

Um monge anarquista no século XVIII

Resumo

Dom Deschamps, monge beneditino que participou marginalmente do Iluminismo, formulou uma filosofia política que se opunha aos dogmas da Igreja e às formas de governos então estabelecidas, propondo uma sociedade sem Estado, o que antecipa em quase um século várias das teses anarquistas. O principal problema para Dom Deschamps era o sistema de crenças imposto pela Igreja e pela filosofia do Iluminismo. Ele defendeu uma utopia radical sem a autoridade governamental, pois os homens, sem os reis e sem a Igreja, poderiam se organizar livremente. Assim, o monge fica fora da tradição filosófica do século XVIII. Se se pode falar de um lugar de produção da filosofia de Dom Deschamps, deve-se dizer que lhe falta um, mesmo porque seus escritos e sua utopia não foram aceitas na sua época. Embora o monge tenha formulado questões próximas do anarquismo do século XIX, ele ainda não foi devidamente estudado pelos historiadores desse movimento. Dessa forma, cabe uma reavaliação da sua produção, repensando a própria genealogia do anarquismo que, comumente, é vista como resultante da filosofia política das Luzes. Esta proposição pode ser questionada, pois o seu lugar de surgimento não é no centro dessa filosofia, mas em práticas e discursos fora dos locais tradicionais de produção do conhecimento.

Palavras-chave: Anarquismo clerical, filosofia, teoria da história.

Abstract

The political philosophy of Dom Deschamps, Benedictine monk that participated of the Enlightenment, when he was formulated many questions against the Church and governments, and proposed a society without State.

Keywords: Anarchism, philosophy, Theory of History.

* Professor do Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina.

Um monge anarquista no século XVIII

André Luiz Joanilho

Tradicionalmente as genealogias do movimento anarquista situam o seu nascimento junto com outras tendências políticas chamadas de esquerda. O que, de antemão, denota o estatuto dado ao movimento. Isso se deve muito em função da sua constituição, a partir de meados do século XIX, em uma força política.

Porém, devemos entender que saberes e práticas produzidas numa formação histórica se transformam completamente numa outra formação, apesar, muitas vezes, de encontrar as mesmas palavras que aparentemente se referem às mesmas coisas¹. Para o caso do anarquismo devemos perceber que:

O movimento anarquista se prende a uma forma dada de autoridade – aquela que existe – e é sobre esta que ele escapa da filosofia e toma pé na história. A anarquia moderna é a luta contra as encarnações modernas de autoridade e, particularmente, contra a forma moderna de Estado, peça principal de toda estrutura social no nosso mundo. Dessa forma, o desenvolvimento do anarquismo é condicionado pelo nascimento e crescimento deste Estado.²

Em outros termos, o anarquismo não é uma simples continuidade da resistência ao poder, é outra forma de luta que, apesar de frequentemente fazer referências ao passado, só é possível dentro de uma determinada formação histórica com suas práticas e astúcias próprias.

Dessa forma, a compreensão do movimento anarquista não se dá pelas bases tradicionais – a luta contra a opressão desde há muito. Devemos compreendê-lo como a constituição de um conjunto de astúcias e “leituras vagabundas” que dão um senso particular a um movimento e que escapa do sentido histórico dado *a posteriori*.

A sua trajetória, por mais que se tente uma coerência implícita, está indissolúvelmente ligada ao nomadismo de um modo de contestação, seja ela política, religiosa ou científica, isto é, há uma grande dificuldade em identificar uma linhagem contínua e precisa para o anarquismo. E, aqui, resta a dificuldade em traçar origens ou precursores. Talvez, possam-se vislumbrar algumas correlações sem, no entanto, serem forçosamente causais.

Nesse sentido, podemos compreender o movimento anarquista, especificamente do último quarto do século XIX e início do século XX, como o cruzamento de séries heterogêneas, daí o seu nomadismo, pois ele não se estabelece num lugar. Cabe, então, traçar essa trajetória errática, fazendo o inventário de dois elementos centrais: o pensamento político, especificamente o considerado de esquerda, e a militância. Estes, por sua vez, são resultantes também de séries heterogêneas, entre elas as utopias, formas de imaginário social e um tipo de pensamento que também é errático e não está estabelecido precisamente num lugar.

Para além do próprio uso do termo anarquismo no sentido dado por Proudhon, pode-se localizar escritos e pensamentos tendo por fundo idéias aproximadas ou indicativas em relação a este sistema. A tradição historiográfica localiza no século XVIII as raízes da doutrina anarquista, enquanto teoria política e remete às heresias medievais, enquanto prática, passando pelos anabatistas e niveladores do século XVII. No entanto, com relação às práticas, há um corte por conta da teoria política, pois, a partir do século XVIII, passa-se a considerar a filosofia das Luzes como o *locus* privilegiado para o surgimento do anarquismo em detrimento das práticas.

