas no trabalho, e podemos ver que nossas esperanças não acabaram. Pois, como disse outro historiador sociológico [Taine], "quanto mais pedimos à natureza humana, mais ela dá; suas faculdades são exaltadas no trabalho, e não vemos limites para seu poder". ¹¹⁹

Élisée Reclus profere suas últimas palavras.

Não é este ou aquele estágio da existência pessoal e coletiva que constitui a felicidade, mas a consciência de caminhar em direção a um determinado objetivo que desejamos e que criamos parcialmente por nossa vontade. Desenvolver os continentes, os mares e a atmosfera que nos rodeia, "cultivar nosso jardim" na Terra, redistribuir e regular o meio ambiente para favorecer cada planta, animal ou vida humana, tomar consciência definitiva de nossa humanidade unida, em harmonia com

o próprio planeta, abraçar com nossos olhos nossas origens, nosso presente, nosso objetivo próximo, nosso ideal distante - é disso que se trata o progresso. Sim, progredimos desde o dia em que nossos ancestrais saíram das cavernas de suas mães, nos poucos milhares de anos que constituem o curto período consciente de nossas vidas. [120](#)

A dinâmica Reclusiana de "espaço-ambiente" e "tempo-ambiente", por mais familiar que possa parecer para aqueles que conhecem a história braudeliana ou a geografia contemporânea, é, desse ponto de vista, fundamental e rica em possibilidades. Élisée Reclus escreveu, a geografia não é dada de uma vez por todas; ela é móvel, em evolução, em movimento. Essa dialética nos leva de volta à questão do determinismo, em que o anarquismo difere do marxismo e do liberalismo.

Pois, na esteira de um hegelianismo superdimensionado, o marxismo, por outro lado, dá lugar de destaque à história, que concebe como uma jornada linear, com início e fim programados, com etapas obrigatórias. Ele a transforma em uma metáfora quase sociobiológica para a vida e a morte de um indivíduo, acrescentando uma dimensão teleológica praticamente inspirada nas religiões do livro reformatadas em cientificismo.

O anarquismo não em uma filosofia da história que proclama a chegada do capitalismo em seu estágio final ou a iminência de uma catástrofe ecológica planetária. De facto, como Nicholas Spencer aponta, "a crença na história garante a autoridade política, porque a mudança ao longo do tempo implica a necessidade de um órgão centralizado para guiar o processo de mudança" [121](#). A partir de Vico, Proudhon e Reclus, o princípio de progresso e regressão se opõe à concepção linear da história. Em outras palavras, o avanço e o retrocesso social, especialmente em termos de civilização.

Os termos civilização e progresso, portanto, não assustam Reclus, para quem a civilização é um nível de avanço material e espiritual da humanidade, desde que beneficie a todos. Os críticos contemporâneos do progresso, que confundem a inovação tecnológica com o sistema capitalista, são, na verdade, prisioneiros da própria concepção dos liberais e marxistas, os quais, à sua maneira, postulam um sentido de história.

Cultivando nosso jardim

Mesmo que a teoria da evolução trace uma estrutura geralmente progressiva, a história não é programada, conforme demonstrado pela geografia dos povos por meio de sua variedade e diferentes adaptações ao seu ambiente. De facto, os progressistas e civilizados não são necessariamente aqueles que pensamos que são: as sociedades modernas têm muito a aprender com "os nossos irmãos primitivos" e vice-versa. O pensamento de Élisée Reclus não é, portanto, o evolucionismo como é classicamente entendido, se adotarmos a categorização - esquemática, mas prática - proposta por Salvador Juan (etnocentrismo, progressismo, produtivismo, cientificismo), que redefine seu conteúdo de uma forma que às vezes é errônea ou excessiva [122](#).

Élisée Reclus não era etnocêntrico, pois valorizava a existência e a contribuição dos povos "primitivos, que ele considerava "irmãos" e, portanto, em pé de igualdade, inclusive

politicamente. Como vimos, seu uso regular do adjetivo "europeu" não deve nos enganar, pois os limites geográficos que ele atribui à Europa vão além das fronteiras convencionais. Até mesmo um país como o Japão acaba fazendo parte dela, parte do "mundo europeu". Além disso, o Japão fez isso depois de uma "revolução", como Reclus e Metchnikoff chamaram o estabelecimento do regime Meiji em 1898.

