Inmensa

O ESTATUTO (CONTRA)COLONIAL DA HUMANIDADE

Literatura e Política

Organizadores

Luis Eustáquio Soares
Diana C. de Souza Barbosa
Junia Zaidan

O ESTATUTO (CONTRA)COLONIAL DA HUMANIDADE

Literatura e Política

Organizadores

Luis Eustáquio Soares
Diana C. de Souza Barbosa
Junia Zaidan

Inmensa
EDITORIAL

"Tomado em seu conjunto, o ciclo colonial do colonialismo ocidental tem início com o genocídio dos ameríndios (a substituí-los foram convocados os negros escravizados deportados da África) e conhece o seu ápice no século XX, com a tentativa de escravizar os eslavos e exterminar os judeus, considerados, assim como os bolcheviques, responsáveis pela insana revolta das 'raças inferiores' contra a supremacia branca, ariana e ocidental."

Domenico Losurdo, 2017.

"É assim que o grande realismo naufraga no período de decadência. É desse modo que surge, ao lado do antirrealismo e do pseudorrealismo abertamente apologético da literatura patrocinada pela burguesia reacionária, uma longa cadeia de tendências que, de modo 'radical', 'vanguardista', estão por princípio empenhadas em liquidar o realismo até mesmo em seus fundamentos. Qualquer que tenha sido a atenção dos representantes dessas tendências, em termos objetivos elas ajudaram a burguesia em sua luta contra o realismo autêntico. Tal função social objetiva é própria de toda a literatura do período de decadência desde o naturalismo até o surrealismo".

György Lukács, 1938.

"A fase imperialista da acumulação do capital, ou a fase de concorrência mundial do capitalismo, abarca a industrialização e a emancipação capitalista dos antigos mercados internos do capital, nos quais realizou a seu mais-valor. Os métodos específicos dessa fase são: empréstimos exteriores, construções de estradas de ferro, revoluções e guerras. O último decênio de 1900 a 1910, é particularmente característico do movimento mundial imperialista do capital, principalmente em Ásia e nas partes de Europa fronteiriças com Ásia, Rússia, Turquia, Pérsia, Índia, Japão, China, assim como o norte da África. Assim como a implatação do mercado gradativamente substituiu a economia natural e assim como a emergência do capitalismo substituiu, por meio de guerras, crises e aniquilação de populações inteiras, a segunda forma de economia, de igual forma a emancipação do capitalismo dos limites de seu mercado interno se verifica por meio de revoluções e guerras".

Rosa Luxemburgo, 1913.

Grupos de pesquisa na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes):

Núcleo Nudes: "Diversidade e descolonização", "O estatuto (contra)colonial da humanidade", "O realismo estético como vanguarda", coordenados pelos professores Doutores Luis Eustáquio Soares, Diana C. de Souza Barbosa e Junia Zaidan.

Grupo de extensão:
TEDESOM (Teatro dos Desoprimidos)

É permitida a reprodução desta obra desde que devidamente referenciada.

Projeto gráfico, diagramação e capa | Larissa Chisté Melchiades da Silva

Revisão geral | Luis Eustáquio Soares, Diana C. de Souza Barbosa e Junia Zaidan

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

O Estatuto (contra) colonial da humanidade [livro eletrônico] : literatura e política / organizadores Luis Eustáquio Soares, Diana C. de Souza Barbosa , Junia Zaidan. -- 1. ed. -- Montes Claros, MG : Inmensa, 2021. p. 332.
PDF
Bibliografia
ISBN 978-65-89056-01-0
1. Capital (Economia) 2. Capitalismo 3. Ciências políticas 4. Colonialismo 5. Ensaios brasileiros I. Soares, Luis Eustáquio. II. Barbosa, Diana C. de Souza. III. Zaidan, Junia.

21-55401 CDD-320

Índices para catálogo sistemático:
1. Ciências políticas 320
Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

Sumário

08 Prefácio:
O ESTATUTO (CONTRA)COLONIAL DA HUMANIDADE
Por Luis Eustáquio Soares

21 A ARTE DA GUERRA E A GUERRA DA ARTE:
o materialismo cultural no anime chinês O Líder
André Luís de Macedo Serrano

38 O RACISMO INSTITUCIONAL VISTO ATRAVÉS DE MARCAS LINGUÍSTICO-DISCURSIVAS
Dean Guilherme Gonçalves Lima

53 UMA BREVE ANÁLISE DA ESTÉTICA DA RECEPÇÃO HISTÓRICA DA CIVILIZAÇÃO BURGUESA
Diana Carla de Souza Barbosa

72 PRESENÇA DO REGIME DE 1964 EM DOIS ROMANCES CONTEMPORÂNEOS RECENTES
Fernanda Nali de Aquino

85 APRENDENDO COM A EXPERIÊNCIA CHINESA
Helder Gomes

101 TRADUÇÃO LITERÁRIA, COSMOPOLITISMOS E ESTATUTO ANTICOLONIAL
Junia Zaidan

129 A BUSCA DA VERDADE NO DISCURSO DO JORNALISMO DE CHECAGEM
Lídia Gurgel Neves Hora

140 *CHANGÓ*, EL GRAN PUTAS: sentido de cooperación vs. prurito de acumulación – el Negro no quiere mal para nadie aun obligado a escoger Confesión o Tortura
Luis Carlos Muñoz Sarmiento

184 *MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS*, DE MACHADO DE ASSIS: romance de formação das tipicidades do estatuto colonial brasileiro - ideologia do colonialismo e racismo estrutural
Luis Eustáquio Soares

208 O NEOFASCISMO BRASILEIRO E A REJEIÇÃO DA PLURALIDADE
Marcelo Martins Barreira

223 MEMÓRIAS REVOLUCIONÁRIAS DOS ANOS 1930: a paratopia no discurso literário de Eneida de Moraes
Rafael Cossetti

238 A CATEGORIA TRABALHO EM MARX: uma perspectiva ontológica e social
Ricardo Miranda

256 DESAFIOS DO FEMINISMO NO BRASIL EM CRISE
Rosiene Barros da Rocha

277 *TEMPO, VIDA, POESIA*: Drummond e a literatura como "missão"
Thadeu Togneri Moreira

294 LA NUEVA DERECHA EN BRASIL: nihilismo verdeamarillo, bolsonarismo neofascista y fundamentalismo cristiano
Vitor Cei

PREFÁCIO

O ESTATUTO (CONTRA)COLONIAL DA HUMANIDADE

Luis Eustáquio Soares (CNPq-Ufes)

O que é o estatuto colonial da humanidade?

No capítulo 24, intitulado "A assim chamada acumulação primitiva", do primeiro volume de *O capital* (1867), Karl Marx analisou detidamente o que designou como acumulação primitiva do capital, ocorrida a partir dos despojos do modo de produção precedente, o feudal.

Em *A acumulação do capital* (1913), Rosa Luxemburgo retomou o tema em tela sustentando o argumento de que a civilização do capital não seria possível sem a ampliação permanente do mercado externo, definindo esta última como a incorporação de relações de produção não capitalistas ao centro do sistema.

No capitalismo, mais do que em qualquer outro modo de produção, a sua existência está diretamente vinculada ao movimento do capital rumo à sua reprodução ampliada, em tese a partir do eixo do mais-valor, que é a extorsão do plus-trabalho e, desse modo, da apropriação privada do excedente socialmente produzido.

Rosa Luxemburgo, em sua obra citada, sustentou a tese de que o mais-valor por si mesmo não garante a reprodução ampliada do capital, de onde seja possível concluir que a acumulação primitiva não apenas precedeu, no tempo, o modo de produção capitalista, mas também se constituiu e se constitui como a sua razão de ser, no espaço, motivo pelo qual seja possível afirmar que se realize de modo transversal à civilização do capital, tendo como objeto a superexploração do trabalho dos povos e o saqueio de suas culturas e riquezas.

O estatuto colonial da humanidade, assim, diz respeito às maiorias humanas desumanizadas, violentadas e sangradas pela voracidade sem fim da acumulação primitiva permanente do capital. Está diretamente vinculado ao processo da expansão colonial – acumulação primitiva, *stricto sensu* –, assim como pela mundialização capitalista (das grandes indústrias e das

relações mercantis) e pela expansão do capital monopólico, tendo em vista a fase propriamente imperialista do capitalismo, iniciada no final do século XIX, responsável, no XX, pelas duas grandes guerras mundiais.

Nesses três períodos, o colonial, o capitalista e o imperialista, os continentes mais afetados pela acumulação primitiva permanente do capital são a América Latina, a África, a Ásia e a Oceania, regiões onde habitam os "Condenados da Terra" (1961), para fazer referência a uma fundamental obra homônima de Franz Fanon.

Esses, "os condenados da Terra", são aqueles milhões (centenas, podendo, ao longo do tempo ser mais ainda) de seres humanos que se encontraram e se encontram no meio do redemoinho das guerras de saqueio, intervenções e golpes das grandes potências ocidentais como, por exemplo, a primeira Guerra do Ópio, de 1839 a 1842, a partir da qual a Inglaterra transformou a China em uma semicolônia, ao impor o Tratado de Nankim, de 29 de agosto de 1842 e ao tomar para si o controle de portos fundamentais como o de Cantão, Ning-po Shanghai, dentre outros, com repercussões sociais e político-econômicas que podem ser objetivadas ainda hoje, com seus incontáveis e anônimos mortos.

Houve, ainda, uma segunda Guerra do Ópio, de 1856 e 1860, dessa vez com a participação de um consórcio de países imperialistas como a França, os EUA, a Inglaterra, com a liderança deste último. Resultado: milhões de mortos, feridos, órfãos; um país humilhado e submetido. Entre as duas Guerras do Ópio há que mencionar a Revolta do Estado Celeste da Grande Prosperidade, conhecida como Taiping, de 1851-1864, uma guerra messiânica camponesa, estimulada por Inglaterra, que começou ao sul da província Huang-si e depois se estendeu pelo centro da China, ao longo do rio Yangtsé.

A esse respeito, quando Inglaterra viu que estava perdendo o controle, interveio com a Segunda Guerra do Ópio, com o mencionado consórcio de países, esmagando e triturando camponeses. Não será demais explicitar que o uso de drogas e da religião para submeter povos alcançou uma dimensão multitudinária com a Inglaterra e não é por acaso que seja a principal forma de dominação estadunidense. Opiáceos, inclusive dos

artefatos de sua indústria cultural; e fanatismo religioso não estão por aí, aonde se vá? Não serão um pretexto imperialista para estimular a violência e assassinar a juventude periférica, inclusive e sobretudo a negra?

O outro lado da história: a internacionalização das lutas de classes, o marxismo e seus efeitos nas revoluções anticoloniais

E por acaso, a Europa só herdou guerras e invasões e genocídios para os povos pertencentes ao estatuto colonial da humanidade? Óbvio que não! Não se pode, de forma alguma, esquecer que o continente europeu foi durante pelo menos trezentos anos o cenário de lutas de classes épicas, hajam vistas a Revolução Francesa, as revoltas populares de 1848, a Comuna de Paris de 1871?

Também não é possível ocultar ou desqualificar, a propósito, o fato de que o marxismo seja a teoria revolucionária da humanidade do estatuto colonial não porque seja europeia ou de autoria de brancos e homens europeus, como se lê e se ouve falar por aí, mas porque foi e é a consequência epistemológica mais revolucionária, humanista e universal das lutas de classes operárias do período em que surgiu.

Não é por acaso que inspirou revoluções anticoloniais por todo o planeta, bastando mencionar a Revolução Soviética, de 1917, a Chinesa de 1949, a vietnamita, primeiro contra o colonialismo francês e, ato contínuo contra os EUA, país que pretendeu assumir o lugar da França impondo uma guerra implacável e genocida, entre 1955 e 1975, contra Vietnã, Laos, Camboja, perdendo-a finalmente. Usa, go home!

Por acaso a vitória de Vietnã contra a inumana, racista e genocida guerra estadunidense não será um dos grandes acontecimentos do século XX e talvez o mais importante de sua segunda metade, sem considerar a Revolução Cubana de 1959 e a Norte-coreana de 1950 a 1953?

E mesmo antes antes do surgimento do marxismo, inspirado pelas lutas de classes operárias europeias, o iluminismo não terá sido uma corrente de

pensamento indissociável do período histórico em que a burguesia, porque disputava os rumos do devir histórico, era revolucionária? Ora, não foram o iluminismo e a própria Revolução Francesa que inspiraram a Revolução Haitiana de 1791 a 1804, a primeira revolução anticolonial negra da história da humanidade? Não terá sido esse mesmo iluminismo e essa mesma Revolução Francesa que motivaram a Inconfidência Mineira de 1789, a Carioca de 1794, a Baiana de 1798 a 1799, demonstrando a simultaneidade planetária das lutas revolucionárias, incluindo as anticolonais?

A literatura e as ciências humanas estão livres, em nome de suas supostas e respectivas autonomias, de incorporar a problemática mundial do estatuto colonial da humanidade? Por que, não obstante a absoluta insensatez, para dizer o mínimo, cada vez mais somem do horizonte histórico os contos, os poemas, os dramas, os romances e as teorias que protagonizam os lugares de fala do estatuto colonial da humanidade e de seus países, como, dentre muitos, o Brasil?

Estatuto colonial da humanidade e a trans-história milenar do racismo

O estatuto colonial da humanidade, sendo a referência para a acumulação primitiva trans-histórica do capital, por isso mesmo se constitui como o vetor objetivo do racismo de Estado permanente contra os povos, tendo produzido a escravidão negra e um processo de exclusão, superexploração e desumanização de parte significativa da humanidade.

É o responsável direto pela escravização dos povos oriundos do continente africano, os quais foram brutalmente deslocados da África para, sobretudo, as Américas (Latina, Central e do Norte), servindo de suporte vital e mortal para o processo de acumulação primitiva da fase mercantil e capitalista do sistema colonial europeu, sem excluir o período imperialista, indissociável do capital monopólico e, desse modo, da indistinção entre Estado e iniciativa privada, dando velocidade ao processo de expansão do capital, que adquire, nesse contexto, um alcance multitudinário, de espectro completo, ao mesmo tempo econômico, militar, cultural e tecnológico.

A escravização de africanos durou até a segunda metade do século XIX, quando o capitalismo inglês era hegemônico sobretudo nas Américas, razão pela qual a Inglaterra foi a principal beneficiária, direta e indiretamente, da força de trabalho escravo, inclusive no que diz respeito ao monopólio do tráfico negreiro, ainda que tenha sido o país responsável, posteriormente, pelo seu fim, pressionando as oligarquias escravistas para que liberassem os escravos, quando estes não eram mais produtivos para o projeto imperialista inglês de expansão do mercado capitalista.

Não custa lembrar, no contexto brasileiro do século XIX, que a Lei Eusébio de Queirós (1850), que implementou medidas para a repressão do tráfico de africanos; a Lei do Ventre Livre (1871), que estabelecia a "liberdade" para os filhos de escravos nascidos a partir de sua promulgação; e a Lei Áurea (1888), que decretou o fim da escravidão, não foram concessões dos senhores de escravos brasileiros, posto que só foram possíveis pela pressão da Inglaterra, que dominava o Brasil, sobretudo no período do Segundo Reinado.

Tendo sido, desde o século XVIII, a principal beneficiária do trabalho escravo no Brasil, mais que Portugal, Inglaterra não militou contra as relações escravistas de produção porque fosse antiescravagista. O motivo é objetivamente outro: na segunda metade do século XIX, tornou-se seu interesse prioritário o domínio dos povos por meio de relações capitalistas de produção, impondo regras comerciais desiguais como forma de exploração e de captura de excedentes, ao mesmo tempo em que ampliava o mercado capitalista para escoar e vender as mercadorias de suas indústrias.

Disso tudo não resulta como óbvio que o estatuto colonial da humanidade teria tido como objeto de sua brutal exploração exclusivamente a pele negra, por meio do trabalho escravizado. Além do trabalho escravo indígena e dos povos pré-colombianos, na América Latina, as regiões do planeta, como a Ásia e a África Setentrional, por exemplo, em que prevalecia relações feudais de produção, sofreram e sofrem violências econômicas, sociais, culturais e racistas inomináveis, sem contar os trabalhadores migrantes europeus, expulsos por crises sistêmicas sucessivas, ocorridas no interior da Europa; superexplorados, também, pelo processo de acu-

mulação primitiva permanente.

Mesmo no interior da Europa, o estatuto colonial da humanidade não esteve ausente, para além das relações capitalistas de produção, por si mesmas violentas e exluidoras, considerando o lugar ocupado nelas pela classe trabalhadora. O caso do povo irlandês é exemplar. Durante séculos, foi "o quintal" da acumulação primitiva da fase colonial, capitalista e imperialista do domínio inglês, hegemônico até a primeira metade do século XX, tendo sido objeto de agressões permanentes, inclusive usando, para tal, o pretexto religioso, como ocorrera durante a Primeira Guerra Civil Inglesa, de 1642-1651, com a ascensão do "Moisés puritano", Cromwell, cujo breve período no poder foi marcado por uma perseguição implacável aos "impuros" católicos irlandeses; perseguição que serviu de pretexto para a expansão latifundiária dos lordes ingleses na Irlanda.

O problema fundamental, no entanto, é sempre o mesmo: o estatuto colonial da humanidade pode ser interpretado como o efeito mais trágico de todas as sociedades polarizadas por relações socais de produção de classe, a opressora e a oprimida. Existiu, pois, no modo escravagista de produção, no feudal; e existe no capitalismo e na fase imperialista.

Em todos esses modos de produção, a expansão colonial é a regra e com esta o saqueio, a escravização e a superexploração de povos agredidos, desumanizados por guerras e golpes. Funciona como uma terceira classe que ora assume a forma de trabalho escravo, ora de trabalho feudal, ora formas híbridas, como ocorre no capitalismo e também na sua fase imperialista.

Parece importante destacar que essa longa tradição do oprimido tenha como contraparte uma não menos milenar classe social tendenciosamente parasitária e improdutiva que sempre viveu dos butins de guerra, inclusive segmentos intermediários de homens livres que não ocupavam nem a posição de senhores (nobres, senhores, burgueses) nem a de escravos.

Pensado em perspectiva milenar, tendo em vista os modos de produção escravista, feudal, capitalista e imperialista, o estatuto colonial da humanidade está diretamente associado ao parasitismo das classes sociais que

vivem dos saqueios dos povos por meio de guerras. Foi assim na Grécia Antiga, tendo como exemplo, dentre muitos, a longa Guerra de Tróia, de 1300 a 1200 a.C. Foi assim com o Império Romano, cuja existência foi indissociável de guerras, com pelo menos 250 anos de invasões e saqueios de povos, sustentando, assim, a demanda interna cada vez mais crescente de trabalho escravo.

Foi assim no interior da Idade Média, com o parasitismo aristocrático-clerical levando a cabo sucessivas guerras por conquistas de novos feudos, tendo como pano de fundo guerras religiosas. Foi assim no processo de acumulação primitiva, no tempo, do capitalismo, que se valeu não apenas dos saqueios do trabalho acumulado, no período feudal, mas na verdade de todo período histórico precedente, inclusive o da fase escravista.

Foi, assim, enfim, tendo em vista outro vetor da acumulação primitiva do capital, aquele que tem relação com o espaço, com a geoguerra, com seu ato inaugural marcado pelo começo da colonização das Américas, em 1492, com a chegada de Cristóvão Colombo; e a circunavegação da África, em 1498, levada a cabo por Vasco da Gama. Acontecimentos que iniciaram o processo de acumulação primitiva propriamente colonial, que é, a rigor, a forma do estatuto colonial da humanidade no interior do capitalismo, assim como em sua fase imperialista; forma que tem como contraparte o parasitismo oligárquico.

Essa questão é muito relevante porque está na base de uma cultura milenar parasitariamente metafísica que tende a ser milenarmente indiferente aos sofrimentos dos povos implicados com o estatuto colonial da humanidade, argumento que oportuniza um diálogo com o seguinte trecho de *O marxismo ocidental*, de Domenico Losurso:

> Os chefões nazistas não desdenham nem mesmo a celebração da consciência moral, a "voz perceptível no silêncio", o "sentimento de responsabilidade" e a "cultura da alma" que ela implica. Basta excluir os povos coloniais da comunidade civil, da comunidade moral e da comunidade humana, e eis que uma política de escravização das raças servis e de aniqui-

> lamento dos agitadores judaico-bolcheviques que as incitam a uma insana revolta pode muito bem caminhar lado a lado com a homenagem ao imperativo categórico e com a celebração dos valores morais, artísticos, culturais e espirituais do Ocidente e da raça branca e ariana. Logo, se quisermos compreender o Terceiro Reich, convém partirmos da retomada da radicalização da tradição colonial (e do racismo a ela intrínseco), isto é, do problema ignorado e recalcado por Lévinas e Agamben (LOSURDO, 2018, p. 160).

É interessante notar como o fragmento acima mostra a reverência moral dos "chefões nazistas" pelas "formas da alma", "a voz do silêncio", "o sentimento de responsabilidade", numa palavra, pela cultura metafísica, compreendendo esta como antirrealista, a-histórica e circular, tendo o próprio segmento de classe que a produz como sua origem e seu fim, simultaneamente.

Essas práticas culturais metafísicas constituíram uma longa tradição milenar, da qual a sensibilidade estético-cultural do Terceiro Reich não foi a exceção, mas a regra, sobretudo se forem considerados "os valores morais, artísticos, culturais e espirituais do Ocidente", geralmente indiscerníveis das classes sociais que se beneficiaram diretamente dos despojos de guerra, no período colonial, capitalista e imperialista, se a referência for o processo de constituição da modernidade ocidental.

Reside daí a importância do trecho citado de Losurdo, por destacar que o Terceiro Reich pode ser interpretado como a radicalização da tradição colonial. Hitler, nesse contexto, não representaria uma ruptura com a ordem institucional, espiritual e cultural do Ocidente, mas a sua caricatura subjetiva, objetivamente determinada. Subjaz a essa cultura antirrealista a indiferença à desumanização dos povos do estatuto colonial da humanidade.

A crítica que Losurdo realizou, em *O marxismo ocidental* (2018), a Agamben e a Lévinas, tendo em vista o fragmento citado, está, pois, relacionada com essas práticas culturais e epistemológicas antirrealistas da tradi-

ção cultural do Ocidente. A contraparte delas é a indiferença e mesmo a chancela ao saqueio dos povos. Especificamente, a crítica feita a Lévinas se baseia no fato de que o seu conceito de alteridade, tendo a morte do outro como referência, é desenvolvido sem menção alguma à alteridade dos povos pertencentes ao estatuto colonial da humanidade, não sendo por acaso que assim defina a origem de toda a violência, no livro *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade:

> A origem de toda a violência, diversa segundo os diversos modos de ser: vida dos viventes, existência dos humanos, realidade das coisas. Vida dos viventes na luta pela vida; história natural dos humanos no sangue e nas lágrimas na guerra entre as pessoas, nações e classes; matéria das coisas, dura matéria; solidez, o fechamento-sobre-si até os confinamentos infra-atômicos de que falam os físicos (LÉVINAS, 1997. p.18).

Trata-se de uma definição metafísica da violência, bem ao gosto da perspectiva hermenêutica e existencialista, que relativiza e ao mesmo tempo naturaliza o processo histórico concreto, sem objetivar o ser na relação objetiva com o modo de produção, como o ser em face das relações efetivas de produção. O ser se torna um ser-aí. Daí advém uma concepção messiânica de alteridade: "não matarás" (LÉVINAS, 1997, p. 244), levando para o plano espiritual aquilo que é sócio-histórico.

A alteridade, para Lévinas, é analisada de forma messiânica e antirrealista e, talvez, por isso mesmo, não seria absurdo afirmar que seja um efeito da longa tradição metafísica ocidental, coextensiva às classes parasitárias que parasitaram e parasitam o sangue dos povos.

Apelar a essas classes parasitárias um "não matarás" intransitivo e messiânico, ainda que o messianismo advenha das alteridades, corresponde à uma ética da conciliação espiritual entre classes, que tem o messianismo como ponto de equilíbrio: o messianismo das classes parasitárias, que se acham no direito divino de saquear povos e os messianos das alteridades, a apelar por uma ética do "não matarás" diante de sua própria morte histórica. Tudo se resolve, pois, no plano metafísico; de metafísica para metafísica.

Por sua vez, Agamben, ao focar na relação entre o soberano e a vida nua, abstrai, idealisticamente, tanto o primeiro, o soberano, como a segunda, a vida nua, apresentando-os como um fenômeno trans-histórico, sem relação alguma com a histórica concreta e, portanto, com os modos de produção escravista, feudal, capitalista e imperialista.

Essas interpretações e representações antirrealistas pelo visto são mais comuns que se pode imaginar e a crítica e análise delas é parte fundamental deste livro, cujos capítulos foram fornecidos por pesquisadores que participaram do "III Congresso Internacional Literatura e Revolução: o estatuto (contra)colonial da humanidade", realizado em dezembro de 2019, além de textos que são o resultado de pesquisas sobre o tema em tela, realizadas no interior do "Núcleo Diversidade e Descolonização", coordenado pelo autor desta Introdução.

O estudo e a discussão do tema tão fundamental do estatuto colonial da humanidade é tarefa irrecusável, tanto mais porque o Brasil é parte dessa tragédia, tendo sido colônia de Portugal, objeto de espoliações de Inglaterra e desde o final do século XIX, tem sido suprimido, como país soberano, pelos ditames implacáveis da Dourtina Monroe de 2 de dezembro de 1823, que decretou: "As Américas são dos norte-americanos".

Isso significa que os povos latino-americanos têm sido há mais de cem anos o quintal de EUA, como foram os irlandeses para os ingleses, embora deva ser ressaltado que, no caso de Nuestra América, a violência foi e é pior, tendo em vista que os povos que habitam o sul do Rio Bravo del Norte são a expressão da humanidade genérica, indígena, africana, de brancos desterrados, de asiáticos, de mestiços; povos que se constituem como a transculturação dialética de um longo processo histórico e poliédrico de encontros de expatriados, extremamente explorados, escravizados, simbolizando o transcurso milenar do estatuto colonial da humanidade.

A Doutrina Monroe de 1823, decretada para hegemonizar a submissão da América Latina a EUA, tornou-se, com Trumann, a doutrina que recebeu o nome deste último. Em uma Grécia arrasada pela invasão alemã, o presidente que decretou o início da Guerra Fria, disse, em 1947: "O

mundo é dos americanos", prenúncio do começo para uma nova etapa do estatuto colonial da humanidade, dessa vez protagonizada pelo imperialismo estadunidense.

Compreender como a classe parasitária do imperialismo estadunidense, de forma não menos messiânica, retroalimenta, na atualidade, o estatuto colonial da humanidade, é tarefa fundamental, que não será minimamente equacionada com perspectivas antirrealistas nas Ciências Humanas e nas teorias estéticas; e mesmo no âmbito da produção literária propriamente dita. É preciso retomar o realismo espistemológico e estético, compreendidos, ambos, não obstante as diferenças, como objetivação da realidade concreta e nela das vidas desumanizadas pelo atual momento do estatuto colonial da humanidade.

Antes de terminar este prefácio, é preciso dizer que este livro é uma **homenagem a Domenico Losurdo**, filósofo italiano marxista que dedicou a sua vida a denunciar o antirrealismo teórico-estético messiânico ocidental, dominante no século XX e nessas duas primeiras décadas deste milênio. Antirrealismo cujas palavras de ordem, não obstante as especulações metafísicas requintadas, têm sido: matarás as alteridades do estatuto colonial da humanidade; saquearás a alteridade trans-histórica dos povos, em nome do messianismo ocidental, em nome da alma e das formas dos escravocratas e dos senhores feudais do passado; em nome dos capitalistas e do imperialismo no presente.

Em nome das subjetividades reificadas ocidentais e, assim, contra a dialética realista da objetivação do ser social, historicamente constituído, no cotidiano concreto dos povos do mundo.

Referências

LENIN, Vladimir Ilytch. **Imperialismo, etapa superior do capitalismo.** São Paulo: Global, 1979.

LOSURDO, Domenico; **O marxismo ocidental**: como nasceu, como morreu, como renascer. Trad. Ana Maria Chiarini. São Paulo: Boitempo, 2018.

LUXEMBURO, Rosa. **La acumulación del capital**. Ciudad del Mexico: Editorial Grijalbo, 1967.

MARX, Karl. **O capital**. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017, p.91.

A ARTE DA GUERRA E A GUERRA DA ARTE: o materialismo cultural no anime chinês *O Líder*

André Luís de Macedo Serrano
É mestre em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo. Professor de Língua Portuguesa da Rede Estadual de Ensino Básico.

A ARTE DA GUERRA E A GUERRA DA ARTE: o materialismo cultural no anime chinês *O Líder*

1. Considerações iniciais

O anime que analisaremos – *O Líder* (lançado em 2018) – insere-se num contexto específico e com algumas complexidades. Produzido na *oriental* República Popular da China, a série de sete episódios reconta a história de uma importante personalidade *ocidental*, o revolucionário alemão Karl Marx. Esta não é uma escolha gratuita. Marx é uma referência fundamental para o Partido Comunista da China (PCCh), que politicamente segue a ideologia marxista-leninista. Desde a Revolução de 1949, o PCCh governa o país asiático observando dois eixos: 1. A soberania nacional do povo chinês, tendo em vista sua história milenar e suas questões internas. 2. A luta internacionalista e proletária inspirada em Marx, cuja finalidade é estabelecer o bem-estar das camadas populares através das lutas de classes.

O artefato cultural que pretendemos analisar, portanto, deve ser compreendido em seu contexto de produção social: Resultado do engajamento de um público que assiste animes e que interage na internet num fórum *online* (*Bili Bili*), *O Líder* é um anime que segue tanto uma lógica de fãs de um determinado nicho cultural – principalmente visando à juventude – quanto a de um projeto político de massas que envolve a construção nacional popular na China. Trata-se de um elo da tradição que une o passado e o futuro num só processo.

Quais seriam as características particulares desse tipo de animação a que nos referimos e que configuram esse produto estético? A forma "anime" é um tipo de animação oriental, com origem no Japão, e que se desenvolveu a partir da fusão de dois polos diferentes: 1. Uma maneira *tradicional* de desenhar as histórias em quadrinhos japonesas, conhecidas como "mangá". 2. Uma produção industrial moderna de animações com influência ocidental. Nessa dualidade entre convivência e conflito é que se pode compreender melhor a contradição Ocidente/Oriente que está na base

desta análise. Para tanto, será necessário abrir parêntesis na discussão do anime *O Líder* de modo que se possa ler essa contradição mais a fundo.

2. A alegoria da contradição Ocidente/Oriente como um jogo de tabuleiro

Tomemos, por ora, como base, a pintura abaixo, para discutir o conflito Ocidente/Oriente:

A Confrontação. Artista: Kim Hyon Myong

O ponto de vista do quadro, não por acaso, parte do Oriente, em específico do lado socialista da Coreia, um país que constantemente é retratado pela mídia como pertencente a algum tipo de "Eixo do mal". Veremos, em espelho, o outro lado da história, a partir de uma narrativa provinda de um artista da Coreia Popular. Nesse ponto, é a dialética do choque entre opostos que pode gerar criativamente neste ensaio um ponto de vista que não se reduza ao senso comum.

A pintura *A Confrontação*, de Kim Hyon Myong, segue uma estética que lembra o realismo socialista, um estilo que retrata os conflitos humanos e os tematiza explicitamente a partir da perspectiva das lutas de classes. Surgido na União Soviética, o realismo socialista é uma arte de vanguarda, cujo objetivo é expressar a luta da classe operária. O quadro em questão apresenta uma luta de classes anti-imperialista, em que o destino dos operários não se distingue do destino das nações oprimidas, cujo desafio em

comum é o de afirmar suas respectivas independências nacionais contra o domínio colonial.

E como esse quadro representa tudo isso? Delineando uma *alegoria* da contradição Ocidente/Oriente. Vários personagens e elementos visuais dramatizam esse conflito entre opressores e oprimidos, burgueses e proletários, imperialismo e nações oprimidas, demarcando espacialmente esses contrastes.

Um desses elementos é o jogo que foi posicionado no centro da tela: o *Go*, uma espécie de "xadrez" oriental. Sua posição de destaque sinaliza que os coreanos conhecem o campo no qual estão jogando. O caráter simbólico de um combate ou de uma guerra pode ser percebido concretamente através das funções de um tabuleiro e das peças em campo, movimentando-se. Há dois "jogadores" que se enfrentam: uma menina, ainda criança, e um homem adulto, aparentemente em torno dos seus quarenta anos. Uma representa o Socialismo, o outro o Capitalismo; uma o Oriente, o outro o Ocidente; uma o anti-imperialismo, o outro imperialismo. No contraste de idade e de gênero, há também aspectos simbólicos, pois o Socialismo identifica-se com o novo e com libertação e o Capitalismo representa as antigas ordens opressoras. A *alegoria* do jogo entre Ocidente e Oriente torna-se uma forma de apresentar as lutas de classes em seus mais variados matizes e aspectos, contidos nos detalhes que os personagens carregam.

Uma segunda leitura dos personagens revela mais uma característica importante da obra: Um jovem oriental, já adulto, parece ser o "árbitro" da partida. A "menina Coreia" assume uma postura altiva e desafiadora. O homem ocidental exibe um semblante aflito com a testa franzida. Tudo isso indica que *os ocidentais estão jogando o jogo do Oriente* e que será difícil que saiam vitoriosos nessa situação. A pintura talvez capte a mudança dos ventos que apontam para o Leste neste início do século XXI.

No fundo do quadro, porém, homens da mídia se amontoam para cobrir o evento. Eles vêm de diversas partes do mundo, pois apresentam traços e fisionomias muito variados. O modo como se empurram para conseguir o melhor ângulo representa bem o espetáculo midiático, em que a circu-

lação da imagem é movida por interesses financeiros. Aqui voltamos ao argumento de que o conflito e a convivência são as duas faces da contradição entre o Ocidente e o Oriente, pois as forças antagônicas se confrontam no corpo social, sob um mesmo "jogo", mesmas "regras", em lado distintos. O lado imperialista, ocidental, mesmo que esteja "perdendo o jogo", possui uma arma cultural nos bastidores. Essa é uma experiência que a pintura consegue ensinar: Ganhar o jogo é possível para Oriente, matemática e logicamente, mas não basta vencer a batalha. Para vencer a guerra é necessário prestar atenção em quem está narrando a partida, e, portanto, reconduzindo as mudanças para o velho estado de coisas.

Os dois planos do quadro, a partida e os bastidores, alegorizam a realidade concreta do "jogo" (que não se reduz ao tabuleiro, mas engloba todo o cenário da pintura). A arte da guerra e a guerra da arte são a superfície e o fundo dessa partida, sendo, portanto, o mote deste ensaio analisar no anime chinês *O Líder* não só a contradição Ocidente/Oriente como também compreender na arena em que ele está posto, as suas propriedades culturais, qual é a sua história e como ele transforma a realidade em que vivemos. Para tanto, há de se compreender como a teoria de Karl Marx se constituiu no debate Ocidente/Oriente.

3. A cisão Ocidente/Oriente nos dois marxismos

Há de se observar que tanto o socialismo chinês quanto o coreano têm na sua história a absorção de uma teoria *ocidental*, o marxismo, numa deriva muito própria, *oriental*, adaptando a teoria revolucionária internacional aos contextos nacionais nos quais os respectivos povos lutaram por sua liberdade.

O marxismo surge como uma *práxis* política do proletariado oprimido no seio dos países europeus no século XIX. Como essa dominação sobre o proletariado, ainda no período histórico de Marx, expande-se sobre todo o globo, atingindo inclusive as regiões que estiveram sob o jugo colonial, essa *práxis* marxista extrapola o solo europeu e desagua na Revolução Russa de 1917: uma revolução, antes de tudo, anticolonial e socialista, pois foi movida para dar fim à Primeira Grande Guerra, uma guerra imperialista de saqueio sobre os povos do mundo. Sob o influxo da União Soviética, o Oriente torna-se a força determinante dos movimentos revo-

lucionários socialistas no século XX. Referencio-me aqui nas análises do filósofo italiano Domenico Losurdo, em seu livro *O marxismo ocidental* (2018), que lê o movimento socialista surgido da União Soviética, uma região oriental em relação ao ocidente europeu e estadunidense, como fundamentalmente anticolonial, e que incentivou os processos de libertação nacional na Ásia, na África e na América Latina.

Dentro da própria União Soviética, no entanto, o arranjo de uma teoria vinda do Ocidente e uma realidade mais próxima do Oriente acabou gerando, no processo, uma cisão que separou o marxismo em uma parte ocidental e uma contraparte oriental. Duas temporalidades se confrontaram nas lutas socialistas durante o século XX: uma apontando para o contexto europeu do marxismo e outra, para a questão colonial. Losurdo tece uma crítica ao *marxismo ocidental*, pois este teria uma dificuldade conceitual em correlacionar as reivindicações da classe trabalhadora mundial e as guerras de libertação nacional. Esses limites se devem ao papel ideológico colonizador do Ocidente, que permeou sutilmente a teoria crítica ao sistema explorador. Por outro lado, as revoluções socialistas no século XX (em Cuba, na China, na Coreia, no Vietnã, etc.) adquiriram historicamente tanto um caráter nacional quanto "terceiro-mundista", opostas à colonização ocidental, e que as aproximariam do marxismo oriental. Numa leitura gramsciana, Losurdo advoga que é possível fazer o marxismo ocidental – em seu pensamento complexo e avançado – se reconciliar com as lutas anti-imperialistas conduzidas no Oriente. A contradição e a convivência sintetizam um fenômeno complexo, pois o conflito ocorre dentro de uma totalidade social: para encontrar saídas, há de se avançar dos dois lados.

Enfatizemos, por ora, duas revoluções nacionais e anticoloniais do marxismo oriental, a chinesa e a coreana, que também se constroem nessa contradição com o Ocidente.

3.1. Dois marxismos orientais: a China, a Coreia e a questão da liderança

Quem monta num tigre não pode apear.

Provérbio chinês

Vejamos primeiro um aspecto importante do marxismo chinês, desenvolvido a partir da ideia leninista de centralismo democrático: a relação entre o líder e as massas.

Essa relação pode ser lida na obra *Quotations from chairman Mao Tsé--Tung* (s/d), amplamente conhecido como *Livro Vermelho*, que contém as citações mais famosas do presidente Mao Tsé-Tung e foi impresso e distribuído em massa para os trabalhadores da República Popular da China. Ainda hoje é uma obra bastante editada, inclusive internacionalmente. Na seção sobre a "linha de massas" do Partido Comunista Chinês, Mao diz: "Take the ideas of the masses and concentrate them, then go to the masses, persevere in the ideas and carry them through, so as to form correct ideas of leadership – such is the basic method of leadership". Trata-se de um conselho vinculado à prática. Um líder sem massas não passa de um indivíduo desamparado e as massas sem líder não exercem um poder político coeso. *O Livro Vermelho*, por sua popularidade, e ampla distribuição, é uma mostra da importância que os revolucionários chineses deram ao *estudo* e à *cultura.* Desenvolver ideias avançadas é fazê-las avançar na prática com método, continuidade.

Tal método de liderança é central para as lutas revolucionárias no século XX. Na antiga China dinástica, o pai da República, Sun Yat-Sen, inspirado por ideias ocidentais revolucionárias, formulou os três princípios do povo: "Nacionalismo, democracia e socialismo", um lema muito semelhante ao do presidente estadunidense Abraham Lincoln: "Government *of* the people, *by* the people, *for* the people". Sun Yat-Sen tornou-se base tanto para os revolucionários do Partido Comunista de Mao quanto para os reacionários do Kuomintang. E por quê? Porque foi uma liderança de massas importante para a unidade nacional do povo chinês. Portanto, a democracia de massas pressupõe uma liderança que tenha organicidade com as massas populares. A China moderna aprendeu essa lição com o Ocidente e a aplica para seu contexto próprio.

Agora nos voltemos para o socialismo coreano

A Coreia Popular é a metade da península que apresenta ideologia socialista, mais propriamente a Ideia Juche, que propõe antes de tudo a primazia da *independência*. Com seu contexto próprio, a Coreia Popular – conhecida no ocidente como Coreia do Norte – também aposta nas suas lideranças como fortes elementos coesivos de seu povo: Kim Il Sung, Kim Jong Il e, atualmente, Kim Jong Un. A recente tentativa de reunificação das duas Coreias num só país busca a superação da lógica divisionista imposta pelo imperialismo para que seja possível a autossuficiência nacional e a *independência* do povo coreano. Como dizia Kim Jong Il, em seu livro *Sobre a ideia Juche:*

> Como princípios para a materialização da independência, o Líder expôs o Juche na ideologia, a independência na política, a autossuficiência na economia e a autodefesa na defesa nacional. Tais são os princípios diretivos para materializar a independência nas esferas da ideologia, da política, da economia e da defesa nacional (IL, 2016, p. 49).

Eis porque um quadro de forte crítica como *A Confrontação* ilustra bem esse pensamento. O realismo socialista com características coreanas percebe o quanto é importante firmar a questão ideológica do Juche, em sua relação entre líder e massas. Sem unidade popular e sob forte liderança nas esferas política, econômica e militar um país não pode determinar seus rumos com autonomia. De certa maneira, foi o próprio Ocidente que demonstrou as bases da ideia de independência. Os Estados Unidos da América, por exemplo, sustentam seu poder hegemônico sobre um projeto soberano de nação. O que as lutas anticoloniais e também a ideia Juche evidenciam é que todas as nações devem almejar essa independência igualmente, com respeito à autodeterminação dos povos. A lógica expansionista do imperialismo entra em antagonismo direto com esse princípio.

Nesses dois exemplos concretos, podemos observar como essas duas perspectivas revolucionárias, a chinesa e a coreana, apresentam em comum

um caráter nacional e independente, anti-imperialista. Tal perspectiva costuma ser acusada de autoritária e ditatorial pela ótica do *marxismo ocidental*, o qual por vezes ecoa o anarquismo, almejando uma revolução de massas anônimas, sem líderes, sem fronteiras nacionais; sendo que, ao contrário, a centralização e a liderança não conduziram ao poder de um indivíduo e ao abuso autocrático, mas a uma maior democratização dentro do contexto nacional e à defesa das conquistas sociais e da hegemonia nesses territórios, os quais perseveraram mesmo após a queda do principal polo articulador do socialismo no século XX: a União Soviética.

Cabe-nos, portanto, munidos do arcabouço teórico-prático de um *marxismo oriental* anti-imperialista, que enxerga a correlação de forças da luta de classes entre nações opressoras e oprimidas, retomar dialeticamente a teoria do materialismo cultural (2011) de Raymond Williams, um *marxista ocidental*, britânico. Afinal, a teoria de Williams segue a pista certa para analisar as formas contemporâneas de hegemonia da própria ideologia ocidental, que domina os povos e calunia o Oriente. Refiro-me ao domínio cultural do imperialismo. O Oriente, por sua vez, com uma inteligência própria, também soube combater no terreno da cultura: com sua arte da guerra e sua guerra da arte. Para lidar com o imperialismo, representado pelo tigre na famosa metáfora de Mao sobre o "tigre de papel", relembramos o ditado chinês que diz: *Quem monta num tigre não pode apear*. A China, esta é nossa hipótese, montou o tigre do imperialismo estadunidense, copiando seu modelo para superá-lo num desenvolvimento econômico centralizado e planejando mercados com características socialistas e nacionalmente chinesas. Tudo isso foi possível através do método da liderança disciplinado no *marxismo oriental* chinês. Dentre os setores que estão inseridos nesse processo, seja o econômico, o político, o militar, o social, etc. focaremos na questão cultural, sem esquecer as interrelações existentes entre todos estes.

4. A arte da guerra e a guerra da arte: a cultura como arma material

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo

poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas.

Karl Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*

Raymond Williams formula um tipo de pensamento que ele nomeia de materialismo cultural. O pressuposto de sua teoria é que para analisar qualquer objeto de cultura é necessário entender que a cultura não é apenas ideologia – no sentido de um sistema de ideias, crenças e opiniões sobre o mundo. A cultura também é material e tem um peso importante na transformação da história e na luta humana pelas condições de vida material. A epígrafe deste tópico sobre *a arma da crítica* e a *crítica da arma* justifica-se pelo diálogo que Williams estabelece com Marx para compreender o fenômeno cultural em seu viés transformador.

A metáfora bélica sobre as armas nos leva a uma antiga questão humana: a guerra. Vejamos esta questão a partir do livro *Arte da Guerra* (s/d), que é um tratado milenar de tática e estratégia, escrito pelo general Sun Tzu. A noção de guerra nesse texto tem a ver com um equilíbrio de forças necessário para impedir a batalha propriamente dita. Em termos modernos, podemos dizer que o grande general, o que melhor formula seus estratagemas, impõe sua *hegemonia* sobre os outros e mantém a harmonia geral, pois tem força e poder para isso. Quanto à *guerra da arte*, que observamos no quadro coreano *A Confrontação*, isso tem a ver com a arte da guerra, no sentido de que a arte, a cultura, agem como arma material, inseridas e atuantes no mundo prático humano. A *arte da guerra* e a *guerra da arte* se suplementam. Karl Marx e Sun Tzu, o antigo e o moderno, encontram-se num ponto comum.