Porém, se há algum tipo de corte, ele se refere diretamente às formas de poder existentes na sociedade. Sendo assim, as práticas heréticas e textos teóricos se embaralham. De um misticismo absoluto à negação total da autoridade as distinções se fizeram tênues.

Pouco a pouco, práticas de contestação deslizam das heresias para movimentos políticos agnósticos. Isso vai de encontro às mudanças que as relações de poder e o próprio poder sofreram. De início, deve-se compreender que o Estado Moderno, durante muito tempo, “não foi além de uma autoridade entre outras, nem sempre a mais fraca. A Igreja dominava os reis e os príncipes feudais eram suficientemente inteligentes para lhe fazer qualquer resistência. Somente pouco a pouco, ao preço de um esforço perseverante que a força política lhe é retirada”³. Para em seguida compreender que “se o século XVIII é o século no qual se manifestam pela primeira vez tendências anarquistas ou anarquizantes do tipo moderno, é porque se

desfizeram ou pelo menos se relaxaram os laços místicos, é porque o corpo social inteiro foi objeto de um vasto processo de dessacralização”⁴.

Isso não quer dizer que há uma ruptura clara e precisa entre os dois campos, entre teoria e prática. Eles se misturaram e continuam se misturando se considerarmos, de início, que há uma grande dose de misticismo dentro da própria idéia de revolução. Mesmo porque, a noção de um estado igualitário remonta aos próprios gregos: “tanto na literatura grega como na latina, o Estado Natural é representado como tendo existido na Terra algures numa já há muito perdida Idade de Ouro ou “Reino de Saturno”⁵. Logo, há uma grande dificuldade em fazer uma separação clara entre o misticismo anarquista que imperou até o século XVII nos movimentos heréticos e o anarquismo agnóstico que tem seu início no século XVIII.

Por outro lado, esta separação é clara e precisa para os anarquistas do século XIX, apesar da reverência prestada aos movimentos anteriores, pois, a História os havia suplantado, e esta caminhava em direção à liberdade e para o fim da opressão: “la interpretación científica evolucionista de la naturaleza corroboraba al optimismo ácrata. Si el hombre había surgido de la vida primitiva por su habilidad para sobrevivir, no había límites de perfeccionamiento humano al cual no se pudiese llegar.”⁶.

No entanto, isto não quer dizer que a “impureza”, que resulta do contato entre o misticismo herético e os movimentos agnósticos anarquistas, deva ser extirpada, ou seja, um resíduo incômodo que teima em restar anexado nas teorias ácratas. Também não deve ser visto como prova de uma permanência, a da mentalidade mítica. Podemos dizer que esta impureza é muito mais um recurso do que uma mancha, isto é, busca-se no passado uma legitimidade para o presente. Assim, os movimentos anarquistas não são frutos da vontade de alguns, pois, “A História ignora os começos absolutos. Os pensadores anarquistas se preveniram de usar esta liberdade – de outra parte, os socialistas também. No seu desejo de dar à sua doutrina ares de nobreza, eles escavaram todo o passado e pretenderam reconhecer seus antepassados desde a antiguidade clássica sob a luminosidade de nomes prestigiosos”⁷, ou ainda: “ao mesmo tempo que proclamam seu urgente desejo de libertar-se da mão inerte da tradição, os anarquistas gostam de acreditar que suas raízes estão profundamente entranhadas no passado”⁸.

Assim sendo, a remissão aos movimentos anteriores ou até mesmo à pensadores da antiguidade foi um recurso para legitimar o movimento e assim também se passa para outros momentos, sendo o Século XVIII prodigioso neste aspecto. E é aqui que muito historiadores se enganam, tomam o recurso como causa. Fazer remissão aos antigos não quer dizer simplesmente ser herdeiro: quais seriam as raízes exatas de um movimento como o anarquismo? Elas estariam um pouco além e aquém da filosofia política, nos dando o quadro teórico, e nos movimentos de rebeldia inocentes, inacabados e cegos como aqueles descritos por Hobsbawm⁹. Ele é fruto de leituras às avessas ou do pensamento nômade, de um lado, e de práticas rebeldes também nômades que chegam a conhecer uma quase sistematização na segunda metade do século XIX e início do XX, com os pensadores anarquistas que, no entanto, se recusavam a fazer uma teoria de tais práticas, ganhando novamente uma dispersão a partir dos anos trinta do século passado.