Reclus também usa o termo "europeu" no sentido de "moderno", como vimos. Por que ele insiste mais em um e menos no outro? Ele não explica, mas podemos deduzir de seus comentários que ele está tentando desconstruir as categorias geográficas porque, por serem fixas, elas correm o risco de forjar falsas realidades e criar barreiras entre os povos. Além disso, os termos "moderno" ou "modernidade" não são mais apropriados quando pensamos em termos de progresso e regressão, se não por pura conveniência. Portanto, temos de fazer malabarismos com vocabulário, mesmo que isso signifique ser ambíguo às vezes.

Como resultado, Reclus dificilmente pode ser classificado como um "progressista" no sentido clássico e restrito, mesmo que ele de fato aspire a um mundo melhor para si mesmo, para a humanidade e para os seres vivos, recusando-se a esperar pelo na vida após a morte. Não se trata de uma questão de "progressismo" marxiano, que busca postular cientificamente que a história nos levará inevitavelmente ao socialismo ou ao comunismo, ou mesmo ao progressismo liberal, que se baseia principalmente na tecnologia. Mas como Reclus acreditava na possibilidade e até mesmo na iminência de uma revolução social, seu pensamento anarquista convergiu logicamente com ela.

Agora que o mundo é conhecido e interage, o projeto emancipatório de Reclus envolve levar em conta suas inter-relações com base em um esforço não de poder, mas de "puissance" (potência) (essa é a palavra que ele usa - de "capacité" (capacidade), como diria Proudhon) e de "volonté" (vontade).

Por "produtivismo", Juan Salvador quer dizer "produzir para produzir", mas, como muitos outros que adotam esse conceito cunhado pelos personalistas franceses do grupo *Ordre nouveau* na década de 1930 (Dupuis, Marc, Rougemont, Daniel-Rops, etc.), isso é um equívoco. O sistema econômico dominante, o capitalismo, produz para vender, para gerar valor agregado e lucro, mesmo que isso signifique, às vezes, vender com prejuízo, doar ou destruir para restabelecer o mercado ¹²³.

Por outro lado, ao assumir uma posição radical contra o malthusianismo, juntamente com Metchnikoff e Kropotkin, Élisée Reclus defendeu claramente um aumento na produção para satisfazer as necessidades de toda a humanidade. Ele achava que isso era fisicamente possível, especialmente porque a atual distribuição de riqueza não seria suficiente. Essa observação o diferencia fundamentalmente de todos os movimentos ecologistas atuais, que são mais ou menos malthusianos, independentemente do que digam.

Desse ponto de vista, é difícil entender por que alguns autores se esforçam para fazer de Reclus um "ecologista" antes de seu tempo, a menos que se envolvam em anacronismo ou recuperação político-ideológica. Além disso, em muitos outros pontos (progresso, tecnologia, crítica ao estado e parlamentarismo), Reclus tem pouco a ver com o atual movimento "verde".

Finalmente, o "cientificismo" parece qualificar o pensamento de Reclus. É claro que Reclus, assim como Metchnikoff, Kropotkin e tantos outros anarquistas de sua época, confiava na ciência - particularmente "ciência de nosso infortúnio", como já apontamos - para emancipar o indivíduo e a sociedade, mesmo que apenas porque ela nos permitia escapar do obscurantismo religioso e da dominação dos padres, todos os padres. É certo que muitas de suas propostas de planejamento espacial são semelhantes ao Saint-Simonismo (criação de estradas, canais, ferrovias, etc.).

Mas Reclus não considera a ciência como um fetiche, nem como um conhecimento definitivamente constituído. Ao afirmar que "a ciência não existe: ela é feita; o cientista de hoje apenas o ignorante de amanhã" ¹²⁴, Reclus toca em vários pontos sensíveis. Ele não está falando de ciência desencarnada, mas de cientistas, ou seja, pessoas socialmente situadas que fazem ciência, que sabem um dia, mas nem sempre.

Como a ciência evolui, ela não é um dogma. Os cientistas devem, portanto, permanecer humildes, o que eles não gostam e que contradiz sua posição social, muitas vezes dominante, arrogante e dominadora: exatamente o que Bakunin denunciou quando criticou o "governo dos cientistas". Reclus chegou até a fazer uma distinção entre "ciência vivida e ciência oficial" ¹²⁵.