O materialismo cultural de Raymond Williams, portanto, é uma metodologia teórica pertinente para pensarmos a cultura como jogo no sentido que já propomos acima: há uma batalha em campo e os jogadores a disputam. Suas ideias são armas, tanto quanto o são um sistema de mísseis, por exemplo. Quanto a essa relação entre cultura e poder, vale frisar a tese elaborada por Luís Eustáquio Soares no seu livro *O ultraimperialismo americano e a antropofagia matriarcal da literatura brasileira* (2018). Por ora, atentemo-nos para o primeiro termo contido no título: o ultraim-

perialismo americano. Contextualizando nosso período histórico atual, há de se considerar que a competição inter-imperialista no decorrer do século XX resultou na criação de um sistema hegemônico que tem os Estados Unidos da América como seu epicentro. As outras potências imperialistas, na Europa e no Japão, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, submeteram-se ao domínio americano. Por isso, pode-se dizer que, da mesma maneira que o imperialismo é uma evolução do capitalismo, o comando mundial norte-americano é uma fase superior, um ultraimperialismo, unipolar, que conseguiu submeter seus concorrentes bélicos e impôs ao mundo que se adequasse a reproduzir um modo de vida "à sua imagem e semelhança".

Aprendendo com a história dos domínios colonialistas e imperialistas, o ultraimperialismo americano põe suas armas em jogo, hegemonicamente, seja através do aparato bélico (com os maiores investimentos na área), econômico-diplomático (distribuindo sanções e embargos pelo globo) e também cultural (através da indústria cultural, desde os conglomerados de mídias tradicionais como *Hollywood* até os mais recentes como *Netflix* ou *Facebook*). O modo de produção capitalista, na etapa ultraimperialista, transforma esse último tópico, a cultura, numa verdadeira fábrica, essencial para a manutenção da sua hegemonia. O negócio das ideias, dos pensamentos, dos sentimentos, e o *marketing* por trás disso, nunca foi tão lucrativo. Além disso, manipular a cultura é administrar os comportamentos das massas, podendo afetar seu cotidiano e inserir pautas que ajudem a atingir os objetivos pretendidos pelo ultraimperialismo americano. Raymond Williams estava certo em proferir que "Os meios de comunicação são como meios de produção" (2011), pois é exatamente o que está acontecendo: Os donos dos meios de produção transformam a realidade. E eles também usam a cultura e os meios de comunicação para produzir essa realidade econômica, material, em que vivemos e que aqui estou chamando de ultraimperialismo americano, em diálogo com o livro de Soares.

Retomando o argumento marxista de que os meios de produção são disputados nas lutas de classes, desvendamos aqui como que os donos dos meios de produção planetários, os opressores, o ultraimperialismo

americano, usam a cultura como meio de produção. Vejamos, por outro lado, como a classe operária, os trabalhadores, as nações oprimidas em sua luta anticolonial, em antagonismo com os precedentes, podem tomar os meios de produção, e, portanto, a cultura, os meios de comunicação, revolucionariamente. Apostamos que o anime chinês *O Líder* pode ser uma pista para entendermos como que funciona essa lógica, como *guerra da arte* que faz com que a força teórica da obra de Marx alcance as massas e se torne força material. Devido às características particulares do Oriente, e da civilização chinesa em específico, que constrói um socialismo que administra extensos mercados, o contra-ataque é feito absorvendo os mesmos produtos da indústria cultural para colocá-los, como meios de produção, a serviço da classe trabalhadora. Essa não é uma iniciativa nova, em termos de meios de comunicação de massas. Há projetos contra-hegemônicos, anti-imperialistas, sendo gestados na TeleSUR, um canal de televisão que produz conteúdos de integração latinoamericana e que tem como perspectiva se contrapor à narrativa produzida pela parte Norte do continente, justamente criando uma concorrência à altura, produzindo conteúdos que façam, no caso da TeleSUR, um jornalismo que não seja um porta-voz das elites contra os povos.

Um complemento estético para compreender essa lógica, que opera por oposição e por devoração dos nossos exploradores, está justamente no segundo termo do título do livro de Luis Eustáquio Soares: *a antropofagia matriarcal*. A literatura brasileira, especialmente no período modernista, abriu-se para uma experimentação que se tornou uma maneira excepcional não só de reler nossa história nacional, mas também de repensar, em processo, a partir do nosso caso particular, a questão anticolonial, no mundo. Refiro-me à ideia da antropofagia, contida no *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade. Se retomarmos o aforisma "Já tínhamos o comunismo" (2012, p. 501) associando-o aos estudos científicos sobre comunismo primitivo, de matriz matriarcal, nas sociedades primitivas, há de perceber que era esse o estágio da civilização em que as tribos indígenas tupiniquins estavam mais próximas quando da chegada dos europeus. Esse passado mítico que a literatura antropofágica redescobre também é o futuro. Pois o bárbaro que somos viverá numa civilização de técnica avançada, o que pode possibilitar a distribuição igualitária das riquezas:

o comunismo. Essa mesma técnica, por outro lado, foi trazida por uma civilização estrangeira à nossa, a que nos explorou. Tal oposição pode ser resolvida pelo método da antropofagia, que consiste num ritual indígena em que se devora seu inimigo para absorver o que há de mais forte nele: A literatura antropofágica sabe-se *arte da guerra* e *guerra da arte*.

Na estratégia da luta anticolonial, os bárbaros, atacados pelos exploradores, aprendem com eles e incorporam suas tecnologias em suas táticas de guerra. Esse ponto aproxima o expediente antropofágico brasileiro, em sua devoração de fome guerreira para superar o subdesenvolvimento, pelo menos em potência, com o que a China está realizando em ato, não só hoje, mas desde a construção de sua revolução nacional:

> Assiste-se aqui a uma divisão do trabalho. Se Mao fica na pátria para aprofundar seu conhecimento de um país que é um continente, outros jovens revolucionários partem para a França a fim de aprender a cultura do Ocidente e repassá-la a seus compatriotas. Mao e outros compartilham a convicção de que, para conseguir o resgate nacional, a China precisa assimilar criticamente a ciência e técnica dos países que lhe impuseram o jugo colonial ou semicolonial (LOSURDO, 2018, p. 32).

Portanto, o anime *O Líder*, na *arte da guerra* e na *guerra da arte*, insere-se como meio de produção cultural chinês para contra-atacar a hegemonia do ultraimperialismo americano e o faz com uma sensibilidade anticolonial que, em termos brasileiros, podemos compreender como análoga à antropofagia.

5. O anime chinês *O Líder*: uma apreciação

> *Não é possível mudar o vento, mas podemos ajustar as velas do barco para chegarmos onde queremos.*
> Provérbio chinês

Quando mencionamos que adquirir a técnica faz avançar a ciência, não podemos esquecer que isso também é válido para a arte, pois a arte, à sua

maneira, é técnica. Cada forma de arte tem seu próprio modo de fazer. A pintura cria nos limites da tela e a literatura extrai efeitos diversos da palavra. A cultura, no geral, em seus modos de fazer, em sua arte, é técnica. Portanto, desenvolver a cultura é fundamentalmente desenvolver um setor técnico.

A partir desse eixo, podemos voltar a nos questionar sobre os efeitos do gênero anime como cultura, técnica e artefato político. De origem japonesa, o anime não é um produto autóctone da China. E há um conflito histórico entre esses países. O Japão, quando almejou se alçar a país imperialista, na passagem do século XIX para o século XX, tinha como objetivo tático dominar todo o Oriente. Invadiu e submeteu diversos povos na Coreia, na China, nas Filipinas, etc. Mas o projeto do imperialismo japonês foi derrotado pelo imperialismo americano, que viria a estabelecer a sua hegemonia ultraimperialista. O Japão foi integrado ao sistema americano e isso significou não só uma submissão política, militar e econômica aos EUA, mas também sua submissão cultural. O inglês começou a adentrar o vocabulário japonês. Toda a sua cultura começou a ter uma forte influência do Ocidente, que poderíamos dizer que agiu de modo colonizador. Portanto, a indústria de animação japonesa do século XX se desenvolve e adquire grande popularidade exatamente nesse cenário de uma nação que, por um lado, ainda era uma potência, mas uma potência tutelada e dirigida por quem venceu a guerra. A convivência e o conflito com o Ocidente estão nas bases desse processo. Se, de um lado, o anime se ocidentaliza sob os moldes industriais ocidentais; por outro, ele mantém um pouco da mentalidade oriental que entra em conflito com a cultura do Ocidente. A China, estando próxima do Japão, sofre dilemas semelhantes, ainda que tenha tomado outro rumo político e conseguido manter sua soberania. Desenvolvendo sua técnica, sua indústria, inclusive com fins culturais, os chineses aprendem o *know-how* desse fenômeno de massas, o anime, e aplicam como um ativo útil.

O anime chinês *O Líder,* como já mencionamos, é uma biografia de Marx. Para fins desta análise, vejamos como que é retratado o vínculo da vida e da obra de Marx e suas leituras não apenas teóricas como também literárias. Veremos como que a percepção estética se apresenta como um

dado importante para o pensamento marxiano, ainda seus tempos de formação. No episódio 1, intitulado "Juventude atípica", Karl e Jenny, ainda crianças, são apresentados como amigos. No futuro, Jenny será esposa de Karl e terá um papel importante na sua vida. Enquanto isso, ainda nos tempos infantes, Karl lê em voz alta um livro de Shakespeare para sua amiga. É uma peça de teatro, *Tímon de Atenas*, cujo tema são as aflições de um homem rico que percebe que seus amigos e pessoas próximas apenas gostam do seu dinheiro. Durante sua leitura, Marx interpreta o seguinte monólogo do infeliz Tímon:

"Ouro? Ouro amarelo, brilhante, precioso?
Só um pouco disso
É capaz de transformar o preto em branco,
Feio em bonito, errado em certo,
Miserável em nobre,
Velho em novo,
Um covarde em um homem corajoso".

Karl lê para Jenny

De fato, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2015, p. 414-420), o Marx adulto viria a utilizar essa obra de Shakespeare para ilustrar o poder de metamorfose que o dinheiro carrega em si, transformando os valores e as características humanas, como nas relações sociais da sociedade burguesa, que são permeadas universalmente por trocas, compra e venda. Qualquer atributo é comprável, inclusive os títulos de sangue da antiga nobreza. Marx nunca menciona de maneira circunstancial seu conhecimento li-

terário, que não se trata de mera erudição, mas de uma ponte entre o pensamento estético e o pensamento científico. O venezuelano Ludovico Silva em *O estilo literário de Marx* (2012) fez uma leitura bem pertinente para este argumento demonstrando como as metáforas marxianas em sua lógica comparativa não somente ajudam a compreender o conceito científico, mas são uma parte constituinte desse mesmo conhecimento: Como, por exemplo, a divisão da sociedade em uma "base" material e uma "superestrutura" ideológica na metáfora do prédio. Sem uma boa base, o edifício não se sustenta. Portanto, as ideias estéticas se tornam força material na trajetória de vida de Marx tal como as "velas" do barco na epígrafe deste tópico, que fazem o "milagre" de dobrar o vento à vontade humana.

O anime acompanha os principais fatos biográficos de Marx em mais seis episódios, cujos títulos são: "Defendendo os direitos das pessoas", "Nova visão de mundo", "O socialismo científico brilha intensamente", "Grande trabalho: O Capital", "Primeira Internacional" e "Marx para sempre", sempre fazendo esse paralelo entre as ideias desenvolvidas pelo pensador e sua prática revolucionária na luta pelo proletariado. E a série faz jus a esse paralelo, comunicando essas ideias e as atualizando para o novo contexto do século XXI. Afinal, é essa a história humana, uma possibilidade de futuro que construímos hoje e que será fruto da perseverança de milhões de pessoas. Relação essa construída no *marxismo oriental* pela dialética das massas e do Líder. Mãos à obra, portanto!

Referências

ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça (Org.) **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**: apresentação dos principais poemas metalinguísticos, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972. 20 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. p. 497-506.

BARLOW, Jeffrey. **Sun Yat-Sen**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

IL, Kim Jong. **Sobre a ideia Juche**. 1 ed. São Paulo: Nova Cultura, 2016.

LOSURDO. **O marxismo ocidental**: como nasceu, como morreu, como pode renascer. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

O Líder. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0T0a_jXHiDo&list=PLWxJQNyu0ylp5SiE_RTxOVmoOfVAROMWA>. Acesso em 27 set. 2020.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Cadernos de Paris; Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MYONG, Kim Hyong. **A Confrontação**. Disponível em: <https://curiator.com/art/kim-hyon-myong/confrontation>. Acesso: em 08 maio 2020.

SILVA, Ludovico. **O estilo literário de Marx**. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

SOARES, Luís Eustáquio. **O ultraimperialismo americano e a antropofagia matriarcal da literatura brasileira**: o triunfo do realismo em Pagu, Oswald e José Agrippino de Paulo (Da biopolítica demagógica à biopolítica democrática). Vitória: Ufes/PPGL, 2018.

SUN-TZU. **A Arte da Guerra**. São Paulo: Escala, s/d.

TSÉ-TUNG, Mao. **Quotations from chairman Mao Tsé-Tung**. Foreign Languages Press, s/d.

WILLIAMS. Os meios de comunicação como meios de produção. In: _____. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Unesp, 2011.

O RACISMO INSTITUCIONAL VISTO ATRAVÉS DE MARCAS LINGUÍSTICO-DISCURSIVAS

Dean Guilherme Gonçalves Lima
Mestre em Estudos Linguísticos e Licenciado em Letras Português e Francês pela Universidade Federal do Espírito Santo. Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Linguística Textual, atuando principalmente nos seguintes temas: gêneros textuais, sociocognição, referenciação e humor. Atualmente é aluno do doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Ufes (PPGEL).

O RACISMO INSTITUCIONAL VISTO ATRAVÉS DE MARCAS LINGUÍSTICO-DISCURSIVAS

1. Considerações iniciais

Antes de mais nada, é preciso registrar que este artigo é fruto do trabalho que apresentei no III Congresso Internacional Literatura e Revolução: o Estatuto (Contra)Colonial da humanidade, dentro do Simpósio intitulado "O discurso racista dentro de um projeto biopolítico de aniquilação do outro", organizado e coordenado por mim e pela Profa. Dra Júlia Almeida, cujo objetivo era o de

> pontuar discursos (políticos, jurídicos, jornalísticos etc.) que agiram e agem como cobertura cultural para assegurar essa função de matar e aniquilar (seja pela lógica colonial e por suas heranças racistas; seja pela lógica imperialista, sua ancoragem nos regimes de exceção e suas técnicas de perseguição política; seja pela violência estatal e o estado de intervenção permanente contra as periferias etc.), assim como a investigar discursos (sobretudo literários, artísticos) de luta e resistência em favor da vida e dos direitos políticos e sociais (ALMEIDA; LIMA, 2019).

Minhas reflexões foram motivadas pelo trecho abaixo – uma verdadeira aula de necrocoplítica – que trago agora e que também trouxera durante minha apresentação como provocação inicial:

> Há estatísticas no Brasil que comprovam que jovens negros são chacinados como animais, mas não há comoção na sociedade brasileira. Não vejo instituições jurídicas ingressarem com medida judicial para evitar a chacina de jovens negros, mortos como cães na periferia, mas a galinha da macumba vale mais do que a vida de milhares de jovens negros.

Essa citação acima é a transcrição da sustentação oral do Advogado Hédio

Silva Júnior, ocorrido em 09 de agosto de 2018 no plenário do Supremo Tribunal Federal (STF), quando do julgamento do Recurso Extraordinário (RE) 494.601/RS, interposto pelo Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul (MPE-RS) que questionava a constitucionalidade da Lei Estadual 12.131/2004 que acrescentou ao Código Estadual de Proteção de Animais a possibilidade de sacrifícios de animais destinados à alimentação humana nos cultos religiosos.

As palavras do Dr. Hédio evidenciam quem, na visão do judiciário, deve viver (a galinha da macumba) e quem deve morrer (o preto pobre da favela). Esse é mais um grito que mostra como essa política da morte se materializa (matando pretos e pobres) e como o Estado – na persona do Judiciário – se mostra ineficaz em promover a Justiça que garante o direito à vida.

A fala do Dr. Hédio nos remete, em síntese precisa, às inquietações que o filósofo Achille Mbembe faz em sua obra *Políticas da Inimizade*, a saber:

> A noção de biopoder será suficiente para designar as práticas contemporâneas mediante as quais o político, sob a máscara da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, opta pela aniquilação do inimigo como objetivo prioritário e absoluto? A guerra, não constitui apenas um meio para obter a soberania, mas também um modo de exercer o direito de matar. Se imaginarmos a política como uma forma, devemos interrogar-nos: qual é o lugar reservado à vida, à morte e ao corpo humano (em particular o corpo ferido ou assassinado)? Que lugar ocupa dentro da ordem do poder (MBEMBE, 2017, p. 108).

Repensando os conceitos de biopoder e biopolítica, trabalhadas por Michel Foucault, Mbembe começa a traçar o que mais tarde vai chamar de necropolítica: a política cuja regra é a morte adotada pelo próprio Estado. Isto é, nas palavras de Mbembe, "o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar".

A partir dessas colocações que muito me tomaram logo após ouvir o

discurso do Dr Hédio, que minhas discussões caminharam para a compreensão de que (i) as marcas linguístico-discursivas (escolhas lexicais, construções sintáticas, elementos estruturais, esquemas argumentativos etc.) presentes em uma sentença podem indicar a existência de discursos racistas; e que (ii) essas marcas podem ser utilizadas para desqualificar o crime e, consequentemente, rejeitar a denúncia, arquivando o processo.

Para tanto, entendemos ser o diálogo teórico entre Linguística Textual e Análise Crítica do Discurso (doravante, LT e ACD, respectivamente) profícuo para a análise pretendida. Assumimos o pressuposto de que, dentro das práticas jurídicas, a sentença judicial é uma prática discursiva regulada, principalmente, pelo Código Penal Brasileiro e que, assim sendo, pode desempenhar um papel vital na reprodução do racismo contemporâneo (VAN DIJK, 2010).

Nosso olhar se volta para a sentença vinculada ao processo nº 0104800-94.2015.4.02.5001, a qual inocentou um professor da Universidade Federal do Espírito Santo acusado de racismo, levando em consideração como a letra da lei é interpretada e como os eventos (não) são encaixados ao tipo penal racismo, motivando a decisão analisada.

O escopo teórico utilizado neste trabalho advém dos pressupostos da ACD, especialmente as contribuições teórico-metodológicas de Fairclough (1989, 2003) e Van Dijk (2015a, 2015b, 2016). Em relação às questões jurídicas, valemo-nos dos pressupostos de Capez (2016) e Figueiredo (2004), e, em relação à LT, valemo-nos das contribuições de Mondada e Dubois ([1995] 2003), Cavalcante, Custódio Filho e Brito (2014) e Cavalcante e Brito (2016).

Para organizar este estudo, partimos da apresentação de questões teóricas acerca do diálogo interdisciplinar entre LT e ACD. Em seguida, refletimos acerca da concepção institucional do racismo para apresentarmos nossa análise e as considerações finais.

2. O diálogo interdisciplinar entre LT e ACD

Os trabalhos atuais em LT têm se dedicado a repensar o conceito de texto/contexto e as categorias capazes de explicar os sentidos que do texto emergem. Assim sendo, respeitadas as diferenças epistemológicas de cada campo do conhecimento, bem como seus objetivos, para dar conta da complexidade de seu objeto de estudo, as abordagens dentro da LT têm caminhado para a inter e multidisciplinariedade.

Caminho possível graças à perspectiva sociocognitiva e interacional que alicerça este trabalho e a qual entende que as noções de texto e discurso devem ser entendidas como intrinsicamente sobrepostas/imbricadas (Cavalcante et al., 2010). A concepção de contexto deve passar pela compreensão de que há, na atividade de produção textual, uma negociação, situada, mas não estática, entre sujeitos que possuem papéis sociais diversos e que carregam crenças, conhecimentos de vivências particulares. O texto, portanto, é "o próprio lugar da interação" onde "os interlocutores, sujeitos ativos [...] se constroem e por ele são construídos" (KOCH, 2008, p.19).

Nessa mesma direção, a ACD define discurso em termos de eventos comunicativos complexos, "uma forma oral ou escrita de interação verbal ou uso da língua em particular" (VAN DIJK, 2008, p. 135); e entende que "pertencer a uma cultura nos capacita processar textos eficientemente mesmo que não tenhamos uma percepção consciente das nossas atividades e escolhas" (p. 58). Nesse sentido, a ACD assume que

> os preconceitos étnicos e raciais são predominantemente adquiridos e partilhados dentro do grupo branco dominante, através da conversação cotidiana e da escrita e da fala institucional. Tal discurso serve para expressar, transmitir, legitimar, ou, na realidade, ocultar ou negar essas atitudes étnicas negativas (VAN DIJK, 2008, p. 58).

Neste capítulo, as noções de discurso e racismo estarão sempre associadas, motivo pelo qual entendemos que "o discurso da elite pode constituir uma importante forma de racismo da elite" (VAN DIJK, 2010, p. 134) e que "a (re)produção dos preconceitos étnicos que fundamentam tanto essas práticas verbais como outras práticas sociais ocorre em grande parte

por meio da escrita" (VAN DIJK, 2010, p. 134).

3. Da concepção institucional do racismo

O que se está a questionar aqui é se os representantes do Estado, durante o processo criminal, não reproduzem ou reforçam os estereótipos, bem como o racismo uma vez que ele

> também se manifesta no discurso e na comunicação, frequentemente em relação com outras práticas sociais de opressão e exclusão, e (2) as cognições sociais que subjazem essas práticas são fortemente formadas por meio da comunicação discursiva no interior do grupo dominante (VAN DIJK, 1993, p. 13).

Nesse sentido, segundo o relatório "Perfil Sociodemográfico dos Magistrados Brasileiros" (2018), elaborado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que traçou o perfil étnico-racial dos magistrados, em termos de cor ou raça declarada, cerca de 18,1% são negros dos quais 16,5% se declaram pardos e apenas 1,6% pretos. Ou seja, há um domínio de homens brancos em instituições públicas.

Nesse quadro, os juízes são aqueles que têm "algo a dizer" e que, por fazerem parte das "elites simbólicas" (termo cunhado por Van Dijk), controlam os discursos, influenciam a relevância dos tópicos, além de controlarem a qualidade e o tipo de informação, por isso "seu poder simbólico é também uma forma de poder ideológico".

Por sua vez, esses representantes do estado alegam a dificuldade de se caracterizar o tipo penal racismo, pois a doutrina brasileira exige a configuração do elemento subjetivo especial do tipo, para além do mero emprego de adjetivos em tese depreciativos. Em outras palavras, a "simples referência a adjetivos depreciativos, a utilização de palavras que encerram conceitos negativos, por si sós, são insuficientes para caracterizar o crime" (BITENCOURT, 2012, p. 349-350).

Entretanto, a extensa pesquisa realizada por Adilson Moreira demonstra

que a utilização de adjetivos depreciativos cria discursos cujo objetivo é atingir a honra do ofendido uma vez que reproduzem uma série de estereótipos raciais e comunicam hostilidade racial, além de favorecer "a formação de um sentimento de superioridade de brancos em relação a negros". Ao negar-se isso, fica evidente que

> O mecanismo psicológico da negação adquire aqui uma dimensão institucional: é preciso desconhecer a natureza racista de um ato ou fala para que o funcionamento do psiquismo coletivo permaneça inalterado. Por esse motivo, magistrados inocentam pessoas brancas, para impedir que a raça seja uma forma de mobilização política nesta sociedade (p. 144).

Silvo Almeida assinala que "as relações que se formam a partir da estrutura social e econômica das sociedades contemporâneas é que determinam a formação das normas jurídicas" (p. 139), por isso é preciso ressignificar o racismo inscrito nas doutrinas sempre utilizadas de formas estratégicas para reproduzir o racismo, mantendo a hegemonia do grupo racial branco no poder.

4. Análise da sentença: a negação do racismo

A sentença judicial objeto de análise é vinculada ao processo nº 0104800-94.2015.4.02.5001, que tramitava e agora encontra-se arquivada na 2ª Vara Federal Criminal do Espírito Santo (JFES), *corpus* adquirido com autorização expressa do juiz federal Américo Bede Freire Júnior, titular da Vara.

Trata-se da sentença que rejeita o parecer do Ministério Público Federal que representa pela denúncia em desfavor de um – à época dos fatos – professor titular da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) o qual teria praticado a conduta ilícita capitulada no artigo 20 da Lei Federal nº7.716/89, o crime de racismo, cuja redação é a seguinte: "Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional: Pena – reclusão de 1 (um) a 3 (três) anos, e multa".

Antes de avançarmos, uma observação sobre os verbos tipificadores desse crime se faz necessária: praticar seria qualquer ato a produzir discriminação; induzir seria sugerir e provocar; enquanto que incitar seria instigar, fortalecer ou reforçar ideia preconceituosa anteriormente existente.

Dada essa explicação, a análise aqui proposta se volta para as seguintes categorias analíticas: (i) sintaxe: vozes verbais e operadores argumentativos; léxico: principalmente as expressões nominais referenciais; e as estratégias globais de polarização: descrição dos atores, generalizações etc.

A sentença é composta de três partes, a saber: Relatório, Fundamentação e Dispositivo. Na primeira parte da sentença que se chama "relatório", o magistrado narra as questões centrais da denúncia oferecida pelo MPF. Aqui já se fazem presentes as categorias de contexto apresentadas por Van Dijk (2012a): cenário, participantes, eu-mesmo, evento comunicativo e cognição (pessoal e social).

O cenário é a 2ª Vara Federal Criminal, no próprio gabinete do magistrado. O único participante é o juiz, considerando que a decisão foi proferida em 20 de março de 2015, entretanto, sem audiência, sendo os outros atores apenas textualizados por ele.

No que diz respeito à categoria eu-mesmo, também se trata do magistrado titular da Vara, aquele que tem o controle do discurso, que inicia e termina a sentença. No que diz respeito às ações e aos eventos comunicativos, destacamos a própria denúncia de racismo e a decisão do juiz que constituem a ação penal em análise. Já no que diz respeito à cognição pessoal e social, identificamos que a intenção é manifestar-se em relação à denúncia de ocorrência de crime de racismo e do conhecimento comum de que racismo é crime.

É, pois, na segunda parte da sentença, denominada "Fundamentação", na qual o magistrado irá construir e apresentar argumentos que sustentarão sua decisão. Assim, as escolhas discursivas caracterizam o que Van Dijk (2012) chama de estilo. Essa parte começa com o seguinte trecho: "Deveras, em que pese o entendimento ministerial, que foi exposto em competente e minucioso trabalho realizado, não vislumbro justa causa para o

prosseguimento do feito" (fls 384, grifos nossos). Aqui, o juiz, utilizando uma linguagem extremamente especializada, já orienta argumentativamente a leitura de sua sentença, pois assinala que "não vislumbra justa causa para o prosseguimento do feito", ou seja, antes mesmo de apresentar os argumentos, ele já sugere que o fato descrito não se constitui crime, por isso não deve ser instaurado um processo contra o suposto acusado, e a denúncia deve ser arquivada.

Cabe registrar o elogio que faz, antes de tomar voz, ao "competente e minucioso trabalho" do MPF, o que aponta para uma empatia aparente, dentro das categorias de polarização.

Da análise de todos os materiais anexos à peça acusatória, respaldado no que preceitua o inciso III do artigo 395 do CPP, o magistrado continua defendendo que não há "justa causa para o exercício da ação penal".

Ao passar à análise propriamente dos fatos, inicia com uma proposição positiva, asseverando "que a discriminação em relação aos negros é inegável e histórica" tratando-se "algumas vezes de preconceitos expressos e outras do preconceito oculto", porém,

> Esse julgador tem uma preocupação que, nessa parte, a Constituição Federal, torne-se uma constituição normativa e não meramente nominal, mas, o princípio da legalidade penal impõe limites, no presente caso, para o enquadramento do fato narrado na denúncia como crime de racismo (fls 384).

Desse fragmento, é possível identificar uma intertextualidade por meio da citação da Constituição Federal e do princípio da legalidade que com o verbo "impõem" indicam a adequação do juiz aos preceitos legais, estratégia para fomentar sua intenção argumentativa que é a de mostrar-se legal e neutro.

Destaca-se, mais uma vez, como a ação do magistrado é apresentada de forma amena, a fim de evitar uma autoapresentação negativa, por meio de uma construção que denota empatia aparente: "esse julgador tem uma preocupação" e isenta-o de qualquer acusação de que ratifica as palavras

do denunciado.

Impende ainda tratar dos operadores argumentativos: "entretanto", "por outro lado", não se verifica [...] mas sim", "mas, ao contrário" e "tão somente" que dão um movimento semântico à argumentação do magistrado através das ressalvas que trazem, na primeira parte, o argumento antirracista do MPF, seguido do raciocínio que nega e contradiz a primeira parte. Vejamos um desses exemplos:

Imagem 1. Trecho da sentença

Fonte: Sentença D4 – Rejeição de Denúncia (art. 46, CPP), p. 391-392, 2015

Com razão o ilustríssimo representante do Ministério Público Federal quando afirma que o denunciado faz leitura equivocadamente generalizante, das causas e dos efeitos de eventuais deficiências na formação da pessoa.

De igual modo, este magistrado também coaduna com o ponto levantado pelo *Parquet* no sentido de que não há qualquer base científica para se afirmar que deficiências de ordem pessoal, ética e social sejam determinadas por carências econômicas. Como salientou o MPF *"a macro criminalidade, por vezes situada nos mais altos patamares da sociedade está aí, para afrontar esse equivocado postulado."*

Por outro lado, apesar de se tratar claramente de um pensamento retrógrado, o discurso determinista proferido pelo denunciado, repita-se, não se amolda ao tipo penal previsto no art. 20 da Lei nº 7.716/89.

Da observação da amostra de dados, infere-se que, com essas escolhas lexicais, o juiz não acredita na prática do crime de racismo por parte do réu e, por conseguinte, o juiz nega a própria existência do crime de racismo. Através da categorização e recategorização, a ideologia de discriminação e preconceito contra os negros é reafirmada pelo próprio judiciário. O magistrado assim categoriza o crime:

- "em nenhum momento este magistrado ratifica as palavras ditas pelo denunciado" (p. 8)

- "este julgador não ratifica o pensamento esposado pelo acusado, nem coaduna com todo o raciocínio levado a cabo pelo mesmo" (p. 8)

- "representa típica manifestação de pensamento desenvolvida em sala de aula de uma Universidade" (p. 8)

- "revelam a simples exteriorização da opinião do agente" (p. 9)

- "o discurso proferido pelo acusado" (p. 11, os grifos são nossos)

Como temos defendido, essas menções ao crime em toda a sentença evidenciam como o magistrado naturaliza-o, fazendo crer até que o fato não é digno de punição. É amparado nessas escolhas lexicais destacadas que podemos observar uma estratégia argumentativa clara: a amenização do feito criminoso e reprovável. Nesse mesmo sentido estão as predicações e adjetivações que acompanham as escolhas lexicais, como "simples exteriorização", "típica manifestação". Isto é, a sentença, como deve ser, é construída com argumentos – que visam abrandar o crime – mas a construção lexical caminha na mesma direção, qual seja, a de minimizar o crime como distante e muito difícil de ocorrer. Por isso que o magistrado chega a assinalar que "precisamos aceitar certos ônus de viver em uma sociedade plural que é o de conviver com "ideia[s] que odiamos" (*apud* LEWIS, 2011, p. 189).

A fala racista do professor, antes de ser apenas uma opinião, como se quer nos fazer crer, reforça a condição de inferioridade do negro na sociedade. A sentença, por sua vez, não só dá aval para esse tipo de prática, mas reafirma a inferioridade ao justificar não ter encontrado "em nenhum momento, a real intenção do acusado em menosprezar a cor negra, mas sim de expor a sua opinião acerca das 'supostas' vantagens e 'melhores condições de vida'". Ao fazer isso, o magistrado indica o que se pode dizer – os negros têm dificuldade de acompanhar aulas com níveis altos – e o que se pode fazer – recusar ser atendido por médicos negros, caso essa seja sua "opinião". Ou seja, além da representação positiva da ação, há uma minimização do crime.

Além das questões apontadas, destacamos ainda que a flexão dos verbos na 1ª pessoa do singular mostra, no discurso, a voz do magistrado e o lugar social de poder ocupado por ele. Algumas expressões como "em nenhum momento", além de justificativas como "a questão é mais complexa", "este julgador não ratifica o pensamento esposado pelo acusado", etc, funcionam como um protetor para a sua imagem.

Observamos como o judiciário é fundamental na reprodução do racismo, para além do crime cometido pelo próprio professor. E aqui destacamos a concepção institucional do racismo.

O Judiciário, representado pela figura do magistrado, assim diz e assim defende: "O discurso proferido pelo denunciado demonstra o seu pensamento pessoal. Por outro lado, o mesmo discurso **não é capaz de demonstrar qualquer fato criminoso** que possa ser atribuído ao denunciado" (fls 392, grifos do juiz).

Considerações Finais

Nossas análises mostram que caminha junto da necropolítica a política da (in)justiça, uma vez que, ao final da sentença, ao se valorar o que é importante e o que deve ser objeto do Direito Penal, isto é, ao dizer que a ocupação do Direito Penal deve ser "as mais graves afetações aos bens jurídicos mais importantes" (fls 398), desqualifica-se o crime racismo, naturalizando-o como opinião e naturalizando-o, mais uma vez, em sociedade.

Por derradeiro, as palavras do Doutor em Direito Constitucional Comparado Adilson José Moreira (2019) sintetizam o que apresentamos e é, pois, com elas que concluímos este texto:

> Os que utilizam essa tese e os juízes que a consideram válida utilizam a estratégia da culpabilidade por associação: condenações de pessoas brancas [...] afetam a imagem coletiva de pessoas brancas enquanto grupo social, o que contraria o interesse histórico delas em demonstrar que o racismo não tem relevância na nossa sociedade. É importante minimizar a relevân-

cia do racismo para que não se crie a percepção de que ele é uma prática cotidiana, porque isso pode prejudicar a imagem coletiva dos membros do grupo racial dominante (p. 141).

Referências

ALMEIDA, J. M. C.; LIMA, D. G. G. O discurso racista dentro de um projeto biopolítico de aniquilação do outro. *In*: III Congresso Internacional Literatura e Revolução: o estatuto (contra)colonial da humanidade, 2019, Vitória. **Caderno de resumos & Programação**, 2019.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 2.848**, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal brasileiro. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm. Acesso em: 20/07/2017.

BRASIL. **Lei nº 7.716**, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm . Acesso em: 20/07/2017.

BITENCOURT, Cezar Roberto. **Tratado de Direito Penal, parte especial:** dos crimes contra a pessoa, Vol. 2, 12ª edição, Saraiva, 2012, p. 349-350.

CAPEZ. F. **Curso de processo penal**. São Paulo: Saraiva, 2016.

CAVALCANTE, M. M.; BRITO, M. A. P. *O caráter naturalmente recategorizador das anáforas. In*: AQUINO, Z. G. O.; GONÇALVES-SEGUNDO, P. R. (Orgs.). **Estudos do discurso**: caminhos e tendências. São Paulo: Paulistana, 2016. Disponível em: http://cied.fflch.usp.br/sites/cied.fflch.usp.br/files/u31/Livro-CIED-2016-final.pdf. Acesso em: 20/07/2017.

_____. CUSTÓDIO FILHO, V.; BRITO, M. A. P. **Coerência, referenciação e ensino**. São Paulo: Cortez, 2014.

COLARES, V. **Análise Crítica do Discurso Jurídico (ACDJ):** o caso Genelva e a (im)procedência da mudança de nome. **ReVEL**, vol. 12, n.

23, 2014.

FAIRCLOUGH, N. **Language and power.** London: Longman, 1989.

_____. **Analysing discourse.** New York: Routledge, 2003.

FIGUEIREDO, D. C. **Violência sexual e controle legal:** uma análise crítica de três extratos de sentenças em caso de violência contra mulher. Linguagem em (Dis)curso, Tubarão, v.4, n.esp., p. 61-89. 2004.

MONDADA, L.; DUBOIS, D. *Construção dos objetos de discurso e categorização:* uma abordagem dos processos de referenciação. Tradução Mônica Magalhães Cavalcante. *In*: CAVALCANTE, M. M.; BIASI-RODRIGUES, B.; CIULLA e SILVA, A. (Org.). **Referenciação**. São Paulo: Contexto, p. 17-52, [1995] 2003.

MPPE. **Racismo:** começa com ofensa, termina na justiça. Coordenação Assessoria Ministerial de Comunicação Social do MPPE, Grupo de Trabalho sobre Discriminação Racial do MPPE - GT Racismo. Recife: Procuradoria Geral de Justiça, 2011.

SANTOS, G. A. dos. *Nem crime, nem castigo:* o racismo na percepção do judiciário e das vítimas de atos de discriminação. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 62, p. 184-207, dez. 2015.

STF. **Agravo de Instrumento 778486** SC, 2010. Disponível em: http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=3805110. Acesso em: 20/07/2017.

VAN DIJK, T. A. **Elite Discourse and Racism**. Newbury Park: Sage, 1993.

_____. Critical Discourse Analysis. In: TANNEN, D.; SCHIFFRIN, D.; HAMILTON, H. (Eds.). **Handbook of Discourse Analysis**. Oxford: Blackwell, p. 352-371, 2001.

_____ (org.). **Racismo e discurso na América Latina**. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

_____. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. **Discurso e contexto:** uma abordagem sociocognitiva. Trad. Ro-

dolfo Ilari. São Paulo: Contexto, 2012a.

_____. *Política, Ideologia e Discurso.* In: MELO, I. F. (org.). **Introdução aos estudos críticos do discurso:** teoria e prática. Campinas, SP: Pontes Editora, p. 15-50, 2012b.

_____. *Racismo e cultura:* uma entrevista com Teun A. van Dijk. **PERcursos Linguísticos**. Vitória (ES), v. 5, n. 11, 2015a. (Entrevista concedida a Patrick Rezende, Mayara de Oliveira Nogueira, Renata Martins Amaral).

_____. *Ideologia.* (Tradução de Pedro Theobald). **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 50, n. esp., p. 53-61, Dez. 2015b.

_____. *Análise crítica do discurso*. Tradução: Raquelli Natale, Micheline Mattedi Tomazi e Lúcia Helena Peyronton da Rocha. *In:* TOMAZI, M. M et al. (org.). **Estudos discursivos em diferentes perspectivas**: mídia, sociedade e direito. São Paulo: Terracota Editora, p. 19-42, 2016.

WAMBIER, L. R. **Curso Avançado de processo civil**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

UMA BREVE ANÁLISE DA ESTÉTICA DA RECEPÇÃO HISTÓRICA DA CIVILIZAÇÃO BURGUESA

Diana Carla de Souza Barbosa
Doutora em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo. É autora, coautora e organizadora de livros sobre teoria e crítica literárias, como: ***A literatura do fora em Clarice Lispector:*** Perto do coração selvagem (2014), *Cultura e Imperialismo Americano* (2016) etc. Autora do livro infanto-juvenil ***Tecendo a felicidade*** (2020, Jordem, co-autoria com Luis E. Soares). É professora de Língua Portuguesa e Literatura. Coordena grupos de pesquisa e extensão na Ufes, como: "O Estatuto (Contra)Colonial da Humanidade", "O realismo estético como vanguarda", "Núcleo de Diversidade e Descolonização" e "Tedesom" (Teatro dos Desoprimidos).

E-mail: dianapoetae@yahoo.com.br

UMA BREVE ANÁLISE DA ESTÉTICA DA RECEPÇÃO HISTÓRICA DA CIVILIZAÇÃO BURGUESA

Não é preciso ser socialista para criticar a ordem estabelecida.

Karl Marx, 1846 [2006]

A Teoria Literária, assim como as ciências em geral, foi amplamente colonizada e colonizadora ao mesmo tempo, em um revisionismo sem fim, produzindo edições de falsas literaturas, de falsos mundos, de falsas democracias via ideologia da desideologização. Sobretudo as falsas democracias de gênero, étnicas, com a intenção de anular a única possibilidade de democracia, de fato, batalhada no campo da luta de classes.

A teoria da literatura que aqui estudo é a Teoria da Estética da Recepção, que será abordada de uma forma diferente da usual: a relação entre leitor e obra. A opção por uma abordagem de recepção histórica de momentos da modernidade capitalista, de tal modo que uma fase posterior realizaria seu próprio "ato de leitura" do período precedente, adveio de uma intuição inicial de inconformismo com qualquer abordagem teórico-literária definida por um ponto de vista comprometido com a ideologia liberal, seja porque centrado na obra, seja porque contemplasse o leitor ou mesmo o autor.

Um interlocutor inicial que estimulou uma abordagem da estética da recepção não centrada no leitor ou mesmo que contemplasse, isoladamente, o "ato de leitura", foi o filósofo francês-argelino Jacques Rancière. Em seu livro *Políticas da escrita* (1995), a definição de literatura como jogo de vozes, como: a voz do autor, do leitor, dos elementos da narrativa, das personagens, por exemplo, foi uma referência teórica importante, principalmente tendo em vista que a polifonia literária em questão não é concebida de forma abstrata, por ser uma figuração ficcional da alegoria estética da comunidade, na partilha do sensível na obra e na vida, que é também ao mesmo tempo estética e política, sem separação.

Outro passo muito importante para chegar a esta pesquisa foi a leitura realizada sobre o livro *Modernidade singular*: ensaios sobre a ontologia do

presente (2005), do teórico literário americano Fredric Jameson, obra em que propôs uma periodologia estético-literária esboçada em três períodos históricos, a saber: 1. o do modernismo heroico; 2. o da ideologia do modernismo, ou modernismo tardio, fase histórica posterior a do modernismo heroico que teria estabelecido os parâmetros conceituais sobre a literatura produzida durante a fase histórica do modernismo clássico; 3. o da pós-modernidade, época contemporânea que precede ao "ato de leitura", interpreta e realiza juízos estéticos sobre a produção literária do modernismo heroico, tendo como mediação a fase da ideologia do modernismo, a segunda, incorporando assim seus prejuízos estéticos.

Essa periodologia proposta por Jameson foi a estrutura a partir da qual se tornou possível propor uma estética da recepção não centrada no leitor, mas em períodos históricos. Nesse caso, a primeira fase, a do modernismo clássico, foi concebida como se fosse um "romance histórico" que foi "lido" e interpretado pelos períodos seguintes, do seguinte modo: 1. o segundo momento periodológico seria o primeiro período histórico de recepção da primeira fase e foi designado como ideologia do modernismo porque teria produzido "leituras" de cunho ideológico sobre as obras literárias produzidas no âmbito do modernismo singular ou heroico; 2. o segundo momento histórico de recepção da literatura produzida no interior da modernidade singular, sempre dialogando com o crítico norte-americano, sendo o atual – ou o da pós-modernidade –, teria interpretado a primeira fase a partir dos "prejuízos ideológicos" desenvolvidos durante o primeiro período histórico de recepção, também chamado de modernidade tardia.

Levando em consideração a descrição do crítico norte-americano, uma pergunta emergiu: por que a primeira fase do modernismo pode ser concebida como se fosse um "livro" cuja recepção estética – o ato histórico de sua leitura – seria realizada pelos dois períodos históricos seguintes?

A resposta a essa pergunta está pressuposta na primeira parte do título do livro de Jameson: "modernidade singular", que assim o teria sido porque diz respeito a uma época histórica de extrema experimentação político-estético-literária.

Dialogando ainda com Jameson, mas também com Jauss – de *A história*

da literatura como provocação à teoria literária (1994 [1967]) –, a hipótese a respeito é a seguinte: a modernidade singular teria sido o cenário histórico que motivou a produção de obras literárias – poemas, narrativas de ficção, drama – que romperam o horizonte de expectativa dos leitores de sua respectiva época.

Subjaz a essa questão a necessidade de produzir um conceito de literatura que enfrente o desafio de entender as obras literárias que insistem em romper o horizonte de expectativa dos leitores.