Pode-se perceber isso nos primeiros escritos considerados anarquistas. Os monges Dom Deschamps, Mably e o Padre Meslier. Ora, é sabido que após o Concílio de Trento, a Igreja procurou dar uma formação mais intelectual aos seus membros para fazer face aos avanços do protestantismo, e isso acabou resultando numa produção de textos que afrontavam, muitas vezes, o próprio poder da Igreja. Para além dos movimentos protestantes na Inglaterra no século XVII como os *Diggers* e *Levellers*, temos alguns pensadores fora dos grandes circuitos na França que provavelmente foram influenciados tanto por estes movimentos como pelas heresias católicas dos séculos precedentes.

Se as referências ao cura Meslier se multiplicam em várias obras que tratam das utopias anarquizantes do século XVIII, há poucas referências à Dom Deschamps (1716-1774), monge beneditino de Montreuil-Bellay, pequeno mosteiro próximo à Saumur, esquecido mesmo de ser colocado ao lado de escritores cristãos do século XVIII, Meslier, Mably, Raynal, entre outros. O seu prestígio vem sendo redescoberto, pois o monge, avesso à notoriedade, manteve contato com os grandes filósofos do período como Rousseau, Diderot et D’Alembert¹⁰ e seus escritos, de certa maneira, eram originais.

Por outro lado, o esquecimento se deve a uma grande incompreensão da obra do monge. A sua crítica à filosofia das Luzes, o seu ateísmo particular, as suas idéias acerca da sociedade e sua utopia radical antecipam, em muitos itens, a filosofia crítica do século XIX, ao ponto de alguns autores virem na sua obra uma dialética pré-hegeliana¹¹. Porém, a obra do monge vem sendo estudada nos últimos anos com maior afinco¹², merecendo, inclusive um colóquio exclusivo – *Léger-Marie Deschamps, un philosophe entre lumières et oubli* sob a direção de Éric Puisais - Colloque de Chauvigny, outubro de 1997. Esta redescoberta se deve às posições assumidas por Dom Deschamps com relação à sociedade e a sua leitura

sobre os males que a atingiam.

No entanto, não há na sua obra o menor traço do que viria a ser a dialética: “sua filosofia é uma metafísica e mesmo uma teologia, as duas coisas sendo quase idênticas para ele: a dialética não é, dentro de seu sistema, o que ela se tornará no idealismo alemão, um método, um instrumento de conhecimento e a lei fundamental da lógica”¹³, ela resta, de um modo “incompleto”, na sua interpretação da Trindade, sendo que as três figuras seriam o relativo, o absoluto positivo e o absoluto negativo, respectivamente, e não existindo síntese e sim coexistência entre os três elementos¹⁴. Esta formulação serve para rebater o ateísmo de vários filósofos que, no entendimento de Dom Deschamps, não compreenderam a noção metafísica da Trindade, centrando as suas críticas à idéia de Deus e de religião que são criações humanas, ou ainda, da inteligência humana que interpreta ao seu modo esta realidade primeira¹⁵, o que lhe causa o afastamento de vários pensadores que não compreendem muito bem a sua metafísica e não aceitam as suas críticas aos filósofos materialistas¹⁶.

Desse modo, Dom Deschamps permanece um pensador “marginal” no universo das Luzes. Conhecido e bem quisto, tendo em vista a correspondência que ele troca com vários pensadores, ele é, no entanto, desconsiderado pelos seus escritos, vistos como radicais. Porém, o monge se insere em práticas de leituras e de produções de texto que têm o mesmo fundo do cura Meslier. É um tipo de pensamento que não se ancora perfeitamente nas produções filosóficas tradicionais, mesmo tendo lido as principais obras, até aquele momento, e estar em debate com seus autores¹⁷. Ele se situa no cruzamento de práticas sociais de diversas origens e se insere numa linhagem de pensadores que poderiam compor uma pré-história do anarquismo se esta fosse a intenção destes pensadores¹⁸. Ele também se situa numa certa tradição de padres e monges incrédulos do século XVIII¹⁹ que repensam as práticas religiosas e políticas do seu tempo, não deixando de beber na quase inesgotável fonte das heresias e dos movimentos protestantes radicais como os anabatistas ou em pensadores como Spinoza.

A maior parte de seu trabalho permanecerá inédita até 1864 quando Emile Beaussire descobre os seus manuscritos na biblioteca de Poitiers. Pode-se, então, constatar a extensão do pensamento de Dom Deschamps, pois, até então, conhecia-se somente duas obras publicadas em 1769 e 1770, *Lettres sur l'esprit du siècle* e *La voix de la raison contre le raison du temps, et particulièrement contre celle de l'auteur du Système de la Nature*, respectivamente, sendo esta última uma crítica ao barão de Holbachs.