Seria muito fácil censurar Reclus, assim como outros pensadores, por não ter criticado suficientemente isso ou aquilo, por ter abraçado parte do Zeitgeist. O geógrafo anarquista certamente não explorou alguns dos caminhos que ele explorou, particularmente em relação à mesologia ¹²⁶. Suas tarefas eram, às vezes, outras (a construção de um globo terrestre, por exemplo), assim como suas prioridades intelectuais (combater o misticismo e o darwinismo social, o determinismo geográfico, a geopolítica nascida do solo etc.), enquanto o contexto geral, hostil ao pensamento livre e favorável ao darwinismo social ou à filosofia da história, fechava mais portas do que abria.

Descrevê-lo negativamente como "evolucionista", como Salvador Juan fez apressadamente, é de fato uma questão recorrente, como Alain Testart apontou. De facto, o evolucionismo já era mal-visto no final do século XIX. Ao não simplesmente contrastar os estados anteriores e posteriores, mas ao "sempre estabelecer uma certa continuidade entre o anterior e o posterior", ele aproximou "os dois estados, de uma forma que era perigosa para o estado final, que alegava ser não apenas superior, mas radicalmente distinto em essência do outro. [...] O evolucionismo representa uma ameaça aos valores tradicionais de nossa civilização, e nos perguntamos se não é precisamente por essa razão que ele tem sido combatido" ¹²⁷. Combinando "primitivo" e "civilizado" sem equipará-los a "progresso" e "regressão", Élisée Reclus se viu exatamente nessa situação em que foi criticado. Ele foi atacado por modernistas e decadentistas, marxistas e liberais.

*

O "retorno à natureza" observado por Reclus em sua época, que ecoa a nossa, não é contraditório com uma organização e um gerenciamento diferentes do meio ambiente. "Cultivar nosso jardim terrestre" anda de mãos dadas com a "conquista do pão" material e moral. Portanto, o projeto libertário recluso deve ser tão cauteloso com aqueles que arruinam o meio

ambiente quanto com aqueles que destroem "a harmonia secreta estabelecida entre a terra e povos que ela nutre" do que "denegridores" do progresso, "faladores, espíritos sombrios" ou "profetas da desgraça", geralmente são clérigos ou decadentistas que preveem o fim do mundo para exercer seu poder.

Admitir a regressão não é o mesmo que cair no discurso retrógrado que, desde os opositores da Revolução Francesa, De Bonald, Malthus, Chateaubriand, até os teóricos da decadência como Oswald Spengler (1880-1936), com seu *Declínio do Ocidente* (1918-1922) e sua teoria do "historicismo", ou como Ludwig Klages (1872-1956), de fato cultivam uma nostalgia suspeita.

Nessa última observação, podemos facilmente reconhecer a atual tendência dos pessimistas e daqueles que estão abrindo caminho para um "capitalismo verde". Porque, longe de entrar em colapso, o capitalismo está constantemente se remodelando.

Evitando o fatalismo e o irenismo, o princípio de progresso e regressão coloca a questão da vontade humana, coletiva e individual, de volta ao centro. A revolução já está presente no coração da evolução, como Reclus indica quando fala sobre o fato de que "a revolução não demorará a chegar", acrescentando: "Além disso, ela não está constantemente ocorrendo diante de nossos olhos, em uma série de solavancos?" [128](#)

NOTAS

1. Alain Testart, "La question de l'évolutionnisme dans l'anthropologie sociale", *Revue française de sociologie*, XXXIII, 1992, p. 155-187.
2. Federico Ferreti, 'Evolution and revolution: Anarchist geographies, modernity and poststructuralism', *Environment and Planning D: Society and Space*, no 35-3, 2017, pp. 893-912.
3. Philippe Pelletier, *Géographie & Anarchie*, Reclus, Kropotkine, Metchnikoff, Paris et Oléron, Éditions du Monde Libertaire e Éditions libertaires, 2013.
4. Vários fatores contribuíram para esse desenvolvimento bastante rápido (1876-1880). A ideia do "comunismo anarquista" já estava circulando entre alguns comunistas que haviam se refugiado na Suíça, como François Dumartheray (1876), bem como entre os internacionalistas italianos (Cafiero, Malatesta etc.). distanciamento de Andrea Costa (1851-1910), um futuro deputado socialista (1882- 1909), do movimento antiautoritário (1877), cruzou com o distanciamento de Carlo Cafiero do movimento antiautoritário (1877) de Engels, Marx e seus seguidores (1872) e, ao mesmo tempo, escreveu um *Abridgement of Capital* (1879), que Marx elogiou.
5. O primeiro livro é baseado em uma conferência intitulada *Évolution et révolution*, publicada em Genebra em 1881. Reeditado em 2008 pelo *Le Passager clandestin*, com prefácio de Olivier Besancenot, corresponde à sexta edição (Paris, *La Révolte*, 1891), disponível no site Gallica da