Em *A partilha do sensível* (2009), Jacques Rancière desenvolveu um conceito de literatura que é bastante pertinente para o caso em questão. Literatura, para o estudioso francês-argelino, diferente das obras literárias das Belas Letras, seria "[...] um sensível subtraído às conexões ordinárias [da modernidade europeia e da modernidade norte-americana - apologéticas do mundo existente definidas pela ideologia da desideologização] [...]" por ser "[...] habitado por uma potência do heterogêneo [ontologia do ser social para si], a potência de um pensamento que se tornou estranho a si mesmo [a diversidade sem o 'eu sou', desalienante]: produto idêntico ao não-produto, saber transformado em não-saber (o saber do poder), *logos* idêntico a um *pathos*, intenção do inintencional, etc." (RANCIÈRE, 2009, p.32) quando o sensível pensa porque é uma potência do trabalho heterogêneo para si.

A literatura, como um pensamento estanho a si mesmo, seria a literatura, em termos de Jacques Rancière (2009, p. 32) do regime estético da arte, definido como trabalho estético (altivo) que é inseparável do trabalho social, como é possível visualizar no seguinte trecho de *A partilha do sensível*, obra em questão: "É preciso sair do esquema preguiçoso e absurdo que opõe o culto da arte pela arte à potência ascendente do trabalho operário".

A literatura, assim, como regime estético da arte, é trabalho no sensível e este se torna um "produto que é seu não-produto", quando é trabalho em sua potência ascendente. Ora, no capitalismo a definição do trabalho produzida no âmbito do marxismo é: o trabalho a serviço do capital é um trabalho oprimido, abstraído na apologética do mundo existente

e, nesse sentido, o capitalismo representa o "fracasso da humanidade". Sendo assim, o trabalho em sua potência ascendente só o é se deixa de ser oprimido. Se a escrita é uma alegoria estética da comunidade, no regime estético da arte, essa alegoria só pode ser a seguinte: da comunidade revolucionária e revolucionando-se.

Depois da apresentação do conceito de literatura concebido como trabalho estético em sua potência ascendente, finalmente é possível formular uma resposta à questão em tela: por que a modernidade singular ou heroica foi um período histórico revolucionário? Por dois motivos: 1. a emergência da burguesia que, nessa época, foi também uma classe social cujo trabalho (revolucionário) foi marcado por uma potência ascendente, por ter lutado a luta de classes contra a aristocracia e o clero até conquistar o poder e se tornar a classe dominante depois da Revolução Francesa de 1789; 2. o surgimento do operariado que se tornou a nova classe social cuja potência altiva do trabalho, no âmbito da luta de classes, da civilização burguesa, tem como referência para a sua emancipação a destituição do domínio da burguesia como classe proprietária dos meios de produção da modernidade capitalista burguesa.

De qualquer forma, como se sabe, a modernidade heroica veio se estruturando desde o sistema colonial europeu, no século XVI, passando pelo crivo do mercantilismo, até adquirir uma formação própria, com o capitalismo. Durante esse período anterior de formação da modernidade singular, algumas obras literárias surgiram antecipando a visibilidade da potência ascendente do trabalho, do regime estético da arte, típica do período revolucionário da civilização burguesa, que ocorreria principalmente entre os séculos XVIII e XIX.

Uma dessas obras é *Dom Quixote,* escrita entre 1605 e 1615, de Miguel de Cervantes, pelo que este romance alegoriza sobre a própria modernidade singular, ao pôr em foco a relação entre a realidade e a ficção de uma forma em que a primeira se apresentava cada vez mais, sob o signo (da escrita, também) de "Tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são finalmente obrigados a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com outros homens" (ENGELS; MARX, 2014, p. 43).

No entanto, à medida em que as lutas de classes se intensificaram no interior da Europa, a modernidade se transformou cada vez mais em **singular** e, por sua vez, as obras literárias de regime estético da arte, como produtos que são seus não produtos, começam a aparecer nos mais diferentes gêneros, inclusive com a destituição da própria ideia de gênero literário.

Se o epicentro for o século XIX, o mais intenso no que diz respeito ao advento da **luta de classes como motor da história,** tendo em vista acontecimentos singulares como a revolta popular na França de 1848, que desencadeou lutas operárias em muitos outros países europeus, assim como a Comuna de Paris de 1871; e o efeito da potência ascendente do trabalho operário, na produção teórica, com o advento do marxismo, sem contar o efeito (que não deixa de ser experimental) impactante desse acúmulo de lutas de classes com o surgimento da primeira revolução socialista jamais ocorrida, iniciada: a Revolução Soviética de 1917.

Esse, pois, seria o cenário histórico da modernidade singular: uma época em que a história era disputada por classes sociais em conflito. São as obras literárias desse período histórico que serão lidas e teoricamente conceituadas pela fase histórica que Jameson chamou de modernidade tardia (definindo o cânone), que emergiu entre o final da Primeira Guerra Mundial, durando ao menos até o final da Segunda Grande Guerra.

Algumas perguntas emergiram no âmbito desta pesquisa, a saber: essas teorias sobre o cânone articuladas no período da modernidade tardia, como ideologias do modernismo singular, não teriam censurado ou ocultado alguns aspectos importantes presentes na produção literária do primeiro período histórico da civilização burguesa?

Sem dúvida as perguntas não estão esgotadas e há mais, a saber: se o que marcou a produção literária do modernismo heroico, como produto que é seu não produto, teria sido a visibilidade estética da potência ascendente do trabalho, não teria sido essa visibilidade estética o objeto principal a ser censurado e ocultado pelas teorias dominantes da ideologia do modernismo? Quais os efeitos dessas ideologias sobre a produção presente – no âmbito da modernidade tardia – do texto literário, assim como

para o futuro da produção e até o ensino da literatura? Que impacto essas ideologias do texto literário teria produzido para o campo teórico conhecido como estética da recepção?

Principalmente, com essas duas últimas perguntas, chega-se ao segundo período de recepção estético-histórico da produção literária do modernismo heroico: a pós-modernidade. Para Jameson (2005), os referenciais teóricos sobre o texto literário, e também a produção literária dominante na atualidade tendem a interpretar o modernismo singular a partir da mediação ideologizada produzida durante a modernidade tardia. Desse modo, o segundo período histórico-receptivo da produção literária do modernismo heroico, a pós-modernidade, reforçaria os estereótipos produzidos durante a primeira fase de recepção histórica. Isso prova que haveria uma intensa relação da estética da recepção com a ideologia do modernismo.

No livro *Teoria da literatura*: uma introdução (2006), Terry Eagleton afirma que toda e qualquer definição de literatura "é uma definição ideológica" (p. 20). Um segundo momento, no citado livro, Terry Eagleton escreve um capítulo intitulado "Fenomenologia, hermenêutica, teoria da recepção" (2006, p. 83-136) e está diretamente relacionado com a análise arqueológica que o crítico inglês fez de duas correntes filosóficas que seriam o esteio epistemológico da teoria da recepção, a saber: a fenomenologia e a hermenêutica.

A primeira influência filosófica da teoria da recepção, segundo Eagleton, a fenomenologia, principalmente de Edmund Husserl (1996), poderia ser evidenciada na recorrência em fixar um perfil de leitor como tributário de uma consciência autônoma, como se fora uma consciência a si, fenomênica, transcendental e a-histórica. A segunda, por sua vez, a hermenêutica, teria relação com certa tendência de relativismo histórico presente na estética da recepção, herdeira principalmente da hermenêutica produzida por Hans Georg Gadamer.

O idealismo subjetivista de Husserl e o não menos idealismo histórico de Gadamer, associados, evidenciariam que a estética da recepção, segundo Eagleton (2006, p.120), seria fundamentada, em termos ideológicos, no

liberalismo econômico-filosófico, presente nessas duas escolas, com o destaque de que a segunda, a hermenêutica, pode ser interpretada como herdeira da primeira, a fenomenologia.

Isso significa não apenas que a estética da recepção poderia ser interpretada como uma corrente teórica liberal, porém, mais do que isso, pode ser concebida como herdeira de duas correntes filosóficas liberais, a fenomenologia e a hermenêutica, que não por acaso se constituíram como uma espécie de magma epistêmico que perpassou parte significativa da primeira e da segunda metade do século XX, alimentando muitas correntes teóricas, como por exemplo o estruturalismo e o formalismo.

Com isso, o que se quer dizer é que a estética de recepção poderia ter relação, em termos de influência, tanto com o primeiro período de recepção histórico-estético do modernismo heroico, o período da ideologia do modernismo, quanto com o segundo, o da pós-modernidade, se for adotada a periodologia proposta por Jameson.

Considerando a proposta para analisar os dois períodos de recepção histórico-estéticos (o da modernidade tardia e o da pós-modernidade) do modernismo heroico, o "horizonte de expectativa" para o futuro deste texto, infelizmente ou felizmente, ao mesmo tempo, após muito trabalho de pesquisa, foi abalado. Houve uma quebra de horizonte de expectativa ao compreender que a "pós-modernidade" é, na verdade, a modernidade americana (Hecheverría). Essa digressão sobre a periodologia de Jameson foi fundamental, pois sem ela não chegaríamos às teorias aqui desenvolvidas.

Havia, portanto, uma contradição grave que ainda não tinha sido percebida. E como ocorreu essa percepção? A leitura de dois livros e ensaios de dois autores foram fundamentais para a "quebra de horizonte" de expectativa desta pesquisa, sob o ponto de vista metodológico e conceitual, gerando modificações substanciais. A primeira delas foi o contato impactante com o pensamento do teórico húngaro György Lukács, de *Problemas del realismo* (1966), *Marx e Engels como historiadores da literatura* (2016) e *Para uma ontologia do ser social II* (2013). A segunda delas adveio da não menos impactante leitura do livro *Crítica de la modernidad capitalista*

(2011), do teórico equatoriano Bolívar Echeverría.

Com a leitura de Lukács (2013, p. 772) a questão da ontologia do ser social passou a ser pedra de toque, uma vez que para o crítico húngaro, a sociedade é uma totalidade dinâmica do ser social em seu pôr teleológico do trabalho alienado ou no seu pôr teleológico do trabalho em sua potência do heterogêneo. Esse argumento, pressupõe, dessa forma, uma definição de literatura: é uma ontologia do ser social plasmada em termos estéticos.

Com isso, sem deixar de interagir com os regimes de arte de Jacques Rancière, as obras mais significativas produzidas no âmbito do modernismo heroico passam a ser concebidas com um olhar mais condizente com o que estava em jogo no período: a luta de classes do trabalho plasmada de modo esteticamente ontológico contra a burguesia e também contra a alienação que está na imanência do trabalho oprimido, alienado só por existir como trabalho assalariado.

Outra leitura de Lukács também se tornou importantíssima, a que diz respeito a sua crítica à decadência no âmbito da civilização burguesa e, assim, a que se inspira na definição de decadência de Lukács, sem a qual não teria sido possível analisar em consequência os dois períodos de recepção histórica do modernismo heroico:

1. o da modernidade tardia liberal europeia; e
2. a da modernidade neoliberal norte-americana.

Para o filósofo marxista, em "Marx y el problema de la decadencia ideológica", ensaio escrito em 1938, o conceito de decadência não detém o seu sentido usual de epigonismo histórico, mas ao contrário: há decadência ideológica quando uma classe social se torna hegemônica. Nesse sentido, quando a burguesia ascende ao poder, como a classe dominante da civilização burguesa, inicia-se um processo de decadência ideológica que se define como um processo, também, de aprofundamento

da apologética do mundo existente.

Há apologética do mundo existente e, portanto, um período de decadência, quando a classe dominante consegue ideologicamente convencer a classe do trabalho oprimido a não mais disputar a história. Há apologética do mundo existente, assim, no sentido evidente da expressão: quando o presente histórico é concebido e vivido como se não fosse historicamente constituído e, assim, como se não fosse superável, inclusive em termos civilizacionais no que se refere aos modos de ser ontológicos do ser social, em sua totalidade dinâmica, produtiva e reprodutiva.

Nesse contexto, há um processo de aprofundamento de decadência ideológica e um período histórico que aprofunda a decadência, em relação a períodos precedentes, quando as ideologias de apologéticas do mundo existente deixam cada vez mais de priorizar hierarquicamente as ideologias de lutas de classes com o propósito de dirimir conflitos. Nessas épocas históricas de intensificação de decadência, a alienação torna-se cada vez mais a regra e se manifesta cada vez mais sob a forma de particularismos, que são os modos de alienação objetivamente determinados da civilização burguesa capitalista.

Outro teórico fundamental para esta tese é Bolívar Echeverría, de *Crítica de la modernidad capitalista* (2011). Esta leitura conduziu a uma problematização sobre o terceiro período de recepção histórica do modernismo heroico, designado por Jameson como pós-modernismo.

Para Echeverría a civilização burguesa não foi o cenário de apenas uma modernidade capitalista, mas de quatro: 1. a modernidade do sul da Europa, designada como modernidade ibérica, católica e híbrida, principalmente tendo em vista o intenso contato que experimentou secularmente com os povos árabes e de outras regiões; 2. a modernidade da Europa do norte, de tradição protestante, sob o domínio, por exemplo, de Inglaterra e Alemanha; 3. a modernidade latino-americana, herdeira da modernidade ibérica e marcada por uma profunda razão híbrida barroca; 4. a modernidade americana, herdeira da modernidade da Europa do norte, sendo a única modernidade que não conheceu, em seu interior, lutas de classes (a não ser episodicamente) e por isso mesmo se constituiu

se valendo das contradições engendradas pelas lutas de classes no interior da modernidade europeia para, a partir da Segunda Guerra Mundial, submetê-la e tornar-se a modernidade hegemônica desde então.

Com o estudo sobre a modernidade elaborado por Echeverría, a própria estrutura periodológica formulada por Jameson teve que ser radicalmente reelaborada nos seguintes aspectos:

1. a ideologia do modernismo, compreendida como primeira fase histórica de recepção ideológico-decadente (no sentido de Lukács) do modernismo heroico passaria a ser descrita e analisada como a primeira fase de decadência da modernidade capitalista europeia;

2. a pós-modernidade, interpretada como o segundo período histórico de recepção da modernidade singular não seria senão uma intriga publicitária criada pela apologética do mundo existente da modernidade americana;

3. não haveria, dessa forma, pós-modernidade, mas um período de hegemonia da modernidade americana, como se fossem exemplos de um presente plural, democrático, horizontal, não autoritário;

4. não existiria apenas um período de recepção da ideologia do modernismo, mas dois:

4.1. o da ideologia da modernidade tardia da decadência ideológica da modernidade liberal europeia;

4.2. o da ideologia do modernismo da modernidade neoliberal americana.

Para analisar a principal apologética do mundo existente da modernidade americana, o apoio teórico do autor de *Para uma ontologia do ser social II* (2013) é fundamental pela seguinte razão: a modernidade americana teria aprofundado a decadência ideológica das apologéticas do mundo existente da modernidade tardia europeia por meio da generalização sem

precedentes de processos de ideologias de decadência, designados por Lukács (2013, p. 792), como ideologias da "desideologização".

As ideologias da "desideologização", traço principal da modernidade americana, são interpretadas como formas de enfrentamento de conflitos em que as ideologias de classe têm sido praticamente eliminadas (pelo menos no eixo ocidental, com alguns focos importantes de resistência, como Cuba, Venezuela, Bolívia). Outro aspecto importante relativo às ideologias da desideologização tem a ver com a sua função em retrospectiva, porque por meio delas, é todo o passado que é reinterpretado a partir da destituição de qualquer vestígio de **ideologias de lutas de classes**, o que ocorre tanto com o passado da modernidade tardia europeia, como com o passado da modernidade heroica. Este último principalmente.

Pensando o parágrafo anterior: seria absurda uma estética da recepção motivada pela luta da classe operária? Por que essa questão soa absurda? Uma de nossas hipóteses é a de que soa absurda porque a estética da recepção teria emergido como ideologia do modernismo heroico e, assim, seria uma teoria de censura ao regime estético das artes como visualização do trabalho (inclusive do trabalho do "ato de ler") em sua potência ascendente.

Um dos principais focos deste artigo é analisar as ideologias do modernismo como períodos históricos de recepção contrarrevolucionários. Nesse caso, não se está diante de uma análise de estética de recepção centrada no leitor e no ato de leitura individual, mas no ato de leitura de períodos históricos em relação ao período precedente; do ato de leitura, assim, da fase do Modernismo Heroico realizada por períodos históricos posteriores, de decadência burguesa.

A esse respeito, pergunta-se: as estéticas da recepção históricas do modernismo heroico não teriam relação com o advento da estética da recepção enquanto tal, ligada ao leitor individual?

Se a ideologia do modernismo, como período histórico de recepção lastreado no regime poético das artes, censurou a luta de classes do Modernismo Heroico, no caso da teoria da recepção, essa censura se deu preci-

samente com base na fenomenologia, de Husserl, e na hermenêutica, de Gadamer.

Uma hipótese que não é exceção, mas a regra, se a referência usada for a categoria do período de decadência da civilização burguesa, no qual é a própria história como porvir que passa a ser omitida, desacreditada, relativizada. Retomando Terry Eagleton, sem abandonar Lukács, a ideologia do modernismo histórico-estético da estética da recepção teria a seguinte configuração: 1. um apoio epistemológico na fenomenologia e na hermenêutica, usado como dispositivo de apagamento da relação entre teoria e *práxis*; 2. a fenomenologia seria a base filosófica por meio da qual a estética da recepção realizaria uma descrição do leitor, ao concebê-lo como sujeito transcendental, como fenômeno a si e em si; 3. a hermenêutica, por sua vez, fecharia o círculo, ao relativizar a história do modernismo heroico, seja por meio da transformação das obras literárias em, também, ontologias transcendentais em si.

Em conformidade com esta pesquisa, existindo duas ideologias do modernismo heroico (uma da modernidade tardia liberal europeia e outra da modernidade neoliberal americana), seria possível argumentar que as estéticas de recepção histórica dessas duas modernidades decadentes (no sentido de Lukács), relativamente à modernidade heroica da civilização burguesa, seriam as referências de recepção ideológica que fundamentaram historicamente o surgimento da estética da recepção enquanto tal? Se a estética da recepção surge à época da apologética do mundo existente do período histórico de recepção da modernidade americana, qual princípio ideológico, como generalidade em si, teria relação com sua estrutura teórico-conceitual?

O período histórico que começa no final da Primeira Guerra Mundial e ratifica-se após a Segunda constitui-se como o epicentro da ideologia do **modernismo neoliberal norte-americano** e o é porque se constituiu como uma época histórica de recepção do modernismo heroico, esquadrinhando-o não sob o prisma do trabalho, mas sob o ponto de vista do capital e, portanto, da distorção e da abstração da arte experimental do modernismo singular.

A modernidade norte-americana seria um período de recepção histórico diretamente relacionado com o modernismo heroico, de tal maneira que esse período de recepção, inspirando-se nos fluxos de emancipação do modernismo heroico, produziria a sua própria hegemonia como (auto) publicidade de uma liberdade assentada na apologética do mundo existente do estilo de vida do indivíduo isolado, com a sua subjetividade iconoclástica, criativa, rebelde, livre.

A decadência do estilo de vida norte-americano, ao menos durante os trinta anos iniciais da estética de recepção – da década de 1960 até a década de 1990 – não era reativa e tampouco se valeu de um refinamento passadista, mas afirmativo. Isso porque o estilo de vida norte-americano desse período se baseou nos fluxos de emancipação produzidos durante o período revolucionário da civilização burguesa, com o advento da Revolução Francesa de 1789, que prometeu "igualdade, liberdade e fraternidade", em uma perspectiva universal, além de sua classe social – promessa que nunca cumpriu e jamais cumpriria.

Sob o ponto de vista da decadência norte-americana, seu refinado estilo de vida, não seria liberal, mas neoliberal, precisamente porque privatiza inclusive as subjetividades, que passam a ser referências de publicidade do indivíduo "livre", que rompe com os valores dominantes; que (supostamente) escolhe seu destino histórico. Isto é: aquilo que no modernismo heroico exigia um sujeito coletivo, o operariado, agora é deslocado para o indivíduo (auto)privatizado. Isso é o neoliberalismo subjetivizando o sujeito histórico, dividindo-o em particularidades em que, no geral, não se considera a luta de classes, mas a subverte.

Portanto, é preciso dizer ainda, a ontologia do mundo presente é a da modernidade norte-americana tornada hegemônica e sua forma de manifestação se baseia na generalidade em si, nunca para si, das subjetividades fetichizadas do estilo americano de vida, essa quintessência da alienação do fim da história, sob a ideologia da desideologização que garante o seu sistema de apologética do mundo existente "pós-utópico", a sua hegemonia (ou decadência, para lembrar Lucáks) no pior dos mundos, o mundo capitalista.

Mas, há de haver uma saída?

Se a literatura é uma alegoria estética de um pôr teleológico de um trabalho para si, segundo a racionalidade do regime estético da arte, essa alegoria só pode acontecer por meio da luta de classes, em que o reino da liberdade é inseparável do reino da necessidade e os povos-porvir revolucionam-se a partir do momento em que a história está aberta, em disputa. Assim, a literatura, plasmada à luta de classes, produzirá uma estética revolucionária que jamais separará arte de política, arte e as condições reais de existência. Somente dessa maneira a literatura pode ser identificada como uma forma específica de política do sensível ou do sensível como política: a democracia, compreendida como um processo sem origem e sem destino e, por isso mesmo, fundamentalmente marcada por uma ideologia de luta de classes, por visualizar o trabalho social ontologicamente genérico para si. No campo estético essa revolução aconteceu enquanto a história estava aberta ao porvir, à construção do futuro. No campo político-social-econômico, essa transformação, só será possível em uma sociedade Socialista.

Referências

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: Uma introdução. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A ideologia da estética**. E-book. Permissão de John Wiley e Sons Ltda. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. **Ideologia**: Uma introdução. Trad. Silvana Vieira e Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista. Editora Boitempo, 1997.

ENGELS, Friedric; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nelio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

GADAMER, Hans Georg. **Verdade e método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vo-

zes, 1999.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Vol.1. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. Caderno 12. Apontamentos e notas sobre um conjunto de ensaios sobre os intelectuais In.: **Antonio Gramsci**. Trad. Paolo Nosella. Editora Massangana, 2010.

HARVEY, David. **Breve história do liberalismo**. Trad. Ana Verela Marcos. Akal Ediciones, 2007.

_____. **A condição pós-moderna**. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Loyola, 2005.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Edições 70. Lisboa – Portugal. S/D. Titulo original: Die Idee der Phänomenologie (Band II Husserliana) Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL. **Os Pensadores**. HUSSERL. Vida e Obra. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo, 1996.

ISER, Wolfgang. **O Ato da leitura:** uma teoria do efeito estético. Vol. 1. Trad. Johannes Kretschmer. São Paulo: 34, 1996.

_____. **O Ato da leitura:** uma teoria do efeito estético. Vol. 2. Trad. Johannes Kretschmer. São Paulo: 34, 1996.

_____. La ficcionalización: dimensión antropológica de las ficciones literarias. In: DOMÍNGUEZ, Antonio Garrido (comp.). **Teorías de la ficción literaria**. Madrid: Arco/Libros, 1997. p. 43-65.

_____. Problemas da teoria da literatura atual: O imaginário e os conceitos chave da época. In: LIMA, Luiz C. (org.). **Teoria da literatura em suas fontes**. V. 2. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 929-951.

JAUSS, Hans Robert et ali. *A estética da recepção: colocações gerais*. In.: **A literatura e o leitor**: textos de estética da recepção. Trad. e coord. Luiz Costa Lima. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra. p. 67-84.

_____. O prazer estético e as experiências fundamentais da *Poiesis*, *Aisthesis* e *Katharsis*. In.: **A literatura e o leitor**: textos de estética da recepção. Trad. e coord. Luiz Costa Lima. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 1979, p. 85-113.

_____. Tradição literária e consciência atual da modernidade. In: OLINTO, H. K. (Org.). **Histórias de literatura: as novas teorias alemãs**. São Paulo: Ática, 1996. p. 47-100.

_____. *O texto poético na mudança do horizonte de leitura.* In.: **Teoria da literatura em suas fontes.** Trad. e coord. Luiz Costa Lima. Vol. 2. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2002.

_____. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994. Título original: Literaturgeschichte als Provokation der Lieteraturwissenschaft. Universitätsverlag Konstanz GmbH, Konstanz, 1967.

_____. *Tradição literária e consciência atual da modernidade.* In: Heidrun Krieger Olinto (org.). **Histórias de literatura**. As novas teorias alemãs. São Paulo: Ática, 1996, pp. 47-100.

JAMESON, Fredric. **O inconsciente político**: a narrativa como ato socialmente simbólico. Tradução: Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Editora Ática, 1999.

_____. **Modernidade singular**: ensaio sobre a ontologia do presente. Tradução: Roberto Franco Valente. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Pós-Modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. Trad. Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 2002.

LIMA, Luiz Costa. **A literatura e o leitor**: textos de estética da recepção. Trad. e coord. Luiz Costa Lima. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 1979.

LOSURDO, Domenico. **A luta de classes**: uma história política e filosófica. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. Estudos de dialética marxista. Trad. Telma Costa. Portugal: Publicações Escorpião, 1974.

_____. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx** (excerto da Ontologia do ser social). São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fontes. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Problemas del realismo**. Trad. Carlos Gerhard. México: Fondo de Cultura económica, 1996.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção capitalista. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O Manifesto Comunista**. Org. e introdução de Álvaro Pina. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

MÉSZÁROS, István. **O poder da Ideologia**. Trad. Magda Lopes e Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita**. Tradução: Raquel Ramalhete. São Paulo: 34, 1995.

_____. **A partilha do sensível:** estética e política. 2. ed. São Paulo: 34, 2009.

STIERLE, Karlheinz. *Que significa a recepção dos textos ficcionais.* In.: **A literatura e o leitor**: textos de estética da recepção. Trad. e coord. Luiz Costa Lima. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra. 1979, p. 119-171.

SOARES, Magda. **Alfabetização e Letramento.** São Paulo: Contexto, 2008.

_____. *Leitura e democracia cultural.* In: PAIVA, Aparecida et. al. **Democratizando a leitura:** pesquisas e práticas. Belo Horizonte: Ceale; Autêntica, 2004.

ZILBERMAN, Regina. **Estética da Recepção e História da Literatura**. São Paulo: Ática, 1989.

_____. **A leitura e o ensino da literatura**. 2.ª ed. São Paulo: Contexto, 2001.

PRESENÇA DO REGIME DE 1964 EM DOIS ROMANCES CONTEMPORÂNEOS RECENTES

Fernanda Nali de Aquino
Graduada em Letras e com mestrado em Estudos Literários pela Universidade Federal do Espírito Santo e doutoranda em Teoria Literária e Literatura Comparada pela Universidade de São Paulo.

PRESENÇA DO REGIME DE 1964 EM DOIS ROMANCES CONTEMPORÂNEOS RECENTES

As primeiras décadas do século XXI assistiram a uma proliferação de narrativas ficcionais às voltas com representações e transfigurações da experiência da ditadura militar brasileira instaurada em 1964. Os primeiros relatórios da *Comissão Nacional da Verdade*, divulgados entre 2012 e 2014, período que coincidiu com a acentuação de conflitos políticos e austeridade econômica vinculados à agenda do imperialismo neoliberal norte-americano que segue em curso no país, certamente corroboraram para a revisitação de episódios da época, que figuraram como pano de fundo ou mesmo tema principal em muito do que se produziu em termos de ficção recentemente. Em romances tais como: *Azul corvo*, de Adriana Lisboa; *Leite Derramado,* de Chico Buarque; *Dois irmãos,* de Milton Hatoum, *Nove noites,* de Bernardo Carvalho; *Outros cantos*, de Maria Valéria Rezende, a memória como matéria e forma narrativa se materializa muitas vezes com a presença de narradores em primeira pessoa que dirigem, no tempo presente, um olhar ao passado. Não raro o leitor acompanha a simulação desse processo de recuperação da memória através da narrativa de uma tragédia pessoal que entrega, como resultado, marcas de uma experiência coletiva.

Inseridos na safra em que história nacional e a memória coletiva emergem nos processos de dimensão íntima e subjetiva da voz dos protagonistas, *A glória e seu cortejo de horrores*, de Fernanda Torres (2017) e *Outros cantos*, de Maria Valéria Rezende (2016) são romances em que há uma mesma configuração de narrador personagem que, na velhice, rememora. É a partir deles – sobretudo dos papéis sociais desempenhados por esses personagens – que proporei algumas reflexões sobre um problema que vem, claro, muito antes de 1964 e não se encerra no presente: a figura do intelectual e do artista – e práticas sociais como um todo mais amplas, herdadas historicamente, no Brasil.

Não é incomum ao leitor especializado do romanceiro brasileiro – sobretudo àqueles com forte presença do aspecto confessional a partir do

realismo e naturalismo no final do século XIX, do qual Machado de Assis é grande exemplo da primeira estética – um narrador personagem que, no movimento de sua rememoração, instaura certa *volubilidade narrativa* (para usar a expressão de Roberto Schwarz), quebrando pactos de veracidade e de confiança entre o leitor e o narrador – o famoso *paradigma do pé-atrás*. Parto desse pressuposto para sintetizar os dois romances.

Na narrativa de Maria Valéria Rezende, "Maria" é uma mulher letrada, professora e militante, que volta ao passado recente do país localizado em meados da ditadura militar a partir do que recorda enquanto refaz, de ônibus, o percurso que fizera naquela época, saindo de São Paulo até um vilarejo no sertão nordestino. No romance de Fernanda Torres é "Mario", homem letrado, carioca, ator, que também rememora, no alto da sua vida, episódios da sua tragédia pessoal que, em grande parte, decorreu no chamado *anos de chumbo*.

Glória e seu cortejo de horrores

O romance de Fernanda Torres se organiza em duas partes. Na primeira, "Mario Cardoso" narra os bastidores dos ensaios e a posterior recepção negativa da crítica e do público da adaptação da tragédia shakespeariana *Rei Lear*, na qual encarnara o protagonista. Do ponto de vista formal, a narrativa muitas vezes verborrágica do episódio tem seu ápice no que antecipa o fim da temporada no centro financeiro do país – São Paulo: uma crise de risos que o acomete sucessiva e progressivamente. A subsequente notícia de tentativa de suicídio de sua mãe, viúva e sem outros filhos, obrigando-o a voltar ao Rio de janeiro sem cobrir as despesas de hotel da companhia, assim como o fracasso da empreitada teatral a que ainda se somará irregularidades na prestação de contas encontradas pelo Ministério da Cultura, provocam a lembrança de outras fases da sua vida que contará, em tom de didatismo, em consonância com a história recente do Brasil: as primeiras experiências ainda na faculdade com o teatro engajado – "era ruim, mas de esquerda" (TORRES, 2017, p. 54) –, quando também leu, sem entender, Marx, Marcuse, Lênin, ouviu falar da alfabetização de Paulo Freire, do dever do artista em trabalhar não para o povo, mas com o povo, chegando a se aventurar no teatro político na zona da mata pernambucana, passando pelo teatro de rua, a incursão pelo cinema

novo dos anos 60, o desbunde inspirado por uma geração *hippie*, nos anos 70 – quando este "se torna místico, cósmico, telúrico", as propostas de renovação do encontro com o diretor argentino Guria e o teatro de Tchékhov, menções ao experimentalismo e tentativas de renovação do teatro *Oficina* e seu guru, José Celso, até a glória como um famoso ator no auge da televisão, com diversos papéis nos quais se destaca pelo porte físico, beleza e voz potente, até à decadência quando se vê obrigado a estrelar um comercial de papel higiênico e atuar numa novela bíblica da rede de televisão evangélica.

Ao apresentar um painel da sua própria história sob a ótica da dramaturgia, a sensação é estarmos, como resume texto da quarta capa da primeira edição, diante de um retrato do Brasil, ou ao menos uma tentativa. Mas, em "Mario Cardoso", as referências literárias e as experiências no teatro, cinema e TV soam como menções zombeteiras, em tom de anedota, e apenas ativam a sucessão de episódios da sua própria vida. Os espaços, desde o sertão pernambucano, passando pela Bahia, por São Paulo e até mesmo pela periferia do Rio de Janeiro, aparecem desconectados das experiências subjetivas do personagem, como se não interferissem na narrativa. No entanto, se as referências literárias/dramatúrgicas e o desenho das cidades não são suficientes para que um cenário social de fato desponte, ela emerge na aproximação sutil entre a tragédia shakesperiana (sintetizadas nas palavras glória, cortejo e horror presentes no título) e a decadência vivida pelo Rio de Janeiro é a tragédia brasileira narrada, uma cidade em país localizado na periferia da intelectualidade inglesa que "sentido de humilhação tem, mas que falta nobreza para usar a coroa". Nas páginas finais do romance, já na segunda parte com uma outra voz narrativa em terceira pessoa, o arremate: "[...] a noção de hierarquia em Shakespeare que, no Brasil, só encontra paralelo na tensão das favelas" (2017, p. 211). As tensões são entrevistas em diversos episódios icônicos (o olhar sobre a decadência da casa da "Tia Neusa" e o comodismo dos familiares que reconhece como seu público; o reencontro anos depois com Jackson, dos testes para o musical *Hair*, agora vendendo isqueiros, a modificação da paisagem na periferia – que guardava um modo de vida agrário, mas que com o asfaltamento torna-se suburbano), que vez por outra aparecem tocando como vento sutil o protagonista. Mas, afinal:

> Que saída existe para um artista, que não a imolação visceral? Outros profissionais comem, bebem, trepam, se divertem e até sofrem sem padecer dessa escravidão. Eu não aguentava mais tanto experimento, desejava um emprego que me permitisse sobreviver, só (TORRES, 2017, p. 146).

Por fim, o esforço do protagonista é inserir-se no mercado cultural: "um emprego que me permitisse sobreviver, só". Ainda asssim, a integração é falha, ficando também submetido às mesmas leis de mercado que regem da classe trabalhadora – o *exército de reserva* do capital. Do ponto de vista formal, a construção narrativa convencional memorialística associada ao uso de técnicas do melodrama (lembrando a linguagem televisiva) se materializa na junção entre performance e à possibilidade de fruição do romance como uma novela. Na segunda parte, com a mudança do foco narrativo, a redenção de "Mario Cardoso" provocado pelo reencontro com a sua experiência rememorada e sua possível ressignificação é francamente teatral.

É também como uma espécie de simulacro que, na segunda parte do romance, se explicará sua primeira parte: nela, um narrador, agora em terceira pessoa, revela o contexto de produção do texto até agora lido. "Mario Cardoso" está preso e, após um período de apatia, é acometido pelo empenho obsessivo de organizar o que o levou até ali, tendo como ponto de partida a malfadada adaptação de *Rei Lear* e que resultará nos "originais" *Rei Lear – por Mario Cardoso*. Na segunda parte também se desenrolará uma versão de *Macbeth* encenado pelos próprios presidiários e que culminará na vinda de uma equipe de filmagem para registrar a experiência em um documentário. Na espécie de acerto de contas com as câmeras, o narrador resume os assuntos comentados por "Mário" – em geral os episódios pregressos agora rememorados, o teatro no sertão pernambucano, a crença ingênua da época em que se faria do Brasil uma Cuba, elogios a personagens que foram importantes na sua formação no teatro, e a observação acerca da impossibilidade de se captar o teatro em película – tentativa de apontar um mínimo marco que distinguisse o registro audiovisual que seria feito (moldado à forma mercadoria) à performance que existe no instante que é feito e depois desaparece.

Outros cantos

A figuração do campo como fonte revolucionária que dá ares em *A glória*... tem espaço em *Outros cantos* (2016), de Maria Valéria Rezende, com uma personagem que se desloca do centro urbano até um vilarejo rural no sertão, com um enredo que gravita em torno da resistência à ditadura militar de 1964. "Maria", educadora, faz uma longa viagem até um vilarejo nordestino, onde ministrará uma palestra na área da educação e onde já estivera antes, para atuar como alfabetizadora de adultos. Através da janela do ônibus, ela identifica um espaço do sertão diverso do outro de 40 anos atrás. Asfalto, luz elétrica, casas modernas e as próprias pessoas demonstram que um sertão primitivo (no tempo da história) não existe mais (ou não existiu nunca?): "O sertão não é mais sertão e ainda não virou mar. Fecho os olhos e minha memória recupera e estiliza a beleza despojada daquele meu outro sertão" (REZENDE, 2016, p. 22). O sertão não é mais o do século XX, é outro, "e ainda não virou mar", o provérbio ganha em significação quando pensamos que a máxima não concretizada é ainda metáfora para uma esperada conciliação entre os avanços urbanos na região litorânea e o ainda desconhecido Brasil do interior.

O movimento do veículo parece emular o movimento da memória e da organização do discurso narrativo estilizado: a cada parada, freada e retomada de movimento, a cada entrada ou saída de alguém, a narradora relembra episódios do passado que insistem em se fazer presente por meio dos estímulos sensoriais, promovendo ainda uma série de associações a episódios outros em outros cantos do mundo. Como romance que se estrutura sobre a forma própria de fragmentos que alternam presente e passado, a complexidade narrativa é visível em sua dimensão temporal e na sua relação com os mecanismos da memória.

Nas recordações, "Maria" é uma jovem de trinta anos, educadora atuante na linha freiriana, "esclarecida" e crítica às grandes opressões sociais, engajada em superá-las. Aceita como alfabetizadora do programa *Mobral* do governo, na longa espera do material necessário ao trabalho ela se envolve com a produção de redes, principal atividade econômica da comunidade. A característica de espera e do processo manual lento de produção de tingimento de fios em meadas para confecção de redes de algodão

que a aproximam de uma Penélope das américas se materializa no ritmo narrativo que conduz quase todo o romance, com imagens e sensações detalhadamente construídas a partir de justaposições e comparações entre tempo presente e tempo passado. No cruzamento de tempos e espaços, as percepções da personagem entre passado e presente acompanham também o movimento das últimas décadas do século XX, quando o fortalecimento de movimentos sociais atuantes, como as ligas camponesas no nordeste animavam um setor de esquerda do país no qual se incluía. Um dos principais era o *Movimento da Cultura Popular* (MCP) iniciado em 1959 em Pernambuco, cuja finalidade inicial era a alfabetização (com finalidade eleitoral) a partir do método Paulo Freire e de inspiração cristã e reformista.

A referência ao método de Paulo Freire faz ecoar o clima da época que antecedeu 1964: a possibilidade da educação institucionalizada em prol da luta pela construção de uma sociedade igualitária. Mas proceder diante de doutrinas e práticas sociais sedimentadas por séculos exigem autoconsciência quanto ao tempo outro desse espaço e o próprio de engessamento da educação formal como possibilidade de superar as injustiças sociais:

> Quanto mais me dedicava a aprender, compreender e ensinar, mais percebia quão longo seria o caminho, mas eu queria, sim, ficar ali, cumprindo o papel que me deram eles de lhes contar histórias, ou o que me tinham dado os companheiros, de mudar a História, sob a máscara da professora que o governo mandou para ensinar gente grande a ler, livro nenhum por enquanto, todos os livros do mundo um dia, depois, e esperando chegarem a hora e os sinais da possibilidade de mudar o que produzia tantas dores, sem perder, porém, o que era só beleza (REZENDE, 2016, p.144).

Mas se a performance traz ecos de resistência, que a princípio não temos acesso com precisão, mas se ligam claramente à ideia de luta pela transformação social (ou "missão", como a personagem se refere algumas vezes), e até nos fazem pensar no contexto de luta armada no campo nos anos de 1970 e a ideia de revolução, o avanço da narrativa e a progressiva

tonalidade conciliatória não vai deixar dúvidas. A inspiração é centrada na inviabilidade do capitalismo, não necessariamente na construção de uma revolução.

Ao mesmo tempo em que rememora, a personagem dá pistas o tempo todo do seu presente (o ano de 2014): viagens mundo afora derivadas de sua atuação como freira missionária pela educação popular, atividade diversa daquela pela qual se camufla como alfabetizadora contratada pelo governo. A própria natureza da viagem empreendida no presente, ministrar uma palestra para um sindicato a partir do tema da educação popular, bem como o que a caracteriza ao longo da narrativa – uma mulher letrada, que domina outras línguas e conhece outras culturas, vindo do sudeste do país – são suficientes para localizá-la como representante de um extrato da intelectualidade brasileira de ideologia mais à esquerda (mais adiante retomaremos).

Se a referência ao campo como fonte revolucionária ligada à luta político-cultural, na voz de "Mario Cardoso", despropositada, na voz de "Maria" ganha modulação nostálgica. Ambas revelam mais um imaginário ingênuo da juventude dos centros urbanos do tempo pregresso, acentuado pelo efeito que provocam no presente decadente que um projeto plausível. Podem ser evidências claras da derrota no campo das lutas agrárias, da ideia de povo, mas oferecem sobretudo alguns indícios que, junto a uma análise sócio histórica do país, convergem para o quadro de ausência de programa e da intelectualidade pequeno-burguesa brasileira. Molas propulsoras do enredo, o investimento nas linguagens artísticas e na educação como ferramentas para o esclarecimento e mobilização popular capazes de unir os pólos arcaicos e modernos condensam não a falência destas, de maneira genérica, como agentes de transformação política, mas a incapacidade dos setores ligados à *intelligentsia* em romper com o sistema de conciliações.

Diferentemente da ditadura Vargas, que mobilizou o espírito da modernidade entre os intelectuais para o benefício do Estado Novo – com grandes nomes das artes brasileiras que tiveram nele seu patrocinador direto ou indireto (Graciliano Ramos e Villa Lobos a título de exemplo) –, a ditadura inaugurada em 1964 operou, de modo geral, uma modernização

"sem povo e sem cultura" (LUCAS, p. 133-134) – o que não significa absolutamente que não houvesse um movimento cultural, que passa a ser absorvido vertiginosamente pelo mercado sem interferências do regime nos primeiros anos. "Os intelectuais são de esquerda, e as matérias que preparam, de um lado, para as comissões do governo ou do grande capital e, de outro, para as rádios, televisões e os jornais do país não são", sintetiza precisamente Schwarz no conhecido ensaio *Cultura e política, 1964-1969* (SCHWARZ, 1992, p. 72).

Ao contrário do que se poderia supor num contexto de ditadura de direita, Schwarz constata entre 1964 e 1968 um processo de formação de "relativa hegemonia cultural de esquerda", concentrada em grupos ligados à produção ideológica – poupada *grosso modo* pelo regime que concentrou a tortura e prisão de longa duração àqueles que faziam os trabalhos de organização de base com operários, camponeses, marinheiros e soldados, reservando ao setor intelectual e artístico o aniquilamento dos frágeis elos que as ligavam às massas (SCHWARZ, 1992, p. 72). Ainda segundo Schwarz, a razão desta "anomalia" poderia ser explicada em parte na própria estratégia do *Partido Comunista* (e que certamente encontra ancoragem na experiência brasileira de conciliação de classes) que pregava aliança com a burguesia nacional: "o socialismo que se difundia no Brasil era forte em anti-imperialismo e fraco na propaganda e organização da luta de classes" (SCHWARZ, 1992, p. 73).

A referência que a personagem "Maria" fará, em já adiantado momento da narrativa, a dois livros que levou consigo para "Olho d'agua" nos ajuda a localizá-la nesse contexto. Um deles inferimos ser de autoria de Mao Tsé-Tung, o *Grande Timoneiro,* que personifica o marxismo nascido na conjuntura história da Revolução Chinesa em meados de 1925-1935, de caráter anti-imperialista e com grande apelo às ligas camponesas, inspiração clara à personagem (como a um setor de esquerda da época). O outro livro é a *Bíblia* – depois também seremos levados a inferir a relação da personagem com à Igreja Católica como missionária. Indo mais adiante no cruzamento das referências históricas do contexto local e temporal e da narrativa, podemos chegar ao *Movimento da Cultura Popular* (MCP), iniciado em 1959 em Pernambuco (vizinho de Alagoas, onde supostamente se localiza o vilarejo Olho d'agua) e de inspiração cristã e reformista, cuja

finalidade inicial era a alfabetização (pelo governo de Miguel Arraes, com objetivo eleitoral) a partir do método Paulo Freire. A *grande salada*, com contradições aparentes, não deixa dúvidas: a inspiração aqui é centrada na inviabilidade do capitalismo e não na construção da revolução.

Se os dois romances mencionados condensam, em certa medida, o contexto de oposição ou resistência ao regime militar de 1964 (numa leva de outras produções que retomam e insistem no tema), colocam em cena mais precisamente o debate sobre a formação da experiência intelectual brasileira e o antigo problema do conservadorismo nacional na figura de intelectuais, artistas, profissionais liberais em geral (pequenos proprietários e mais genericamente os homens livres) – tão presentes e fundamentais já na obra de Machado de Assis.

Se "o problema dos intelectuais que se unem à luta do proletariado é tão velho quanto o próprio movimento operário" – como sintetiza Michael Löwy (LOWY, 1979, p. 9), em um país dependente, de capitalização fraca e de base escravagista, não sendo nem proprietários nem escravos, o setor intelectual se insere na ordem dos favores e na composição social dos "agregados" sob a tutela das elites dominantes que nunca deixaram de existir no Brasil. Paulo Arantes, em comentário sobre Machado de Assis, reflete que, na pergunta "o que me diz hoje este autor?" – a resposta passa pela interpretação de um acontecimento que lançava uma luz retrospectiva sobre um período da história brasileira, e propõe: "As análises de 64 costumam recuar até 30, mas por que não retroceder até o solo mais original de nossa formação? O golpe não exporia de maneira estridente as fraturas de um país de passado colonial?" (ARANTES, 1992, p. 31).