O monge faz uma distinção clara entre inteligência e entendimento. A primeira produz tudo que é mal, inclusive o estado atual da sociedade e também cria uma idéia de Deus à sua imagem e semelhança, isto é, um Deus antropomorfo, logo com as qualidades e defeitos humanos. Somente o entendimento pode apreender o verdadeiro sentido da existência e da idéia de Deus. Este atributo humano é superior aos sentidos e a partir dele será possível uma verdadeira organização social livre de toda miséria e opressão²⁰.

Assim, Dom Deschamps encontra três tipos de estados sociais: o Estado selvagem; o Estado das leis e o Estado dos costumes. No primeiro, a força física se impõe e já existe a ambição de dominar: “é dela que vem nosso estado social no qual ela não faz mais do que crescer cada vez mais”²¹.. É daqui que surge o segundo estado: o das leis. A dominação precisa das leis para constranger e se impor aos outros. Assim, quem domina lança mão do direito, da religião, da filosofia, isto é, de todos os produtos da inteligência para manter o seu papel. Nesse aspecto, Dom Deschamps vê em Maquiavel a essência do Estado Moderno²². Ele ainda destaca o papel que a Igreja desempenha nesta situação junto com os exércitos: “A Igreja, pela natureza de suas armas feitas para subjugar o coração e o espírito do homem ignorante e escravizado, é a primeira milícia do trono; a espada, que somente pode subjugar os corpos, é a segunda. O soldado deve o passo ao padre, seu camarada e o príncipe lhe deve a primeira proteção”²³.

Assim, o monge vê por todos os lados a infelicidade a qual o homem se submeteu devido ao Estado das leis, e o único caminho para superar esta situação é o Estado dos costumes ou o Estado de igualdade moral:

Pretende-se o contrário com os nossos moralistas, que este seria um estado no qual os homens arrancariam os objetos de seus apetites e se matariam por eles; mas não existiria sombra de dúvida, pois este estado não seria nem o estado selvagem nem nosso estado de leis, os dois únicos que se pode matar. mas o estado de igualdade moral para o qual todos nós tendemos, no qual, os homens, totalmente plenos desse espírito de desapego que foi até certo ponto aquele dos primeiros cristãos e fundadores das ordens, não teriam nada próprio e no qual tudo seria comum entre eles.²⁴

É neste Estado que o homem pode almejar a felicidade, porém, como ele próprio diz, é uma sociedade monacal, sendo este o ideal que inspirou Dom Deschamps. A sua vivência na pequena comunidade beneditina

de Montreuil-Bellay lhe aportou a experiência de tudo repartir sem a posse pessoal dos objetos colocados à sua disposição, assim, o monge sonha com uma sociedade à imagem e semelhança de um mosteiro, talvez inspirado também pelas experiências das reduções jesuíticas na América do Sul.

O mais interessante em seus escritos é a ausência total de governo e de leis já que no Estado de costumes é completamente desnecessária a supremacia de uns sobre os outros: “A igualdade moral, uma vez estabelecida entre os homens, é de toda evidência que nela não existiriam mais ambiciosos, todos se achariam igualmente bem e nós não estaríamos dentro da triste situação na qual nunca estamos satisfeitos com o nosso destino que, momentaneamente e sempre, pela comparação com tal ou qual destino, nos parece mais infeliz do que outros”²⁵.

Dom Deschamps vai além do comunismo primitivo entre os cristãos. Ele prevê uma sociedade organizada e vivendo de acordo com as normas das primeiras congregações, mas num estado de igualdade absoluta, na qual não existiria qualquer hierarquia, pois, através do entendimento, os homens saberiam o que fazer cotidianamente. A sua utopia é mais radical do que a do cura Meslier que acredita numa subordinação do tipo patriarcal. O monge, nem isso, já que o ser humano teria consciência do seu papel social, tendo em vista que o Estado das leis foi superado, não existindo mais a necessidade de possuir bens pessoais, nem de disputar o necessário para viver.

Como, para ele, a propriedade é a consequência da ambição de dominar:

A ambição de dominar se estenderia no princípio somente sobre os corpos, mas para melhor completar este único objeto que ela tem, ela se estende também para os espíritos por meio das religiões e das leis; nada mais falta para escravizar e para a infelicidade dos homens. Eles não estão mais limitados pelos dois únicos objetos primitivos de divisão e guerra (os bens da terra e as mulheres), eles produzem um terceiro objeto em matéria de religião e costumes. E quais males, tanto secretos quanto públicos, este terceiro objeto não teria engendrado e não engendraria todos os dias? É contra ele que nossa filosofia grita hoje em dia; mas, ela não quer ver que ele é efeito necessário de uma causa que ela deixa subsistir, da nossa ignorância que seria invencível no estado selvagem e no estado de leis sob os quais esta ignorância nos mantém escravizados.²⁶

No Estado da igualdade moral, esta ambição não existira, como vimos acima.