BNF; veja abaixo em É&R. Ele formou a base um segundo livro, que o retomou em uma forma ampliada e com o novo título de *L'Évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, publicado em 1897. Sua primeira edição pode ser encontrada no site do Cgecaf. Suas reimpressões datam de 1898 (duas vezes), 1902 (Paris, P.-V. Stock, *Bibliothèque sociologique*, nº 19, 298 p., com índice, versão definitiva), 1906, 1909, 1914, 1921 e 1931. Stock reimprimiu a edição de 1898 em 1979. A sexta edição (Paris, Stock, 1906) está disponível no site da Gallica. Reclus Élisée, *L'Évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Paris, Stock + Plus, 1979, 210 p., edição original de 1898 (Paris, Stock, novembro de 1897), sétima edição revisada e corrigida, sem índice, infra ÉRIA.

6. Élisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, t. VI, cap. XII, "Progrès", Paris, Librairie Universelle, 1905, p. 501-541.

7. Lev Metchnikov, "Revolution and Evolution", *Contemporary Review*, 50, setembro de 1886, pp. 412-437, infra É&R. Metchnikoff Leon (1889): "Le Progrès", *La Civilisation et les grands fleuves historiques*, Paris, Hachette, 372 p., cap. I, p. 6-28, infra CGFH.

8. ÉRIA, p. 7 e 9.

9. ÉRIA, p. 8.

10. Yvette Conry, *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1974, 480 p.

11. *The Structure and distribution of coral reefs (1842)* e *Geological observations on South America (Observações geológicas sobre a América do Sul) (1846)*.

12. Paul Vidal de la Blache, *La Terre, géographie physique et économique, histoire sommaire des découvertes*, Paris, Delegrave, 1883, p. 103. Alfred de Lapparent, uma figura renomada e professor Institut Catholique de Paris, opôs-se à teoria darwiniana a partir da década de 1880 e, em 1885, tratou especificamente da "teoria dos recifes de coral". (Olivier Soubeyran, *Imaginaire, science et discipline*, Paris, L'Harmattan, 1997, 486 p., p. 340 e seguintes).

13. *L'Homme et la Terre*, t. II, p. 4, t. VI, p. 430-431.

14. Eugène Fournière, *Les théories socialistes au XIXe siècle, de Babeuf à Proudhon*, Paris, Alcan, 1904, 416 p. Citado por Hauptmann, op. cit., p. 214.

15. Carta datada de 19 de dezembro de 1860.

16. Discurso no túmulo de Marx, proferido por Engels em inglês, em Highgate, em 17 de março de 1883. Publicado em alemão no *Sozialdemokrat*, nº 33, 22 de março de 1883. Tradução francesa publicada em Karl Marx, *Bureau d'Éditions*, Paris, 1935.

17. Para os companheiros da Associação Internacional dos Trabalhadores de Le Locle e La Chaux-de-Fonds, Terceira Carta de 14 de abril de 1869. +*Œuvres*, Paris, Stock Plus, 1980, vol. I, p. 251. I, p. 251. Para os companheiros da *Fédération des sections internationales du Jura* (fevereiro-março de 1872), *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Champ libre, vol. I, p. 251. III, Paris, Champ Libre, p. 57. Philippe Pelletier, "Bakounine géopolitique, esquisse", *Actualité de*

Bakounine, 1814-2014 (Ph. Pelletier coord.), Paris Éditions du Monde libertaire, 2014, 178 p., p. 129-157.

18. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 418.

19. É&R, p. 431.

20. Pierre Kropotkin, L'Éthique [1921], Paris, Stock, republicado por Tops-Trinquier, 2002, p. 38.

21. Federico Ferretti & Philippe Pelletier, "Jules Vallès et Élisée Reclus, communalisme et anarchisme dans la révolution sociale", *Autour de Vallès, revue de lecteurs et d'études vallésiennes*, n° 46, 2016, pp. 67- 96.

22. Émile Gautier, Le Darwinisme social, Paris, Dervaux, 1880, 90 p.