A pergunta aparentemente simples é fundamental também quando estamos falando de romances no intervalo de dois ou três anos entre a sua produção e a sua leitura. O que nos dizem estas autoras hoje – Maria Valéria Rezende e Fernanda Torres, escritoras que colocam em cena estes dois personagens: um ator integrado pelo capital à indústria cultural (caso de "Mario") e uma educadora/professora incorporada pelo governo e instituição católica (caso de "Maria" no passado/presente), que, ao mesmo tempo, demonstram uma sensibilidade política ingênua às ideias de luta social com progressiva redução no horizonte de expectativas. No caso da personagem "Maria": "mis-

são infindável, mas impossível de abandonar, alicerçada na paciência e na esperança a resistir", vinculada e mantida por seus compromissos como missionária? No caso de "Mário", reduzida a um niilismo, mais próximo de uma atitude cínica. Nos dois casos, a inexorável incorporação do setor ao mercado da cultura, socialmente esvaziados de um vínculo popular que pudesse conferir relevância ao seu trabalho.

Os dois romances traçam um arco da trajetória do país desde meados do golpe (ou seu contexto) até as duas primeiras décadas dos anos 2000 – e é possível entrever o percurso traçado pela modernização brasileira. Schwarz vai dizer que é no espectro de um "inconsciente político" que sobressai uma versão carnavalizada de modernização que seguiu o rumo do mercado, ancorada na violência política institucional. Se a nossa modernidade é o caminho em direção ao mercado, a expansão dos meios de comunicação de massa, que ofereciam empregos e salários para artistas e intelectuais de esquerda, representaram o abandono das esperanças políticas anticapitalistas – era, portanto, de fato inevitável a falência dos projetos intelectuais e artísticos mais ou menos engajados. Também representaram o abandono de qualquer possibilidade de reforma agrária pelas ligas camponesas e transformações sociais empreendidas pelos movimentos sociais e sindicatos. Já nos anos 2000, o *Movimento Sem Terra* (MST), braço posterior às ligas, circunscreveu seu campo de atuação à produção agroecológica nos moldes do mercado, abandonando a luta pela terra, assim como a luta pela moradia, muitas vezes substituída por concessões de prazos e subsídios para compra de mercadoria-moradia (processos similares se deram aos sindicatos e movimentos sociais).

Nas páginas finais, "Maria" é avisada da chegada de militares no vilarejo pelos próprios moradores, e foge dentro de um caminho com carregamento. Quando conclui que o lugar que imaginava ser o da sua vida por muitos anos não foi senão uma escala, uma passagem de poucos meses, uma mudança de rumo, o leitor pode ler também uma síntese da experiência de resistência ao golpe de 1964. "Cuidei de agarrar tudo o que pude das utopias esfarrapadas, outros fios rotos com que urdir novos sonhos, por certo menores e mais humildes..." (2016, p. 145). A personagem, já em idade mais avançada, revela estar mais no passado da rememoração, espaço talvez onde as contradições do presente sejam mais suportáveis. O

passado como presente é rememoração e "esperança", mencionada duas vezes no último parágrafo (ainda mais uma, considerando sua forma verbal "me esperam") assim como a palavra "sonhos".

Na década de 2010, sobretudo após as jornadas de junho de 2013, as tensões sociais chegaram ao ápice desde o fim do regime militar, culminando no *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, em 2016, e no pleito de 2018, com pedidos de volta à ditadura militar e fim da ideologia comunista. O contexto fez lembrar os primeiros anos da ditadura, em que "não faltou quem reclamasse – apesar dos tanques da ditadura rolando periodicamente pelas ruas – contra o terrorismo cultural de esquerda" (SCHWARZ, 1992, p. 78). Mas a história não é a mesma e o contexto de difícil diagnóstico.

A modernização brasileira (conservadora, mas desenvolvimentista, inserida no capitalismo tardio mundial), se cumpriu com o regime militar de 64, com o abandono definitivo das promessas de integração e identidade nacional e a produção do que alguns sociólogos chamam de uma democracia de baixa densidade. No cenário político-cultural, a derrocada das ilusões e a assimilação à lógica do mercado impediram o que antes proporcionou a formação de uma liga nacionalista viva, ainda que ingênua. No entanto, a roda da história continua a girar. Mediados pela forma mercadoria, os objetos artísticos existem para além da sua dimensão vendável pela capacidade de incorporarem contradições do mundo tal qual se apresenta independente do que "defendem" explicitamente, muitas vezes imperceptíveis, senão no exercício da leitura à contrapelo.

Na pulverizada e enorme produção romanesca brasileira do século XXI, numa gama de obras que retomam um período mal elaborado na história recente do país – a opção pelo recorte diminuto dos dois romances se deu por considerá-los dentro de uma certa ética de transmissão – vinculada a uma ideia (não engessada) de tradição que concebe, nas interferências do passado e do presente, os signos de uma outra história. Se o passado opera no presente e nesse sentido permanece vivo, ainda que encoberto no presente, quais as dimensões políticas e sociais emergem da desilusão cínica de "Mário", em *Glória..*, ou a fuga nostálgica em "Maria", de *Outros cantos* – de tonalidades distintas às do passado? Ambas são faces de uma

apatia reservada a um setor que, ainda com oscilações, tem assegurado suas condições materiais? Quais as chances e quais os desafios para construir uma intelectualidade (ou gerações de intelectuais e artistas) inserida na disputa política e cultural em um cenário inóspito, sem diagnóstico, com pouca capacidade de organização e mobilização?

Referências

ARANTES, Paulo Eduardo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira***:* dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política***:* ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

FABIO, Lucas. *A crise da cultura literária no Brasil pós-66*. In: **Brasil**: o trânsito da memória. SCHWARTZ, Jorge; SOSNOWSKI, Saúl. Sao Paulo: Editora da Universidade de São Paulo

LÖWY, Michael. **Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários**. São Paulo: Lech Livraria Editora, 1979.

_____. (org.). **Revoluções**, Tradução Yuri Martins Fontes. São Paulo: Boitempo, 2009.

REZENDE, Maria Valéria. **Outros Cantos**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas**. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

_____. **Sequências brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **O pai de família e outros estudos**. São Paulo, Paz e Terra, 1992.

TORRES, Fernanda. **A glória e seu cortejo de horrores**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2017.

APRENDENDO COM A EXPERIÊNCIA CHINESA

Helder Gomes
Economista, doutor em Política Social pela Ufes e docente no Mestrado em Políticas Públicas e Desenvolvimento Local, da Emescam-Vitória. É membro de dois grupos de pesquisa: "Estudos Críticos em Processos Sociais" (PPGPS-Ufes) e "Capitalismo, Estado e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea" (Emescam). Entre as publicações mais importantes está a organização e a participação com capítulos no livro *Especulação e lucros fictícios:* formas parasitárias da acumulação contemporânea (2015).

APRENDENDO COM A EXPERIÊNCIA CHINESA

Este capítulo é uma adaptação atualizada das notas conclusivas da tese defendida pelo autor, no início de 2016. A proposta deste texto é aproveitar, como um exercício de aprendizagem, a pergunta sobre para onde caminham as sociedades que, décadas atrás, desafiaram a violenta implantação do neocolonialismo. Não à toa, a escolha para essa proposição recai sobre a República Popular da China, tida como um grande enigma, na perspectiva de vários olhares ocidentais. Trata-se de uma nação soberana, que ousou romper com as diretrizes imperialistas de desenvolver o capitalismo subalterno no Extremo Oriente, apontando um projeto de reconstrução social, a partir da Revolução de 1949.

O objetivo aqui é um afastamento do dogmatismo constituído no bojo das disputas políticas e ideológicas do período da *Guerra Fria*, procurando uma aproximação maior ao rigor interpretativo em torno dos dilemas contemporâneos sobre o Estado na transição ao socialismo. Fugir dos dogmas significa procurar caminhos alternativos ao debate vulgarizado acerca do fracasso, ou não, da experiência revolucionária chinesa, por exemplo, tendo em vistas contribuir para o acúmulo de conhecimentos dialéticos sobre a complexidade de colocar em prática o projeto de construção de uma nova sociabilidade, considerando casos isolados, envoltos do cerco imperialista, como o da República Popular da China.

As disputas políticas concretas numa determinada sociedade acabam escondendo uma série de determinações que extrapolam em muito os aspectos superestruturais em que aparentam se limitar. É possível pensar, por exemplo, que o processo de tomada do poder central em um determinado país e a implantação de novas formas de sociabilidade não frutificam da simples iniciativa de uma *vanguarda consciente*, que possui uma interpretação sobre a realidade que consegue perceber, num determinado momento, e dali constrói seu projeto de mudança.

A luta de classes se realiza em dimensões muito mais amplas e complexas. Ocorre muito além das formas de enfrentamento organizadas pelas re-

presentações sociais no nível da superestrutura jurídica e política de uma formação econômica e social específica. Por isso, as motivações gerais para a *práxis revolucionária* devem ser entendidas como resultantes dos fluxos e refluxos de interesses difusos, próprios da situação, muito mais complicadas à apreensão do que pretendem explicar as reduções analíticas que se prendem apenas à identificação de antagonismos binários, inconciliáveis, que, supostamente, seriam percebidos pela tomada de consciência da maioria social sobre a exploração capitalista em determinado momento. Portanto, deve-se ter em conta, no interior das condições objetivas para a realização de um processo revolucionário e de seu avanço nas várias etapas da transição, a combinação das contradições principais com os interesses motivados pelas subjetividades difusas, inclusive aqueles relativos aos membros das chamadas *camadas populares*.

Tais relações se revelam ainda mais complexas quando concebidas no contexto das interconexões da formação econômica e social particular com os movimentos imperialistas organizados em nível mundial a cada momento histórico. Em especial, o estudo das circunstâncias em que ocorreram as experiências revolucionárias do Pós-Guerra apontam para a importância de algum nível de cooperação entre os Estados-nação que procuraram implantar seus respectivos projetos de transição ao socialismo, na resistência à pressão imperialista pela generalização das relações do capital. Quando essa solidariedade internacional começou a se enfraquecer, as forças imperialistas, meticulosamente articuladas a partir dos EUA, souberam penetrar de forma ainda mais profunda no interior daquelas sociedades e desarticular seus principais instrumentos de promoção dos conselhos e/ou das comunas populares, entre outras iniciativas, por mais que ainda existam exemplos de polos resistentes.

É, portanto, a partir dessas premissas que debatemos o tema em partes.

Primeiros aprendizados

A experiência chinesa revela muito da separação entre o projeto revolucionário colocado em marcha e as dificuldades de sua realização efetiva.

Ao se comparar a proposta de uma república popular para a China com outros projetos de construção de um Estado-nação soberano e livre das imposições imperialistas, observa-se que não há *modelos ideais* a seguir e muito menos padrões de organização da produção ou de participação política a serem transferidos de uma realidade para outra. Por mais que se exija alguma cooperação internacional em termos de abastecimento e da partilha de conhecimentos científicos e tecnológicos, a transferência imediata de modelos experimentados em determinada nação não se sustenta e se mostra efetivamente incompatível. Mesmo com a intervenção de agentes soviéticos, aplicando seus paradigmas (ANDERSON, 2010), foi possível observar como o processo histórico chinês precedente e a abrangência étnica e territorial da China constituíram uma diversidade sociocultural, que acabou exigindo adequações, tanto em termos da organização produtiva quanto em relação à hierarquia de decisões, moldando uma estrutura muito mais descentralizada que o modelo originalmente proposto.

No processo da Revolução de 1949, ao se definir o caráter da revolução em dois grandes passos, as lideranças do PCCh observaram desde o início a impossibilidade de se instituir imediatamente a *ditadura do proletariado*. Perceberam as dificuldades de edificação do socialismo, sob uma estrutura econômica e social totalmente desintegrada, após mais de um século de resistência armada contra a ocupação imperialista e dos vários enfrentamentos de guerra civil. Daí a proposta de uma frente única (MAO, jun./1954), de uma aliança tática com segmentos nacionalistas que promoviam a produção e os circuitos de comercialização privados, para uma primeira etapa da revolução, com o objetivo de reorganização produtiva e de legitimação social do PCCh no comando das transformações em curso naquele momento. Tal proposta contava, também, com o apoio fundamental da URSS, perante as pressões externas imperialistas. Mas, na medida em que os resultados começaram a aparecer, iam ficando cada vez mais nítidos os gargalos estruturais relativos ao precário estágio de evolução das forças produtivas, a efetiva amplitude da diversidade territorial (com todas as marcas políticas e culturais determinadas em nível local e provincial), os desafios associados aos núcleos de resistência e de sabotagem, bem como as perspectivas de dissidências, muitos destes mo-

tivados, inclusive, por interesses externos. Só a partir de então, foi possível perceber, de fato, o quão prolongado seria o processo de transição ao socialismo e a magnitude dos riscos vinculados a esse movimento a longo prazo. Assim dizia o *Grande Timoneiro*:

> Quanto tempo se necessita, no final das contas, para realizar a industrialização socialista, a transformação socialista e a mecanização agrícola, e quanto para construir um grande país socialista? Não vamos fixar agora um prazo rígido. Para lançar as bases, se requerem provavelmente três planos quinquenais, um lapso de quinze anos.
>
> Será a China um grande país socialista desde então? Não necessariamente. A meu juízo, para construir um grande país socialista, necessitaremos aproximadamente cinquenta anos, ou seja, dez planos quinquenais (MAO, jun./1954, p. 156).

Olhando agora aquele processo histórico, é possível captar muito mais detidamente os sinais que a experiência chinesa de revolução socialista apontava como aprendizado. Com isso, parece ficar mais evidente porque se optou, em vários momentos, pela flexibilização do projeto original, manifesto nas diversas etapas da reforma e da abertura econômica para o exterior, colocadas em marcha desde o período da *Revolução Cultural*, por mais que isso pudesse parecer um contrassenso naquele momento de pregação ideológica mais exacerbada contra o imperialismo.

Ensinamentos sobre ajustes e controle

Observa-se que, em toda forma de organização social, os seres humanos procuram cuidar das condições básicas para uma integração satisfatória das formas de se produzir os meios de reprodução da vida social. A partir da evolução do imperialismo, como fase superior do capitalismo, a realização social da industrialização integrada está condicionada pela hierarquia de decisões determinada pelo monopólio da produção, pelo monopólio do desenvolvimento científico e tecnológico e pelo monopólio

das linhas de financiamento, em suas várias modalidades. A anarquia da produção, relativizada pelo estágio avançado da organização empresarial em grandes conglomerados transnacionais, formados a partir da fusão do capital bancário com o capital produtivo, reservou aos Estados nacionais capitalistas a função de garantir o processo de acumulação centralizada de capital, por meio dos mais diversificados instrumentos de fomento, regulação e/ou controle coercitivo.

No caso dos Estados nacionais instaurados como projeto para erigir um processo de transição ao socialismo, suas funções são estabelecidas a partir do próprio projeto de construção de uma nova sociabilidade, diferente, portanto, do Estado politicamente consolidado numa fase avançada do capitalismo. Dadas as condições determinadas pela instabilidade socioeconômica interna e exacerbada pela pressão imperialista externa, o Estado nacional passa a se envolver diretamente com a necessidade de descontruir os padrões anteriores (remanescentes à *guerra revolucionária*) e com a promoção de novas formas de propriedade e de organização da produção/distribuição. Isso implica promover a intervenção em todas as esferas da reprodução social, desde a indústria pesada, podendo até, como foi o caso chinês, fomentar novas relações para o trabalho costumeiramente doméstico.

Logo, mantida a hipótese de não existirem *modelos ideais* a perseguir, as modalidades de intervenção dependem das singularidades efetivas de cada realidade específica. Entretanto, cabe também a este Estado de transição assumir a promoção da defesa do novo projeto nacional diante das investidas econômicas, políticas e militares do imperialismo organizado em nível mundial, sob o risco de permitir a regeneração das formas de organização social que se pretende superar.

Nas circunstâncias em que se desenvolveram as primeiras décadas de construção da República Popular da China, ocorreu um constante processo de mutações nas orientações de intervenção do Estado. No campo da organização da produção, por exemplo, considerando que a grande maioria da população se encontrava até pouco tempo nas áreas rurais, observou-se uma constante alteração nas formas da posse e uso das glebas,

desde a primeira reforma agrária (1950), passando depois pela coletivização em cooperativas e comunas, pela formação das brigadas de produção e pela flexibilização desses modelos, em vários momentos, até o definhamento das relações comunais.

O caráter provisional da implantação das relações de produção, a partir de seus resultados objetivos, ficou evidente, também, nas exigências de redefinição nas táticas de planificação. Ora a seleção de prioridades estava voltada para a integração da produção de alimentos e demais meios de consumo interno com a indústria pesada, ora para a produção rural em pequenas e precárias usinas siderúrgicas (*especialmente no período do Grande Salto Adiante*), ora voltada para a defesa nacional, dependendo da modalidade das ameaças ao projeto de transição e à legitimação do comando do PCCh (ANDERSON, 2010). Isso não significa a ausência de um projeto estratégico, de longo prazo, mas que as circunstâncias internas e externas, a cada momento, exigiram reorientações táticas que, muitas vezes, foram alterando o ritmo de implantação do projeto geral, prolongando as perspectivas quanto à duração da transição chinesa ao socialismo.

São, portanto, as ameaças concretas ao projeto estratégico de construção de uma nova sociabilidade e seus reflexos na condução da planificação que trazem ainda mais luz ao debate sobre temas como os da *revolução em permanência*, nos termos de Marx e Engels (1982), ou, da (im)possibilidade do socialismo em um só país. Parece ficar cada vez mais nítido que, se num passado remoto existiu alguma chance para se pensar num processo unilinear e isolado de construção do socialismo, as experiências revolucionárias ocorridas a partir da instauração da *Guerra Fria* parecem ter deixado um legado mais evidente sobre a necessidade de se alcançar um estágio *mundializado* de transição (mesmo que não envolva boa parte dos Estados-nação). Somente na perspectiva de se efetivar certo alastramento da possibilidade de se avançar em formas alternativas de coletivização da produção e de abolição da propriedade privada é que se pode projetar a consolidação da *ditadura do proletariado*.

Assim, nos termos colocados acima, a revolução deve ser um processo *em*

permanência em pelo menos dois sentidos. Sua exigência se revela porque o socialismo não se instaura no imediato da tomada do poder político pelo grupo dirigente, que surge como vanguarda da revolução popular, pois a produção e a apropriação da mais-valia ocorrem anarquicamente e está organizada no mercado mundial, na forma do imperialismo. Mesmo que se alcance um estágio avançado de socialização da propriedade e de formas organizativas de produção e de decisão política, o fato de ser um projeto isolado o coloca em contínua ameaça de dissolução, exigindo recuos táticos que acabam prolongando o processo de transição.

Por isso, o projeto geral deve permitir uma contínua renovação das forças vivas do movimento revolucionário no tecido social, buscando uma unidade campo-cidade, mas, ao mesmo tempo, criar as condições para a solidariedade internacional no fomento às mobilizações populares de cunho transformador no maior número de países possível. Cabe, inclusive, uma atenção especial aos movimentos contestatórios organizados nos países do centro imperialista. Somente dessa forma seria possível um alastramento permanente da revolução mundial socialista. Um espraiamento de revoluções simultâneas, que ocorreriam à sua maneira em cada país ou bloco de países no mundo.

Na linha de abordagem da não existência de modelos a seguir, aprendeu-se também com esses primeiros estudos que a Estatização mais geral dos meios de produção teve lugar nos momentos iniciais de várias experiências revolucionárias concretas. No entanto, esse paradigma está longe de representar a via única possível e, mais que isso, o prolongamento de tal situação no tempo, antes de avançar na transição, pode afastar cada vez mais o projeto efetivado da perspectiva final de construção de sociedades de seres humanos "livres" e associados, nos termos de Marx (2013, p. 153).

A coletivização chinesa, por exemplo, exerceu um papel de laboratório para uma aproximação da perspectiva de se construir uma produção alternativa. Dela pode ser extraído um projeto de socialização da produção, cuja motivação para o trabalho individual seria a consciência de que este comporia, no conjunto do trabalho social, uma capacidade unificada de produzir a própria existência humana, sem qualquer forma de exploração.

Ficou nítido que esse processo se desenvolveu em circunstâncias bastante arriscadas. Vista agora como experimentação, a organização descentralizada das comunas autodeterminadas na China, ao mesmo tempo em que provou a possibilidade de incluir um contingente enorme de famílias num processo de produção coletiva, também demonstrou os riscos em se forçar mudanças radicais, especialmente quando se planejam saltos muito grandes, sem considerar os limites impostos pelas condições objetivas para um avanço imediato na evolução das forças produtivas. Isso ficou nítido com a introdução de projetos de produção industrial em territórios ocupados pela agropecuária de tradição milenar.

Entretanto, mesmo sob esses riscos e, inclusive, amargando prejuízos concretos irreparáveis, com a morte de milhões de pessoas, toda essa aposta resultou num salto significativo na qualidade da produção industrial (especialmente infraestrutural) chinesa, alavancando as condições inicias para a industrialização que se efetivaria mais adiante. Os processos educativos, que conseguiram retirar centenas de milhões de pessoas do analfabetismo, são apenas uma mostra dessa possibilidade de construção de um *ser humano novo*, como nos ensinou *El Che* (LÖWY, 2003), capaz de se associar livremente na reprodução de sua própria existência coletiva.

Outro aprendizado significativo do estudo da experiência chinesa recente se relaciona com a resistência às investidas dos EUA aos primeiros sinais advindos da Europa sobre a possibilidade de desintegração do chamado *Bloco Socialista*. Além de todos os ensinamentos, já assinalados, sobre os riscos do isolamento internacional, cabe destacar, ainda, como foi importante a capacidade de aproveitamento de circunstâncias bastante singulares, como oportunidade para se construir e consolidar uma nação unificada, soberana, pela primeira vez em mais de um século de resistência à invasão imperialista. Somente com o processo revolucionário, comandado pelo PCCh, foi possível ensaiar por décadas a implantação de um projeto de parque produtivo integrado e soberano, capaz de promover o acesso da maioria do povo chinês aos meios de consumo, garantindo um salto na qualidade de vida em nível nacional, como acabou se tornando uma realidade, mesmo que ainda em processo.

Essa capacidade de resistência à invasão imperialista só pode ser completamente explicada a partir das singularidades históricas da China. Somente com a compreensão de todo o processo de formação do povo chinês e de consolidação de sua base territorial seria possível uma interpretação completa dessas suas marcas milenares. Diante das dificuldades de realização desse intento, resta recuperar o que tem sido possível observar de seus elementos mais visíveis aos olhos do Ocidente. Napoleão Bonaparte, a seu tempo, teria dito que seria mais prudente deixar a China dormir do que despertá-la com novas ameaças militares. Parece ser um sinal importante do que a história do povo chinês representava na virada para o século XIX, com toda a sua tradição de revoltas e de quebras de poderes dinásticos poderosos. Em meados do século XX, Mao Zedong e seus camaradas de partido observaram muito bem isso e apostaram nessa tradição para construir seu projeto de revolução socialista (MAO, dez./1939).

Quando, no final dos anos 1960, as antigas pendências nas formas de cooperação entre a URSS e a República Popular da China se converteram em hostilidades abertas, ao perceberem o reposicionamento tático dos EUA, as lideranças do PCCh entenderam que precisavam se preparar para uma guinada mais ousada ante à mudança na geopolítica internacional.

Mao Zendong e o premier Zhou Enlai aproveitaram o momento para organizar uma saída por cima das escaramuças formadas no bojo da *Revolução Cultural*. Foi naquele momento que Zhou Enlai percebeu a oportunidade de colocar em prática as políticas de *modernização* que desenhara há pelo menos uma década (CARRION, 2004), pois já não parecia haver mais tantas ameaças internas ao comando do PCCh, iniciando um longo período de reformas e de abertura às relações mais diversificadas da China com o exterior. Cada lance do processo de alterações na estrutura de organização produtiva interna e dos acordos bilaterais, de intercâmbio comercial e de cooperação tecnológica com as potências imperialistas, foi precedido de intensos debates nas diversas instâncias do Estado e do Partido, gerando grandes tensões. Mas, mesmo que se possa perceber alguma vacilação de alguns membros mais jovens do PCCh, a orientação final sempre pôde contar com a retidão ideológica e com a experiência política dos anciãos, veteranos

do longo processo de revolução, sempre vigilantes quanto às ameaças de o Partido perder o controle do projeto estratégico de transformação social (ANDERSON, 2010).

Dessa forma, pode-se afirmar que as dificuldades internas e as circunstâncias geopolíticas internacionais forçaram um reposicionamento em favor das mudanças colocadas em marcha naquele momento. Mas, também, não se pode negar que todas as grandes decisões resultaram de intensos debates e se realizaram de forma soberana, atendendo à orientação estratégica de não se perder o controle político e econômico nacional, em relação ao exterior, conquistado a tanto custo ao longo das décadas precedentes.

O período mais recente

Uma síntese avaliativa sobre os resultados obtidos pela China após as reformas e a abertura ao exterior, especialmente aquelas implantadas sob o comando de Deng Xiaoping após as mortes de Zhou Enlai e Mao Zedong, pode ser descrita nos termos que seguem. O desenvolvimento da China não se assemelhou a qualquer economia capitalista no mundo contemporâneo. Inclusive, em termos quantitativos, pode-se lembrar que, mesmo em meio à crise estrutural que se instaurou em todo o mundo desde o final dos anos 1960, a China não somente manteve os níveis de crescimento médio das duas primeiras décadas após a Revolução de 1949, como passou a crescer numa média de 10% ao ano, do período de implantação das reformas até recentemente. Isso, por si, coloca a economia chinesa num patamar singular diante de qualquer nação do planeta (CINTRA; PINTO, 2017).

Do ponto de vista qualitativo, por mais que tenha ocorrido um grande volume de privatizações, de empresas e serviços, bem como a abertura para a penetração de investimentos privados estrangeiros, esse processo ocorreu sob um rigoroso controle seletivo sobre os fluxos de capital. Manteve-se o Estado com participação via *joint ventures* em boa parte dos investimentos externos e, também, permaneceu sobre o comando exclusivo estatal boa parte dos setores considerados estratégicos (energia, telecomunicações, indústria bélica e aeroespacial, entre vários outros) para a garantia da soberania nacional em frente às pressões imperialistas.

Mas não é só isso.

O Estado nacional chinês manteve um intenso controle sobre as operações bancárias, conservando o sistema de fluxos de moeda prioritariamente orientado para o financiamento, com forte regulação das operações especulativas. Nessa linha, a autoridade monetária continuou controlando com muito mais rigor que no Ocidente os fluxos internos e os fluxos cambiais e intervindo, sempre que exigida, nos mercados de cotações.

Este rigor também tem sido observado no mercado de capitais, com intervenções oficiais permanentes nas bolsas de valores, em momentos mais críticos. Mantêm-se um rígido controle sobre o volume de operações diárias com ações e, sempre que ocorre alguma ameaça de ultrapassar os limites determinados, os pregões são suspensos, mesmo que muitos ocidentais estranhem que isso ainda seja possível. No final de 2020, por exemplo, o mundo parecia surpreendido com a notícia de que o bilionário chinês, Jack Ma, fora impedido de alienar grande parcela de seu patrimônio empresarial, como mostra um colunista do *The Washington Post*:

> Em 3 de novembro [2020], a Bolsa de Valores de Xangai anunciou a suspensão dos planos do Ant Group de colocar suas ações à venda no que seria a maior oferta pública inicial (IPO) do mundo. Antes da listagem, os investidores globais avaliaram o serviço de pagamento móvel da Ma, Ant Group, em mais de US$ 310 bilhões – mais do que o ICBC, o maior banco estatal da China, e quase o mesmo que o JP Morgan. O Partido decidiu mostrar quem manda (FISH, 2020).

Além disso, apesar dos embates políticos internos em torno da flexibilização das restrições a formas privadas de propriedade da terra e do sistema de controle de migrações endógenas, inclusive com decisões congressuais tomadas nessa direção (a serem aplicadas a longo prazo), isso não foi adiante imediatamente. As ameaças concretas ao controle do processo de ampliação da acumulação privada de capital (com a possibilidade de formação de um amplo exército industrial de reserva)

impôs a manutenção tanto da forma de propriedade social das terras (garantindo assim o acesso direto às condições essenciais de existência à grande maioria das famílias lavradoras, cerca de 700 milhões de pessoas) como do controle de residências por meio do *hukou* (registro civil milenar, que identifica o local de moradia de cada indivíduo chinês, usado para o controle seletivo dos serviços prestados pelo Estado, no campo e na cidade), o que inibe as migrações em massa.

Por sua vez, o cerco militar exercido pelos EUA no Pacífico certamente também teve o objetivo de enquadrar a China nos padrões da política externa estadunidense após o fenecimento da *Guerra Fria* (ANDERSON, 2015). No entanto, parece que o PCCh se manteve firme na promoção de uma política externa própria, soberana, e cada vez mais focada em arrefecer a força exercida pelas potências imperialistas em várias partes do mundo. Tal posição parece se manifestar no reatamento das relações de Beijing com Moscou, a partir de vários acordos de cooperação política, militar, na infraestrutura de energia, transportes etc. Exemplos também marcantes podem ser vistos na posição da China no Conselho de Segurança da ONU, em especial em relação aos conflitos provocados pela intervenção imperialista no Oriente Médio, onde tanto os seus interesses como os da Rússia sempre se viram ameaçados, devido à posição da região na geopolítica do petróleo. Dos acordos com a Rússia ganhou grande expressão o avanço na construção de um grande *Cinturão Logístico*, que combina o projeto de uma *Nova Rota da Seda*, envolvendo a integração de circuitos na Eurásia, com a promoção de uma nova *Rota Marítima*, a partir do Pacífico.

Dessa forma, a política externa da China passou a ter um conteúdo muito além da defesa nacional e envolveu também operações ousadas de cooperação econômica e tecnológica em nível mundial. Por meio de tratados bilaterais, ao mesmo tempo em que se expandiram os investimentos diretos chineses, ocorreu também a possibilidade de alguma forma de diversificação produtiva nos países receptores, de transferência de tecnologia (especialmente infraestrutural) e de multiplicação de novas fontes de financiamento. Por um lado, isso pode resolver uma série de gargalos estruturais de acesso às fontes de insumos básicos pela China ao

longo prazo, mas, também, pode contribuir para a redução da dependência dessas nações (da Ásia, da África e da América Latina e Caribe) em relação às potências imperialistas.

Considerações finais

Por tudo que se viu até aqui, a China apresentou ao mundo um grande potencial de estimular uma contestação mais radical à forma como o imperialismo tem se desenvolvido sob o comando dos EUA. Uma visão dialética sobre a possibilidade de realização dessas condições represadas pelas circunstâncias deve estar atenta não exclusivamente ao poder de comando do PCCh sobre o processo de manutenção do Estado chinês soberano, porém muito mais sobre a capacidade do povo chinês em comprovar por mais vezes a sua tradição de revoltas populares, a ponto de manter a *revolução em permanência* nos dois sentidos apontados.

No que tange ao processo de transição do capitalismo ao comunismo, parece ficar cada vez mais nítido que: a) existe uma grande distinção entre o desenvolvimento das relações do capital e sua generalização no capitalismo; b) o Estado só definha na medida em que as classes sociais se desintegram, sem um processo concomitante de reconstituição de novos estratos sociais; c) o Estado deixa de existir quando as classes e os estratos sociais se desvanecem. Entretanto, isso tudo exige, como pressuposto, um *longo e penoso* processo de construção da *ditadura do proletariado*. Essa construção é impossível de se efetivar plenamente em sociedades isoladas, por mais potentes que sejam, porque o capitalismo/imperialismo está organizado em nível mundial e continuará como modo de produção predominante, a não ser que se articulem processos de revoluções que se alastrem e avancem na consolidação do socialismo em escala mundial.

Nesse sentido, sendo possível projetar o percurso da transição, na perspectiva de se alcançar o modo de produção comunista, é preciso pensar na exigência de um espraiamento intercontinental de revoluções, de forma permanente. Enquanto o longo processo de internacionalização da solidariedade revolucionária não estiver suficientemente alastrado e

consolidado na forma de *ditaduras do proletariado*, as relações do capital se manifestam de alguma forma em cada Estado-nação que conseguiu manter em marcha a transição ao socialismo, ameaçando seu projeto de consolidação, marcando todo esse período com os traços da instabilidade.

Por fim, talvez caiba um alerta para iniciantes em pesquisas sobre o Oriente: mesmo que se concorde com essa ou aquela visão, pelo menos no caso da China, é bom desconfiar das análises que procuram ser taxativas em suas interpretações, pois muito provavelmente os olhos do Ocidente sejam incapazes de compreender completamente aquelas experiências milenares. Talvez, inclusive, seja por isso que as forças imperialistas ocidentais não tenham conseguido conquistar a China durante o século que sucedeu à *Guerra do Ópio*, período em que tiveram maior oportunidade para fazê-lo. Oxalá tenham mesmo perdido a oportunidade!

Referências

ANDERSON, Perry. *Duas revoluções:* anotações. **Revista Serrote**, n. 5, jul./2010. Disponível em: <http://www.revistaserrote.com.br/2011/06/serrote-5/>. Acesso em: 15 abr. 2014.

_____. **A política externa norte-americana e seus teóricos**. São Paulo: Boitempo, 2015.

CARRION, Raul K. M. **A construção do socialismo na China e as reformas econômicas pós-Revolução Cultural**, 2004. Disponível em: <http://www.raulcarrion.com.br/Monografia_Socialismo_China.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2014.

CINTRA, Marcos Antônio Macedo, PINTO, Eduardo Costa. *China em Transformação:* transição e estratégia de desenvolvimento. **Revista de Economia Política**. v. 37, n. 2 (147), abr.-jun./2017. p. 381-400.

FISH, Isaac Stone. *O Partido Comunista Chinês acabou de mostrar a Jack Ma – e ao resto de nós – quem manda.* **The Washington Post**. 11 nov./2020. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/

opinions/2020/11/11/chinese-communist-party-just-showed-jack-ma--rest-us-whos-boss/?outputType=amp&fbclid=IwAR20iJycaYHizp1luibxRDMyk-FiVf5z7wXn5rTOWeco9Oqx6A32-AwVLmE>. Acesso em: 12 nov./2020.

LÖWY, Michael. **O pensamento de Che Guevara**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

MAO, Zedong. *La revolución china y el Partido Comunista de China* (dez./1939). In: MAO, Zedong. **Obras escogidas**. Lima: Fondo de Cultura Popular, 1971. t. II. p. 315-346.

_____.*Sobre el proyecto de construcción de la República Popular China* (jun./1954). In: MAO, Zedong. **Obras escogidas**. 1968. t. V. p. 150-157. Disponível em: <www.marxists.org/espanol/mao/escritos/DC54s.html>. Acesso em: jul./2015.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2013. l.

TRADUÇÃO LITERÁRIA, COSMOPOLITISMOS E ESTATUTO COLONIAL

Junia Zaidan
É tradutora e professora do Departamento de Letras (Ufes). Doutora em Linguística, e mestre em Linguística Aplicada, é autora do livro *Difusão, geopolítica e ensino do inglês na periferia do sistema* (2021). Foi pesquisadora visitante na Universidade Estadual de N. York (2017) e na Universidade de Manchester (2018). Organizou o dossiê *Tradução e transformação social* (2020) e co-editorou os livros *Marxismo e modernismo* (2015); *Cultura e Imperialismo Americano* (2016) e *Foi Golpe: o Brasil de 2016 em análise* (2019). Coordena o Observatório de Tradução: arte, mídia e ensino.

E-mail: junia.zaidan@Ufes.br

TRADUÇÃO LITERÁRIA, COSMOPOLITISMOS E ESTATUTO ANTICOLONIAL

O aldeão vaidoso acha que o mundo inteiro é sua aldeia.

José Martí, *Nuestra America*, 1891

1. Contextualização

Por possibilitar o encontro – ou, às vezes, o confronto - entre distintos sistemas de signo, práticas culturais e grupos sociais, a tradução oferece uma perspectiva privilegiada para se analisarem os diversos traços dos cosmopolitismos contemporâneos. Os fluxos culturais transnacionais têm a *práxis* radutória como eixo, dando a ver o campo assimétrico em que ocorrem as trocas literárias, bem como a função que cumprem na transferência de capital da periferia para os países centrais. Em face da ampliação, no âmbito dos estudos da tradução, da noção de que o cosmopolitismo seria, a um só tempo, uma realidade empírica objetiva e uma abordagem para descrever essa realidade (BIELSA, 2016), localizamos esforços concentrados para criticar a centralidade do Estado-nação, sob a alegação de seus efeitos deletérios incidentes sobre o único plano a partir do qual a emancipação seria urdida – o mundial.

Neste breve ensaio, fazemos apontamentos sobre a hipótese de que o cosmopolitismo opera como potência do discurso regulador da exploração, na divisão internacional do trabalho, em que o nacionalismo − proscrito pelo argumento cosmopolitista – tem sido historicamente praticado, ainda que de díspares formas, pelos países centrais, com destaque para o imperialismo estadunidense. A relação direta da literatura e, como nos interessa aqui, particularmente, da tradução literária, com a emergência e consubstanciação de uma abstração como a noção de "povo" convoca a análise das múltiplas formas de cosmopolitismo que não cessam de se atualizar ao longo da história. Como prática em que a realidade da diferença se dá a ver de modo radicalmente inequívoco, a tradução literária, sempre como "recriação ou criação paralela, autônoma e porém recíproca", nas palavras de Haroldo de Campos (1992, p. 35), debruça-se sobre a máquina de criação que é o texto literário, este via tradução desmontado

e remontado como "produto acabado numa língua estranha", num corpo linguístico diverso. Tecem-se nesse processo entre o próprio e o alheio trocas inexoravelmente balizadas pelos interesses econômicos e políticos da empreitada tradutória. Traduzir literatura – e, amiúde, textos referenciais – consiste em ato engajado, que "sempre incidiu sobre as atividades socioculturais e políticas dos povos, ao longo da história, ora contribuindo com as hegemonias constituídas e a manutenção do *status quo*, ora fomentando resistências, agenciamentos e lutas por transformação social" (ZAIDAN, 2019, p. 9).

As circunstâncias objetivas da cultura tradutória em nível mundial trazem os seguintes dados, fornecidos por Venuti (2008, p. 11), diretamente relacionados à geopolítica do inglês e à posição dos Estados Unidos como superpotência: o inglês, desde a II Guerra é a língua mais traduzida mundialmente; a porcentagem de literatura estrangeira traduzida para o inglês, que sempre foi inexpressiva (variando entre 2% e 4% da produção total na Inglaterra e nos Estados Unidos), reduziu-se ainda mais na primeira década do século XXI para cerca de 1,4% na Inglaterra e 2,07% dos livros estrangeiros publicados em inglês nos Estados Unidos. Comparando-se com os 22,9% e 7,3% da publicação de livros estrangeiros na Itália e Alemanha, respectivamente, os dados sobre os fluxos transnacionais que a tradução propicia suscitam perguntas sobre o que se quer, afinal, afirmar a partir das expressões "abertura ao outro" [*openness to the others*], "consciência global", "fertilização cruzada entre culturas" e superação dos "vínculos locais", todas marcadas na proposta cosmopolitista.

A propósito do cosmopolitismo, seja em sua acepção (1) clássica de cidadania e governança global para além do Estado-nação; (2) como uma expressão global do multiculturalismo liberal, voltado para a criação de uma comunidade política pós-nacional; (3) seja como movimentos transnacionais diaspóricos em que os hibridismos constituem seu foco de análise; ou, ainda, (4) em sua versão nomeadamente crítica – sobre a qual nos deteremos – uma alegada realidade em que as diferenças e conflitos seriam reconhecidos, [o cosmopolitismo] estaria, em nossa hipótese, a serviço da ideologia da dependência, uma vez que, na dinâmica de aludir sempre ao cenário internacional, mantém os povos periféricos como

"uma corrente auxiliar do circuito multinacional, [e] promove a balcanização do conhecimento periférico, enquanto lhe[s] dá o gosto da ilusão da totalidade", como afirma Lucas (1995, p. 14) em seu livro *Vanguarda, História e Ideologia da literatura*.

Para Antônio Cândido, vigora no Brasil a dialética do localismo e do cosmopolitismo, em movimento pendular, ora de "afirmação premeditada e por vezes violenta do nacionalismo literário", ora de "declarado conformismo" caracterizado pela reprodução deliberada dos padrões europeus (CÂNDIDO 1985, p. 109). Ainda que não seja a política de tradução literária o que Cândido está abordando neste ensaio de 1985, sua discussão exibe o seguinte ponto de toque com aquela proposta por Bielsa (2016) em sua defesa de um cosmopolitismo crítico no campo da tradução: enuncia-se a constatação de um cosmopolitismo (ou de uma dialética entre o local e o cosmopolita, nos termos de Cândido) como uma realidade empírica objetiva. Desde sua consolidação como campo disciplinar, figuram na pauta dos estudos da tradução o local, o doméstico e o global, o planetário (para fazer remissão ao conceito de planetaridade de Gaiatri Spivak), mesmo que tenham adquirido, através do tempo, contornos – e designações díspares.

Silviano Santiago também marcou a crítica nesse campo transcendendo à caracterização do "glocalismo" (localismo / globalismo) para focalizar – e, ademais, posicionar-se a respeito de – duas formas de multiculturalismo. A primeira estaria inscrita na ideia de Estado-nação, considerada por Santiago uma construção "de homens brancos para que todos, indistintamente, sejam disciplinarmente europeizados como eles". A segunda seria, segundo o autor, o processo resultante, por um lado, da migração do campesinato para as grandes cidades pós-modernas e, por outro, da afirmação dos grupos étnicos e sociais que a primeira forma de multiculturalismo subjugou ou subjuga. Nas palavras de Santiago,

> Ao perder a condição utópica de nação – imaginada apenas pela sua elite intelectual, política e empresarial, repitamos – o estado nacional passa a exigir uma reconfiguração cosmopolita, que contemple tanto os seus novos moradores quanto os seus velhos

> habitantes marginalizados pelo processo histórico. Ao ser reconfigurado pragmaticamente pelos atuais economistas e políticos, para que se adéque as determinações do fluxo do capital transnacional, que operacionaliza as diversas economias de mercado em confronto no palco do mundo, a cultura nacional estaria (ou deve estar) ganhando uma nova reconfiguração que, por sua vez, levaria (ou está levando) os atores culturais pobres a se manifestarem por uma atitude cosmopolita, até então inédita em termos de grupos carentes e marginalizados em países periféricos (SANTIAGO, 2004, p. 59, 60).

Celebrada no meio acadêmico, a posição assumida por Santiago salienta três questões relevantes para nossa reflexão sobre o cosmopolitismo nos estudos da tradução: a premissa de que a unidade nacional seria uma utopia, inscrita, na visão do autor, exclusivamente em uma dinâmica elitista e empresarial; o enfraquecimento do Estado-nação como algo supostamente dado e o alegado engajamento dos grupos subalternizados em uma espécie de transnacionalização emancipatória. Em comum com a proposta de Bielsa, a formulação de Santiago restringe o enfrentamento da divisão internacional do trabalho imposta pelo imperialismo estadunidense neste estágio avançado do modo de produção capitalista. Como corolário dessa lacuna, sacraliza-se o cosmopolitismo e escanteiam-se formas de pensar a arte e a cultura nacionais fora dos marcos do nacionalismo burguês, que tem o patriotismo ufanista e a xenofobia como potências constitutivas. Limita-se, assim, a possibilidade de se percorrerem veredas teóricas já elaboradas no âmbito do pensamento brasileiro e latino-americano, a exemplo do cientista político, filósofo e tradutor baiano Carlos Nelson Coutinho, que sustentou uma abordagem da arte e da cultura como criação e expressão da visão de mundo nacional-popular, contra-hegemônica, a partir de Antônio Gramsci (2011), a que retornaremos na última parte deste capítulo. Se, para Santiago, o "confronto no palco do mundo" que a zona de contato estabelece põe em movimento grupos sociais a pleitear um lugar no cenário cosmopolita, para Coutinho, a conflagração se dá, antes de tudo, local e constitutivamente, por meio de processos de transformação "pelo alto" (a exemplo da abolição, da proclamação da

República por ele designadas gramscianamente como "via prussiana", "revolução passiva") que alijaram a participação popular criadora tanto na esfera política quanto cultural, em muito diluindo a densidade de uma produção intelectual e artística que se identificasse ao universo popular de modo a contrapôr-se à cultura elitista ornamental, esta incapaz de forjar uma consciência crítica nacional.