Cabe ressaltar também que para Dom Deschamps as mulheres também são pontos de disputas entre os homens: “O *seu* e o *meu* em vista dos bens da terra e das mulheres, existe somente pela loucura dos nossos costumes, que engendra todo o mal que aqui reina”²⁷. Sendo que no Estado dos costumes “as mulheres, para dizer mais uma vez, aqui seriam para os homens o que os homens seriam para as mulheres: um bem comum, sem que isso pudesse resultar no menor inconveniente, na menor desunião”²⁸.

Como vimos, para se chegar a tal estado, os homens terão o entendimento como meio de compreender a vida em sociedade e superar o Estado das leis. Porém, de onde viria este entendimento?

Quando falamos que Deus é o *nosso tudo*, nos o consideramos em relação a nós; mas isto não é mais quando nos falamos que Ele é *todo*, pois nós somos dentro Dele e só podemos considerá-Lo. Que se aplique estas maneiras de falar, após o grito da verdade que se faz sempre escutar mais ou menos, à minha definição de existência e que não se perca de vista que eu provo a existência *de tudo* pela aquele *de todo* e vice-versa.

Tudo tem a razão de sua existência dentro do *todo*, que tem a sua igualmente dentro dele próprio, ao mesmo tempo em que ele tem dentro de si suas partes: resulta disso que *tudo* é relativo *ao todo*; e se há esta relação, a única que se pode ter, é porque se afirma o *todo* o negando, como eu estabeleci.²⁹

Cada um é uma parte de tudo, mas tudo não é o todo, no entanto, o todo é a origem de tudo.. Portanto, nos cabe uma parcela desse entendimento de tudo e do todo. Com esta compreensão, pode-se passar do Estado das leis para o Estado da igualdade moral, pois o homem verá a verdade: “O *estado de costumes* (...) se tornou possível pelo *estado de leis* que, forçando os homens a meditar sobre a essência do universo e seus próprios males, permitiu-lhes descobrir a verdade”³⁰. Assim, esse entendimento está acima da capacidade de inteligência, pois permitiria ao homem se encontrar no Todo.

Ora, esta idéia de todo não deixa de se aproximar da noção de vontade geral de Rousseau. Talvez influenciado por este ou não, pois não haveria uma resposta conclusiva acerca do caso, Dom Deschamps crê que o desvelamento do Verdadeiro Sistema, como ele chama a sua teoria, libertará o homem de toda opressão e infelicidade, levando a um estado no qual não existiriam leis, propriedades e hierarquias.

Se suas obras não foram lidas diretamente pelos revolucionários de 89 ou, até mesmo, pelos anarquistas da segunda metade do século XVIII, isso não quer dizer que eles desconhecem esse tipo de pensamento que, por sua vez, sofreu a influência de várias práticas discursivas que vinham em direção de uma sociedade sem Estado. Desse modo, o monge também se encontra no cruzamento de várias práticas, aproximando-se

do cura Meslier, principalmente no sonho de uma sociedade comunitária dentro de suas compreensões acerca do cristianismo primitivo e de sua igualdade³¹. Essas idéias freqüentaram as penas de vários escritores do século XVIII, assim: “De início, acha-se aqui elementos relevantes do cristianismo e que vão da renúncia a todo poder temporal tal como aparece no Novo Testamento, passando pelos modelos beneditinos, até ao princípio da “igualdade dos crentes diante Deus”, em nome do qual os camponeses alemães se revoltaram em 1525”³².

Assim, esta proximidade entre o monge e o cura não é a única, mas, a princípio, “é o que eles têm em comum, é certo ideal de vida monástica”³³. Nesse sentido, o ideal igualitário é um ideal de vida ascética que, de uma forma ou de outra, foi também de muitos movimentos heréticos medievais, de seitas protestantes como os anabatistas, quakers e de muitos revolucionários de 89 como Babeuf. Ele irá freqüentar o imaginário dos anarquistas durante a segunda metade do século XIX e início do século XX, mesmo não sendo como alguns ainda pensam o aniquilamento das diferenças pessoais, ao contrário, para os anarquistas é através dela que se poderá manifestar as diferenças individuais³⁴.