23. Op. cit. pp. 38, 39 e 40.

24. Ibid, p. 77.

25. Ao retornar ao indivíduo, o ponto de partida e o ponto culminante do raciocínio sociológico e socialista, Gautier afirma implicitamente sua posição anarquista, que ele não menciona em seu livro. Ele apóia a ideia de "coletivizar os meios de produção" e "individualizar os meios de diversão" (Ibid., p. 87, no 1). Permanecendo na esteira do coletivismo bakuniniano, ele não seguiu o "comunismo anarquista" proposto na mesma época por Kropotkin, Cafiero e Reclus.

26. Linda L. Clark, Social Darwinism in France, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1985, 262 p. Jean-Marc Bernardini, Le darwinisme social en France, fascination et rejet d'une idéologie, Paris, CNRS Éditions, 1997, 464 p.

27. Deve-se entender que a expressão darwinismo social, que geralmente se refere ao pensamento de Herbert Spencer, não foi usada por ele, mas foi aplicada a ele mais tarde, ou até mesmo atribuída a ele de forma anacrônica.

28. Que ele evoca, op. cit. p. 13.

29. Patrick Tort, La Pensée hiérarchique et l'évolution, Paris, Aubier, 1983, p. 51-58.

30. Bernard Naccache, Marx, critique de Darwin, Paris, Vrin, 1980, 160 p., p. 125.

31. Ernst Haeckel, Les Preuves du transformisme, réponse à Virchow, Paris, Germer Baillière, 1879, 166 p., p. 110 [Freie Wissenschaft und freie Lehre, 1877]; Enrico Ferri & R. R. La Monte, Socialism and modern science (Darwin, Spencer, Marx), Echo Library, 2006, 116 p., p. 7.

32. L'Homme et la Terre, t. VI, p. 430, cap. X, "La religion et la science".

33. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 431.

34. Émile Gautier, op. cit. p. 2.

35. Carta de junho de 1888 de Élisée Reclus para Renard, autor de Essai sur le socialisme. Citado em Paul Reclus, Biographie d'Elisée Reclus [1939] reimpresso em Les frères Élie et

Élisée Reclus - ou du Protestantisme à l'Anarchisme, Paris, Les Amis d'Élisée Reclus, 1964, 212 p., p. 122.

36. Émile Gautier, op. cit. p. XIV.

37. Ibid, p. 28-29.

38. CGFH, p. 14.

39. Ibid, p. 17.

40. Ibid.

41. Pierre Kropotkin, Autour d'une vie, mémoires, Paris, Stock, 1898, 548 p., p. 515.

42. É&R, p. 413.

43. Marianne Enckell, "Note sur l'histoire d'un mot", Réfractions, recherches et expressions anarchistes, no 23, 2009, p. 5-7.

44. É&R, p. 26.

45. Ibid, p. 27.

46. Ibid, p. 28.

47. ÉRIA, p. 205.

48. CGFH, p. 8.

49. Georges Sorel traduz cossi et ricorsi como "continuações" e "recomeços". Georges Sorel, "Prefácio. Histoire des Bourses du Travail, origine, institutions, avenir [1901], Fernand Pelloutier, republicado em 1946, Paris, Alfred Costes, 342 p., p. 27-67, p. 34.

50. Pierre Hautmann, Pierre-Joseph Proudhon, sa vie et sa pensée (1809-1849), Paris, Beauchesne, 1982, 1142 p., p. 249.

51. Gary Dunbar, Élisée Reclus, historian of Nature, Hamden, Archon Books, 1978, 200 p., p. 53.

52. L'Homme et la Terre, t. I, p. 344, 346, vol. VI, p. 526. VI, p. 526.

53. L'Homme et la Terre, t. V, vol. VI, p. 344.

54. L'Homme et la Terre, t. I, cap. VI, p. 346.

55. L'Homme et la Terre, t. V, vol. VI, cap. VI, p. 526. VI, cap. VI, p. 526.

56. Ibid.

57. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 502.

58. Os "povos, se "desenvolveram em inteligência e liberdade", são aqueles que "se tornaram, pela força da associação, verdadeiros agentes geológicos [que] transformaram de várias maneiras a superfície dos continentes, mudaram a economia das águas correntes, modificaram

os próprios climas" ("Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes", La Revue des Deux Mondes, t. LXIII, 15 de maio de 1866).

59. L'Homme et la Terre, t. VI, final do cap. III, p. 164.

60. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 515.

61. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 510.