As políticas de tradução se inscrevem, portanto, nesse terreno mais amplo em que pensamos a literatura (e não apenas a tradução literária), a produção cultural, as artes e a economia política como imperativos para compreender o fortalecimento de um *ethos* cosmopolitista nos estudos da tradução. Portanto, a contrapêlo de Santiago e lançando questionamentos sobre a dialética do localismo-cosmopolitismo de Cândido, buscamos ampliar a reflexão sobre o papel da tradução e sua teorização, como práticas artístico-culturais e políticas que incidem sobre a noção de unidade nacional, encontrando lugar no terreno poroso sobre o qual se assenta o discurso do enfraquecimento do Estado-nação.

2. Estudos da tradução, cosmopolitismo e estatuto colonial

O que o campo teórico da tradução tem a oferecer à prática em si da tradução e também às articulações teóricas em torno das questões da sociedade? Em *Theories of Translation* (2013), Jenny Williams apresenta em visão panorâmica os objetivos gerais da área, com alusão à formulação que Cronin fizera uma década antes:

> A goal for Translation Theory, as proposed by Cronin is to provide an analytical tool to understand and critique global trends (2003). For Cronin, "translation is central to globalization not only because it enables the spread and exchange of goods, services, people and ideas across the globe but also because the theoretical questioning of the practice of translation provides a method for understanding the processes and practices of globalization. Translation Theory does this by exposing the complexities of language, difference, identity, culture and communication (2003, p. 34-36)" (WILLIAMS, 2013 p. 23).

Williams e Cronin explicitam o atrelamento histórico da área às questões

transnacionais, que, no contemporâneo, o processo de globalização gera de modo particular em termos de diferença, identidade, cultura, geopolítica etc., sobretudo em face da força cultural, política, econômica e bélica dos Estados Unidos. A compreensão e análise crítica da dinâmica transnacional que a tradução inscreve é potencialmente agenciadora de uma consciência e postura crítica a respeito das cartografias neocoloniais que se estabeleceram via imperialismo estadunidense em relação às nações periféricas. Contudo, a afirmação de Anthony Pym nos anos 90 parece encontrar ainda nesta terceira década do século XXI ressonância nos postulados sobre o cosmopolitismo, nosso objeto de crítica no presente ensaio. No fragmento do artigo em que Pym recupera a noção de equivalência como afirmação da existência social da tradução, ele indica que caberia aos estudos da tradução

> to envisage intercultural relationships that presuppose neither sovereignty nor hegemony; to construct a workable language regime for multicultural empires; to define the authority of intermediaries and their ethical capacity to intervene; to work productively with machines; to develop intercultural communities and transnational training programmes hopefully without paternalistic impositions southward and eastward (PYM, 1995, p.16).

Ainda que aponte para uma política não impositiva do norte global em relação ao sul e a Ásia, a posição de Pym sobre "impérios multiculturais" e "nem soberania, nem hegemonia" concorre para o apagamento da *práxis* real, historicamente constituída, que envolve a esmagadora maioria da humanidade: a escravização colonial dos povos do mundo, em sua versão eurocêntrica e ianque, esta última hegemônica desde a II Grande Guerra. O discurso multiculturalista que "assim espera" [hopefully] não haver paternalização por parte do norte, mas intervenção por parte dos povos periféricos acaba operando uma espécie de docilização e sensação de harmonia global, ao mesmo tempo que fortalece o que chamamos no congresso que originou o presente livro de estatuto colonial da humanidade, traduzido como o saqueio permanente dos povos, o eterno retorno das formas escravistas e servas de exploração.

A existência mesma da literatura é evidenciada pelo ato tradutório, como já destacou Goethe, sempre citado quando o tema é literatura mundial, malgrado a insuficiência que admitiu ser constitutiva da tradução. Trata-se de prática que abriga em seu seio a contradição de, ao pôr em circulacão textos, ideias, também concorrer para o apagamento da diferença constitutiva entre línguas e grupos culturais. Esse pendor para o apagamento potencial, na hipótese de Bielsa – que, como indicamos, encontra interlocução com o argumento multiculturalista de Santiago – seria superado pelo *reconhecimento* da existência das diferenças e conflitos. O novo cosmopolitismo, segundo a autora, substituiria suas formas predecessoras, quais sejam, (1) o cosmopolitismo como noção clássica de cidadania e governança global para além do Estado-nação; (2) o cosmopolitismo como expressão global do multiculturalismo liberal, voltado para a criação de uma comunidade política pós-nacional e (3) cosmopolitismo como movimentos transnacionais diaspóricos em que os hibridismos constituem seu foco de análise (BIELSA, 2016, p. 5). Na versão nomeadamente crítica que propõe para atualizar o cosmopolitismo nos estudos da tradução, o olhar cosmopolita, apresentado como uma constatação empírica, uma alegada realidade concreta, significaria abertura para o outro [*openness to others*], em que uma "consciência global" possibilitaria sublinharem-se as tensões entre noções de local/global; universal/particular. Em diálogo direto com Habermas (2006) e Derrida (2001), a formulação autonomeada pós-universalista de Bielsa para o cosmopolitismo implica "uma análise crítica da centralidade do Estado-nação na teoria social e a defesa de uma abordagem alternativa em relação à realidade social" (BIELSA, 2016, p. 2, tradução nossa). Sua proposta coloca "o desenvolvimento de uma esfera pública global no centro da imaginação cosmopolita. O hibridismo cultural, a mistura e interpenetração de tradições locais, nacionais e cosmopolitas também são enfatizadas [...]" (BIELSA, 2016, p. 7, tradução nossa).

Dois pontos sobre os fragmentos acima merecem comentário, a crítica ao Estado-nação e a crença na possibilidade de constituição de uma esfera pública global, que pressupõem-se mutuamente pela seguinte razão, tendo em vista o estatuto colonial da humanidade enunciado anteriormente: na periferia do capitalismo, a noção de esfera pública é uma utopia do

ultraliberalismo que, ao menos até recentemente, ainda encontrava como entrave o que restou da estrutura do Estado, nos diversos espaços nacionais, para garantir, via produção de uma suposta opinião pública, a chancela para empreender as políticas de transferência de recursos para o setor financeiro, no padrão de acumulação atual. O conceito de esfera pública em Habermas (1998, 2003) refere-se ao espaço em que os atores sociais discutem assuntos públicos de modo a produzir uma opinião pública. Como periferia da esfera política, a esfera pública, numa democracia, cumpriria o papel de tensionar a esfera política a partir do consenso que emergiria das interações realizadas no seu interior, as quais envolveriam, necessariamente, tanto discussão/argumentação, quanto a visibilidade das diversas posições. Gomes (1997) assim sintetiza a definição de Habermas, que baliza a formulação dos cosmopolitismos crítico de Bielsa:

> A esfera pública é um âmbito da vida social protegido de influências não-comunicativas e não-racionais, tais como o poder, o dinheiro e as hierarquias sociais. A pública argumentação que nelas se realiza constringe por princípio os parceiros do debate a aceitar como única autoridade aquela que emerge do melhor argumento. A esfera pública como que impõe uma paridade inicial entre os sujeitos de pretensões até que a sua própria posição se torne discurso; depois disso, há de se submeter apenas às regras internas ao processo de conversação ou debate público (GOMES, 1997, p. 87).

Gomes, contudo, diferentemente de Habermas – que enfatiza a discussão pública (exposição e argumentação) – defende a visibilidade como traço tão preponderante quanto a discussão em si, em face da dependência dos meios (mídia) para a sociabilização das posições (GOMES, op.cit.). Porém, com uma mídia flagrantemente concentrada e historicamente oligárquica nos países de capitalismo periférico, a atuação das elites políticas e econômicas – historicamente conluiadas com o imperialismo estadunidense – sempre se deu no sentido de garantir a indisponibilidade de dispositivos e mecanismos de comunicação social que garantissem a real constituição de uma esfera em que, no caso do Brasil, por exemplo, emergisse e ganhasse visibilidade a opinião pública como expressão da

diversidade étnica, linguística, política do nosso povo. Se, domesticamente, a clivagem entre a esfera pública (que sequer existe de fato) e a esfera política está a serviço de manter esta última como reduto da ação das elites, difundir a ideia de que, transnacionalmente, o cenário seria diferente por meio das práticas tradutórias é, para dizer o mínimo, nas palavras de David Harvey sobre certas versões do cosmopolitismo, uma "política de infantilização" (HARVEY, 2009, p. 39) dos países subalternizados.

O cosmopolitismo, mesmo em sua versão denominada crítica, baseia-se em uma racionalidade liberal que precisa ser interrogada para construirmos epistemologias da tradução que não apenas *reconheçam* (como se define o novo cosmpolitismo) o conflito, mas se engagem contra o sistema que produz as desigualdades que fertilizam esses conflitos; ou seja, epistemologias da tradução que não atenuem, mas agenciem a consciência da opressão imposta pela divisão internacional do trabalho e do estatuto colonial. Nesse sentido, a análise da natureza e potência do Estado-nação no contemporâneo precisa ser feita da perspectiva periférica, levando em conta, por exemplo, elementos como a estigmatização e bloqueio de nações que afirmam sua soberania e autodeterminação, como Venezuela e Cuba. Se há, portanto, uma "realidade empírica concreta" (para valermo-nos da expressão usada por Bielsa sobre o cosmopolitismo como algo já dado), não é exatamente a de um cosmopolitismo que tenha superado sua vocação homogeneizante e docilizante da revolta subalterna. Se há alguma realidade empírica concreta, reiteramos, é o papel que a tradução sempre desempenhou no fortalecimento da unidade nacional e que, sobretudo desde a II Guerra, diante da imposição dos valores e modos norte-americanos de ser por meio da indústria cultural, amplia-se como terreno que sempre foi de disputa teórica porque política. Uma realidade tão empiricamente concreta, que precisa ser re(a)presentada como se fosse diferente, isto é, há tamanha incidência das políticas de tradução – e ademais do conjunto das políticas ligadas à arte e cultura – no sentido de agenciar fluxos e coletividades para o enfrentamento do imperialismo, que epistemologias como o cosmopolitismo e seus derivados emergem para justamente desempenhar o papel de diluir e dispersar esses fluxos potentes.

3. Cú-Cullain, Else Vieira e Roberto Bolaño

Se a tradução faz parte da infraestrutura da globalização, é fundamental questionarmos perspectivas que poderão decantar sua natureza política e reduzi-la a um exclusivo papel de mediação de conflitos, ou seja, se a *práxis* tradutória prescinde da tarefa de sublinhar, salientar o conflito, a diferença e de fortalecer, como é nossa proposta, a unidade nacional dos povos periféricos, ela se prestará a dar ímpeto à hegemonia internacional cuja expressão é o imperialismo estadunidense. Dentre os inúmeros exemplos que podemos citar sobre a direta relação entre políticas de tradução e a formação dos estados nacionais na história, o papel de tradutores na retextualização do mito do herói Cú-Cullain na literatura traduzida para o irlandês é a epítome da tradução como construção de um *ethos* nacionalista anticolonial, como discutiu Tymoczko (2000) em seu texto sobre tradução e ativismo. A luta pela independência da Irlanda teve, portanto, por meio da tradução literária uma forma de enfrentamento ao imperialismo inglês também pela via cultural e não somente política.

No caso do Brasil, um exemplo emblemático nacional desse caráter engajado da tradução, de fundamental importância para nosso grave momento político atual foi o projeto assinado por Else Vieira, que, em plena ditatura militar brasileira, no ano de 1981, traduziu para o português a tese de René Armand Dreifuss, originalmente intitulada "State, Class, and the Organic Elite: the formation of the entrepreneurial order in Brazil (1961-1965)", publicada pela Editora Vozes como *1964, A Conquista do Estado:* ação política, poder e golpe de classe. Tratava a tese de um acerto de contas com a narrativa sobre o período histórico que recobria os anos 60, discursivamente construído pelo regime militar de modo a ocultar sua corrupção endêmica, seu compromisso com as elites financeiras e com o imperialismo estadunidense, bem como seus mecanismos espúrios de controle social, que possibilitaram o silenciamento e invisibilização de diversos grupos, além de tortura e execuções autorizadas pelo Estado. Dreifuss reconstituiu, com bases documentais, fatos e personagens desse período fundamental da história, com o objetivo de "identificar as forças sociais que emergiram na sociedade brasileira com o processo de internacionalização em sua etapa moderna e [de] acompanhar sua intervenção

no Estado e na sociedade brasileira" (DREIFUSS, 1980, orelha). Através da tradução que Else Vieira se dedicou a realizar, mesmo diante da força intimidadora do Regime, mesmo em estágio avançado de gravidez e com prazo exíguo para concluir a tarefa (Cf. seu relato em VIEIRA, 2010), foi possível tanto a disseminação de uma contra-narrativa pública sobre nossa história, quanto a produção de arquivo e memória, notadamente imprescindíveis hoje, diante do assombro que o espectro da ditadura nos causa, sobretudo pelo tom a ela laudatório de parcela da sociedade e do próprio presidente Jair Messias Bolsonaro.

No âmbito da América Latina, o caso de Roberto Bolaño nos interessa sobretudo por ter sido objeto de estudo de Esperanza Bielsa no livro em que propôs o conceito de novo cosmopolitismo, intitulado *Cosmopolitanism and translation: investigations into the experience of the foreign* (2016) e, alguns anos antes, em artigo publicado em periódico internacional sobre o autor (BIELSA, 2013). Chileno-mexicano e, tendo, na fase final da vida, se radicado em Barcelona, Roberto Bolaño ocupa a posição de um dos autores latino-americanos mais traduzidos e mais analisados internacionalmente. Sua projeção se dá tanto por suas obras, muitas das quais publicadas postumamente, quanto por sua biografia turbulenta e morte precoce. No livro de 2016, Bielsa dedica-se a demonstrar como a tradução de Roberto Bolaño do espanhol para o francês e para o inglês foi fundamental em sua consagração mundial como escritor, consagração essa caracterizada pela autora como traço do cosmopolitismo cultural. Na publicação anterior, de 2013, argumentara que o reconhecimento internacional de Bolaño teve, além da tradução, o papel fulcral dos Estados Unidos para sua recepção e circulação, lançando críticas ao argumento de que a globalização cultural produziu homogeneizações e afirmando o protagonismo dos Estados Unidos nos processos de consagração de literaturas autônomas e não apenas em sua comercialização. Em face da posição de Casanova (*apud* BIELSA, 2013, p. 159) sobre a limitação do inglês em dar projeção a literaturas periféricas nos países centrais e diante do argumento de que a autonomia do terreno literário está sob o risco da circulação de uma cultura americanizada que se legitimou através da imitação da cultura autônoma, Bielsa contra-argumenta que a produção em pequena escala de literatura nos Estados Unidos exibe "um grau de diver-

sidade cultural" (p. 159) a ser considerado, assim como as "transformações estruturais na circulação transnacional de obras literárias." Sem especificar quais seriam essas transformações estruturais, a autora prossegue:

> A existência de novos romances que logram sucesso internacional não se limita [...] à generalização do cânone popular norte-americano, nem à criação de uma ficção mundial produzida de forma artificial para a circulação internacional. O caso Bolaño, que conjuga o reconhecimento global com sucesso comercial e elogio da crítica com consagração literária nacional e regional, coloca em questão a distinção simplista e rasa feita em relação a trabalhos autônomos e heterônimos, ilustrando a alteração na dinâmica do poder no território literário internacional, onde os Estados Unidos têm desempenhado uma função sem precedentes no sentido de garantir a visibilidade universal de obras literários. Claro, os Estados Unidos não 'descobriram' Bolaño [...] Contudo, a tradução de seus livros para o inglês e seu sucesso nos Estados Unidos foram cruciais para sua consagração global póstuma (BIELSA, 2013, p. 159, tradução nossa).

Sua defesa do globalismo salienta seu favorecimento da perspectiva do "ganho" (contrastado à "perda") em tradução, que, tendo em Bolaño demonstração alegadamente chave, refuta argumentos de que processos tradutórios imprimiriam um assimilacionismo nos fluxos internacionais, sobretudo em relação ao inglês. Sua abordagem cosmopolita decerto reduz o espaço para a crítica à hegemonia cultural estadunidense e consolida um terreno conceitual de suposta horizontalização dos processos tradutórios, a despeito das estatísticas que mencionamos anteriormente, com base em Venuti (2008). Interessa a essa perspectiva cosmopolita o abandono do que se tornou conhecido como "close reading", prática e conceito ligados ao campo da literatura comparada, que envolvem uma leitura profunda do texto literário, sem aceder à tradução como via exclusiva para a recepção de uma obra. Em linhas gerais, a literatura comparada defrontou-se com o surgimento da "world literature" [literatura mundial]

na década de 90, tendo que se posicionar a respeito de alegações de que, enquanto campo disciplinar fadado ao desaparecimento (cf. *Death of a Discipline,* de Gaiatry Spivak, 2003), a literatura comparada apresentava orientação nacionalista (avaliada negativamente), monolíngue, prescritivista e hermética devido ao especificismo cultural determinado por sua inscrição disciplinar. No debate a respeito dessa disputa entre literatura comparada e literatura mundial, esta última tem sido associada ao reforço da hegemonia do inglês, à exotização de outras culturas, à criação de uma falsa sensação de equivalência entre culturas, fetichizando a aparência de alteridade enquanto apaga a diferença e, por fim, ao processo de comoditização da literatura com objetivos comerciais e econômicos, que o adágio conhecido na área, "Sacrificing depth for breadth" [sacrificando-se a profundidade pela abrangência], de algum modo sintetizaria como seu objetivo expansionista (APTER, 2013). Registre-se a peremptória afirmação de Franco Moretti no ensaio "Conjectures on world literature" de que o antinacionalismo seria a razão de ser para o estudo da literatura mundial universal (e para a existência mesma de departamentos de literatura comparada em universidades). Cosmopolita por natureza, a literatura mundial, seja como conceito ou como dinâmica que se estabeleceu desde os anos 90, demarca nitidamente sua filiação político-ideológica ultraliberal em relação ao que temos discutido sobre os países periféricos na divisão internacional do trabalho. A respeito da afirmação de Moretti, Apter, em sua contumaz crítica à ideia de literatura mundial, assinala: "Porém, como temos visto, quanto mais dizemos haver um cânone mundializando-se de acordo com as balizas estabelecidas por Edward Said, menos consenso temos sobre como realizar essa tarefa (APTER, 2013, p. 42, tradução nossa).

Embora não entendamos haver tarefa alguma nesse sentido, destacamos a contribuição de Apter para o debate sobre cosmopolitismo no campo da tradução. Mesmo estabelecendo uma espécie de dicotomia entre o que considera vernacularização/etnocentrismo linguístico de um lado e a cultura cosmopolita de outro (ou seja, uma polarização entre nacionalismos e cosmopolitismos), sua abordagem da literatura mundial fomenta a crítica ao "projeto cosmopolita que se adequa mais a emigrantes privilegiados do que às culturas minoritárias que constituem segundas gerações

de imigrantes" (APTER, 2013, p. 158, tradução nossa).

A crítica de Loy (2020) à análise que Bielsa apresenta do caso Bolaño (2013; 2016) subsidia nosso argumento a respeito dos limites do cosmopolitismo para garantir a circulação equânime de fluxos culturais no cenário internacional. O autor aponta a tendência de latino-americanistas como Bielsa e outros de examinarem não o texto traduzido, a obra em si, mas a recepção e a fortuna crítica dessas obras, tendendo, assim, a presumir a qualidade das traduções, e dando-se a elogios infundados, uma forma do politicamente correto em relação aos tradutores, em face da questão de sua invisibilidade ter se tornado objeto de crítica nos estudos da tradução. O elogio à tradução – ainda que vazio e infundado – cumpriria o papel de "valorizar" o tradutor, ao mesmo tempo apagando, segundo Loy,

> as características formais – desde a coexistência ou mescla das múltiplas variedades do espanhol, até à infinidade de alusões transculturais e intertextuais [na obra de Bolaño, que] representa um sem número de desafios para qualquer tradução (LOY, 2020, p. 248, tradução nossa).

Sem uma leitura detida [*close reading*] da própria tradução – à moda da literatura comparada, estaria em xeque, por exemplo, nada menos do que o projeto estético em si da obra, o qual obviamente não se distingue de seu conteúdo. Loy cita Corral, que analisa a tradução de algumas obras de Bolaño para o inglês pelo tradutor Chris Andrews. Dando por certa a qualidade das traduções sem o devido escrutínio, na opinião de Loy, Corral assinala que o eventual questionamento sobre a qualidade da tradução se daria caso algum "nacionalista ou provinciano latino-americano quisesse reclamar de algo que se perdeu no processo de apropriação, como se a tradução fosse mais que uma arma funcional que permite aos monolíngues ampliar suas leituras" (CORRAL, 2011, apud, LOY, 2020, p. 248, tradução nossa). A provocação de Corral plasma a perspectiva antinacionalista antecipada por Moretti, em diálogo com a proposta cosmopolitista de Bielsa (2016), bem como os processos de homogeneização potenciais do cosmopolitismo. Se, por um lado, a tradução é uma realida-

de tão inexorável quanto desejável, por outro, a teorização que dá contornos às práticas e políticas que se instalam pode, pela via cosmopolitista, ir de encontro ao conhecimento acumulado nesse campo, por exemplo, sobre a irredutibilidade de uma obra literária a processos de transferência (ARROJO, 2007); sobre a intraduzibilidade e, ao mesmo tempo, a traduzibilidade, enquanto impasses filosóficos esgarçados pela tradução literária (mas detectáveis em qualquer tipo de tradução) imporem ao tradutor e ao eixo receptor a dupla dobra [*double-bind*] de Derrida, conceito que possibilita o reconhecimento da complexidade e não a redução do objeto estético a processos homogeneizantes de interesse do mercado internacional e da hegemonia cultural vigente.

Não é circunstancial que Bielsa saúde a queda do muro de Berlim em 1989 como o evento simbólico da "destruição de fronteiras e emergência de novas formas de solidariedade" (BIELSA, 2010, p. 162). A autora ratifica a posição de Robert Fine, para quem a queda do muro

> [...] foi propriamente a marca da emergência de um novo movimento intelectual e político que é, por si só, internacional e situa os direitos humanos, as leis internacionais, a governança global e as relações pacíficas entre estados no centro de sua visão de mundo. Quando falamos hoje de "novo cosmopolitismo" é esse movimento que temos em mente (FINE, 2007, p. 1, *apud* BIELSA, 2010, p. 162).

Evidencia-se, a partir do fragmento acima, a relação direta do novo cosmopolitismo com velhas práticas – coloniais, imperialistas, escravagistas – que se traduzem hoje por meio da doutrina ultraliberal, cujos eixos incluem os acordos internacionais que se estabelecem de modo a satisfazer os interesses estadunidenses; a noção de direitos humanos constitutiva do ideário burguês que denuncia as opressões sem tampouco endereçar como problema o modo de produção que as produz; o enfraquecimento do Estado face ao mercado financeiro e às multinacionais; a determinação de combos de medidas em todas as instâncias da vida social dos países periféricos (Consenso de Washington), que encontraram fiel expressão nas contrarreformas e políticas fiscalistas e de austeridade implementadas

por todos os governos brasileiros desde 1989, mesmo os democrático-populares e, por fim, o discurso de relações pacíficas, violento por invisibilizar a opressão infligida aos povos do mundo, sem apresentar qualquer lastro na vida concreta, esta eivada de guerras, revoluções coloridas, golpes e toda forma de intervenção das nações hegemônicas nos países que abrigam populações desamparadas, desumanizadas pelas privações que sofrem em relação às riquezas materiais e simbólicas produzidas pelo próprio trabalho.

4. O nacional-popular como estatuto anticolonial

Neste ponto, lançamos questões que podem ser fecundas à compreensão de que uma noção como a de cosmopolitismo engendrada no contemporâneo simplesmente atualiza conceitos anteriores, como é necessário ao projeto neocolonial, que também caracterizamos como imperialista. Na obra *A ideologia do colonialismo e seus reflexos no pensamento brasileiro*, Nelson Werneck Sodré nos lembra que

> [...] o imperialismo se apresenta com formulações já diversas, perfeita e nitidamente encadeadas com as anteriores entretanto. Hoje, já é difícil difundir teorias de superioridade de raça, de clima, de posição geográfica. A resistência que elas encontram cresceu de tal maneira que já perderam a efetividade, deixaram de ser úteis aos fins a que se destinavam. Tornou-se imperioso substituí-las por outras, particularmente no campo econômico. Daí assistirmos, agora, à rápida transição delas para novos dísticos. Mas parece perfeitamente claro que os pregadores da inferioridade brasileira quanto à possibilidade de explorarmos as nossas riquezas com os nossos próprios recursos e em nosso próprio benefício, os que acreditam e proclamam que só podemos nos desenvolver com a "ajuda" estrangeira, o que confiam apenas nos capitais externos para fomentar o nosso progresso, são herdeiros diretos daqueles que pregavam a superioridade racial, a superioridade climática, a superioridade geográfica, da parte dos países dominantes. E a nossa consequente inferioridade (SODRÉ, 1984, p. 10).

É imperiosa (e imperialista) a substituição de velhos conceitos por novos, como afirma Sodré. Qual papel cumpre a disseminação de uma ideia de *constatação* de horizontalidade e livre circulação de fluxos culturais transnacionais presentes na proposta cosmopolitista e também multiculturalista, quando as condições objetivas da vida contemporânea se constituem da mais cruel e violenta realidade econômica e, assim, humana?

Registre-se, como sinalizamos anteriormente, que na teorização que oferece para os estudos da tradução, Bielsa (2010) adere à formulação de Ulricch Beck, segundo quem o chamado "nacionalismo metodológico" deve ser substituído pelo "cosmopolitismo metodológico". A partir dessa "visão cosmopolita",

> [...] o nacionalismo que sempre caracterizou a sociologia e outras ciências sociais, segundo o qual a nação, o Estado e a sociedade são as formas sociais e políticas "naturais" do mundo moderno, é cego ao cosmopolitismo emergente e às múltiplas identidades e afiliações que transcendem fronteiras nacionais. A visão cosmopolita substitui a nacional, abrindo os olhos dos povos para uma realidade cosmopolita já existente (BIELSA, 2010, p. 162).

O cosmpolitismo deve ser por nós esquadrinhado criticamente justamente porque pressupõe uma pauta antinacionalista. A esse respeito, alguns fragmentos do pronunciamento de George W. Bush, então presidente dos Estados Unidos, por ocasião de uma homenagem às vítimas do 11 de setembro, fornecem respostas a algumas questões que levantamos acima.

> We are determined to stand for the values that gave **our nation** its birth [because] a peaceful world of growing **freedom** serves **America's long term interests,** reflects enduring **American** ideals and unites **America's** allies. […] [humanity] now holds in its hands the opportunity to further **freedom's triumph** over its age-old foes" […] The US welcomes its **responsibility to lead** in this great mission (BUSH, New York Times, 2003, grifo nosso).

No ano seguinte, durante a convenção nacional do Partido Republicano, afirmou:

> I believe **America is called to lead** the cause of **freedom** in a new century, I believe that millions in the Middle East plead in silence for their **liberty**. I believe that given the chance they will embrace **the most honorable form of government ever devised by man**. I believe all these things because **freedom** is not America's gift to the world, it is the Almighty's gift to every man and woman in this world.

Quando no dicurso de posse, ao se reeleger, em 2005, prometeu:

> We go forward with complete confidence in the eventual triumph of **freedom.** Not because history runs on the wheels of inevitability. It is human choices that move events. **Not because we consider ourselves a chosen nation**. God moves and chooses as he wills [While] history has an ebb and flow of justice, it also has a visible direction, set by **liberty** and the author of liberty.

O discurso de Bush – que se amoderna nas intervenções de seus sucedâneos, não importando suas filiações ao Partido Democrático ou Republicano – exibe a centralidade da nação, do Estado Americano, inclusive como aquele que liderará, messianicamente o mundo, não apenas as Américas, como enuncia a doutrina Monroe de 1823 (As Américas são dos norte-americanos). Note-se nos fragmentos o movimento retórico que parte dos valores estadunidenses, segue na direção de valores humanos universais e dados pela natureza, para desembocar na alusão ao Todo-Poderoso [Almighty] Deus [God]. Salienta-se a recorrente presença da palavra liberdade [liberty / freedom], historicamente fundamental na base ideológica que sustenta o estatuto colonial da humanidade, este diretamente associado ao parasitismo das classes sociais que vivem dos saqueios dos povos por meio de guerras. No caso dos povos latino-americanos há mais de cem anos tornamo-nos o quintal dos EUA.

Que o nacionalismo dos povos periféricos seja tabuizado por quem detém a hegemonia política, econômica e cultural constitui um truísmo bem sintetizado por Karl Marx, que dizia não se espantar com o fato de aqueles que não entendem como uma nação explora a outra sejam os mesmos que não entendem como uma classe explora a outra. Nas palavras do argentino Juan José Hernández Arregui, que adensou a discussão latino-americana sobre a consciência e libertação nacional em um período de expansão violenta do imperialismo ianque,

> O que é o imperialismo senão o nacionalismo das potências poderosas? Há dois nacionalismos: um do Estado forte que se anexa ao débil, outro, o nacionalismo dos povos débeis contra a prepotência dos fortes. É uma hipocrisia radical, ainda pintada de amor universal [...] a identificação do fascismo com os nacionalismos dos países dependentes (ARREGUI, 1957, [s. n.]).

Embora negligenciada por expressiva parcela da intelectualidade brasileira e pelo meio acadêmico, é farta a produção teórica brasileira e latino-americana sobre nossa dependência e subdesenvolvimento e sua relação com a necessária recuperação de um nacionalismo não burguês, não xenofóbico, não anti-internacionalista, mas que dê consequência às condições objetivas históricas que nos constituem. Em escala global se produz uma riqueza gigantesca, que é apropriada pelos países centrais. Se o desenvolvimento do capitalismo no mundo subalternizado implica a transferência de valor da periferia para o centro, ou seja, na apropriação do excedente pelos países centrais, temos um problema: uma nação oprime outra. A relação da arte e da cultura com essa realidade é indissociável.

> Um mundo sem nacionalismo somente seria possível com o ocaso das nações. É desejável? Certamente, mas é preciso levar em conta que o grande capital não pode prescindir do Estado-nação a seu exclusivo serviço. Portanto, seguirá exorcizando qualquer manifestação de nacionalismo na periferia que impeça o mínimo de controle popular sobre recursos estratégicos da nação, ou seja, minerais, mão de obra, alimen-

> tos e, especialmente, fluxos financeiros. É claro que a análise deste fenômeno não deveria ocultar outro dado elementar do mundo moderno: o nacionalismo praticado historicamente pelos países centrais não somente segue intacto como ganhou força nas décadas em que o chamado neoliberalismo foi aplicado sem restrições. Em consequência, tanto na cultura quanto na economia, o nacionalismo realmente destrutivo segue sendo quele praticado pelos países centrais contra os países periféricos (OURIQUES, 2015, p. 168).

A esfera cultural apontada por Nildo Ouriques é questão em que nos deteremos neste final de ensaio a fim de fazer contraponto à formulação cosmopolitista antinacionalista de Bielsa. Para tanto, o conceito de consciência ingênua e consciência crítica propostos pelo filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto, bem como a vasta discussão que fez sobre a realidade nacional e o desenvolvimento da técnica como determinante para a superação de nosso subdesenvolvimento e dependência são fundamentais. Filósofo e tradutor na periferia do sistema, o autor de *Consciência e realidade nacional* nos adverte do fato de que "Os países subdesenvolvidos só terão a esperança de alcançar o plano onde se acham os mais adiantados, se não estiverem condenados a repetir o desenrolar histórico que permitiu a estes chegar ao ponto em que se encontram" (PINTO, 1960, p.84). Na mesma obra, a reflexão de Vieira Pinto subsidia a possibilidade do fortalecimento de um nacionalismo que se solidarize – e articule – com Estados-nação que também encampem a luta pela própria emancipação.

> O ascenso histórico de um país, ameaçando romper equilíbrios e relações de dominação, gera um potencial político que não deve ser avaliado em termos puramente econômicos. A expansão nacional, à medida que permite desarticular a composição dinâmica internacional, multiplica o poderio do país em desenvolvimento. Se admitirmos, além disso, que, em momento histórico como o atual, numerosos países da chamada região periférica estão, simultaneamente, em graus variáveis, executando o

> mesmo tipo de esforço nacional, em consequência do qual se encontram em fase de sensível desenvolvimento, compreenderemos que a reunião deles em um movimento conjunto seria o meio de capitalizar a mais-valia política, disponível em cada um, para uma atuação internacional organizada que lhes daria relevante papel no comando do processo mundial, e de que se valeriam para eliminar os obstáculos que opõem ao seu pleno desenvolvimento os que no momento detêm a supremacia econômica e o poder de arbítrio (PINTO, 1960, p. 332).

Contudo, avançar nesse sentido é tarefa que encontra sérios limites a não ser que se construa, nacionalmente, uma consciência crítica que nos possibilite compreender como a classe parasitária do imperialismo estadunidense retroalimenta, na atualidade, o estatuto colonial da humanidade – problema que não será minimanente equacionado com perspectivas cosmopolitistas, nem tampouco antirrealistas nas Ciências Humanas e nas teorias estéticas; e mesmo no âmbito da produção literária propriamente dita, aí incluídas as políticas de tradução. A elevação da consciência popular é tematizada pelo cientista político, filósofo e imprescindível tradutor baiano Carlos Nelson Coutinho, na introdução do livro *Cultura e sociedade* (2011).

Em articulação com o pensamento de Antônio Gramsci, Coutinho analisa a história da produção artístico-cultural brasileira identificando, por exemplo, em Lima Barreto, Jorge Amado, Graciliano Ramos, Manuel Antônio de Almeida – e também em Caio Prado Jr, Florestan Fernandes e outros teóricos – o "esboço de uma alternativa nacional-popular e democrática para nosso país" (COUTINHO, 2011, p. 11) pelo fato de terem elaborado contumaz crítica ao modelo de modernização "pelo alto", como mencionamos anteriormente, em alusão à "via prussiana" ou "revolução passiva". Fundamental para a formulação do nacional-popular, esse conceito de "via prussiana" possibilita ampliar nossa compreensão do processo de produção intelectual e artístico-cultural brasileira que historicamente – ainda que com períodos de exceção, interditou a participação popular crítica e criativa, escamoteando assim processos identificados ao

universo popular que poderiam se contrapôr à cultura elitista ornamental, intimista esta incapaz de forjar uma consciência crítica nacional por estar apartada da luta de classes. Com constante advertência para que não se caia na armadilha de um falso "nacionalismo cultural", Coutinho aponta a indissociabilidade da intelectualidade e dos artistas em relação aos processos históricos de transformação da sociedade, uma inalienável organicidade entre a cultura e a política como dialética fundamental para uma nova hegemonia de classe. O nacional-popular, portanto, implica o cultivo de uma consciência e de uma cultura "não elitista, não intimista, ligadas aos problemas do povo e da nação" (COUTINHO, 2011, p. 25), que vetorializam a ruptura com o atual sistema de produção capitalista porque se compromete em garantir

> [...] as condições para que os intelectuais compreendam *de dentro*, como uma exigência de sua própria sobrevivência como produtores de cultura, a necessidade da construção de uma sociedade democrática. A conquista da democracia – de um sistema de organizações culturais aberto e pluralista, apoiado numa sociedade civil autônoma e dinâmica – torna-se a base para o florescimento de uma cultura nacional-popular entre nós mas a elaboração e difusão de tal cultura, contribuindo para a hegemonia dos trabalhadores (do braço e da mente) na vida nacional, é por seu turno um momento ineliminável na conquista, consolidação e aprofundamento da democracia, de uma democracia de massas que seja parte integrante da luta e da construção de uma sociedade socialista em nosso país (COUTINHO, 2011, p. 33).

O nacional-popular enquanto perspectiva da arte e da cultura não tem um fim em si mesmo, posto que fertiliza o terreno para os trabalhadores avançarem na construção de uma hegemonia de classe. Registre-se a preocupação de Coutinho, em diálogo com intelectuais que pensaram e têm pensado a história de violência que constituiu a dependência e subdesenvolvimento da América Latina, no sentido de que não se traduza a ideia de nacional-popular como um anti-internacionalismo nesse campo,

o que ilumina nossa discussão sobre o cosmopolitismo nos estudos tradutórios. Ele afirma:

> [...] esse vínculo com a cultura universal não impõe necessariamente um caráter dependente ou "alienado" à totalidade de nossa cultura. Por um lado, no interior de nossa formação social, há a presença de classes antagônicas, com perspectivas diferentes diante do problema da dependência política e econômica, da subordinação (formal ou real) ao capital mundial; por outro, no seio da cultura universal, surgem correntes ideológicas diversas que refletem no plano das ideias – para nos expressarmos de modo simplificado – o antagonismo entre progresso e reação. Ora, é natural que se formem "afinidades eletivas" entre as classes anticoloniais e anti-imperialistas e as correntes ideológicas progressistas; ou entre os beneficiários da dependência e as correntes reacionárias. [...] me parece justo dizer que, quando "transplantada" para o Brasil por uma classe progressista e anticolonial, uma corrente cultural avançada contribui para formar em nosso país uma consciência social efetivamente nacional-popular, contrária ao espírito da dependência, àquilo que Nelson Werneck Sodré chamou de "ideologia do colonialismo" (COUTINHO, 2011, p. 41).

Portanto, não se exclui nosso vínculo com a cultura universal, pelo contrário, se fortalece desde que essa cultura seja "deglutida" por nossa cultura nacional, que, na perspectiva gramsciana adotada por Coutinho, encara até às ultimas consequências os problemas de nossa formação social e política como indissociáveis do campo da arte e da cultura. A propósito do cosmopolitismo apresentado recentemente nos estudos da tradução, a temática já era amplamente debatida por Coutinho e outros intelectuais que viveram a efervescência revolucionária e anti-imperialista do pré-64. Nesse livro que mencionamos, publicado em 2011 como coletânea de ensaios, em texto datado de 1977 a 1979, Coutinho nos lembra:

> Assim, se o nacional-popular é essencialmente um

> modo de articulação entre os intelectuais e o povo (que faz desses intelectuais – na expressão de Gramsci – "intelectuais orgânicos" das correntes populares), ele não pode ser entendido [...] como algo oposto ao universal, como simples afirmação de nossas pretensas raízes culturais "autônomas" contra a penetração do "cosmopolitismo alienado" etc. Decerto, não se trata de afirmar que tal postura abstratamente cosmopolita não exista entre nós: **ela se manifesta sempre que a recepção de uma corrente cultural universal se faz de modo abstrato, sem nenhuma tentativa de *concretizá-la e enriquecê-la* no confronto com a realidade brasileira.** Em palavras mais precisas: **há cosmopolitismo abstrato todas as vezes que a "importação"cultural** não tem como objetivo responder a questões colocadas pela própria realidade brasileira, mas visa tão somente a satisfazer exigências de um círculo restrito de intelectuais "intimistas". Nesse sentido, podemos afirmar que essa postura "cosmopolita" é uma das manifestações da cultura elitista e não nacional-popular: é por estarem separados do povo, emparedados nos limites do "intimismo", que certos intelectuais são incapazes de proceder àquela concretização e àquele enriquecimento do patrimônio universal (COUTINHO, 2011, p. 54, grifos nossos).

A afirmação do nacional-popular como estatuto anticolonial vai de encontro ao cosmopolitismo que potencialmente coloca os povos periféricos em posição caudatária cultural, política e economicamente. A reflexão de Coutinho contribui para a pesquisa nos estudos da tradução e também para a prática da tradução no sentido de reconhecer a inexorável inscrição das práticas culturais – dentre elas a tradução e a teorização – no campo político, seja nacional ou internacionalmente. Não se restringe, como seria próprio de uma visão cosmopolita nos termos criticados neste ensaio, a situar a produção nacional numa relação *com o mundo*, mas o contrário, situando os fluxos culturais transnacionais *com o Brasil,* considera as condições objetivas de nossa arte e cultura contemporâneas e aponta o hori-

zonte de emancipação, que jamais poderá prescindir da consciência sobre os territórios, as disputas, as narrativas, as representações e formulações teóricas que concorrem para impedi-la. Essa mesma consciência que o poeta, filósofo e revolucionário cubano José Martí dá a ver no enunciado que epigrafa este capítulo.

Referências

APTER, Emily. **Against world literature.** Nova York: Verso, 2013.

ARREGUI, Juan José Hernández. **Imperialismo e cultura.** Buenos Aires: Edições Continente, 1957.

ARROJO, Rosemary. **Oficina de tradução:** a teoria na prática. São Paulo: Ática, 2007.

BIELSA, Esperanza. *Cosmopolitanism and Translation*: investigations into the experience of the foreign. Londres: Routledge, 2016.

_____. *Translation and the international circulation of literature:* a comparative analysis of the reception of Roberto Bolaño's work in Spanish and English. **The Translator**, v. 19, n. 2, p. 157-81, 2013.

_____. *Cosmopolitanism, translation and the experience of the foreign*. **Across languages and cultures.** N. 11, v. 2, pp. 161-174, 2010.

CALZADA PÉREZ, Maria. *Translators and translation studies: scholars as inoculators of resistance.* **The Translator.** v. 13, n. 2, p. 243-269, 2007.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Cultura e sociedade no Brasil:** ensaios sobre ideias e formas. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**. Tradução de Mark Dooley. Londres e Nova York: Routledge, 2001.

DREIFUSS, Renè Armand. **1964: A Conquista do Estado** – ação política, poder e golpe de classe. Coordenação da tradução por Else Vieira.

Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

GOMES, Wilson. *Esfera pública política e media*. Com Habermas, contra Habermas. **Anais do VI Encontro anual da COMPÓS**, Unisinos, 1997.

HABERMAS, Jürgen**. The divided west.** Tradução de C. Cronin. Cambridge: Polity, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural na esfera pública:** investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Further Reflections on the Public Sphere*. In: **Habermas and the Public Sphere**, Craig Calhoun (Org), Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1996. pp. 421–461.

HARVEY, David. **Cosmopolitanism and the geographies of freedom.** Nova York: Columbia University Press, 2009.

LOY, Benjamin. Glotopolíticas literarias entre resistencia y mercado: Bolaño en traducción, la traducción en Bolaño. In: **Literatura latino-americana mundial.** GUERRERO, G; LOCANE, Jorge; LOY, Benjamin; MÜLLER, Gesine. Berlin: De Gruyter, 2020. P. 243-264.

LUCAS, Fabio. **Vanguarda, História e Ideologia da literatura**. São Paulo: Ícone Editora, 1995.

OURIQUES, Nildo. **O colapso do figurino francês.** 4ª. ed. Florianópolis, Insular, 2015.

PINTO, Álvaro Vieira. **Consciência e realidade nacional.** 1. Vol. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.

PYM, Anthony. European Translation Studies, Une science qui derange. And Why Equivalence Needn't Be a Dirty Word', **TTR** 8: 1, 154-76, 1995.

SANTIAGO, Silviano. O cosmopolitismo do **pobre**: crítica literária e

crítica cultural. São Paulo: Humanitas, 2004.

SODRÉ, Nelson Werneck. **A ideologia do colonialismo:** seus reflexos no pensamento brasileiro. 3ª. e. Petrópolis: Vozes, 1984.

SPIVAK, Gaiatry. **Death of a discipline.** Nova York: Columbia University Press, 2003.

TYMOCZKO, Maria. **Translation, Resistance, Activism**. Amherst and Boston: University of Massachusetts Press, 2010.

VENUTI, Lawrence. **The translator's invisibility:** a history of translation, 2a. ed. Londres: Routledge, 2008.

VIEIRA, Else. Growing agency: the labors of political translation. In: TYMOCZKO, Maria. **Translation, Resistance, Activism**. Amherst and Boston: University of Massachusetts Press, 2010, p. 211-226.

WILLIAMS, Jenny. **Theories of Translation.** Palgrave Macmillan. Londres, 2013.

ZAIDAN, Junia C. S. de Mattos. Dossiê tradução e transformação sociaol. **Percursos Linguísticos.** v. 9, n. 21, p. 9-12, 2019.

CANDIDO, Antonio. Literatura e sociedade. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2019.

A BUSCA DA VERDADE NO DISCURSO DO JORNALISMO DE CHECAGEM

Lidia Gurgel Neves Hora
Doutoranda em Linguística na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Mestre em Relações Internacionais pela Universidade Complutense de Madri (UCM) e Graduada em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade de São Paulo (USP).

A BUSCA DA VERDADE NO DISCURSO DO JORNALISMO DE CHECAGEM

1. Considerações iniciais

Em tempos de pós-verdade e de amplo compartilhamento de notícias falsas, onde reside a verdade? A discussão sobre a busca da verdade, apresentada por autores na Filosofia e também na Linguística, mostra-se bastante atual. Neste ensaio, buscaremos analisar o discurso de notícias de checagem, em que os meios de comunicação verificam a veracidade de informações que circulam na internet.