Em muitos desses movimentos vamos encontrar o desejo de reorganizar a sociedade em pequenas comunidades rurais tendo um modo de vida mais simples: “Era, segundo todas as aparências, escreveu o cura Meslier, a esta forma de vida, como a melhor e a mais conveniente aos homens, que a religião cristã queria no seu começo levar seus fiéis. É o que somente nos parece que ela os obrigava a se olharem como irmãos e como iguais entre eles (...) Os monges, como os mais sábios e mais prudentes sobre isso que os outros, têm sempre tido cuidado de conservar seus bens em comum e de usufruí-los em comum”³⁵.

Muitas dessas idéias acerca da simplicidade de viver, usufruto comum de tudo, dos bens, uniões fraternas entre os sexos, serão encontradas entre os escritores anarquistas, mas não no sentido de que este tipo de pensamento tivesse um caminho único a trilhar. Como vimos é um pensamento nômade. Ele está à deriva. Ele não acumula, não dá conta de seus ganhos. Ele é transitório e astucioso, enfim, ele é uma tática e esta “não dispõe de base onde capitalizar os seus ganhos, preparar a sua expansão e adquirir uma independência em relação às circunstâncias [...], devido ao seu não-lugar, a tática depende do tempo, permanecendo vigilante para agarrar rapidamente as possibilidades de ganho. O que ela ganha, não guarda. É-lhe necessário jogar constantemente com os acontecimentos para torná-los ‘ocasiões’. Sem cessar o fraco deve tirar partido das forças que lhe são estrangeiras.”³⁶

Notas

¹ VEYNE, Paul. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: UnB, 1982

² SERGFENT, Alain; HARMEL, Claude. *Histoire de l'Anarchie*. Dole-du-Jura : Presse Jurassienne, 1949 (“Le mouvement anarchiste s'en prend à une forme donnée de l'autorité - celle qu'existe - et c'est en cela qu'il s'évade de la philosophie et prend pied dans l'histoire. L'anarchie moderne est la lutte contre les incarnations modernes de l'autorité, et tout particulièrement contra la forme moderne de l'Etat, cheville ouvrière dans notre monde de toute la charpente sociale. Son développement est donc conditionné par la naissance et la croissance de cet Etat” - todas as traduções neste artigo são livres e de minha autoria).

³ Idem, p. 11 (“ne fut qu'une autorité parmi d'autres, pas toujours la moins frêle. L'Eglise dominait les rois, et les princes féodaux étaient de taille à leur tenir tête. Ce n'est que peu à peu, au prix d'un persévérant effort, que la puissance politique l'emporta”).

⁴ Idem, p. 12 (“si le dix-huitième siècle est le siècle où se manifestent pour la première fois des tendances anarchistes ou anarchisantes de type moderne, c'est parce qu'alors se dénouèrent ou que du moins se relâchèrent ces liens mystiques, c'est parce qu'alors le corps social tout entier fut l'objet d'un vaste processus de désacralisation”).

⁵ COHN, Norman. *Na senda do milênio*. Lisboa: Presença, 1981, p. 155.

⁶ LITVAK, Lily. *Musa libertaria. Arte literaria y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*. Barcelona: Antonio Bosch, editor, 1981, p. 13.

⁷ SERGFENT. *Op. cit.*, p. 10. (“l'Histoire ignore les commencements absolus. Les penseurs anarchistes se sont empressés d'user cette liberté, - les socialistes aussi d'ailleurs. Dans leur désir de donner à leur doctrine des quartiers de noblesse, ils ont fouillé tout le passé et prétendu reconnaître leurs ancêtres dès l'antiquité classique, cachés sous l'éclat de noms prestigieux”).

⁸ WOODCKOK. *Os grandes escritos anarquistas*. Porto Alegre: L & PM Editores, 1981, p. 28.

⁹ HOBASAWM, Eric. *Os rebeldes primitivos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

¹⁰ THOMAS, Jean; VENTURI, Franco. Introduction. in *Le Frai Système*. Dom Deschamps, Genève: Librairie Droz, 1963, p. 11.

¹¹ Idem, *ibid*, p. 8 e 35.