62. O livro de Engels e sua inspiração foram submetidos ao escrutínio crítico de um antropólogo- economista marxista que, à luz do trabalho recente, logicamente chega à conclusão de que sua substância foi severamente questionada, contra isso. No entanto, ele praticamente ignora o trabalho de antropólogos próximos ao anarquismo, como Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) (um anarquista em sua juventude), Harold B. Barclay (1924-2017), Pierre Clastres (1934-1977) ou os contemporâneos David Graeber (nascido em 1961) e James C. Scott (nascido em 1936). Christophe Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était, aux origines de l'oppression des femmes*, Toulouse, Smolny, 2009, 466 p.

63. Alaisn Testart, op. cit. p. 170.

64. L'Homme et la Terre, vol. VI, último capítulo, "Progress".

65. Élie Reclus, "Primitifs", 1885. Élisée Reclus: "peuples attardés", L'Homme et la Terre, I, 165; "Tribos selvagens", *Man and the Earth*, I, 14; "mundo ainda considerado selvagem": *Man and the Earth*, VI, 514; "raças inferiores": *Man and the Earth*, VI, 366; "nossos irmãos primitivos": *Man and the Earth*, VI, 510; "sociedades selvagens ou bárbaras": *Man and the Earth*, VI, 511. Kropotkin: "Les Sauvages", "peuples primitifs", "nos sauvages contemporains" (1902); "le sauvage primitif", "l'homme primitif", "peuples sauvages", "société primitive" (1921).

66. Por exemplo, com relação a Vidal, em *Principes de géographie humaine*, 1921, republicado em 1995, p. 34.

67. Philippe Pelletier, "Géographie, anthropologie et anarchie au XIXe siècle, carrefours, rendez-vous manqués et promesses", *Journal des Anthropologues*, no 152-153, 2018, p. 35-56.

68. *Civilisation and the Great Rivers of History* (doravante CGFH) (1889), p. 98.

69. *L'Entr'aide, un facteur de l'évolution* (infra, doravante EFÉ), edição em inglês (1902), edição original em francês (1906), republicada, Paris, Éditions de l'Entr'aide, 368 p., p. 91.

70. L'Homme et la Terre, V, p. 329 e seguintes.

71. EFÉ, p. 105.

72. Ibid, p. 90.

73. *Nouvelle Géographie Universelle* (doravante NGU), XII, L'Afrique Occidentale, Archipels atlantiques, Sénégal et Soudan Occidental, Paris, Hachette, 1887, p. 264.

74. Ibid, p. 469.

75. NGU, XIII, L'Afrique Méridionale (1888), p. 199.
76. EFÉ, p. 121.
77. L'Homme et la Terre, VI, p. 512.
78. Ética, op. cit. p. 71.
79. Philippe Pelletier, Le Japon, une merveille de l'histoire vu par Élisée Reclus et Leon Metchnikoff, Tôkyô, Ebisu, 2019, 62 p.
80. L'Homme et la Terre, V, p. 428.
81. L'Homme et la Terre, V, p. 270.
82. "Considérations sur quelques faits de géologie et d'ethnographie : Histoire du sol de l'Europe, par M. Houzeau", Revue philosophique et religieuse, Paris, 1er janeiro de 1858, pp. 218-227. Reproduzido em Christophe Brun Élisée Reclus, les grands textes, Paris, Flammarion, 2014, p. 204.
83. "Une conférence d'Élisée Reclus sur l'Angleterre, la Russie, l'Afghanistan", La Justice, 9 de junho de 1885, p. 2, publicado pela primeira vez por Le Petit Colon d'Alger. La Justice era um jornal diário de Paris fundado em 1880 por republicanos radicais (Clemenceau, Pelletan) hostis à expansão colonial de Jules Ferry.
84. L'Homme et la Terre, VI, p. 208.
85. L'Homme et la Terre, VI, p. 515.
86. L'Homme et la Terre, VI, p. 5.
87. Élie Reclus, Les Primitifs, études d'ethnologie comparée, Hyperboréens orientaux et occidentaux. Apaches monticoles des Nilgherris, Naïrs, Khonds, Paris, Chamerot, 1885, p. XIII.
88. L'Homme et la Terre, VI, p. 531.
89. Ibid, p. 538.
90. L'Homme et la Terre, I, p. 122.
91. Ibid.
92. "Pages de sociologie préhistorique", 1898, e L'Homme et la Terre, I, p. 126.
93. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 502. Gibbon é mais conhecido por The History of the Decline and Fall of the Roman , 6 vols (1776-1788).
94. Ibid, p. 506.
95. Ibid, p. 504.
96. Paul Maugeolle, Les Problèmes de l'histoire, relations des faits dans l'espace et dans le temps, les hommes, les sociétés, les races, les dieux, Paris, C. Reinwald, 1886, 520 p., citado por Leon Metchnikoff, op. cit., p. 8-9.

97. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 504.
98. Ibid, p. 503.
99. Ibid.
100. Ibid.
101. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 508.
102. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 506.
103. Jean-Marie Guyau, *Morale d'Épicure*, 1879, p. 153 ., L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 506.
104. Como diz Jean-Marie Pelt: "Se tivermos uma visão clara, não podemos deixar de ver que estamos atualmente no mito de Prometeu, em uma fase da história em que o progresso científico está empurrando para trás os limites do do homem e em que o homem, posando como um semideus, está abandonando Deus. Isso é particularmente visível no movimento contemporâneo da ciência, da tecnologia e da economia, em que o homem tomou o lugar de Deus". Alliance for a Europe, 16, janeiro- fevereiro de 2008.
105. Jean-Pierre Lecercle, "La notion de littérature anarchiste", *Conférences en français de la RIA*, 8-12 août 2012, Paris, Place d'armes, 2013, 132 p., p. 47-130.
106. Ibid, p. 96.
107. Élisée Reclus, "Aux compagnons rédacteurs des Entretiens", *Entretiens politiques et littéraires*. L'Homme et la Terre, vol. VI, 1892, p. 507.
108. Primeira frase introduzindo "Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes", *La Revue des Deux Mondes*, t. LXIII, 15 de maio de 1866, pp. 351-357 e 371-377.
109. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 508.
110. Ibid.
111. Ibid, p. 523
112. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 531.
113. Ibid, p. 525-526
114. Ibid, p. 527.
115. É&R, p. 53.
116. ÉRIA, p. 97-98.
117. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 528.
118. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 534.
119. L'Homme et la Terre, vol. VI, p. 530.
120. L'Homme et la Terre, t. VI, p. 540-541.

121. <Nicholas Spencer, "Historicizing the spontaneous revolution: anarchism and the spatial politics of postmodernism", 1997, <http://www.ags.uci.edu/~clcwegsa/revolutions/Spencer.htm>>.

122. Juan Salvador, Critique de la déraison évolutionniste, animalisation de l'homme et processus de civilisation, Paris, L'Harmattan, 2006.

123. Philippe Pelletier, La Critique du productivisme dans les années 1930, mythe et réalités, Paris, Noir & Rouge, 2015, 186 p. 124. "Preface", com Carlo Cafiero, para Dieu et l'État de Bakunin (Genebra: Imprimerie jurassienne, 1882).

124. "Préface", com Carlo Cafiero, para Dieu et l'État de Bakunin (Genebra: Imprimerie jurassienne, 1882).

125. ÉRIA, cap. VIII.

126. Sem qualquer conhecimento real do pensamento e do anarquismo reclusiano, análise de Salvador Juan é, infelizmente, grosseira. Suas aproximações fazem parte da leitura errônea "pós-anarquista" descrita por Federico Ferretti, op. cit. Por outro lado, Juan acerta em cheio ao apontar a atual animalização do humano e do social, que Reclus e Kropotkin já haviam delineado em sua crítica ao darwinismo social.

127. Alain Testart, op. cit. p. 164. 128. ÉRIA, op. cit. p. 205.

128. ÉRIA, op. cit. p. 205.

RESUMO

Para Élisée Reclus (1830-1905), o geógrafo anarquista, não existe uma filosofia da história, mas sim variações nos ambientes (físicos e humanos) compostas de progresso e regressão. O progresso é uma melhoria na condição humana: "consiste em encontrar o conjunto de interesses e vontades comuns a todos os povos; ele se funde com a solidariedade". Nenhuma situação é imutável, pois cada ambiente é localmente diverso, e cada povo pode fazer escolhas técnicas e culturais diferentes, apesar de condições às vezes semelhantes. Reclus critica tanto os críticos quanto os defensores do progresso.

Palavras-chave: progresso, regressão, civilização, ambientes

AUTOR

PHILIPPE PELLETIER

Universidade Lyon 2, UMR 5600 Ambiente, Cidade, Sociedade