Na aula inaugural que proferiu no *Collége de France*, em 2 de dezembro de 1970, Michel Foucault aponta a vontade de verdade como um dos tipos de limitações externas impostas ao discurso, com o objetivo de controlá-lo. Junto com a vontade de verdade estariam a interdição da palavra – com a definição do que pode ser dito em cada circunstância e de quem pode ou não falar – e a segregação da loucura – que anula o discurso de quem é considerado louco (FOUCAULT, 2004, p. 9-10). Para o autor, a vontade de verdade e as instituições que a cercam exercem pressão sobre a produção discursiva. Foucault cita como exemplo a subordinação da Literatura Ocidental ao verossímil e ao natural impostos pela Ciência.

> se levantamos a questão de saber qual é, qual foi, constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se (FOUCAULT, 2004, p. 14).

O entendimento sobre o que é verdade se altera ao longo do tempo, segundo o autor, que posiciona a vontade de verdade relacionada à vontade de saber. Ele aponta como exemplos dessa busca a ciência e suas mutações, a cultura clássica e a busca pelo domínio de objetos e técnicas. A chamada verdade, segundo Foucault, apoia-se em suportes institucio-

nais – tais como livros, bibliotecas, laboratórios, e com uma distribuição também institucional. Para o autor, o discurso verdadeiro busca o desejo e o poder.

O autor diferencia, ainda, a verdade do "verdadeiro", que se refere ao que era cabido no discurso de sua época. Exemplifica citando Johann Gregor Mendel, conhecido como o "Pai da Genética", após descobrir fundamentos da hereditariedade a partir de estudos sobre ervilhas. Apesar de Mendel dizer a verdade, o que apontava em seus estudos não cabia no "verdadeiro" de sua época.

Na Linguística, um dos autores que abordam o tema da verdade é o holandês Teun Van Dijk, um dos pesquisadores da Análise Crítica do Discurso. Em seus estudos, propõe um olhar sobre o discurso em uma perspectiva que inclui suas interfaces com a cognição e com a sociedade. Van Dijk considera que os modelos mentais pessoais impactam na formulação e na compreensão de discursos. Esses modelos, segundo o autor, têm aspectos em comum com os de outras pessoas que compartilhem socialmente conhecimentos, crenças, atitudes e ideologias.

O pesquisador sociocognitivista aponta que o discurso proferido é aquele que não pertence à base comum de conhecimentos da sociedade ou de um grupo específico a quem se destina. Van Dijk (2008, p. 203) também destaca o fato de que determinado conjunto de pessoas pode considerar "verdade" algo que a sociedade como um todo ou outros grupos consideram como crenças e opiniões. Entendemos que essa perspectiva pode favorecer a circulação de determinadas *fake news* em determinados grupos, quando elas coincidem com suas opiniões ou as reforçam.

2. A verdade em tempos de *fake news*

O advento da internet tornou mais ágil a comunicação e motivou o aumento da quantidade de pessoas que se manifestam por meio de informações e opiniões. A possibilidade de criação de sites e blogs e, posteriormente, de perfis e páginas nas redes sociais ampliou a quantidade de atores que expressam sua voz. Com isso, os meios de comunicação reduzem o papel de guardiães e detentores exclusivos da notícia – ainda que nem sempre o tenham exercido de forma ética, conforme Daniela

Zanetti (2019, p.192-205).

Esse uso da internet tem se ampliado no Brasil. Em 2018, 70% da população do país usou a internet, o que equivale a 126,9 milhões de pessoas (TIC DOMICÍLIOS, 2018). Houve um crescimento significativo desse uso entre as classes D e E: o percentual era de 30% em 2015 e chegou a 48% em 2018. Ao aumento do acesso à internet, soma-se a política das operadoras de telefonia móvel, de oferecer dados gratuitos para determinados aplicativos, medida que contraria a neutralidade da rede (INTERVOZES; DERECHOS DIGITALES, 2017). Para os usuários mais pobres, a pretensa oportunidade acaba se tornando uma restrição aos aplicativos que oferecem a chamada tarifa zero. O acesso limitado à internet reduz a possibilidade de verificação de informações para além do que lhes chega nos sistemas de acesso gratuito.

Se por um lado isso pode favorecer a circulação de notícias falsas, boatos ou *fake news*, por outro, tem-se registrado o crescimento do chamado jornalismo de checagem, que retoma o mais básico conceito dessa profissão: a apuração, que nesses casos, busca para determinar a veracidade de fatos (PRADO; MORAIS, 2018). Em cinco anos, quintuplicou no mundo o número de veículos de jornalismo de checagem, segundo estudo do *Duke Reporters Lab:* em 2019, foram identificadas 210 agências desse tipo em 68 países (IFCN, 2019).

Do Brasil, quatro veículos participam da *International Fact Checking Network* (IFCN, em tradução livre, Rede Internacional de Checagem de Fatos): a *Agência Lupa*, que atua desde fevereiro de 2016 e está hospedada dentro do site da *Revista Piauí*, no portal UOL; o *Estadão Verifica*, vinculado ao *O Estado de S. Paulo*, desde junho de 2018; o *Aos Fatos*, cujo início é registrado em 7 de julho de 2015, em sua página da rede social Facebook; e o *Truco*, da Agência Pública, cuja atuação teve início em agosto de 2015, no entanto, concentra-se prioritariamente em períodos eleitorais.

Além dessas iniciativas, há o *Projeto Credibilidade*, vinculado à Universidade Estadual Paulista (Unesp), que conta com 20 associados que se comprometem com a credibilidade jornalística, o que inclui um com-

promisso com a verdade. Sabe-se que há outros projetos atuantes na área, tais como o *Fato ou Fake* do portal G1 ou o *Boatos.org*. Para esta análise, consideraremos os dois sites que são associados a ambas as iniciativas: *Lupa* e *Estadão Verifica*.

Prado e Morais apontam que a checagem de fatos ganha força perto de anos eleitorais, quando a discussão política está em alta. No caso do Brasil, o período correspondente a tal crescimento foi marcado por diversos fatos marcantes, como crise econômica, golpe parlamentar (PEREIRA, 2019) e eleições – a segunda de Dilma Rousseff como presidenta, em 2014, e a de Jair Bolsonaro em 2018, esta última marcada pela disseminação de notícias falsas, que inclusive motivaram a abertura de uma *Comissão Parlamentar Mista de Inquérito no Congresso* (BARBIERI et al., 2019).

Os autores do estudo sobre jornalismo de checagem apontam três áreas de atuação para combater a desinformação: o *fact-checking* ou checagem de fatos, que atesta a veracidade de frases literais ditas por autoridades; o *debunking* ou desmistificação, que analisa o grau de veracidade de materiais vindos de fontes anônimas, como é o caso dos boatos; e a verificação, que examina possíveis adulterações em fotos ou vídeos. Essa classificação baseia-se em um estudo realizado pelo projeto de jornalismo *First Draft*, do *Centro Shorenstein de Imprensa, Política e Políticas Públicas* da Universidade de Harvard, citado por Prado e Morais.

3. Análise discursiva

Apresentamos, a seguir, a análise discursiva de dois textos de checagem, relativos a um mesmo boato difundido na internet, sobre as estimativas de liberação de presos em segunda instância. Para Van Dijk, essa análise deve considerar características contextuais, tais como o ambiente, os participantes e o Eu-mesmo, verificando seus papeis comunicativos e sociais, as relações entre os participantes, as crenças e conhecimentos compartilhados e as ações e eventos (2012, p. 113-114).

Em relação ao gênero, os textos analisados se enquadram como notícia e usam a linguagem formal. O Eu-mesmo, no caso, quem tem voz nesses textos, são jornalistas do veículo de comunicação, que conferem a vera-

cidade ou precisão das informações, mas que atuam de forma limitada por seus editores e pelos donos do veículo para o qual trabalham. Não são citadas pessoas entrevistadas ou que atuaram em relação aos fatos e que poderiam ser consideradas participantes. Também não se aplica a especificação de um ambiente.

Como contexto, aponta-se toda a discussão relativa à *Operação Lava-Jato* no Poder Judiciário e à manutenção, em prisão, de diversos políticos após sua condenação em segunda instância, entre eles o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT). O debate ganhou relevância em outubro de 2019, devido ao agendamento da votação de julgamento sobre a validade dessas prisões à luz da Constituição Brasileira no Supremo Tribunal Federal (STF), para o dia 24 daquele mês. Na véspera da votação, circulou um boato de que, caso os ministros do STF votassem contra a prisão em segunda instância, optando pela prisão apenas após o trânsito em julgado, 169 mil presos poderiam ser soltos.

A seguir, apresentam-se primeiramente a análise global das estratégias discursivas de cada texto selecionado, apresentadas no título e no *lead* (ou primeiro parágrafo). Serão apontadas as ideias ressaltadas e as escolhas lexicais, destacadas entre aspas. A continuação será feita a análise local, que se segue no decorrer do texto. Segundo Van Dijk, as estratégias discursivas buscam apresentar o Eu-mesmo (e seu grupo) de forma positiva e o outro de maneira negativa.

No *Estadão Verifica*, a notícia trouxe no título que a postagem sobre o número de presos era "incorreta" e "superestima em 3.350%" o número de beneficiados pela mudança de interpretação. O subtítulo já aponta o número correto de possíveis beneficiados segundo o Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que seria de 4.895. Em seu parágrafo inicial, a autora aponta que "não é verdade" o número de potenciais favorecidos apontados em publicação na rede social Facebook, reforçando que trata-se de uma "informação incorreta". Em seguida, indica o "número correto", segundo o CNJ, que é "muito inferior".

O texto se desenvolve apresentando as informações que o CNJ "explicou", em nota, bem como a origem do dado correto, "extraído do Banco

Nacional de Monitoramento de Prisões". Segue-se a conjunção "ainda assim", indicando oposição de ideias, e a seguir, a explicação de que não necessariamente todas essas pessoas seriam automaticamente libertas, devido a leis e a possíveis medidas de prisão cautelar, contrariamente ao que dizia o post que circulou na internet.

Destaca-se na notícia que o número maior de possíveis beneficiados "parte de um entendimento errado" da base de dados. O CNJ aponta que o total de pessoas privadas de liberdade envolve também prisões cautelares, que não seriam atingidas pela medida do STF. Por fim, vale constatar que o site faz referência a outros dois meios de comunicação similares que verificaram a mesma informação, a *Agência Lupa* e o *Aos Fatos*, e a uma parceria com o Facebook para a checagem de dados.

Já na *Agência Lupa*, o título começa com o uso de uma hashtag: #Verificamos. Este uso é padrão em títulos relativos à checagem de informação nesse site, como pode-se verificar na lista de últimas notícias, e remete à ideia de um conteúdo agregador. Segundo Paveau, a hashtag é uma forma de tecnolinguagem que tem função essencialmente social, pois permite "a associação difusa (no ambiente) de usuários, a tecnoconversação e a "pesquisabilidade do discurso" (2017, p. 197). Assim, ao usar "#Verificamos", o veículo reforça sua posição de checador de notícias. A seguir, o título reforça o aspecto incorreto do post que circula na Internet: "É falso que decisão do STF sobre 2ª instância pode libertar 169 mil presos".

O parágrafo inicial aponta o boato que circula nas redes sociais e a informação de contexto do julgamento da constitucionalidade da prisão em segunda instância no STF, que poderia beneficiar o ex-presidente Lula. Ato contínuo, o texto indica que a verificação foi solicitada por usuários do Facebook e, então, a análise é realizada.

Em seguida, a página apresenta o veredito do meio de comunicação a respeito do post: "FALSO", em maiúsculas e com as fontes na cor vermelha, de modo a reforçar a visibilidade. Logo depois, um novo parágrafo aponta que a informação foi "analisada" pelo meio de comunicação. Destaca, então, que a decisão afeta apenas os detidos pelos Tribunais de Justiça e

Tribunais Regionais Federais, bem como o número de detentos atingidos, segundo o BNMP. O trecho seguinte destaca que o número pode ser menor, sendo necessárias tomadas de decisão caso a caso, e ainda a apuração feita pelo *Aos Fatos*.

Assim, é possível perceber que, para desmentir o post, ambas as divulgações indicaram publicações anteriores de fontes oficiais (como a nota do CNJ) e dados públicos (como os do BNPM). Outra característica em comum foi a simulação do cálculo dos presos potencialmente beneficiados pela medida.

4. Considerações finais

A partir da análise realizada, é possível perceber que o jornalismo de checagem traz elementos para posicionar a "verdade" no discurso que possa ser conferido. Ao indicar que determinadas informações são falsas, os jornalistas apresentam não só fontes oficiais, como também dados e métodos para que o leitor possa chegar às mesmas conclusões apresentadas na apuração.

Nota-se, nos textos analisados, uma necessidade de indicar e detalhar esses dados e fontes, em contraposição ao boato que circulava pela rede. Baseando-nos em Van Dijk (2008, p. 203), seria possível afirmar que tal aspecto indica que essas informações não integram o conhecimento compartilhado pela sociedade, ou a base comum. Portanto, essa base comum reduzida, em que os fatos e os dados oficiais precisam ser afirmados e proferidos discursivamente, é um indício, no nosso entendimento, da sectarização da sociedade. Nesse contexto, amplia-se a possibilidade de que notícias falsas sejam tomadas como verdadeiras por grupos de pessoas próximas ou que compartilham entre si valores e ideologias.

Em relação às estratégias discursivas que buscam apresentar o Eu-mesmo de forma positiva e o outro de maneira negativa, é interessante observar que essa atuação dos meios de comunicação, fornecendo dados e caminhos para favorecer a informação verdadeira, é também uma forma de o jornalismo apresentar-se de maneira positiva, em contraposição a informações de fontes anônimas e conteúdos virais que circulam nas redes sociais. Nota-se, nos textos analisados, a citação a outros veículos que

realizaram o mesmo trabalho, que poderiam ser considerados concorrentes – o que, no dia a dia da notícia, só ocorre no caso de uma mídia deter a exclusividade da informação.

A análise feita neste ensaio possibilita concluir, então, que os veículos de checagem cumprem um papel fundamental de fornecer à sociedade caminhos para aproximar-se da verdade e da ampliação de sua base comum, facilitando o diálogo e a redução da sectarização.

Corpus analisado

MONNERAT, Alessandra. *Segunda instância:* postagem incorreta superestima em 3.350% o número de beneficiados por mudança de interpretação do STF. In: **O Estado de S. Paulo**, Estadão Verifica, 23 out. 2019. Disponível em: <http://encurtador.com.br/jkvEZ>

MORAES, Maurício. *#Verificamos:* É falso que decisão do STF sobre 2ª instância pode libertar 169 mil presos. In: **Agência Lupa**, Piauí, UOL, 23 out. 2019. Disponível em: <http://encurtador.com.br/dHOU4>

Referências

AGÊNCIA LUPA. **Como a Lupa faz suas checagens?** 2015a. Disponível em: <http://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2015/10/15/como-fazemos--nossas-checagens/>. Acesso em: 23 out. 2019.

BARBIERI, Luiz Felipe; CALGARO, Fernanda Calgaro; CLAVERY, Elisa. **Ex-aliada de Bolsonaro, Joice detalha à CPMI da *Fake News* como atua gabinete do ódio**. In: G1, 04 dez. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/12/04/ex-aliada-de-bolsonaro-joice-detalha-a-cpmi-da-fake-news-como-atua-gabinete-do-odio.ghtml>. Acesso em: 11 dez. 2019.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2004.

IFCN. **There are 210 active fact-checkers in 68 countries, says the Duke Reporters.** Lab <https://www.poynter.org/fact-checking/2019/

there-are-210-active-fact-checkers-in-68-countries-says-the-duke-reporters-lab/> Acesso em: 23 out. 2019.

_____. **Verified Signatories** . < https://ifcncodeofprinciples.poynter.org/signatories > . Acesso em: 24 out. 2019

INTERVOZES; DERECHOS DIGITALES. **Neutralidade de rede na América Latina**: regulamentação, aplicação da lei e perspectivas – os casos do Chile, Colômbia, Brasil e México. São Paulo; Chile: Intervozes; Derechos Digitales, 2017.

PAVEAU, Marie Anne. **L'analyse du discours numérique**: Dictionnaire des formes et des pratiques. Paris: Hermann Éditeurs, 2017.

PEREIRA, André Ricardo Valle Vasco. *Democracia impedida, autoritarismo liberado*. In: GALVÃO, Ana Carolina; ZAIDAN, Junia Claudia Santana de Mattos; SALGUEIRO, Wilberth (Orgs.). **Foi golpe! O Brasil de 2016 em análise.** Campinas: Pontes Editores, 2019, p. 21-39.

PRADO, Jean Gabriel Reis; MORAIS, Osvando José. *A checagem de fatos (fact-checking) como nova prática jornalística:* história, crescimento e profissionalização. In: **Anais do XXIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste.** São Paulo: Intercom, 2018. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/sudeste2018/resumos/R63-0323-1.pdf> . Acesso em: 20 out. 2019.

PROJETO CREDIBILIDADE. **Projeto.** < https://www.credibilidade.org/projeto>. Acesso em: 24 out. 2019.

VAN DIJK, Teun A. **Ideology:** a multidisciplinary approach. Londres: SAGE, 1998.

_____. **Discurso, notícia e ideologia**: estudos na Análise Crítica do Discurso. Porto: Campo das Letras – Editores S.A., 2005.

_____. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. **Discurso e contexto**: uma abordagem sociocognitiva. Tradução de Rodolfo Ilari. São Paulo: Contexto, 2012.

TIC DOMICÍLIOS 2018. Disponível em: <https://cetic.br/noticia/tic--domicilios-2018-revela-que-40-8-milhoes-de-usuarios-de-internet-utilizam-aplicativos-de-taxi-ou-transporte/>. Acesso em: 23 out. 2019.

ZANETTI, Daniela. *O campo da comunicação no Brasil e a mídia no golpe de 2016*. In: GALVÃO, Ana Carolina; ZAIDAN, Junia Claudia Santana de Mattos; SALGUEIRO, Wilberth (Orgs.). **Foi golpe! O Brasil de 2016 em análise.** Campinas: Pontes Editores, 2019, p.183-211.

CHANGÓ, EL GRAN PUTAS: sentido de cooperación vs. prurito de acumulación – el Negro no quiere mal para nadie aun obligado a escoger Confesión o Tortura

Luis Carlos Muñoz

(Bogotá, Colombia, 1957) Padre de Santiago & Valentina. Escritor, periodista, crítico literario, de cine y de jazz, catedrático, conferencista, corrector de estilo, traductor y, por encima de todo, lector. Colaborador de El Magazín de EE, desde 2012, y columnista, desde el 23/mar/2018. Corresponsal de revista *Matérika,* Costa Rica. Su libro *Ocho minutos y otros cuentos*, Colección *50 libros de Cuento Colombiano Contemporáneo*, fue lanzado en la XXX FILBO (Pijao Eds., 2017). Mención de Honor por Martin Luther King: Todo cambio personal/interior hace progresar al mundo, en el XV Premio Int. de Ensayo Pensar a Contracorriente, La Habana, Cuba (2018). Invitado por Ufes, Vitória, Brasil, al III Congreso Int. Literatura y Revolución – El estatuto (contra)colonial de la Humanidad (29-30/oct/2019). Autor, traductor y coautor, con Luis Eustáquio Soares, en Rebelión.

E-mail: lucasmusar@yahoo.com

CHANGÓ, EL GRAN PUTAS: sentido de cooperación vs. prurito de acumulación – el Negro no quiere mal para nadie aun obligado a escoger Confesión o Tortura

El capitalismo es el genocida más respetado del mundo.

Ernesto Che Guevara

Una epopeya mayor de la literatura colombiana, junto a *La vorágine, Mancha de aceite, Las estrellas son negras, Marea de ratas, Celia se pudre, Cien años de soledad, La tejedora de coronas*, en tanto sus historias forman parte de una estirpe, es *Changó, el gran putas* (1983), del antropólogo, médico y escritor MZO (1920-2004), como muestra este ensayo en tres estaciones: 1. Origen de la voz *Negredumbre*, para poder entender el alcance de una obra/polifonía protagonizada por los negros, no por la *raza negra*, pues solo hay una raza, la Humanidad: ello, según el prólogo de Germán Patiño a los *Ensayos escogidos*, de Rogerio Velásquez (1908-1965) (1). 2. *Textos escogidos*, por Alfonso Múnera, MZO*, por los senderos de sus ancestros*, clave para entender los conceptos racismo, discriminación, xenofobia, intolerancia y temas como negritud, indianidad y mestizaje; eurocentrismo, alienación, literatura criolla y rol de *Letras Nacionales*; opresión/explotación del afro en la colonización de América (2). 3. *Changó, el gran putas*, prodigio de poesía/prosa, fresco literario sobre cinco siglos de historia, síntesis antropo/filosófica que no diferencia a muertos de vivos y los homologa con animales, vegetales y minerales, dentro del "realismo mítico", según el propio MZO, con el mito como realidad y no realismo mágico o prueba fabulosa de la tradición oral, ni en tanto acciones de seres que simbolizan fuerzas de la Naturaleza, sino hechos concretos en la inmediatez: una mixtura sin par de épica e historia, entre las que se incrusta la crónica de quienes nunca oprimieron a nadie sino que dieron ejemplo de libertad y vertieron sobre los blancos su danza/música/tradiciones, sensualidad y erotismo, gastronomía y lenguaje (3).

1. Estación – La *Negredumbre*: esencia del espíritu de cooperación

En el prólogo a *Ensayos escogidos*, de Velásquez, *Tras las huellas de la negre-*

dumbre, Patiño aclara el origen del concepto que, por error, se atribuye a MZO: "Pero Velásquez no solo narra, o descubre o indaga, en fuentes primarias, sino que aborda el reino de la teoría, cuando conceptualiza sobre el pueblo negro al que pertenece. Él acuña el concepto de *negredumbre* para referirse a la masa de negros […] objeto de su investigación, en una audacia semántica que relaciona negros con muchedumbre. Pero no se trata de cualquier muchedumbre, sino de aquella conformada por afrodescendientes [puestos] en situación de exclusión y marginalidad, *los de abajo, la raza maldita, los esclavizados, los miserables* (Leal, 2007) que, además, habitan en un territorio específico: el de los ríos, la selva y el mundo rural." Y añade que su uso es casual, sin ahondar en explicaciones filosóficas, entendiéndose a qué se refiere: la virtud por la que el negro del Pacífico actúa como comunidad y casi nunca de modo individual: como esencia del espíritu de cooperación, en contravía del prurito de exclusión del capitalismo, no rabioso pues sería pleonasmo, hoy llamado *neoliberalismo*, que no es nuevo ni liberal: al contrario, representa la nueva esclavitud, travestida de una libertad, virtual, jamás real, en especial si se mira al mundo del trabajo, que mata a la gente y a nadie le importa y de lo cual se ofrecen cinco ejemplos de dos estudios recientes de la BBC. (4)

Esclavitud moderna que encarna el mundo privado y claustrofílico, donde se presume, dice Gubern en *El eros electrónico*, priman valores como territorialidad, protección, seguridad, refugio, recogimiento e introversión (5), pero que, en realidad, simboliza el encierro, que tanto le interesa al poder como factor de control. Mientras, en la ritualidad neotribal del ocio agorafílico, la de espacios como discoteca, estadio, bar, cine, teatro, circo (ya *Out*), sala de conciertos, museo, priman fiesta, comunidad, extroversión, interacción personal, aventura, nuevas relaciones, emulación y liturgia coral que, aunque no parezca, salvo la playa, también proyectan alejamiento del mundo exterior, divorcio radical de la Naturaleza, en suma, distanciamiento no consciente de la vida, que se pretende tapar con jardines, ya no plásticos, eso sí, en los aptos. 4x4, que ahora suplantan a los autos de igual medida, por falta de recursos y exceso de impuestos. Lo que no se da en ríos, selva ni mundo rural donde viven negros campesinos e indígenas o vivían ya que los han corrido desplazado maltratado expoliado, violentado y asesinado, como lo muestra la lideresa Aida

Quilcué, ex cabeza del CRIC y hoy Consejera de DDHH de la ONIC, quien, a raíz de la Minga Cauca 2019, cree que "el "círculo vicioso" de las protestas es provocado por élites a las que "se les volvió un vicio matar indios, negros y campesinos para sacarlos de sus tierras." (6) Ella tiene sus razones: su esposo, Edwin Legarda, fue asesinado, cuando era MinGuerra el actual Nobel y ex Pte. Juan M. Santos, por el Ejército el 16/dic/2008, en un probable *ataque premeditado* contra la propia Quilcué. (7)

Aquí, un nudo gordiano: el blanco, en su prurito individualista, egocéntrico, acumulativo, polarizante, intolerante con el ánimo comunitario de los negros, propio de sociedades premodernas en las que no cuenta tanto el individuo como la acción colectiva: frente al uso de la tierra; a ritos de celebración: San Pacho; entes de trabajo, Minga, tomada de los indígenas; las *subiendas* de peces; eventos similares sobre religiosidad, rituales funerarios o fiestas profanas: "No es el negro sino la *negredumbre* lo que se manifiesta", señala Patiño: "El concepto, que Rogerio utiliza con libertad en sus escritos, fue recogido luego por Manuel Zapata […], quien se esforzó por precisar sus alcances: "[…] llamó *negredumbre* a la herencia biológica que nos ha llegado del mestizaje entre lo indio y lo negro, […] lo blanco y lo negro, ese revoltillo africano tantas veces entrecruzado en el crisol de América", con lo que le otorga un carácter objetivo a la expresión, que resulta independiente de la conciencia que se tenga de ella. Es una realidad biológica, el resultado de la hibridación con africanos, la negrería mestiza. Zapata ve la *negredumbre* como opuesta a la *blanquedumbre*, a la que considera "el cordón más retorcido de nuestra placenta" (Zapata, 1997). Patiño insiste en lo que Zapata aclara: "Cuando menciono la *negredumbre* me refiero a esa sombra oculta de que hablan los filósofos yorubas y bantúes, viva en el ritmo, en la palabra que palmotea en las invocaciones a los muertos. Sentimiento africano que ilumina nuestra mirada más profunda, la herida más dolorosa, la risa más desafiante […]" (MZO, 1997. En Velásquez, 2010: 12-13).

En este punto, se aclara que él es de sangre blanca, india y negra: "triétnica", como anota Yvonne Captain, de la U. *George Washington*, en *Hacia su habitación propia: la mujer en Manuel Zapata Olivella*. (8) Allí cuenta que su interés en la etnia se expresa de mil formas: "En muchas […], lo

étnico se amplía para explorar lo racial que se acerca a lo autobiográfico" y apunta que dicha perspectiva autobiográfica, constante en su obra, se da en ¡Levántate mulato!: por mi raza hablará el espíritu (Bogotá, Rei Andes, 1990). También, enfatizar que esta, desde tal óptica, cae bajo la órbita e influencia de disciplinas como psiquiatría, la que debió ejercer antes que otras para no morir de hambre; antropología, la que desarrolló en su afán científico y andariego; sociología, la que consideró al interesarse por la sociedad en su conjunto y por los fenómenos políticos, económicos, culturales, artísticos y religiosos; e historia, entendida no solo como la que estudia los sucesos y hechos del pasado, sino el devenir y la actualidad. Todo, atravesado por lo autobiográfico, el sucedáneo perfecto de la creatividad. En todo ello, predomina el sendero de sus ancestros, esto es, la herencia africana.

Para MZO, dice Captain, es también una "vivencia cultural" que incluso pueden compartir los blancos y cita a escritores que, él considera, probaron una "vivencia inconsciente de la *negredumbre*, todos *Rip*: Gabo, Rojas H., G. Espinosa, A. Sierra, A. Duque, igual que J. Isaacs, T. Carrasquilla, E. Carranza, P. Gómez V. Por contraste, el propio MZO, más Jorge Artel, el de *Tambores en la noche* (título de un drama de Brecht); Arnoldo Palacios, *Las estrellas son negras, La selva y la lluvia, En busca de mi madrededió*s; su predecesor en tanto pionero de la novela afrocolombiana, Gregorio Sánchez G. con *La bruja de las minas*; Helcías Martán G., *Evangelios del hombre y del paisaje* y *Humano litoral*; Hugo Salazar V., *Antología íntima*; Candelario Obeso, precursor de la poesía negra en Hispanoamérica: *Cantos populares de mi tierra* y *Secundino el zapatero*; Otto Morales B., político: *Aguja de marear* y *Muchedumbres y banderas: luchas por la libertad*, todos ellos, así Zapata no cite a Sánchez G. ni a Candelario O., "y unos cuantos más […] pertenecemos al bando de la cimarronería de las negritudes", decía, pues para él *negritud* se remite al "conjunto de valores del mundo negro, tal y como se expresa a través de la vida, las instituciones y valores negros" (MZO, 1997). La negritud alude a la subjetividad y a ella pertenecen pocos, señala Captain. Por contraste, subraya, la *negredumbre* se halla en la zona de la objetividad, siendo más una categoría sociológica a la que, aún sin saberlo, pertenecen muchos (VELÁSQUEZ, 2010: 14).

Se recuerda esto porque en su ponencia del 97, MZO no menciona a Rogerio como acuñador del concepto que usó con libertad para referirse a la comunidad negra. Otro hecho que extraña es saber que, tras el aporte de Velásquez y la ponencia de MZO, la *negritud* se hubiera perdido como ignorado luego por investigadores de la afrocolombianidad. Era más llamativo "huellas de africanía", que significa lo mismo, pero como es tomado de la sociología gringa (Nina S. de Friedemann, 2000), quizás represente más peso, así como mayor valía para el siempre turbio dúo U./Statu quo. Patiño: "Una muestra más de que en materia intelectual poco conocemos nuestra propia tradición de pensamiento y preferimos pagar costosos derechos de importación para expresar nuestras realidades" (VELÁSQUEZ, Íbidem).

Para Patiño la *negredumbre* de Velásquez se halla más próxima a las pesquisas e ideas pioneras de G. Freyre en Brasil, que a las "ideas tomadas de prisa" de los *Scholars* gringos en las décadas de 1960/70. De hecho, en su ensayo *La esclavitud en la* María *de Jorge Isaacs*, reproducido, póstumamente, en la revista U. de Antioquia (1968), lo cita "con especial deferencia hacia su *Casa-Grande & Senzala*" (9), lo que lo muestra a la vanguardia de la investigación antropológica e histórica en Colombia, en lo relativo a devenir/cultura afrodescendiente. Velásquez también precedió a Zapata en la exégesis de *María*, como novela realista, no idílica, y arquetipo para estudiar la esclavitud; fue, además, pionero de la interdisciplinariedad, rasgo muy notorio de sus textos: los históricos van ligados a la geografía y sus incursiones etnográficas a la narración de tipo histórico. Un humanista que aprecia todo conocimiento al escribir, siempre con gran rigor intelectual y respeto por fuentes y métodos de cada disciplina, sin ceder jamás a la tan usual verborrea (VELÁSQUEZ, 2010: 15).

2. Estación – *MZO por los senderos de sus ancestros*. Sobre racismo y otras plagas

En esta estación se abordará a *Manuel Zapata Olivella* [MZO], *por los senderos de sus ancestros* (*PLSDSA*), en los *Textos escogidos* por Alfonso Múnera, claves para entender el racismo, la discriminación, la xenofobia, la intolerancia y temas como negritud, indianidad y mestizaje; eurocentris-

mo, alienación, literatura criolla y rol de revista *Letras Nacionales*; opresión/explotación del africano en la colonización de América. Los que una vez aclarados, ayudarán a entender mejor ese proceso de búsqueda de una *literatura nacional*, que antes de Zapata ya había emprendido hacia los años 30 del XX, el bogotano/caribe José A. Osorio L., el recordado autor, entre otras, de las crónicas *La cara de la miseria* y novelas como *La casa de vecindad* (1926), *Hombres sin presente* (/33), *El criminal* (/37), *El día del odio* (/52), y *El camino en la sombra* (*Premio Esso/63*), obras en las que dejó su impronta vital transmutada en literatura sobre lo que también es la urbe: "Los grupos que se han clasificado por sí mismos o que han sido clasificados por las leyes que defienden a la sociedad. Lo mismo que todos los miserables y que todos los vagos". Esa ciudad, tragicómica, ofrece siempre nuevos aspectos, pintorescos, lastimosos, por los cuales dijo haber reído y llorado, añadiendo: "He visto que todos esos exponentes de la miseria tienen el dolor risueño de los clowns." (10)

Clave, dialogar con MZO sobre racismo, discriminación, xenofobia e intolerancia. Racismo, poderoso/débil prurito imperialista de dividir a los pueblos, no a las razas porque solo… Discriminación, trato distinto/lesivo dado a alguien por su origen étnico, tendencia sexual, credo político o religioso. Xenofobia, miedo al inmigrante, empobrecido, no pobre pues nadie escoge serlo. Intolerancia, el irrespeto a opiniones/ideas/actitudes de quienes *no coincidan con las mías* (URIBE); el rechazo a la diferencia, por creerla opuesta a la igualdad, en verdad su complemento y vía para lograrla. Esto lo recoge su idea sobre el esclavo y su *sombra*: "Desnudos y encadenados, fue muy poco o nada lo que pudieron traer consigo. El único objeto material, el único equipaje en este azaroso viaje hacia lo desconocido fue su sombra. […] pese a estas dificultades, los esclavos, […] por la necesidad de procurarse viviendas, instrumentos de música, herramientas, armas de cacería para su […] subsistencia o impelidos por el mismo amo a la confección de útiles para su uso — canoas, tejidos, alimentos, etc. — lograron rehacer con elementos americanos muchas formas de su cultura material… dentro de un relativo aislamiento, […] conservar ciertos hábitos ceremoniales, alimenticios, comunitarios, etc. La constante […] en todo el litoral fue de transculturación con lo indíge-

na [e] hispánico". El mestizaje, con acento negro, aparece en instrumentos musicales, bailes, alimentación, pesca, agricultura y ganadería (MZO, 1967, en *PLSDSA*, 2010: 36).

Para entender los conceptos negritud, indianidad y mestizaje, habrá que basarse en su propia reflexión, la de *Otros textos*, del libro *MZO, por los senderos de sus ancestros* (293 a 296) y en la que reivindica los ejércitos de liberación haitianos que desde 1804 venían luchando en tal sentido, con L'Ouverture, Dessalines, Pétion y Christophe, el Renacimiento Negro de Harlem (1820), el movimiento poético y antidiscriminatorio de Paul L. Dunbar (1893), y el Negrismo de la poesía antillana (1926). En 1935, la revista francesa *Légitime Défense*, de los haitianos Étienne Léro, René Menil y Jules Monnerot, suelta el llamado inicial al orgullo negro y los primeros fonemas ultrasónicos, já, del benéfico ataque verbal al proclamar "la total liberación del estilo y la imaginación del temperamento negro; el escritor debe asumir su color, hacerse eco de las aspiraciones de su pueblo oprimido" (MÚNERA, 2010: 293). Ya en 1934, Aimé Césaire (1913-2008), León-Gontran Damas (1912-78) y Léopold Sédar Senghor (1906-2001), lanzan la voz *negritud*, en la revista *L'Étudiant Noir*, ideada por el primero como reacción a la opresión cultural/colonial francesa, con un objetivo doble: rechazar el proyecto galo de asimilación cultural; fomentar la cultura africana, desacreditada por el racismo colonialista. En la I Conf. Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora, organizada en su honor por la U. Int. de La Florida (feb/87), Césaire señala que la negritud expresa la pertenencia a una comunidad oprimida y excluida, eso sí en continua lucha; y que no es filosofía, metafísica ni acepción pretenciosa del universo, sino modo de vivir la historia comunitaria al interior de la misma: con su deportación masiva de poblaciones enteras, tráfico de humanos a través de continentes, ecos de una tradición y una suma de creencias que se intentó asesinar y se hizo. (11) MZO: "El movimiento tomó el carácter de un coro intelectual de los colonizados africanos dentro de las violentas voces de Breton, Sartre, Camus y Fanon". En su orden, voceros del surrealismo: escritura automática por asociación psíquica; existencialismo, desde la *intelligentzia* pasiva, y la resistencia popular activa; y el genio cimero e iniciador del Movimiento de Decolonización,

por *Los condenados de la tierra* (1961), por la resistencia al capitalismo, a la opresión, explotación, violencia y a la muerte.

Gracias a Edward Said, su ideario recobró vigencia en los campos de estudio poscoloniales, la teoría crítica, el marxismo y es reconocido como humanista existencial radical en cuanto a decolonización y psicopatología de la colonización. Es notable la influencia de Fanon en el Che (1928-67), Argentina/Cuba; Stephen Biko (1946-77), Suráfrica; Alí Shariatí (1933-77), Irán; e incluso Thomas Sankara (1949/1987), el bien llamado, aunque desconocido, Che africano. Decolonización: proceso de independencia política de una colonia respecto a la nación extranjera que la oprime. Postura y operación cultural, tendiente a revelar y revertir etapas institucionales, culturales y epistemológicas afectadas por el eurocentrismo y otros tipos de subordinación y poder. *Psicopatología*: área de salud que describe/sistematiza cambios en el proceder no explicados por madurez o desarrollo del individuo, ni como efecto de procesos de aprendizaje, en tanto trastornos mentales; además, disciplina remitida a los síntomas psicológicos de una enfermedad orgánica con una evidente explicación biológica; o a síntomas de trastornos psicológicos; o a estados contrarios a la salud mental, mediante determinados procesos mentales. *De la colonización*: estudio de traumas producidos en seres afectados por la misma colonización, en relación con la salud orgánica/biológica y mental.

La indianidad, no la recoge MZO en el texto de la *Revista de Historia*, Vol. 1, N° 2, *Negritud, indianidad y mestizaje*, sino en *Indianidad y africanidad en la génesis del hombre americano* (378 a 395), retomado, también, de *Por los senderos de sus ancestros*. En el primero, apenas alude a la indianidad (el mexicano Carlos Arcos Vásquez, de la U. A. de Chiapas, habla del "indigenismo al indianismo" y ubica a este en el plano de la cultura y hacia "la literatura mexicana y universal", como buscaba MZO hacia su país) (12), para mostrar que, junto a la investigación en tal sentido, debe lograrse que "haya africanistas que busquen el fondo negrista" y, luego, al hacer memoria del I Coloquio de la Negritud y AméLat, en Senegal, instalado por Sédar, recalca que se enfatizó "en los mecanismos de la transculturación" y por primera vez, se cuestionó en un solo contexto la significación

que para el hombre americano tienen "negritud, indianidad y mestizaje." (13) Al aludir al bumerán negro que "después de saltar por las sangres de América se revierte con violencia sobre Europa y África a través de su etnia, música, poesía y ritmo", prefiguraba, la llegada de esas virtudes etno/artísticas a Europa, después de siglos de racismo y recogía el sentipensar de Camus en torno a un universalismo compatible con las diferencias, a propósito de la llegada de africanos, como haciendo eco de una justicia poética que es acción de la vida antes que credo de los hombres.

El Art. I de la Convención Int. sobre la eliminación de toda forma de Discriminación Racial (1965) define al racismo: "Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio en condiciones de igualdad, de los DDHH y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra de la vida pública." El racismo se refleja contra todo grupo minoritario (judío, gitano, gay) y lo distinto: de ahí, clave hablar, a la vez que de racismo, de intolerancia y de la necesidad del respeto por la diferencia, para establecer puentes comunes entre familia, barrios, ciudades, pueblos y estudiantes de todas los pueblos. (14) La madeja se complica al analizar el *Diccionario de la tolerancia* (15): "Pese a que los términos 'raza' y 'racismo' hayan tenido origen en épocas y lugares distintos, el primero en el Renacimiento en Italia [siglo XVI] y el segundo en Francia, en el siglo XIX, pese a que los estudiosos de sociología del racismo sugieren mantenerlos separados, es casi imposible disociar dos conceptos que desgraciadamente signaron la historia de la humanidad y remiten a aquellas teorías y prácticas que quieren justificar y realizar la supremacía de una raza sobre otras" (2001: 215).

¿Por qué? Porque en la segunda mitad del siglo XIX, científicos del Imperialismo europeo (luego, del gringo en el XX), encabezados por anatomistas y etnólogos, al iniciar el *estudio de las razas* basados en presuntas pruebas científicas, sin darse cuenta pusieron la piedra basal del racismo, sin considerar, que al no haber más raza que la humanidad, es imposible hablar de racismo: salvo como un imperialista prurito de dividir a la

humanidad. Pues se habla de racismo a partir de una idea abstrusa: que hay razas (16). Esas pruebas se derivan del racismo científico de Gobineau en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853/55), obra inicial de tal filosofía que tuvo gran influencia sobre su amigo Wagner, sobre Hitler y las ideas nazis. Dicho ensayo se relacionó absurda y perversamente con el superhombre, en realidad suprahombre o ultrahombre, de Nietzsche para ayudar a consolidar la frágil y sesgada idea de la *raza* llamada *aria,* nombre original de la ancestral y reconocida etnia del norte de la India, con una inusual evolución desde la óptica del desarrollo personal/social y humanístico. Por eso, hoy es más pertinente, si no mejor, hablar, ya no de *razas*, sino de grupos étnicos y de poblaciones biológicas: la Humanidad sigue siendo una.

Lo anterior delata al eurocentrismo que sirve para cerrar la postura de MZO frente a Paul Rivet, francés, aun así, muy cercano al americanismo negro y al aborigen. Él creía que, al ir los investigadores por esa ruta, no era posible una visión totalizadora de los orígenes del hombre americano, como reza una de sus obras mayores como etnólogo/antropólogo: basta revisar cuatro siglos después del *Descubrimiento*, un genocidio, las tesis *científicas* que pretendían explicar la presencia del hombre y las culturas de América "para evidenciar que algo obnubilaba el análisis: los prejuicios raciales." El primer paso en el camino a la igualdad, radica en la superación de todos los prejuicios. Dice MZO al final de *Negritud…*, cuando aborda la idea de que no se han aclarado del todo los mecanismos de alienación/desalienación del negro en el contexto cultural de América ni del mundo: "Mientras hay una aquiescencia en admitir el influjo de Grecia en la raíz de nuestra civilización, del racionalismo francés en el pensamiento contemporáneo, de la filosofía alemana en el dominio de la abstracción pura, de la praxis rusa en la revolución marxista mundial, se soslaya el impacto emocional y religioso de África en la civilización contemporánea." Y concluye que si Europa no puede eludir la negritud cultural, mucho menos América, cuya africanidad está en la propia mezcla genética, la trietnicidad de la que ya se habló: blanca, india, negra (MZO, 2010: 295-296).

Sobre alienación, literatura criolla y rol de *Letras Nacionales* (1965), dice: "El hecho literario como fenómeno real tiene sus propias leyes; evoluciona de acuerdo con ellas, se plantea y realiza a despecho de las críticas. Esta realidad arranca de […] una actividad creadora […] patrimonio del pueblo y no de quienes lo juzgan. Aquí surge la alienación. La literatura nace […] en la conversación del boga, en la letra deforme del niño, en la copla del tiplero […]. La narrativa, el cuento, la expresión, al comunicar e identificar el pensamiento de unos y otros, trae el idioma, la novela, la literatura. La U., el filólogo, el novelista solo dan forma académica o artística a la creación anónima que se nutre de la vida, de la existencia del conglomerado social. Habrá, pues, tanta literatura como contingentes sociales se encuentren identificados en una misma […] unidad psicológica y cultural. Los límites de esta nacionalidad variarán de acuerdo con ciertos intereses políticos, pero más allá de ellos estará uno más sólido y lógico: la identificación cultural. Muy otro es el fenómeno de la calidad […]. Puede discutirse sobre mala o buena literatura. De su limitación regional o […] alcance universal. Lo que no debiera admitir discusión es la existencia de la literatura de un pueblo dado. // […] convencidos de esta verdad, *Letras Nacionales* no entrará a deliberar sobre la existencia de la literatura colombiana. […] seremos sus divulgadores. Asumiremos su defensa solo en lo que respecta a combatir los sofismas de quienes, negándola, aspiran a enceguecer la conciencia nacional, para cometer a nombre del cosmopolitismo, tropelías extraliterarias contra el pueblo. Se propone presentar la obra de los escritores colombianos con un espíritu beligerante, sea cual fuere su orientación literaria o política, siempre que sea eminentemente afirmativa de lo nacional. Nuestras páginas no estarán al servicio de quienes desean en su crítica ostentar un culturismo sin fronteras. Tampoco de aquellos que se olvidan del país cuando escriben. […] Somos parte de América, del mundo" (MZO, 2010: 182).