¹² <http://membres.lycos.fr/domdeschamps/>, 13/08/2002. *Dom Deschamps*, “le maître des maîtres du soupçon” André Robinet ; librairie Vrin ; 1994. *Lumières de l'utopie*, Bronislaw Baczko ; Paris, Payot, 1978. Chapitre III “Utopie et métaphysique : Dom Deschamps, p.101 à 136. *Les athéismes philosophiques* ; Editions Kimé, textes réunis par Emmanuel Chubilleau & Eric Puisais. Chapitre 1 p.105 à 121 “Comment un moine peut-il être athée ?” Eric Puisais. *L'idée de Dieu chez Deschamps* ; Delhaume Bernard ; in *Dix-huitième Siècle*, 1980, n°12 p.401 à 410. *Du fondement de l'égalité selon Deschamps* ; Barthelemy Georges in *Justification de l'éthique*, p.93-96. “Dom Deschamps métaphysique et politique” ; Barthelemy Georges ; Thèse de doctorat d'Etat, Paris ; 1984. *Dom Deschamps et la fin du politique* ; Barthelemy Georges ; in *Dix-huitième siècle* ; 1997 ; n°9 p.329 à 342. *Dom Deschamps ou le paradoxe des lumières* ; Barthelemy Georges ; in *L'Enseignement philosophique* ; 1987-1988 ; p53-58. “Négatif et négation dans l'œuvre de dom Deschamps (introduction à la question du néant)” ; Bienaimé Alain ; Mémoire de maîtrise, Paris, Sorbonne, 1985, 92p. dactylographiées. *L'idée d'égalité en France au XVIII^e siècle*, Delaporte André ; Paris ; PUF ; 1987. “Dom Deschamps,

métaphysique et révolution” ; Methais Pierre ; Thèse de doctorat d’Etat ; Poitiers ; 1989 ; 3 vols. *Dom Deschamps et la communauté des femmes* ; in *Études sur le XVIII^e s.* ; 1976 ; vol III p.11 à 118. Esta bibliografía foi colhida na página. Também, Jacques D’Hondt (sous la direction), *Dom Deschamps et sa métaphysique*. Paris: Puf, 1974.

¹³ Idem, *ibid.*, p. 36 (“sa philosophie demeure une métaphysique et même une théologie, les deux choses étant presque identiques pour lui: la dialectique n’est pas, dans son système ce qu’elle deviendra dans l’idéalisme allemand, une méthode, un instrument de connaissance, et la loi fondamentale de la logique”).

¹⁴ Idem, *ibid.*, p. 38 e 39.

¹⁵ DOM DESCHAMPS. *Le Vrai Système ou le Mot de l’Énigme Métaphysique et Morale*. Genève: Librairie Droz, 1963, p. 71 e ss.

¹⁶ THOMAS, *Op. cit.*, p. 25.

¹⁷ Idem, *ibid.*, p. 36.

¹⁸ Idem, *ibid.*, p. 63.

¹⁹ Idem, *ibid.*, p. 8 e SCHNELLE, Kurt. Remarques sur les écrivains obscurs du XVIII^e siècle. in Jacques D’Hondt, (sous la direction). *Dom Deschamps et sa métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974, p. 93.

²⁰ <http://membres.lycos.fr/domdeschamps/> ; p. 6

²¹ DOM DESCHAMPS, *op. cit.*, p. 132 (“c’est d’elle que vient notre état social, où elle ne l’a fait que s’accroître de plus en plus”).

²² Idem, *ibid.*, p. 111.

²³ Idem, *ibid.*, p. 115 e 116 (“l’église pour la nature de ses armes faites pour subjuguier le cœur et l’esprit de l’homme ignorant et asservi, est la première milice du trône; l’épée, qui ne peut subjuguier que le corps, est la seconde. Le soldat doit le pas au prêtre, son camarade, et le prince lui doit sa première protection”).

²⁴ Idem, *ibid.*, p. 118 (“On prétendra au contraire, avec nos moralistes, que ce serait un état où les hommes s’arracheraient les objets de leurs appétits, et s’égorgeraient pour eux; mais il n’y aurait pas l’ombre de raison à le prétendre, puisque cet état ne serait ni l’état sauvage ni notre état de lois, le deux seul états où l’on puisse s’égorger, mas l’état d’égalité morale où nous tendons tous, où les hommes, remplis entièrement de cet esprit de désappropriation qui a été jusque à un certain point celui des premiers Chrétiens et des fondateur d’ordres, n’auraient rien en propre et où tout serait commun entre eux”).

²⁵ Idem, *ibid.*, p. 133 (“L’égalité morale une fois établie parmi les hommes, il est de toute évidence qu’il n’y aurait plus d’ambitieux, tous s’en trouveraient également bien, et nous ne serions pas dans le triste cas où nous sommes de n’être jamais contents de notre sort que momentanément et toujours par comparaison avec tel ou tel sort, qui nous paraît plus fâcheux que le nôtre”).