En el Cap. *Letras Nacionales* a la pregunta, ¿Puede existir una literatura nacional sin genios?, dice: "No reclamamos literatura genial. Queremos, sí, literatos auténticos. Malos, buenos, regulares, pero próximos, reales, tangibles." Cada quien, al estudiar algo, se estudia. Sobre literatura nacional, un trozo de belleza, claridad conceptual e influjo de la copla en el

negro al topar la metáfora, hacerse trovador por necesidad y dar cariño a la libertad: "De […] las formas retóricas, ninguna fue más a tono con la naturaleza del negro como la copla que le permitía la metáfora, el canto y la creación imaginativa. Sometido a la esclavitud o a la servidumbre, era la única arma que podía esgrimir contra el amo o el señor en las fiestas, las faenas o el corrillo, se hizo por necesidad trovador. Supo conquistar a la negra, a la zamba y a la blanca prendiendo fuego de amor donde solo había ciego instinto de atracción. Apostrofó al amo, al rico, al extranjero y a cuanto lo sojuzgaba. Satirizó al compañero, al indio, al mestizo enfatuado; trasegó a ella la condición social de su raza esclavizada y se encariñó con la libertad al rimar su nombre en coplas levantiscas y vindicativas" (MZO, 2010: 292).

En conclusión, MZO fue siempre un simpatizante de la izquierda, de pensamiento socialista, marxista, libertario, como recuerda Alfonso Múnera en el prólogo a *MZO, por los senderos de sus ancestros* (p. 24): "Zapata era un hombre de izquierda desde sus primeros escritos en los años cuarenta y nada ni nadie lo había apartado un [mm] de sus convicciones políticas fundamentales en [ene/65], año en el que fundó *Letras Nacionales*", con la complicidad y "gracias al empuje y lealtad de Rosa Bosch, su esposa catalana", recuerda Óscar Collazos (p. 32) y con el apoyo de intelectuales como Manuel Mejía V. y Carlos J. Reyes. Revista que reapareció en varias ocasiones, a lo largo de 20 años y publicó 42 números y que transformó la vida cultural/artística del país aún conservador/tradicional de los años 60 y 70.

Respecto a opresión y explotación del afro en América, más allá de la colonización, un *ejemplo* antiguo recién descubierto, en *El respaldo tácito de Harvard a la esclavitud*, *Democracy Now* (17): Un daguerrotipo, 1850. La mirada de Papa Renty. Esclavizado, posó desnudo para estudio del antropólogo racista de Harvard, Louis Agassiz, suizo, que respaldaba el poligenismo, para el que las *razas* diferían y la blanca superaba a la negra. Para validarlo, viajó de Harvard a South Carolina en pos de esclavos *puros*, cuyo armazón racial original no se hubiera diluido, como ocurría con esclavas violadas por sus amos. Encargó estas imágenes de Renty, su hija Delia y otros y regresó a Harvard: ellas fueron a un depósito hasta 1976, cuando las descubrieron. Hoy, Harvard controla el acceso y cobra dere-

chos de uso. Tamara Lanier, familiar de Renty, demandó a Harvard y exige que los registros de Renty y Delia vuelvan a su familia: 7/abr/19. Esto habla de la oscura alianza U./statu quo, sucedáneo de pactos secretos/de silencio, de Acuerdos de Paz, que son apenas ceses parciales de guerra.

3. Estación – *Changó, el gran putas:* épica afrodescendiente en modo cooperación

Con una subestación por cada parte de la obra, dedicada *A Rosa, compañera de partos*: cinco novelas diferentes, "con unidad, protagonistas, estilo y lenguaje propios". Y un *Cuaderno de bitácora – Mitología e historia*, cuyo único objeto, para MZO, es "mostrar los riscos por donde has andado, no […] brújula para descubrir caminos". Changó, en el mito yoruba, hijo de Yemayá y Orungán, tercer soberano del imperio de Oyo, capital Ife, cerca al Níger, cuna de los Orishas creadores del mundo. Su vida y hazañas se confunden en la mitología de África/América, donde es dios de la guerra, rayo, trueno, fuego, fecundidad y danza. Curandero y adivino, en el sincretismo cambia de sexo para ser la bendita Santa Bárbara.

https://www.youtube.com/watch?v=K0_0frqtOok Celina y Reutilio, Que viva Changó 1949: 3:25

I Parte: *Los orígenes*: Cap. I. *La tierra de los ancestros* (41-81). Dedicatoria: "Al compañero de viaje", viaje iniciático. Mención de los 14 orichas (18) y del instrumento musical típico africano Kora, suerte de arpa hecha con una gran calabaza como caja de resonancia, con la que juglares yorubas acompañan sus cantos. Una intérprete destacada hoy, la gambiana Sona Jobarteh, con el tema *Kaira*, cuyo lema *In the Name of Peace*, resulta muy apropiado para el incierto instante del país, donde no puede hablarse aún de posconflicto, menos de paz: la constante sigue siendo la guerra, como diría Camus en su obra póstuma *El primer hombre*.

https://www.youtube.com/watch?v=tyBM3lU54SY Sona Jobarteh – Kaira – AFH1029: 13:15

La kora ríe/llora/canta. Los orichas le piden al Muntú oír la historia de Nagó, el navegante, el trágico viaje del Muntú al exilio de Changó. Ngafúa, reclama al padre su voz creadora de imágenes, tan oída a la sombra

del milenario baobab y le pide despertar, lo invoca e invita a hacer dúo con sus historias, en medio del dolor ancestral. Que reconozca en él al chico que cargaba bajo el árbol de honda raíz, en cuyas ramas duermen/cantan héroes del Mandinga. Evocamadres que lloran a sus hijos, viudas que secan su llanto con sábanas del muerto, seres lamenta huérfanos, lazo que une a vivos y muertos, fugacidad del hombre, inmortalidad del difunto, repartición justa de la tierra, sin obviar plantas ni animales. Canto a los orichas, nacidos de un solo duro parto, tenedores de sombras sin cuerpos y de la luz cuando el sol duerme; invocación panteísta, oda a Odudúa, Yocasta negra, amante de su hijo, sombra de día, luna de noche y como madre única, eterna compañera. Elegía a la palabra, canto encendido, acción pura, fuego que crepita, melodía que despierta al oído. Oda a lo diverso, hermafrodita/incestuoso: Olokún, marido/mujer de Olosa, su hermana/esposa. Maldición del que hizo la guerra a sus hermanos, Changó, su cárcel y exilio, la condena de millones a tierra extraña, por venganza de Loa y su odio al foráneo, lo que deriva en racismo y en diáspora: trata de blancas, hijos bastardos, lucha del Muntú por zafar al verdugo. Huesos, músculos, gritos en cadenas por siglos, olvidada la palabra materna y repetido en rara jerga el totémico nombre del abuelo. Quillas de barcos con sangre del Muntú, negros socavones iluminados con la blanca llama de la muerte, el silencio de los pájaros profanado por el crujir de las cadenas, el crujir de las cadenas callando a los pájaros. Contra todo esto, América parirá algún día un niño negro/blanco/indio, redimido por sí mismo, canta MZO. Para eso, tendrá que cortar puños, lengua, brazos del amo que lo niega. Librará la india madre y su hijo, la abuela violada por el amo, escarnecida en la casa, el surco o la cocina. También, al zambo, al mulato, los librará de prisiones, de mazmorras, de castas opresoras. Sin fronteras de sangre, semilla del hombre nuevo, que ya pregonó el Che, vengador de sus padres, de sus hijos, con la libertad como destino. Para ello, habrá que luchar con denuedo, sin desgano, y habrá rebeliones, fugas, degüellos furtivos, explosiones de furia: luego, la necesaria calma como coda. Esclavos rebeldes/fugitivos, vengadores hijos de Orishas y de América, el continente, no el país/hemisferio de los gringos, tendrán que lavar la maldición de Changó, que, de paso, tanto afectó al Muntú, singular de Bantú, plural de *hombre*. Hombres que le reclaman

su palabra saliva, dadora de luz y muerte, sombra del cuerpo, única compañía que por su *medio pasaje* (19) le fue dado al esclavo y le exigen que oiga la voz de los de todo el mundo, no solo bantúes. Los que le cantan que a su pueblo lo une un solo grito, no llora ni teme ni su daga temblará al tener que cortar gargantas, que solo espera mantenga unidos los dedos. Y le piden que caiga su maldición a todos, para que una nueva llama surja en cada herida y les revele adónde corre el ignorado río del exilio. Se recrimina a Changó por buscar, para vengarse, fuera de África, a la Loba Blanca esclavista que vende/compra grupos de hombres. Eleguá, primer/importante guerrero, temible oricha, dueño del destino, que abre/cierra puertas, lleva/trae lo bueno y malo que no se espera. Le pide oír historias de ayer, que es hoy, caminos del regreso no andados aún, relatos olvidados del futuro, futuras historias del pasado, eco no nacido del mañana que aún no inicia.

Luchadores Minga, 2019: "Yu'tjeng traduce mirar hacia atrás. Es un significado con mucha trascendencia, pues para los Nasas el futuro está en el pasado. En nuestras creencias y prácticas, […] en ese pasado […] el respeto por nuestro territorio y la armonía con el mismo, nos garantizaba la vida de todos. Hay algo muy simbólico en nuestras costumbres. Las mamás cargan con sus hijos en la espalda cuando están pequeños, es muy práctico porque quedan las manos libres para […] las labores de la casa y la huerta y de paso estamos protegiendo nuestros hijos. Cuando hacemos esto decimos: El futuro lo tenemos atrás. Todos […] llevamos un indígena y un afro en nuestro ser." Se saluda a Eleguá, habitante de selva, que va/viene de todas las rutas, une vida y muerte. Por eso le pide darle la palabra viva, que todo lo une/mata/resucita, no la del diccionario, esa suerte de muerto. Los violentos han roto la unión sangre/tierra y arrancado del árbol las vidas del pueblo, como hojas sin ramas: han roto la trama semilla/estrella, Tierra/cosmos y los hombres están dispersos como billones de gotas en rápidos de los ríos: hoy secos por minería oficial ilegal/legalizada, fracking, biocombustibles, agroindustria. Voces ásperas del voraz capitalismo, crimen en modo plusvalía/explotación/neoesclavitud. *Orunla vigila tus Tablas*, invoca al San Pacho negro cuidador de partos, único sabedor del punto donde se cruzan hora/camino de vivos/muertos y *Despedida de las cien mil tribus*, a perdidos *Ancestros* que llegan de polvorientos reinos

a orillas del Chad. Genealogía del indio/ del afroamericano: dicho por el continente, no por el país/h. Fuentes de pueblos primigenios: grandes lagos de África central. Ejercicio de memoria, sentido de nación no chovinista, gratitud por los ancestros, búsqueda del origen, fuente de la esencia. Una *Ilíada/Odisea* afroamericana, en tanto crónica/gesta/epopeya de un pueblo orgulloso de sus raíces y contento de su devenir.

II Cap.: *La trata*. Del trato poético al diálogo narrativo (82-107), aunque con un poema a Nagó, elegido para guiar al muntú en el exilio. El terror de la esclavitud narrado por sujetos claves: el gobernador De Dévora; el médico, que no atiende heridos en travesía, porque, dice, "no es tiempo de curar sino de ver morir" (92); Zafi Zanahaga, a cargo de las hornillas que marcan a esclavos/as; Coutinho, traficante portugués que sabe, los isokos se comunican todo con la mirada y cuya mejor lengua es silencio/ojos; la mercader Ezili, multi/madre con distintos padres a la que bereberes y nigerianos abanican; Chankpana y sus moscos/vampiros de los ekobios encadenados; Ruy Rivaldo Loanda, clérigo excomulgado, violador de novicias en Coímbra, vende-esclavas a persas, castrador de *White Slaves*; el capitán de la nao Muñís, víctima por la lujuria del envenenado arete de Ezili. Todos, testigos responsables del pavor durante la trata: ante los golpes del rebenque, madres abrazan a sus hijos que maman senos resecos; el rechazo de rebeldes ashantis a la sucia comida de la Loba; la servil actitud de ibos frente al maltrato; gangrenas en bocas, labios cortados, dientes remendados; úlceras causadas por ataduras: por nostalgia de libertad muere el esclavo envenenado; dyolas que arrastran a ekobios a orilla de ríos para dárselos a cocodrilos, en disputa con los marabús. Lepra y sífilis o mal gálico, descrito así por Girolamo Fracastoro, 1530, porque se creía llevado de Italia a Francia: luego, mal napolitano, germano, español, siempre relacionado con invasiones foráneas. Hoy, el mal gringo es la única sífilis. Insurrecciones durante las travesías, incendios de bodegas, negros devorándose entre sí, tripulantes de naos negreras ahora esclavos de sus antiguos prisioneros. Un museo del horror, como el Congo bajo Leopoldo II, genocida de 30 millones en 30 años de pillaje/racismo e intolerancia. Un prólogo al supremacismo blanco actual, el de *Hitler* Trump, que prefigura *American History X* (1999), de Tony Kaye, con E. Norton y la esvástica en su corazón. (20)

Cap. III (108-146): *La alargada huella entre dos mundos*. El *Libro de bitácora*, lamenta la muerte del cap. Muñís, cómo se ven urgidos a levar anclas en la factoría de Nembe antes de medianoche, previendo lo que pueda pasar ante inesperados/trágicos presagios. 17/mar/1540, a bordo de la nao *Nova India*. Aquí, la resistencia de los instruidos por el gran Mayombé en la religión de los ancestros inmortales y de los ngalas del Mossanga, a dioses extraños, al Cristo que, a través de la Loba, desean imponer con espada y cruz, garrote y zanahoria. Lo que, con el tiempo, llevará a la evangelización docente, la dudosa alianza entre Partido Conservador e Iglesia católica para adoctrinar en las *Tierras de Misión*: educar para el atraso. Su triste efecto sigue vigente: basta mirar la casi nula consideración hacia los indígenas del Cauca, tras la fallida visita del subpte., como ahora le dice el pueblo pues *El Innombrable* sigue ahí. Así, sigue habiendo una alargada huella de desencanto entre dos mundos.

II Parte: *El mun*tú *americano*: Cap. I (151-173): *Nacido entre dos aguas*. Canto de Pupo Moncholo alude al sincretismo afrocubano/cristiano: "Dicen que nació sin padre / como el Jesús de los blancos. / Mentiras que no creo. / Por padre tuvo a Nagó / su abuelo navegante." La duda atea de MZO, frente a errores de la evangelización. Historia de inmigrantes muertos: para el capitalismo hoy, figuras por(no) excelencia del chivo expiatorio. Enfermos de viruela, lepra, sífilis; tirados del barco, manos encadenadas; agonizantes por palizas; colgados de mástiles; esclavos contra tiburones, para reunir a descuartizados ekobios. Recogedores de niños, que huyen de sus difuntas madres, beben sus lágrimas para que no lloren. Lucha de los que pescan en el fondo a los que nunca flotaron por las cadenas, para que ni un náufrago se pierda en aguas de Yemayá. Solidaridad pura vs. desidia total. Euromillones para Notre Dame mientras Francia ayuda a asesinar niños yemeníes (21). En Cartagena, los difuntos se descuelgan con afán y depositan sus huesos al fondo de la bahía. En la nueva tierra, no la Prometida ni de Oportunidades, del imperio sionista/gringo, Nagó reunirá a vivos y difuntos, en armonía con animales/árboles/piedras y estrellas, atados por Odumare dador de vida y su puño. Ngafúa responde sobre el destino del Muntú en su nueva casa: "Que los vivos y difuntos no tengan paz mientras haya una sombra de cadena sobre sus cuerpos." (153) Valor del siete (no solo) en la mitología afrocriolla. El hijo de Po-

tenciana Biohó se niega a nacer, quizás por ser hijo de Claver. Bebedizos/brujería/celos, puertas de su vientre no se abren. Búsqueda arqueológica, vía palabras, del pionero de palenques, donde sin porqué se esconden cimarrones: Benkos B. cuidado por las 7 potencias del panteón yoruba: nacido de Yemayá. El niño que Claver pretende llevar al colegio es viejo: tiene 12 años "y ya levanta su verga de toro", dice Pupo. El mismo que cantó: "Dicen que nació sin..." Y las cantaoras de bullerengue, al final: "¡Sus pasos olemos en el tambor / su aliento habla en el bongó!" (173)

Cap. II. (174-205): *Hijos de Dios y la Diabla*. El sobrino, con el abuelo Falupo, busca la sombra/abrigo de sus ancestros. El blanco, victimario del magara/fuerza del negro al pintarle el alma con sus miedos/odios/pecados. Predicador del menosprecio de su voluntad para que pueda ganar el cielo; dar la vida al trabajar para el blanco. El desfile del Sto. Oficio anuncia la guerra santa contra orichas, chivos y gallos embrujados. El mandato del Inquisidor obliga a delatar, como, 400 años después, en épocas de seg./dem. paz/equidad/educación legalidad, emprendimiento y equidad. La denuncia es secreta para que el acusador no sea vengado, pero a la vez el Sto. Oficio dispone de espías para descubrir al que encubra/disimule o calle una herejía o blasfema. La confesión de Orobia Morelos se escucha con atención y, al final, en un medio patriarcal, machista y androcéntrico, se desprecia con rigor. Ella resulta encubridora de los desafueros de su ama y negacionista histórica: como hoy, Darío Acevedo, director del CNMH. Se pretende ignorar que ancestros de esclavos fueron agricultores, pastores, artesanos, constructores y comerciantes, como ahora las FARC extraficantes. Cinco esclavos fusilados: Eusebio Lagos, Luciano Palomo, Arnaldo Cabalonga, Atencio Rocha y Domingo Falupo. Éste, con más nombres que azotes encima, antes de caer, dice: "Déjeme llegar a mis ancestros sin remordimientos". (182) A Atencio lo salvan para condenarlo a muerte. Arnaldo, robaba las reses para alimentar cimarrones hambrientos: fue descubierto por las pieles. A Luciano le cortaron una mano por robar la espada para degollar al amo. A Eusebio lo condenan por matar al capataz que aporrea a una vieja esclava por no dejar el cajón donde yace su nieto. Con el Sto. Oficio surge el carnaval para sobrellevar las penas; la impunidad del poder corrupto en Cartagena; trata y explotación sexual; contrabando de esclavas/os que se niegan a ser cómplices

de injusticia; lío entre religiones: mora/cristiana vs. africana. En las naos, sus obligados viajeros copulan mirándose; surgen parejas/amores perdidos tras 70 días de viaje; esclavas en embarazo sorprenden a sus amas; maltrato del capataz, peor que el del amo. En las *fazendas*, las vacas valen más que los negros bautizados. El Día de Resurrección, ante el altar, regocijo de los esclavos al saborear las lenguas africanas. Por contraste, Benkos calla al pensar que Claver ordenara misa cuando todos quisieran olvidarse de amos, azotes y prédicas *que todos son una*, según el babalao. (198) Al ir a los montes para fundar el reino, en el sitio fijado por los tambores batá, surgen sospechas de que baile y consumo de guarapo son pretexto para cortar cabezas de amos: el ladrón juzga por su condición, el que las usa las imagina, dicen abuelos, y, para un nieto, el verdugo siempre desconfía. Coronar a Benkos Biohó y a María Angola se resume en reino, cabildo de libertos, carnaval sin mandones. Luna y sol por primera vez juntos. (201) Claver a Biohó: "Tienes que ser manso y sumiso a tu Dios." Como el asno. Y Benkos blasfema que, si al burro lo hizo torpe y bien hace en callar, "a los hombres nos dio conocimiento". (p. 205)

Cap. III. (206-238): ¡Cruz de *Elegba*, *la tortura camina!* Ahora, sobre las mujeres: Dominga Verdugo, azotada hasta expulsarle el demonio; Isabel Márquez, puesta en el potro por rechazar ser bruja; Guiomar Albornoz, confesa hechicera a la que desnudan: humillación para una serere; Anastasia Abreu, zamba, quien termina por aceptar que también era bruja (209). Antigüedad de la estirpe africana frente a hebreos y romanos. Cuando estos se peleaban Tierra Santa, ya los ancestros de ocho grandes tribus afro la habían recorrido, arado, parido espinas y granos que se repartían entre necesitados. Pasado tan viejo como la sombra que pisan, que los acompaña/rá gracias a la memoria de sus abuelos narradores que guardaron hazañas de reyes/músicos/cantores. Sin prédica alguna, "nadie quería el mal para el prójimo". (215) De esta gesta, el título: Sentido de cooperación vs. Prurito de acumulación - El negro no quiere mal para nadie aun obligado a escoger confesión o tortura: sin que intervenga el blanco, diría MZO, porque este ha causado lo opuesto: saqueo, tortura, violencia, racismo, muerte. De Colón a hoy, como en *La otra historia de EEUU*, de H. Zinn. "No tomamos nada por la conquista… gracias a Dios", dijeron los gringos, concluye el *Whig Intelligencer*, a raíz del

Tratado Guadalupe-Hidalgo: por USD$15 millones usurpan a México más del 50% del país (Zinn: 125). Falupo: "Si decís que el hijo del blanco es blanco, el hijo del negro es negro y el hijo del indio es indio, ¿por qué no aceptáis que a semejanza de sus padres los negros adoren a sus orichas negros, respetando esta condición que les viene de naturaleza, como se espera que los blancos e indios, veneren al dios que adoraron sus mayores?" (217) El babalao desoye a su defensor para que cada minuto, pues irá a la hoguera, lo use "para predicar entre mis ekobios la fe que deben a nuestros orichas". Cuando el Tribunal descargue sobre él la tortura, morirá, mientras los suyos persisten en desacatar a dios extraño alguno "que patrocine la destrucción del muntú, sometido a esclavitud" (219) Sabe, nunca podría ser defensor de sus creencias pues mal podría llegar a volverse apóstol de Odumare, caballo de Changó, heraldo de Elegba (218). El médico declara al babalao con salud, para morir; el fiscal, apto para el suplicio. Así, lo acuestan sobre el potro, tabla que muerde y mastica cuerpos negros. Al negarse a revelar delaciones, el inquisidor ordena: "Una, dos, tres vueltas." El bellaco: si confiesa esos nombres será liberado de la tortura. (220) La tortura que todo el tiempo camina es la de Falupo. El clímax reside en el prodigio de dialéctica entre la resistencia del torturado, *hereje* que no traiciona a orichas, y el chantaje (nada) ético del torturador, Pedro Claver mismo, que le pide abrirse a un Cristo que generoso le permite escoger confesión o tortura, a lo que Pupo responde que, si el potro no aflojó su lengua, ¿por qué derrocharía confesiones si lo somete a mayor tortura? (224/25) Aun cadáver, sombra ausente, alumbra el babalao. Orichas y ancestros acompañan a ekobios: una noche de cadena, no esclaviza al alma.

III parte: *La rebelión de los vodús*. Cap. I (242-269): *Hablan los caballos y sus jinetes*. De Cartagena a Haití. Pueblo cuya crisis humanitaria, hoy, no importa a EEUU porque no tiene petróleo ni otras viandas. Primer pueblo libre de América, 1804, gracias a héroes ya citados: Toussaint L'Ouverture, según MZO (253) Dessalines, Christophe. Solvencia del autor sobre lo dicho: *Changó* son cinco novelas según cinco capítulos y referente en cuanto a historias, personajes, lenguaje e imaginación. La idea de compartir el pan que no se tiene; la alusión a las aves, seres libres por antonomasia; la coexistencia de vivos y muertos (*Braz Cubas*, de Ma-

chado de Assis) y de pasado/presente símbolo de ayer = hoy; caballos que hablan; muertos que siguen vivos: literatura ecuménica, con sentido de justicia e igualdad poco visto por estos lares, focos de inequidad e injusticia, violencia y muerte. Marie-Jeanne, liberta/esclava, conoce todo secreto de sus amos, lo que hacen en sus alcobas, enfermedades, sucios negocios, crímenes. Razón de más para ver en la esclavitud un orbe de ofendidos, humillados y sometidos a crueles vejámenes, a la discriminación, lo que por contraste la hace tomar conciencia de clase. En medio del barullo, hay tiempo para dignidad, orgullo y canto: "Mi negrito tiene frío / No lo cambio por un blanco / No lo vendo por mil chavos / ni lo cedo por un santo / Me lo dieron los vodús / Y por siempre será mío". MZO toda su vida grabó la tradición oral de Colombia y junto con su hermana, Delia, estudió/difundió el folklor. Al lado del baile, justo, está la libertad, encarnada por Mackandal, cimarrón ejemplo de rebeldía, aun siendo manco; o el difunto Bouckman, el caballo/jinete trotador de don Petro; o Changó, víctima del exilio, esa muerte aparente, "más dañina que el abandono de los orichas" (253). Luego, la trata, requisito para la sobrevivencia del colonialismo; despilfarro por los franceses de dotes de las mulatas con las que se casan (257) y en muchos casos asesinan para obtener su fortuna; siempre, en América, la gente busca a sus muertos, como en Haití (259). De nuevo, la tortura: miembros machacados a martillazos; 25 mulatos condenados a la horca; 13 muy comprometidos condenados a galera por el resto del tiempo (260) Los ekobios tienen una suerte similar cuando se trata de los crímenes de *monsieur* Le Jeunne, cuenta Bouckman: "En su hacienda mueren […] por montones". Cuando se resisten a trabajarle día y noche los mete en toneles hirviendo o entierra con la cabeza al sol, embadurnada de miel para que moscas u hormigas devoren sus ojos. (266) El cuerpo de Christophe queda en el sótano del Hotel de la Corona, mientras el Buen Ángel Mayor y demás vuelan al África de sus ancestros.

Concluye: "¡Soy Mashona, constructor de la gran ciudadela de Zimbabwe, diez mil años atrás!" (269). A propósito, Raul Seixas con su tonada, coescrita con Pablo Coelho, *Conejo*, el mayor de la literatura, *Eu nascí há dez mil anos atrás*. Tema que habla del sincretismo, tantas veces citado en *Changó*: "Eu vi a arca de Noé / Cruzar os mares / Vi Salomão cantar / Seus salmos pelos ares / Eu vi Zumbi fugir / Com os negros pra floresta

/ Pro Quilombo dos Palmares / Eu vi." Yo vi el arca de Noé / Cruzar los mares / Vi cantar a Salomón / Sus salmos por los aires / Vi escapar al zombi / a la selva con los negros / Al quilombo/palenque de los Palmares / Yo vi. (Tradujo: LCMS) La alusión a Seixas y Brasil no es gratis: país de América donde más se estudia la obra de MZO y en concreto su obra cumbre *Changó, el gran putas*.

https://www.youtube.com/watch?v=U7l5jTC4dZg Raul Seixas – Eu Nasci há dez mil anos atrás - 1976

Cap. II (270-283): *El tambor de Bouckman*. Dueños de plantaciones se reúnen en casa de *Mr.* Byron Libertat. L'Ouverture propone a los blancos dominar a los mulatos. El supremacismo sale a flote, hoy al tope con Trump. Haití se libera a punta de incendios provocados por africanos libertos/rebeldes. La audacia que urde el obligado a callar = mandado a matar: para Lyotard al matar a un semejante, no se mata a un *homo sapiens* sino a la humanidad presente en él como capacidad y promesa expresadas por el lenguaje. Los ekobios, para soportar la censura tácita, desarrollan el lenguaje sin sonidos. El tambor de B. avisa el levantamiento popular. Degrieux lo tortura y obliga a delatar a sus *compinches*. Llega la primera república fundada por libertos: lucha estigmatizada como *guerra de razas*, lo usual. Junto al cirujano Toussaint, el carpintero de altares y ataúdes Dessalines, el ambicioso y rebelde Jean-François, así como Biassau, Jeannot, Vernet, Yayou, Capoix, Geffrard, cimarrones norte/sur. Dessalines confiesa un mal no solo haitiano: "Nuestra debilidad es la desorganización". El camarero Christophe, asegura: "Solo los incendios nos harán dueños de esta isla". (276) Como hoy piensa Bolsonazi de Brasil para regalárselo a EEUU vía soya e industria cárnica por el nexo Cargill/JBS, de Joesley Batista. Entre el 22/26/ago/1791 y el Año Nuevo 1804, Haití se libera de ese otro enano energúmeno: Napoleón, quien ordena a su cuñado, el gral. Leclerc, el ataque simultáneo a todos los puertos. Pero al muntú y sus vivos/muertos les sobrará heroísmo para vencerlos. La Loba Blanca es multinacional. Sin la experticia y apoyo de los ancestros, enfrentar el acoso de tanto enemigo habría perdido el rumbo de la libertad.

Cap. III (284-311): *Libertad o muerte*. Lema revolucionario: Petro cuenta la gesta libertaria del negro en Haití. El tambor de Bouckman invoca a los orichas. Olugbala se echa al hombro la Montaña Negra para aplastar al invasor. A la guerra, junto a los vudús, entra el pueblo: los atados a carretas, trapiche, picos y fosas, calderas de barcos, baños/letrinas. Las mujeres y sus vientres/cerros fértiles. Los niños con hondas y piedras. Cojos, ciegos y mancos: todo el que pueda herir con uñas/dientes: oprimido vs. opresor. Toussaint recibe las llaves de Elegba: aun muerto es "la gran abertura de la libertad" (285). Pétion, único general mulato, nombrado por Changó *presidente Confianza* para que arme a los que juren libertar al muntú. El barón Samedi, disputa el mortecino a los chulos. El barón La Cruz y su secuaz el barón Cementerio, cavan una fosa para 20 mil blancos que mueren diciendo frases extrañas. MZO toca ideas: buscar protección de los vudús para que Samedi no diezme a los libertos; aunque ekobios sucumban, cada muerto fortalece al ejército contra el intruso; la esclavitud amenaza de nuevo al libertador de esclavos; cimarrones caníbales y sus vudús sedientos de vena blanca atemorizan al invasor; la tropa imperial nunca antes enfrentó soldados difuntos que brotaran de sus tumbas con fusiles de sus asesinos. Changó invita a la guerra: ¡Libertad o muerte! (288). El grito de Bouckman, resucitamuertos, ahora transforma en luchadores a huérfanos y viudas. Así el Cabo estará más protegida. Previendo la vuelta de la esclavitud, los refugiados blancos envían mayorales en botes a recuperar cultivos confiscados. La doctrina del blanco contradice la libre elección del credo y el libre desarrollo de la persona. El nuevo gobernador de Cuba, Juan Nepo de Quintana, les envía a los ingleses 200 perros y en carta adjunta advierte al Tte. Christophe: "Usted debe darles negros para comer…" (290) Al navío de guerra del gral. Leclerc, cuñado de Napoleón, y su amenaza, nadie teme: las ancianas, v. gr., barren el frente de su casa como hacían en su niñez de esclavitud. Al que huye a la masacre del Gral. Rochambeau, lo avergüenza no estar entre los muertos. Los protegidos de Changó están en el Cabo, que amenaza el enemigo. El difunto Bouckman: "Seréis derrotados por vuestras propias faltas". (293) Los incendios, verdugos de la Loba. Petro resucita y cuenta sus días de cárcel. Napoleón le ofrece a L'Ouverture paz/libertad al pueblo/soldados. Leclerc es la traición. Guerreros de Petro se integran al ejército de Samedi:

no hay cementerio que pueda dar sepultura al muerto traicionado. Dessalines jura hacer saltar la fortaleza, donde están presos, si al otro día no defienden la libertad a muerte. (298) Unidos por el canto, sienten que son ellos y no los galos hijos de la libertad. A Petro las bayonetas le quitan la vida, que por orden de vudús no podían las balas: salvo la de oro, con la que... Leclerc a Napoleón: inútil vencer a los negros esgrimiéndoles ideas anti libertad. (301) Haití, según Constitución de L'Ouverture: vasallaje abolido, sin esclavos. Mientras haya uno, la libertad flaquea, dice a Dessalines. Reflexión sobre sentido de lucha revolucionaria, vía Petro: "La vida es apenas un plazo". (306) Éste le dice al rey Christophe, Henry I: los traidores ya no necesitan de sus palacios o mansiones: ahora están libres, con su suicidio. Samedi insta a Petro a usar la bala áurea que él le fundió. A sus pies, Sans-Souci y el llano del Cabo. Aquél lo empuja. Petro avista el hospital y visita calderas, trapiche, aljibes, bodegas con comida para resistir un siglo de asedio. Un fortín tenaz como no es la Zimbabwe de Mashona. Petro pide al capitán de artillería fundir, con su cadáver, el bronce de uno de los cañones quitados a Napoleón. Y a enemigos de Haití dice estar dispuesto a disparar contra todo intento de subyugar a su pueblo.

IV Parte: *Las sangres encontradas*: Cap. I (314-322) *Simón Bolívar: Memoria del olvido*. Con este oxímoron, MZO hace dos cosas: rescatar crianza y niñez, su cuidado por Hipólita/ Yemayá; y un reclamo en torno a los *pardos*, por mulatos, Manuel Piar y José P. Padilla. Desde el Orinoco más ancho, bajo su voz lenta/rumorosa, le pide recordar sus olvidos. Lo previene contra los que escondidos en su propia sangre buscan su fracaso. (315) La cita a distintos tipos de árboles, algarrobo, granado, no olivo, tiene que ver con la vida y Canaima, espíritu vigilante de la selva. El niño que mama de Hipólita será libertador de cinco naciones, y determinador de que Piar y Padilla, 43 y 44 años, sean fusilados por traición a la patria. Piar, capturado en Aragua de Maturín por el gral. Manuel Cedeño, enjuiciado por el Decreto de Conspiradores ago/1813 y fusilado, 1817, en Angostura, hoy Ciudad Bolívar, por insubordinación, deserción, sedición y conspiración. Historiadores dicen que pudo ser hermano bastardo de Bolívar, por su frase al hacerlo fusilar: "He derramado mi propia sangre". Otros, que eso no implica filia alguna. JP, vinculado a la *Noche Septembri-*

na, urdida por Santander, fue fusilado y colgado por conspiración y traición en Bogotá, 1828: fue el fin del *pardo* que más lejos llegó en la nueva sociedad republicana, mientras al jefe del complot, se le conmutó pena de muerte por exilio. En ambos casos, aún se discute si hubo justicia. De ahí, MZO en *Changó*: "Simón, se te acusa de haber dejado a tus palabras lo que pudiste defender con el filo de tu espada: ¡la libertad de los ekobios!" Al final, un reclamo histórico de Nana Taita a quien no murió de tisis: "¡Retírate antes de que despierte Changó y te escupa con su ira! Serás el encargado de recoger la sangre de los ekobios Piar y José Prudencio, fusilados por ti para que puedan cerrarse sus heridas" (p. 322).

Cap. II (323-374) *José Prudencio Padilla: Guerras ajenas que parecen nuestras*. MZO, defensor de la mujer en un medio machista, patriarcal y falocéntrico. De ahí: "La mujer es más fértil que la tierra". Reaparece la idea, quien estudia, se estudia: "Aunque el ancestro indio me hace sigiloso y taimado, cuando alguien franquea mi recelo, puede bucear en las sombras de mi alma". Y un juicio al racismo: "Padre escúchame, quiero relatarte desde esta otra vida el dolor de haber nacido negro en una sociedad donde la pigmentación de la piel es un estigma". (323) JPP recuerda su primer o cuarto nacimiento, a bordo de un barco incendiado que lo dejó en playas guajiras. Cuerpo y piernas duermen en el sentipensar acuoso de su madre Sosa Illamba. Nueve lunas pasarán para que se compacten huesos y escamas negras de su piel. Tributo a tortuga, abuela india, madres que en cuclillas esperan que la lluvia de leche llene sus senos; a padre que rema en el horizonte marino y al que ni las oraciones a la V. de las Candelas lo traen al cuarto donde nace. Ni Yemayá podrá atajarlo en busca de su luz que ya golpea sus ojos cerrados. La abuela lo pellizca hasta que su grito es testigo de vida. En la batea con agua de mar lo zambullen y sobrenada gracias a Nagó. Untan su cuerpo con sangre de la tortuga que hace nueve noches espera su venida. Al deconstruir el discurso narrativo, surgen el canto épico y el realismo mítico: "Si no te alejas del mar / a tus enemigos venzas / y nunca vencido serás." Aun así, es el primer negro fusilado en la Plaza Mayor de Bogotá: "Otra vez debo ser yo el primero", dice. (370) En suma, un rescate de su asesinato, una queja histórica por la pérdida lastimosa de un gran hombre y una prueba irrefutable de que, en efecto, la mayoría de guerras vividas en Colombia son ajenas, pero

por arte de ma(f)ia política nos las endilgan. El poder se ceba con un ser único: "Tenemos instrucciones de tratarlo como a un traidor." Así, ya ha dicho: "Sentí frío y me ajusto los botones del cuello sobre la sombra que me dejará la cuerda cuando sea ahorcado después del fusilamiento." (372) Poder sobre el que cavila Handke, el Nobel 2019 que, con razón, se acercó y defendió a Milosevic, toda vez que para el propio Tribunal Int. de La Haya era inocente y para su hijo Marko fue asesinado por EEUU: "Lo que me irrita y me incapacita para llevar una existencia política, no es la aversión a la violencia sino la aversión al poder. El poder, en tanto puede permitirse convertir la violencia en ritual, consigue que esta aparezca como la razonable. Mi repugnancia ante la violencia razonable del poder es inconmensurable. Concibo a casi todos los poderosos como hombres informes y faltos de vida." Ante el atropello, la dignidad, lo único que salva de la desmesura del Poder: "Llené el pecho con todos los vientos bebidos en nuestras costas. Solo ellos pueden darme la dimensión de la patria." Así cuando el más pequeño se empinó para arrancarle las insignias de almirante, su protesta rebasa los dominios nacionales: "Déjemelas, no me las ha dado el dictador…" Los que han desgarrado la guerrera con sus bayonetas, encuentran los cuajarones de sangre ya citados por Manuel Piar, se miran sorprendidos y los cuentan, "como si adivinaran su puntería." Por eso, cuando le ofrecen un banquillo para que cierre los ojos y no mire el fuego de la fusilería, los rechaza indignado. Por fortuna y contraste frente a los desmanes/evidencias, el muerto sigue vivo. Entonces, cuando los monjes del San Agustín rescatan su cadáver, lanza su queja postrera, para señalar de paso el miedo del poder ante quien desnuda la opresión: "Libre, atarraya abierta, me regué en el suelo. Me recogen calibrando el plomo, las aberturas, la sangre derramada. Luego, alumbrado por el candil de su miedo, navegué sobre sus hombros por callejuelas empedradas." Llegan a la iglesia, la bordean y ven una rendija entre los muros: "De esta manera, padre, encallé en el último puerto, en una capilla colonial. […] Saben que soy un negro creyente de Changó. Por eso me hicieron un sudario con las polleras blancas de santa Bárbara". Cuando hunden el bote en la cripta, se oye el ladrido de la sombra perro hasta más allá de los confines, desde donde José P. Padilla sigue hablando: "Desde aquí te veo Pabla Pérez en las oficinas públicas, prendiendo velas a la memoria de

tu almirante asesinado. […] Pero no te aflijas, Pabla Pérez, favorecido soy con la vida inmortal de mis ancestros ante la mirada de Changó. Desde aquí te sigo los pasos, rememorando tu mulata alegría de aquellas tardes cuando encendiste tu risa en nuestra nostalgia de exiliados." (pp. 373/74)

Cap. III (375-405): *El Aleijadinho: Donde quiera que tus manos sin dedos dejen la huella de tu espíritu*. *El Lisiadito*, Antonio Fco. Lisboa (1730-1814), escultor y arquitecto brasileño, mulato, hijo de portugués y esclava, de vida trágica aunque fructífera y al que la lepra le quitó dedos/manos y pies; haciendo de su mal un poder, logró una obra con vigor y expresión americanos; se le considera el mayor escultor del hemisferio en la historia, por combinar escultura/arquitectura y teatro, de modo magistral, v. gr., los doce profetas de Congonhas, cuyo conjunto puede leerse como un solo texto que no va a un sujeto sino a la Humanidad; y dando forma a un arte sincrético: lo que al principio parece una concesión al *branqueamento*, termina siendo, como en la iglesia de San Fco. de Asís, de Ouro Preto, todo lo contrario, en tanto la conexión de la imaginería, posiblemente europea, hace parte en definitiva de la tradición negra africana, con lo cual termina, de golpe, por confundir/engañar al espectador. Todo esto va a convertirlo en el artífice perfecto del barroco: *perla irregular*, así se define al estilo, que crea algo mediante capas, tal como la ostra segrega en torno a un grano de arena oculto e íntimo. Como esa perla, el barroco, vía Aleijadinho, ofrece la ocasión mágica de revelar por ocultamiento, tomar conceptos o formas y fundirlos con otros más, "de modo que a través de las [muchas] capas de brillo, movimiento, imaginería y sinuosidad podamos intuir, sin captarla nunca cabalmente, la idea central en toda su complejidad", dice A. Manguel en *Leyendo imágenes*, *La imagen como subversión – El Aleijadinho* (Norma, 2002: 217/42): se destaca su habilidad para convertir oro, madera y piedra en sucedáneos de "la carne palpitante", para crear vida a partir de lo muerto, "en gozosa desobediencia del segundo mandamiento del Dios celoso de su padre." (242) MZO intenta un retrato humano: "… la sangre de mis muñones coagulada en los rostros de los profetas que he esculpido" y un sincretismo literario: "Oseas con su pluma alzada… Jonás todavía oloroso a vientre de ballena… El león de Daniel rugiendo a mis pies." (375) Muestra la tenacidad del inválido, la adversidad vuelta motor por un ser inteligente. Cómo el

explotador desconfía de sus explotados, los trabajadores del oro en Minas Gerais, estado que llegó a tener dos millones de kms2 para su explotación y que hizo de Río, la segunda capital de Brasil, detrás de Bahía. Paralelo a eso, muestra la avaricia y la soberbia del opresor: Antonio al sobrino Januario: "… debes de saber, […] el estómago siente más hambre por los minerales de la tierra que por los frutos que en ella se cosechan." (385). Las palabras del vivo, salen con igual aliento a las del muerto: lo dicho, quien estudia, se estudia. Más que predicar la libertad, es cómo conquistarla y debe ser igual para todos. La fama de su arte nunca fue mayor al cariño que siempre recibió. La esclavitud duele más que sus llagas. Aun con el relato de su ayudante/tallador afro Maurício: "¡No, mi mestre! Aunque sea su esclavo, estas manos no lo obedecerán nunca" (404), con sus manos atadas por aquél al cincel y al martillo, logró mostrar un dios hombre, a la Kazantzakis, con figuras tan distintas de la suya como pudo urdir. En esos gestos/rostros surgidos de su mente acaso proyectaba su anhelo, en una suerte de blanqueamiento por el arte, no por presiones de políticos o por traición a sí mismo. Como dice Manguel, aun con el fuerte arraigo del barroco en el Nuevo Mundo, hasta llegar a ser casi vernáculo: "Los lujos importados con que el rey Juan V enriqueció el estilo portugués eran para los súbditos de la metrópoli el desarrollo o la corrupción de un arte que ellos y sus ancestros habían visto cambiar desde sus primeros tiempos". (232/33) A ella, fue ajeno el tipo contrahecho y deforme, el artista acendrado y versátil Aleijadinho, como a la definición que da L. Boff (5/dic/2013): "Palabra que se origina en la teología. Antes del pecado original, la tradición cristiana decía que el ser humano vive en una situación de corrupción. San Agustín explica la etimología: la corrupción es tener un corazón (cor) roto (ruptus) y pervertido." La Iglesia a través de la historia no ha tenido otro *cor*, a diferencia de quien, con sus manos aun sin dedos, dejó la huella de su espíritu: de ello dan fe 76 esculturas hechas durante 9 años en Congonhas, las más potentes de su tiempo e incluso de la actual y decadente era Bolsonazi.