²⁶ Idem, *ibid.*, p. 132 e 133, (“L’ambition de dominer ne s’étendait dans le principe que sur les corps, mais pour mieux remplir ce seul objet qu’elle a, elle s’est étendue depuis sur les esprits, par les moyens des religions et des lois; il n’a plus rien manqué à l’esclavage et au malheur des hommes. Ils n’ont plus été bornés aux deux seuls objets primitifs de division et de guerre (les biens de la terre et les femmes), ils s’en sont fait un troisième des matières des religions et des mœurs. Et quels maux tant secrets que publics, ce troisième objet n’a-t-il pas engendré et n’engendre-t-il pas tous les jours? C’est contre lui que notre philosophie déclame aujourd’hui; mais elle ne voit pas qu’il est l’effet nécessaire d’une cause qu’elle laisse subsister, de notre ignorance qui était invincible dans l’état sauvage et de l’état de lois sous lequel cette ignorance nous tient enchaînés”).

²⁷ Idem, *ibid.*, p. 127, (“le tien et le mien à l’égard des biens de la terre et des femmes, n’existe que par la folie de nos mœurs, où il engendre tout le mal qui y règne”).

²⁸ Idem, *ibid.*, p. 163, (“les femmes, pour le dire encore, y seraient aux hommes ce que les hommes y seraient aux femmes: un bien commun, sans qu’il pût jamais en résulter le moindre inconvénient, la moindre désunion”).

²⁹ Idem, *ibid.*, p. 98, (“Quand nous disons de Dieu qu’il est *noire tout*, nous le considérons relativement à nous; mais ce n’est plus cela quand nous disons de lui qu’il est *tout*, puisque nous nous renfermons alors dans lui et que nous ne pouvons considérer que lui. Qu’on applique ces façons de parler, d’après le cri de la vérité qui se fait toujours entendre plus ou moins, à ma définition de l’existence, et qu’on ne perd pas de vue que je prouve l’existence *du tout* par celle *de tout* et *vice versa*. “*Tout* a la raison de son existence dans *le tout*, qui a également la sienne dans lui, en même temps qu’il l’a dans ses parties: il s’ensuit delà que *tout* est relatif *au tout*; et s’il a ce rapport, le seul et unique qu’il ait, c’est qu’il affirme *le tout* en le niant, comme je l’ai établi”).

³⁰ THOMAS, *op. cit.*, p. 55, (“l’état de mœurs (...) a été rendu possible par l’état de lois, qui, forçant les hommes à méditer sur l’essence de l’univers et sur leurs propres malheurs, leurs a permis de découvrir la vérité”).

³¹ METHAIS, Pierre. Montreuil-Bellay. Paris. Les Ormes. in Jacques D’Hondt, *op. cit.* 1974, p. 82.

³² ROCHE, Daniel; FERRONE, Vincenzo. *Le Monde des Lumières*. Paris: Fayard, 1999, p. 98, (“on y trouve tout d’abord des éléments relevant du christianisme et qui vont de la renonciation à tout pouvoir temporel telle qu’elle apparaît dans le Nouveau Testament (*Magnificat*), en passant par les modèles des bénédictins, jusqu’au principe de l’“égalité des croyants devant Dieu”. au nom duquel les paysans allemands s’étaient révoltés en 1525”).

³³ THOMAS, *op. cit.*, p. 60, (“c’est qu’ils ont en commun, c’est un certain idéal de vie monacale”).

³⁴ COLSON, Daniel. *Petit lexique philosophique de l’Anarchisme*: de Proudhon à Deleuze. Paris: Le Livre de Poche, 2001, p. 86.

³⁵ Idem, *ibid.*, p. 60 e 61, (“c’était, suivante toutes les apparences – écrit le curé Meslier - à cette forme de vie en commun, comme à la meilleure et à la plus convenable aux hommes, que la religion chrétienne voulait dans son commencement ramener ses sectateurs. C’est ce qui paraît nos seulement en ce qu’elle les obligeait de se regarder tous comme frères et comme égaux entre eux (...) Les moines, comme plus sages et plus prudents en cela que les autres, ont toujours eu soin de conserver tous leurs biens en commun et d’en jouir en commun”).

³⁶ CERTEAU, Michel. *L’invention du quotidien*. 1. Arts de faire. Paris: Union Générale d’Éditions, 1980, p. XLVI, (“Elle ne dispose pas de base où capitaliser ses avantages, préparer ses expansions et assurer une indépendance par rapport aux circonstances [...] du fait de son non-lieu, la tactique dépend du temps, vigilant à y “saisir au vol” des possibilités de profit. Ce qu’elle gagne, elle ne le garde pas. Il lui faut constamment jouer avec les événements pour en faire des “occasions”. Sans cesse le faible doit tirer parti de forces qui lui sont étrangères”).