Cap. IV (406-438): *José María Morelos: El llamado de los ancestros olmecas*. (1775-1815), cura, héroe de México, mestizo triétnico: en la Carta de Apatzingán confirmó la libertad de los esclavos que anunció Hidalgo, 1810. Al pasar por el cementerio, los muertos asoman al cercado donde

están presos: *Pedro Páramo* (22): Ngafúa, lo lleva a sus ancestros. Extraños curas reprimen al pueblo y predican amor con tanto odio, como si fuera América, ya no México. Es elegido para devolver la dignidad a negros e indios oprimidos y a herederos mestizos/zambos y mulatos. Luego, penado, no por cómplice de herejes, apóstata, traidor al rey y al Papa, sino por su *ralea de negro*. (410) Ancestros le fallaron/dictaron degradación y muerte. Para la Inquisición, blasfemo, tolerantista, por intentar homologar religión con rebelión, además de encubridor de su hijo, tenido por brujo. Ateo y réprobo, se atrevió a decir la soberanía emana del pueblo y no de un dios y predica que la patria no será libre hasta expulsar al tirano español. Por eso, lo obligan a hincarse para azotarlo, pero él, ya cadáver, no siente las desgarraduras. Las balas no lo hunden entre los bazimu: Ngafúa entonces dirige la 2a descarga para que su cadáver pueda andar con su ídem *ración de plomo*. (412) Chema cuenta las misteriosas mulas: "Trece, mal número". El caballo melado que lo acompaña, aun ciego, en la noche recupera la visión y lo guía por caminos inhóspitos, mientras se pregunta dónde aprenderán los gitanos a mirar las cosas que escapan al resto. Al topar a la Chingada descubre su vocación de pastordehombres, así lo lapiden. Sabe que negros/indios y mezcladitos penan por el mundo "sin saber cuándo [hallaremos] otra vida menos parecida a la de las bestias." (416) Su superior, le aprieta el cuello: "Eres un negrito simpático, y como todos […] debes ser obediente a los ministros del Señor." (418) Su parcero Hidalgo es excomulgado y Morelos, su cómplice, por volver la capilla de Carácuaro fortín útil a los alzados. Nagó empuja sus pasos hacia los curas rebeldes/excomulgados. Morelos/Hidalgo: objetivo común, la libertad; destino común: la muerte. Chema descubre dos factores para poder ser libres: apellidos y posición: ser hijo de dos castas, lo hace descastado. Por órdenes de Clemente XII, los *pardos* son indignos para dirigir almas. Solo por la partida de bautismo que lo *blanquea*, puede ser religioso. Las castas son abolidas. Otra cruz carga, cuando se sospecha que la gente no asiste a su iglesia y desoye sus deberes: pero él los reduce al yugo de Cristo con amor y paciencia. MZO destaca su drama en vía a elegir confesión o tortura al ser víctima de racismo. El pueblo, cansado de rogar, deja las iglesias. El indio Jacinto Canek, Kaan Ek, serpiente negra o de la estrella, asesinado de 31 años por armar a inconformes con palos

y azuzarlos contra el feudo Provincial. Mientras la V de G no consiente abusos, la madre de Chema, sabedora del maltrato al hijo, agoniza en Pátzcuaro. Por contraste, la profecía de los ancestros olmecas lo convierte, sin saberlo, en general de Changó. Su estado mayor: curas rebeldes y tenientes de varios pueblos. En un canto que también podría ir por Zapata/Villa, la soldadera acuña la pólvora: "…por mi general Morelos, / doy todo mi corazón!" (429) Le notifican caída y cárcel de Hidalgo. Lo que el ELN no dijo a Camilo, JM lo recibe de su tropa: "¡Señor, usted no debe exponerse, así como un soldado! ¡Para eso estamos nosotros!" (430) En Orizaba Dña. Mariana le cede su casa al Estado Mayor. En Tlacotepec, donde sus ancestros esperan rinda cuentas, lo llaman *inepto*. Al exclamar: ¡Ya no soy nadie!, Tata Gildo le dice pifiarse porque él lo cuida por Nagó. El fantasma de la Rocha usa un traidor para que lo delate, mientras el códice de Hidalgo abole la esclavitud. La algarabía de muertos se hace sentir hasta no redactar el Acta de Independencia. Ardido en fiebre, llama a Quintana Roo; oye voces: América es libre de España u otra nación/monarquía. Quintana escribe, los hombres son iguales, solo los distingue vicio y virtud. Su tinta es indeleble: deben distribuirse las *fazendas* cuyos terrenos útiles rebasen dos leguas para facilitar división de la propiedad, porque el goce de cada ciudadano consiste en igualdad/seguridad y libertad. (436) En México se mezclaron las sangres… hasta que llegó la Loba Blanca. Para José M. Morelos su padre era ya difunto cuando lo engendró con la orden de que lo reviviera, libre, con sus guerras.

V parte: *Los ancestros combatientes*: Cap. I (443-481): *El culto a los ancestros*. (23) A través de la afro Agne Brown, su padre Timothy, el indio Zaka/Nube Negra/hijo de Gato Salvaje, vigilante de pueblo/tierra/ancestros negros, el reverendo Robert, el profe Harrington, la racista *tía* Harriet, para quien las chicas del servicio le señalarán su lugar a Agne, MZO hace una suma etno/antropológica sobre lo que fue el viaje obligado de 100 millones de afros a América y la lucha de sus ancestros guerreros que no se sabe cómo superaron tanta maldad: no obstante, Changó los señaló para liberar al muntú: la cultura tecnificada tiene mucho que aprender del hombre elemental (450). Al referirle Harrington la supremacía blanca, Agne le hace ver que sin la fuerza de los negros la Humanidad seguiría en la barbarie: su músculo y su humillado cerebro, convertidos en palan-

cas del blanco, han movido al mundo (451). La familia humana es el dios más potente: el nexo vivos/muertos, el culto a los ancestros, pondrá fin al monoteísmo por el panteísmo. (452) Agne lleva la cicatriz, como hija del pastor, que quizás ninguna otra niña afro vivió, al serlo de un blanco que no la engendró y por ello ha requerido muchas noches para recuperar la memoria de años de dominación. Nadie en Lawrence al verla pasar con él, piensa: "Eh, ahí va la hija del linchado Tim Brown." (457) A diferencia del blanco, capitalista, que pregona, callado, ego/división e individualismo, los negros pregonan hermandad, trabajo colectivo y cooperación en cultivos, *slums*, fábricas, donde se active su rebeldía ante la afrenta de aquel. Otra víctima inocente del blanqueamiento (493), sin que su piel se aclare, con borrón del pasado africano incluido, al tomar el tren para Atlanta, con su *hermana* Susan, sobre la rodilla del padrastro. Vendrán arrestos, cargos por proxenetismo/prostitución, ofensas, como desnudarse, por si lleva armas, frente a los 200 kilos de la superior, gendarme. (465) La antropóloga de la U. de Columbia es convicta por poliandria en público. Se le tilda de depravada, mientras solo practica vitalismo africano, algo que el blanco no capta o su hipocresía, y la de la autoridad, le ayuda a ocultar. Detrás de todo, proselitismo religioso, el diablo blanco enquistado en la mente negra. Y delante del dolor, la música: "¡Mississippi! / Te mido por mis penas /largo camino de sangre / sin cabeza ni cola." (470) Un consuelo, Schweitzer: "Hay dos formas de refugiarse de las miserias de la vida: la música y los gatos." Para Ngafúa, es hora de que los negros dejen de sembrar granos y criar cerdos y recobren el saber acumulado en las U. y cortes imperiales del antiguo Níger: "Realmente existen tales universidades y escuelas en Hampton", dice Booker T. W., quien veía en la educación la clave para el ascenso político/social de los negros en la estructura de EEUU y en el hambre de saber una virtud de la raza humana. (473) Ningún otro pueblo ha resistido a las peores injusticias, al poder más déspota, a la opresión más desculturizadora.

Por último, la lideresa Francia Márquez al aceptar el Premio Goldman medioambiental (24): tantas veces una mujer buscando para la comunidad justicia, la misma que muchos hombres desprecian con relación a los otros y que los políticos apenas buscan para sí; una mujer recuperando vía memoria las luchas de su pueblo, el agobio en haciendas/minas es-

clavistas; rindiendo tributo a sus ancestros bajo la égida del sacrificio (no religioso), la lucha tenaz, el combate a la desidia; rescatando solidaridad, respeto, honestidad, valor de la tierra; recordando, la dignidad no tiene precio, resistir no es soportar, debe amarse al territorio como al cuerpo, a la vida, y aun en riesgo luchar por ellos, con amor maternal como factor básico; hay que seguir pariendo justicia y libertad: en fin, cambiar el modelo económico de muerte, por un modelo que respete/garantice la vida. El sentido de cooperación, de nuevo, enfrentado al prurito de llenar las alforjas, como en el Oeste, bajo la guía avariciosa de la acumulación.

https://www.youtube.com/watch?v=DF8NTVV-thc 4:36 FM acceptance speech, 2018 Goldman Environmental Prize

Cap. II (482-568): *Los fabricantes de centellas*. MZO emprende una/otra historia de EEUU: desmitificar al viejo Oeste por el no citado genocidio de 100 millones de indios (igual el de 80 por España), mientras los judíos refieren seis por vía nazi. Idas al futuro, a Malcolm y su crimen, que da pie a calumnia del blanco: inmigrante polaca: "Puedo asegurarles que fueron los musulmanes negros." (484) Igual dirán autoridades blancas. Único musulmán implicado con pruebas: L. Farrakhan, según él *responsable moral*. (25) De un relato acronológico, brotan traidores (*Black Scorpions*), líderes, esclavos libertos, a la cabeza Garvey vocero del regreso a África mientras otros pugnan integracionismo, MLK, o separatismo, MX. Vendrán más héroes: Booker T. W., Nat Turner, S. Truth, D. Vesey, H. Tubman, para los blancos, *negros ignorantes y fanáticos*. (p. 485) En medio, desvirtuación del credo africano por el blanco pues el nuevo culto despierta falsos anhelos en el abrumado al confundirlos con salvación. Los traumas de infancia de Agne y, ya adulta, su nexo con Joe, inválido de guerra y único hombre que amó. (498) Exclusión, racismo e intolerancia, del viejo Perkins: la identifica, aun en lo oscuro, por el olor de la piel. (487) Surge el Ras-Tafari, despertador de América con el fuegotrueno de su voz. Agne profetiza: ¡África para los africanos del mundo!, no como la Doctrina Monroe: solo para gringos y europeos en casi toda África. A. Jackson, B. Bill, D. Boone: no faltan asesinos de indios que Hollywood validó al difamarlos como en *El prófugo*, cuyo actor cita Brando: "J. Wayne causó más daño que Custer en toda su vida, al proyectar la imagen

estúpida de un blanco valiente que lucha en la frontera contra salvajes ateos. Hollywood necesitaba malos, [ellos] pasaron a ser [símbolo] del mal." (26) Ríos de sangre india/zamba/negra corre a bosques vecinos: la noche los ciega y solo los ilumina la vendetta. (491) Agne reconoce días de blanqueo, como el intertexto deja ver con Aleijadinho. Nagó: "La libertad es […] semilla que ha de [regarse] con sangre." (496) Vuelve la memoria futura, Malcolm X, el *Rojo* de Detroit, supraconciencia, cuyo padre fue otra víctima del KKK, y con él el verano rojo de Chicago: mil familias "dejarán atrás sus hogares incendiados." (501) Así, ¿qué son 15 blancos y 23 negros muertos en la refriega, frente a 3.436 negros linchados en solo 23 años? Frente a esto, antes de predicar huida y libertad, aprender a leer. Autoalusiones: "Tengo la suficiente valentía para lanzarme a la aventura […] y mis fuertes piernas para caminar." (472) "Sabe que no tiene nada en el mundo distinto a sus ansias de vivir" (513). "Creo, para esa fecha, ago/1920, [aún] no he nacido en Omaha. Pero los recuerdos son tan vivos como los sueños y así como lo [imaginó] mi padre, en este día […] nazco." (514) La Loba, 500 años mordiendo carne de negro. Nat dice al esclavo no obedecer: antes de huir, robar un arma, incendiar cultivos, envenenar al amo. (520) Changó, fabricante de centellas. Caso de violencia, a propósito del rechazo al aborto hoy: ekobia abraza a su hijo sin cabeza; lo decapitó al nacer porque el amo se lo engendró con ira; otro, como en Palestina: "Yo vi morir a mi madre aplastada por un Caterpillar [por resistirse a que tumbaran] nuestro rancho". (522) Alpheus Turner y rebelión en tres pasos: sentirse libre, aun preso, ofendido o tieso; unirse a familia del muntú; usar sabiduría ancestral. Eso practica Agne, sin equidad: rasgan su ropa, matan su sonrisa, trituran sueños: sin intuirlo, era "la alumna más esperada esa mañana en la escuelita […]." (526) ¿Sino de la sangre negra? Prender otro Ren. en el corazón anciano de la humanidad (537): revueltas de N. Turner, víctima de soborno/chantaje; S. Truth, predicaverdad, *asesina*, testigo del Cód. Negro sureño y de ley blanca que ahorca a niña por robar 5 USD a un ama *cristiana*; HT, quien junto a FD más buscó abolir la esclavitud, 13 misiones y 70 esclavos libres vía *ferrocarril subterráneo* y por cuya cabeza, esclavistas pagan 40 mil dólares. (561) Sus últimos años luchó por el voto femenino, con Susan Anthony y Emily Howland. Contó sobre Fort Pillow, 12/abr/1864, no

74, a orillas del Misisipi, Henning, masacre de tropas de Unión afrogringa y oficiales blancos que querían rendirse por soldados al mando del gral. conf. Nathan Bedford Forrest. Para David Eicher, un evento sombrío de la historia militar gringa, con campos sembrados de restos insepultos; la primavera no osa abrir sus rosas entre sangre derramada por cientos de víctimas. (566/68) Cesado el combate se ordenó masacrar: "Heridos, ciegos, mutilados, muertos a los cuales aún les latían las vísceras. […] Supimos después de muertos que no somos sacos vacíos." (568) Hacia 2020 Tubman ilustrará el billete de 20 USD, en lugar del expoliador, esclavista, asesinodeindios y ex presidente Andrew Jackson, quien hizo lo que quiso entre 1829 y 37.

Cap. III (569-607) *La guerra civil nos dio la libertad, la libertad nos devolvió la esclavitud*. MZO, 566: "Pensaban, viejo presentimiento, que la libertad aquí puede ser una esclavitud mayor." 569: "Si en la guerra derrotamos la esclavitud, en la paz perderíamos la libertad." Más que un presagio, si se piensa qué pasa no solo a los negros. Con el derecho al voto, creen de vuelta la dignidad. 22 son elegidos, 1901, al Congreso de la Unión por AL/LA/FL SC/MS. Sueñan emanciparse por las leyes, asegurando tierra, trabajo, capital y educación para todos: "No tardamos en enterrar nuestras ilusiones, Agne" (570), dice Burghardt. Junto al engaño político, siempre por venir, en los montes, cruces del KKK. La Corte declara inconstitucional proteger derechos civiles de tres quintas partes del país. Tras el cierre de New Orleans, se les abren fábricas y *slums* de Harl/Phil/Clev/Chi/Pitts/Detr/St.Louis: mano de obra barata. ¿Respuesta? La Unión Nal. de Trabajadores Blancos no los ve tan humanos para sentarse a su lado. (570/71) El dualismo maniqueo ya lo señala la Biblia y el Imperio aprovecha: "Desde el comienzo los hijos de Noé fueron separados…" El negro riposta: "No me juzguéis por mi piel negra / sobre ella se ha posado el sol. […] ¡Por mi piel negra se olvidaron / de darme mi propio predio!" (571) Al orgullo de los ekobios pastores, granjeros, músicos, poetas, médicos, comerciantes que apuestan al talento, poder material, sueño del *nigeriato*, sucede el parteaguas de una sola sangre por dádivas de mecenas y sermones blancos: ello convierte a los negros en óptimo fetiche de banqueros e industriales. Henry Ford y magnates del *Oil* acuden al *Cotton Club*, donde *Satchmo*, Duke y la Baker les ponen

sordina a *nuestras penas*. Sordos de paso a las legiones afro de Garvey que anuncian la furia de los *slums* contra élites y amos. Pronto, el Crack del 29 desnudará la farsa del Ren. Negro: caen los salones de Harlem y los negros de nuevo son la mica de sus fans. Intentan contagiar al obrero blanco: "¡El socialismo es la única patria […] donde pueden vivir los oprimidos de todas las razas!" (572) Liderazgo del negro, ya previsto por Changó. Al *Yarmouth*, que anuncia otros de la naviera La Estrella Negra (*Douglass*, *Goethales*, *Booker T.*, *Wheatly* y *Maceo*, que uniría a antillanos), lo apresan en el puerto del Hudson por orden judicial: el pasado blanco gravitando sobre el futuro negro. Pero, la recolecta de los ekobios llega tarde. Deudores, con guiño de jueces, precipitan quiebra de Flota. La Loba ahorca el sueño de libertad económica negra. El profeta Garvey, en cadenas, es llevado a una cárcel de Atlanta, guarida del KKK. Al ser deportado, dirá: "¡Nuestra máxima hazaña, la libertad, está a nuestro alcance!" (576) MZO cita a un tal Molineux, de Virginia, que explotó los puños en el box de *Tom, la Fiera Negra.* En la vida real, Tom Molineaux y Tom Cribb. (27) A éste, en *Changó*, lo vence *La Fiera Negra*, en Inglaterra, a 40 asaltos, lo que lo hace primer púgil del mundo. (577) Tras ser explotado, un día le anuncia a Molineux que ya pagó su libertad. Vuelve a Virginia, compra también a su novia, se casan y deciden tener hijos libres. El pícaro lo persigue por años, para que vuelva al box y él dice a Agne: el *ring* es el corral donde el amo encierra a sus esclavos a pelear el ilusorio hueso de la libertad. Nunca, desde que fue libre, lanzó sus puños contra un ekobio. (578) Su potencia no es para exhibirla como gorila de circo sacado del cultivo, sino para aplastar *la esclavitud de la loba*. MLK cree que esta, pese a su opresión, brinda opciones sin recurrir a la violencia. Le cae el truenofuego de MX: el hambre genera violencia y el ayuno acumulado volvió poderoso al negro; aquella solo se sacia extirpando a todo opresor, al que su víctima oprimirá: principio y fin de la Historia que unas veces se repite como tragedia y otras como farsa. (582) El negro libertará al blanco, no al revés (Garvey). A la lección de literatura, historia, etno/antropología, libres, MZO suma conciencia ecológica: "¡la Madre Tierra es inviolable!" El lema de época ¡Black *is Beautiful!*, lo afirma el cap. Brown, aunque cree que su auténtica belleza radica en qué conciencia tenga de su libertad. (586) El negro no quiere dar ya la suplicante mano tíotomes-

ca, está cansado de ser hombre/gueto, convicto de toda cárcel. Y, claro, rechaza la consigna racista/xenófoba de la Supremacía (587). A negros e indios nadie podrá defenderlos de la traición de la Loba. El senador negro B. K. Bruce denunció en el Congreso el genocidio perpetrado por Fuerzas Regulares contra indios; en la Academia de West Point, de 20 cadetes solo tres son oficiales: para impedirlo, mandos y colegas los maltratan/calumnian hasta lograr su expulsión. A Johnson C. Whittaker, hallado inconsciente, atado, orejas cortadas y cabello rapado, se le acusó por intentar suicidio y atacar a otros compañeros: para el Tribunal, culpable. (605) El Pte. Chester Arthur revive el caso, prueba falta de evidencias para la condena: el veredicto inicial se sostiene y el cadete es expulsado. Los Scouts Indios Negros Seminolas juran que sus familias nunca recibieron la tierra prometida, sus mujeres e hijos padecen hambre y ellos, desleales, emboscaron a seminolas/comanches/creeks/oceolas y demás *brothers*. Por fin, discriminados y empobrecidos son echados de filas y arrojados al desierto. EEUU, ¿tierra de democracia? **https://www.youtube.com/watch?v=-d5BRK_1Hjmg 1:57 Malcolm X negro de campo.**

Cap. IV (608-645): ¡Oye, los *orichas están furiosos!* MZO sintetiza varios temas tratados en los otros, c/u en efecto una novela con unidad, protagonistas, estilo y lenguaje propios. A lo largo afloran aciertos y fallas reconocidos por el negro; la tierra de esclavitud y rebelión que, de América, el continente, no el país/hemisferio gringo, ha hecho el blanco; la utilidad de aplicar el viejo *Carpe Diem* y el auge y caída del Ren. Negro; caritiznados de una y otra etnia, *Minstrels*: payasos blancos y negros que divierten al blanco: su falta de ritmo al caminar vs. las fuertes piernas del negro, qué paradoja, flojas por elásticas; el blanqueamiento de Harlem a partir del citado RN, no poco a causa del control social de la época; profecía: los blancos escribirán sobre los negros, para que puedan vivir de sus obras (615): gesto que agradezco; cómo el blanco se toma el patio/alegría del negro, pero no le comparte el suyo, lo que de paso, por la injusticia, provoca un cáncer que devora al negro (616); *Satchmo*, MLK y MX desde la muerte reviven y sus piernas sangrantes salen a velocidad luz a trascender; el negro, no el blanco, es el hacedor: "NY fue construida pared a pared con nuestras manos" (618); rol del blanco: fuego, violencia, muerte, acción del negro: dignidad humana; el espejismo de la libertad ha cegado

al negro, mientras el blanco preserva la esclavitud (624); educación de Agne: actuar como blanca así ofenda su piel; al negro quisieron enseñarle a nadar entre aguas opuestas del mismo río: aceptar como *integración* la forma correcta que debe asumir en la sociedad blanca: limitarse al estrecho mundo que se le dicte; por contraste, *marginación* es el efecto de su forma grosera/insólita e ingrata como rechaza la injerencia blanca en sus actos personales/sociales (628); la profecía de Betty Shabazz: "¡Malcolm, hoy serás asesinado!", alumbrada por la metáfora: "Tendido […] vi que uno de mis asesinos salta al escenario y pretende ametrallar mis piernas que han comenzado a andar con la ligereza de la luz." (634); genocidios de 180 millones de indios y 22 de negros; el poder para estos; cárcel antes que morir en Vietnam: en todas cunde la rebelión; se oye el grito wolof de B. Biohó en C/gena, la resistencia cimarrona de Gunga Zumbi en quilombo de Palmares, a L'Ouverture, venido del calabozo, y grals. Dessalines y Christophe, a revelar cómo vencieron a Napoleón. La furia de los orichas se justifica al comparar actos de ancestros con dirigentes negros de hoy: relucen Langston Hughes, Nat Turner, Frederick Douglas, William Edward Burghardt Du Bois, Harriet Tubman, Sojourner Truth, Malcolm X, Martin L. King, entre tantos más que se pierden en la noche de los tiempos. En fin, aprovechar el tiempo: para los vivos, efímero.

https://www.youtube.com/watch?v=tce_OorpgQU Ray & Cruz – Cabo E: 4:15

Cien millones sacados de su tierra – Diez millones de alienados

MZO: "… este ha sido un trajinar de toda mi formación intelectual, de mi conocimiento científico, etc., de escritor, esa identidad de una raza con todas las razas del mundo. Creo que […] de ahí viene, pues, esa visión de *Changó, el gran putas*, una novela, ustedes han podido haberla leído, donde está […] la mayor epopeya importante que haya vivido la humanidad, en el sentido de cien o más millones de africanos, sacados de su tierra, llevados a un continente extraño y que eso no hubiese tenido a un escritor, […] a un Homero, […] a un Dante, me sorprendía a mí. Y aun cuando sabía que no iba a llegar a la altura de un Homero, de un Dante, me propuse a escribir la historia del negro, para contar a través de […] su historia […], no el dolor de la esclavitud… sino la lucha por la

vida de ese africano, para poder sobrevivir en un medio adverso, afirmando su condición de ser humano, no de ser negro. A mí no es […] que me entusiasme que me digan que soy el adalid de la negritud; yo sé que soy un triétnico. Sé que no me puedo connotar como negro ni como indio ni como español, sino en su totalidad, como un descendiente de la especie humana africana, que es la misma que ha dado origen al blanco, al indio y al blanco en cualquier otra parte del mundo." (28)

https://www.youtube.com/watch?v=OIebraUlZ1A

Manuel Zapata Olivella, In Memoriam. Vida y obra. Bogotá, 2006. Min. 10 a 12:45 de 19:30

A favor de la cooperación y en contra de la acumulación

En conclusión, *Changó…* es filosofía de libertad, ejemplo de rebelión, paradigma de cómo sin religión institucionalizada, sin prédica alguna, es más probable la armonía entre los hombres, como siempre lo supo el negro, que jamás ha querido, a diferencia del blanco, el mal para el prójimo. Puentes comunes permiten hablar de una humanidad en paz, no sin justicia social: con redistribución de riqueza y devolución de tierra a los despojados por esas terceras personas que todo el mundo sabe quiénes son, pero que prefieren seguir en el anonimato, porque eso significa seguir acumulando riqueza y poder a costillas de los muertos. La paz no se decreta, la guerra, en cambio, sí. Así, aunque se hable de paz, lo normal es la guerra: por eso la única salida es la justicia social. No una romántica y gaseosa reconciliación, aunque sí verdad y reparación sin que se repita la histeria/historia, para ver si, al fin, los muertos pueden bajar mansamente a su territorio del recuerdo: al sepulcro, cuando la vejez, y no la bala, lo determine. De muerte natural, no artificial, ayer/hoy enseñoreada de Colombia/Brasil/Chile/Ecuador/Bolivia, bajo distintas modalidades que cabe recordar: reformas laborales/pensionales inviables, poco empleo, bajo salario, alta explotación, nueva esclavitud por el trabajo que, por fortuna, solo en los casos citados pocos padecen, mientras a la mayoría no le queda otra cosa que seguir soñando con utopía, esperanza y paz.

Aun así, quizás el mayor legado de *Changó, el gran putas*, sea que cuando

se revela su verdad, no *la* verdad, se pretende favorecer a la mayoría, no dañar a nadie. Así sea la cifra, vía USA/oligarquía/paras, de diez millones de alienados que posibilitó poner a esa dicha de presidentes que hoy nos desgobiernan. Que en el caso Odumare/Changó/orichas y ekobios, hay que multiplicar por diez y no alienados sino expoliados/ultrajados/ofendidos. Por hombres, en ambos casos, operando fuera de la ley, aunque la ley hecha por ellos dijera que actuaban/actúan en derecho, dentro de la ley, bajo democracia y demás entelequias. ¿Cuándo volverá un hombre inteligente, cual Changó, capaz de decir, como Raul Seixas, con algunas variantes: "Mamá, no quiero ser presidente / puede ser que resulte elegido / y alguien /sobre todo si soy Petro / pueda quererme asesinar. Menos mal, / no necesito leer periódicos / mentir solo soy capaz / no quiero ir al encuentro del azar. No soy bestia para tomar onda de héroe / soy vacunado, vaquero / cowboy fuera de la ley / Durango Kid solo existe en el cómic / y quien quiera que quede aquí / y entre con ustedes a la historia." (Tradujo/intervino: LCMS) Como fuera de la ley actuó la Iglesia, para que los negros abrieran su corazón a Cristo: siempre mediando la triste generosidad que les daba a escoger entre la confesión y la tortura. Como fuera de la ley actúan los imperios, contra los cuales hay que ejecutar un estatuto contracolonial que ponga fin al oprobio, para que la Humanidad tenga su tiempo de revancha, contra ese genocida otrora tan respetado y hoy el más odi/oso/ado del mundo: el capitalismo.

https://www.youtube.com/watch?v=23EO7sDO9Lw Raul Seixas Cowboy fora da lei: 3:55

Como Raúl Seixas, MZO a los 13 años ya rehuía la verdad absoluta. Había pasado por todas las religiones, filosofías, políticas y luchas. Manuelito y Manuel, siempre fueron el mismo niño/hombre: jamás aprendió el juego de las ratas, ni transó con Dios, la Loba Blanca o el hombre lobo. "El hombre es un lobo para el hombre", dijo hace siglos el comediógrafo latino Plauto en su drama *Asinaria*, aunque lo popularizara Thomas Hobbes en *El Leviatán* (1651). MZO tuvo el mismo sentido de justicia e igualdad que los negros en *Changó* y demostró con su obra no querer el mal ni siquiera para el blanco, causante del daño hecho a los negros a través de la historia: éstos, siempre a favor de la noble cooperación y en

contra de la irracional acumulación, pensando, como MZO, que, si callaran, en su lugar hablarían hasta las piedras.

https://www.youtube.com/watch?v=izBUsaO5H4g As aventuras de Raul Seixas na Cidade de Thor: 3:43

Los héroes de epopeya vencen o, si son vencidos, conservan hasta el último suspiro su grandeza, dice en un bello texto Milan Kundera. Conservan, agrego, también su dignidad. Y señala que Don Quijote ha sido vencido: como lo ha sido Changó. Y en ello, acota, no hay grandeza alguna. Porque, de repente, todo queda claro: la vida humana en sí es una derrota. Y concluye que lo único que les queda a los hombres, ante esta irremediable derrota que se llama vida es intentar comprenderla: esta es la *razón de ser* del arte de la novela. No tanto dar respuestas, como proponer preguntas. Como muy bien señala el mismo Kundera, una novela ni afirma ni niega nada, solo busca y plantea inquietudes. Así, el novelista inventa historias, como lo hace MZO, las pone frente a frente y mediante esa técnica hace las preguntas, pero no se plantea réplicas: "La estupidez de la gente procede de tener respuesta para todo. La sabiduría de la novela procede de tener una pregunta para todo." (29) Y ese es el *leitmotiv* del arte de una epopeya, así esté poblada de antihéroes, más que de héroes, de una gesta literaria afrocolombiana, en clave universal: *Changó, el gran putas*, de MZO. **

Referências e notas:

(1) Velásquez, R. **Ensayos escogidos.** Prólogo: G. Patiño. BLA, Vol. XVII, MinCultura, Bgtá, 2010, 609 pp.: 9 a 36.

(2) Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros – Textos escogidos. Recopilación y prólogo: Alfonso Múnera. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Vol. XVIII, Ministerio de Cultura, Bogotá, 2010, 412 pp.

(3) Zapata Olivella, Manuel. **Changó, el gran putas.** Prólogo: Darío Henao Restrepo. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Vol. III, Ministerio de Cultura, Bogotá, 2010, 667 pp.

(4) https://www.bbc.com/mundo/noticias-47656050?ocid=socialflow_facebook&fbclid=IwAR3USnmYouMjIo27FUrJP48SHISFDzIsHkWUL-NE0Ph8YrupAvGeqI4cxSo0

https://www.bbc.com/mundo/internacional/2016/06/160601_esclavitud_moderna_global_men

(5) Gubern, Román. **El eros electrónico**. Taurus, Madrid. 2. ed. mar/2000, 225 pp.: 162-163.

(6) https://colombiaplural.com/aida-quilcue-que-nos-judicialicen-a-los-veintemil/?fbclid=IwAR0kxPuaTT5s34UfJ3vb6kDWiiDL9i7EDrbq8FqLyF5il_-0cLfpslGiUJE

(7) https://www.semana.com/nacion/conflicto-armado/articulo/ejercito-mato--esposo-lider-minga-indigena/98338-3

(8) En: **Literatura y Cultura** – Narrativa colombiana del siglo XX, Vol. III, Hibridez y alteridades. Compiladoras: María M. Jaramillo, Betty Osorio, Ángela I. Robledo. Beca de Excelencia, MinCultura, Bogotá, 2000, 592 pp.: 147 a 167.

(9) Freyre, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**, 1933. Trad. Casa Grande y Senzala, Madrid, Marcial Pons, 2010.

(10) Osorio L., J. A. **Novelas y crónicas**. Int.: Santiago Mutis. Colcultura, BBC, N° 36, Ed. Andes, Btá., 1978, 709 pp.

(11) Respecto a varios de estos temas, como al del inmigrante, el chivo expiatorio actual de los regímenes totalitarios, se recomienda el filme El otro lado de la esperanza (2018), del cineasta finlandés Aki Kaurismäki.

(12) Allí, en el plano intelectual, destaca la figura de Carlos Montemayor y en el colectivo, el Movimiento Zapatista, que no tiene que ver con MZO, já, sino con Chiapas y la Selva Lacandona, lugar de acción del comandante Marcos. https://www.youtube.com/watch?v=YCdnpaNrad8

(13) Íbidem, Nota 2: MZO, 2010, 412 pp.: 294-295.

(14) Racismo como el que se vio entre los años 1963/66 y 1967/75 en EEUU tal como lo muestra este documental del sueco Göran Hugo Olsson sobre los Black Panthers. https://archive.org/details/11e471c6bc.480#

(15) Collo, Paolo y Sessi, Frediano. **Diccionario de la tolerancia**. Norma, Vi-

tral, 2001, 402 pp.: 215 a 225.

(16) Howard Zinn define al racismo como "esa combinación de rango inferior y de pensamiento peyorativo que llamamos 'racismo'." **La otra historia de EEUU**, PDF 512 pp.: p. 20.

(17) http://elmolinoonline.com/el-respaldo-tacito-de-harvard-a-la-esclavitud--comentario-por-amy-goodman/.

(18) En Internet: 25 Orishas, con sus santos católicos: Osain (San A. Abad: 17/ene); Oyá (Virgen de la Candelaria); Oggún (San Pedro); Oko (Isidro labrador); Obba (Sta. Rita de Casia); Odudúa u Oddúa (Norberto); Ochosi (Alberto Magno y Norberto); Eleguá (A. de Padua); Osun (Juan Bautista); Oke (Santiago Apóstol); Naná Burukú (Sta. Ana y Virgen del Camino); Dadá u Obañeñe (Ramón Nonato); Yemayá (Virgen de Regla); Oshún (V. de la Caridad del Cobre); Obatalá (V. de las Mercedes); Ibeyis (Cosme y Damián); Orulá u Orunla (F. de Asís); Oya (Sta. Teresa de Jesús); Inle (Rafael); Yewá (Ntra. Sra. de los Desamparados); Aggayú Solá (Cristóbal: Santo Patrón de La Habana); Changó (Sta. Bárbara); Iroko (Inmaculada Concepción); Babalú Ayé (Lázaro); y Osain (San Silvestre: 31/dic).

https://norfipc.com/fechas/calendario-dias-orishas-santeria-cubana.php

(19) Middle Passage: voz que designaba el viaje a bordo de un barco esclavista, desde la costa occidental de África a las Indias Occ. o a América. Es a su vez el título de la novela del afrogringo Charles Johnson con la que ganó el National Book Award, 1990, y traducida, por R. M. Bassols, como La trata. Seix Barral, Barcelona, 1991, 197 pp.

(20) https://culturainquieta.com/es/cine/item/15398-american-history-x-cumple-20-anos-y-es-tristemente-mas-actual-que-nunca.html

(21) https://www.publico.es/internacional/venta-armas-venta-armas-francia-arabia-saudi-yemen-saca-vergueenzas-espana.html

(22) https://elpais.com/cultura/2017/05/13/actualidad/1494637687_211622.html?fbclid=IwAR22lgjFa2snlGjqbDYHOe1LsnJRgg-yrDt9RKGNI-v1sq8YjlmuCWmE4aOU

(23) https://www.youtube.com/watch?v=cpWSi-wYCy4

(24)https://www.youtube.com/watch?v=5e_lOxXnHwc 26:33 Perspectivas.

Emisión 31 julio 2018. Francia Márquez.

(25)https://elpais.com/diario/2000/05/12/internacional/958082413_850215.html

(26) Brando, Marlon y Lindsey, Robert. **Las canciones que mi madre me enseñó**, Anagrama, 2000: 384.

(27) https://lasoga.org/tom-molineaux-la-leyenda-del-boxeo-no-llegoP-campeon/

(28) https://www.youtube.com/watch?v=OIebraUlZ1A

(29)https://calledelorco.com/2015/04/26/el-novelista-ensena-a-aprehender-el-mundo-como-pregunta-milan-kundera/?fbclid=IwAR1P_eHb-SbB-6g1p3YkWFjopSc6Rny0v8mVjoVsWMncxo1-Y1RthaAAniGA

https://www.youtube.com/watch?v=K0_0frqtOok;https://www.youtube.com/watch?v=tyBM3lU54SY; https://www.youtube.com/watch?v=U7l5jTC4dZg; https://www.youtube.com/watch?v=DF8NTVV-thc

https://www.youtube.com/watch?v=d5BRK_1Hjmg; https://www.youtube.com/watch?v=tce_OorpgQU

https://www.youtube.com/watch?v=OIebraUlZ1A. Manuel Zapata Olivella, In Memoriam. Vida y obra. Bogotá, 2006. 19:30 (Min. 10 a 12:45); https://www.youtube.com/watch?v=23EO7sDO9Lw; https://www.youtube.com/watch?v=izBUsaO5H4g.

MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS, DE MACHADO DE ASSIS: romance de formação das tipicidades do estatuto colonial brasileiro – ideologia do colonialismo e racismo estrutural

Luis Eustáquio Soares (Ufes-CNPq)
Professor Titular de Teoria da Literatura e Literaturas de Língua Portuguesa, Ufes; pesquisador do CNPq; poeta, escritor e ensaísta. Líder dos grupos de pesquisa "Realismo como vanguarda". É autor de *Paradoxias* (romance, 1999), *Corvadia* (2002, poema), *Silvo de Luis Caixeiro* (romance, 2003, coautoria com Wilmar Silva), *José Lezama Lima:* anacronia, lepra, barroco e utopia (2008, EdUfes), *El evangelio según satanás* (romance, 2011, Editorial El perro y la rana), *América Latina, Literatura e Política* (2012, EdUfes), *A sociedade do controle integrado:* Franz Kafka e Guimarães Rosa (EdUfes), *Sete ensaios sobre os imperialismo* (2019, EdUfes), com coautoria de Luis Muñoz Sarmiento.

E-mail: luiseustaquiosoares@gmail.com

MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS, DE MACHADO DE ASSIS: romance de formação das tipicidades do estatuto colonial brasileiro – ideologia do colonialismo e racismo estrutural

Há dialética quando existe relação entre identidade e diferença. Isso implica o seguinte:1. A realidade historicamente constituída é dialética porque diz respeito a um movimento complexo de fenômenos em que a relação entre identidade e diferença se expressa permanentemente, engendrando uma totalidade contraditória, igualmente marcada pela identidade, diferença e afirmação de uma nova identidade diferencial, em movimento ininterrupto, tendo em vista a relação não menos dialética das forças produtivas com as relações de produção superadas e as lutas de classes mundiais; 2. É uma categoria metodológica que incorpora em si o movimento real e relacional do mundo, o devir sem cessar da identidade e da diferença, porque assume a premissa de que há uma realidade igualmente dialética que a precede e é esta que deve ser objetivada, como assinalou Karl Marx em *Contribuição à crítica da economia política* em 1859, no seguinte trecho:

> A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX; 2008, p. 58).

A dialética é, assim, um método e uma perspectiva gnoseológica de objetivação do ser social, em sua totalidade contraditória. Jamais parte de si mesma e jamais pode se apresentar como uma consciência autônoma. É por isso que as críticas feitas a Marx, acusando-o de ter produzido uma teoria positivista e mecaniscista, ao priorizar a estrutura, tendo a superestrutura como efeito, são o que são, calúnias e má-fé. E o são porque

ignoram a dimensão relacional, marcada pela identidade e pela diferença, também existente entre a estrutura e a superestrutura.

Essas interpretações distorcidas sobre a dialética entre a infraestrutura e a superestrutura ignoram de modo mecanicista a inseparabilidade contraditória e dinâmica do mundo material e imaterial, limitando, desse modo, a polivalência semântica e prática do verbo condicionar. A expressão "condiciona o processo de vida social" não significa que a superestrutura política, jurídica e cultural sejam determinadas, de modo passivo, pela materialidade do modo de produção social historicamente constituído. Significa, simplesmente, uma questão gnoseológica irrecusável, que é a seguinte: a superestrutura, para atuar de forma consequente, na estrutura, deve objetivá-la, partir dela. Do contrário tenderá a se tornar refém das forças produtivas materiais da sociedade, em função de alienar-se da base e a alienação nada mais é do que a ilusão de autonomia entre os fenômenos e seres. Aliás, a propósito, no modo de produção capitalista, objetivamente, a alienação é a regra porque a sociedade do capital é a que se estrutura assim, alienadamente: 1. capital versus trabalho, tal que, embora a produção das riquezas seja social, a apropriação destas é privada. Essa é a primeira alienação objetiva e contraditória do capitalismo: a crença de que o capital produz riqueza por si mesmo, separadamente, quando é justamente o contrário; 2. é um sistema de totalidades contraditórias de relações mercantis, em que o valor de troca oculta, em cada ato de compra e venda, os valores de uso do mundo concreto do trabalho; 3. é alienado porque há uma divisão desigual internacional do trabalho, inclusive entre países e regiões, que produz como efeito a percepção alienada (para ser redundante) e não relacional de que tal divisão se constitua como uma segunda natureza, na pressuposição de que não seja resultado em processo do desenvolvimento das forças produtivas da totalidade do ser social.

Há, pois, um metabolismo dialético entre consciência e o ser social e, se bem que faça sentido que o problema fundamental seja o do sujeito da ação, o problema deste, no entanto, não emerge por ser condicionado pelo mundo concreto, a estrutura produtiva. Pelo contrário, a razão de ser da ação humana e, assim, da subjetividade, no âmbito da superestrutura jurídica, política e sócio-cultural, é inseparável da objetivação da reali-

dade concreta e, assim, do desafio que o modo de produção capitalista apresenta aos oprimidos, a saber: a desalienação. Objetivar a realidade, assim, é desaliená-la, na *práxis*.

E que realidade é essa, na atualidade? Parece absurdo que seja necessário nomeá-la, mas é preciso chover no molhado: a realidade, hoje, do modo de produção capitalista em sua fase imperialista. Esse é o ser social que condiciona as consciências, a superestrutura jurídica, econômica, sócio-cultural; e condiciona tanto mais de forma fatalista quanto mais a totalidade contraditória e objetivamente alienada do ser social do imperialismo, como última etapa do capitalismo, não estiver objetivada pela consciência humana e suas representações epistemológicas, estéticas, culturais do mundo e da vida, em devir.

Dialética como reflexo realista do ser social e o estatuto colonial da humanidade

Ninguém e nada é o ser social por si mesmo. Dialeticamente, a consciência pode e deve ser a diferença em face da identidade alienada do ser social no modo de produção capitalista. Para isso, no entanto, necessita objetivar a realidade, identificando, no movimento ininterrupto desta, as contradições fenomênicas entre identidades e diferenças, sempre considerando a totalidade sócio-histórica do mundo concreto, realmente existente.

É por isso que a dialética deve ser realista, pois, longe de ser uma aceitação passiva da realidade, o realismo é o método de objetivação do ser social, valendo tanto para as ciências, como para a arte, assim como para o reflexo cotidiano da realidade, baseado na inseparabilidade entre o trabalho e a linguagem.

A dialética marxista se distingue da hegeliana principalmente porque se propõe ser, como métoco, realista. Sobre essa questão, Marx salientou o seguinte, no prefácio da segunda edição alemã de *O capital*:

> para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num

> sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem [...]. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 2017, p. 90-91).

Embora reconhecesse a importância de Hegel, na formulação da categoria da dialética, como princípio relacional de identidade e diferença, Marx dela se apropriou retirando-a do mundo das Ideias, a fim de redefini-la como método realista de objetivação do ser social concreto, historicamente constituído. Não é o movimento contraditório das Ideias, rumo ao absoluto, que é dialético, mas a relação entre as forças produtivas ascendentes do modo de produção capitalista, como diferenças fundamentais, relativamente às relações de produção superadas. É isso que move o mundo e a história, compreendida como complexos de relações sociais objetivas de produção. O contrário disso, é pensar de cabeça para baixo, de forma irrealista.

O realismo, como reflexo objetivo da realidade, é fundamentalmente dialético e tem como desafio objetivar a totalidade contraditória e dinâmica do ser social, a partir da objetivação da relação real, concreta, entre os fenômenos e a totalidade sócio-histórica e econômica.

Como destacou Marx, no terceiro volume de *O capital* (1894), o reino da liberdade, a subjetividade humana, não está alheio ao reino da necessidade, existindo um metabolismo dialético entre as duas esferas, pois:

> Com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção propriamente dita. Do mesmo

> modo que o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer as suas necessidades, para conservar e reproduzir a sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem (MARX, 2017, p. 882-883).

A totalidade do ser social do capitalismo é marcada por múltiplas contradições dialéticas e uma delas é tributária da relação entre capital e trabalho, principalmente tendo em vista o suposto reino da liberdade do capital e a condenação do trabalho ao reino da necessidade. E se existem narrativas e estilos de vida que se apresentam desacoplados do mundo concreto não é porque seja possível consciências em liberdade, mas, pelo contrário, a razão é uma só, a saber: a apropriação privada do reino da necessidade, condenando a classe trabalhadora tanto mais às necessidades primárias quanto mais o capital acumula riqueza. Essa é outra contradição da civilização do capital: riqueza de um lado e miséria de outro.

A consequência mais nefasta dessas contradições, em conjunto, derivadas da relação entre capital e trabalho, produção social e suposto reino da liberdade, sob o signo da forma privada de apropriação, é o estatuto colonial da humanidade, que condena povos inteiros ao reino da mais desumana necessidade em contextos diversos em que o reino da liberdade, como o selvagem descrito por Marx, não se distingue do reino da necessidade insana e desesperada por um prato de comida, quando não por restos achados nos imensos depósitos de lixo produzidos pelos segmentos sociais que pertencem ao suposto reino da liberdade.

O estatuto colonial da humanidade constitui o reino da necessidade apropriado privadamente pelo reino da liberdade (inclusive de saquear, golpear, guerrear e genocidar países e povos) do processo real de ampliação do capital, que se objetivou assim: ampliação colonial, ao estilo de acumulação primitiva, tendo como base o trabalho escravo negro e a per-

manência de relações feudais de produção; reprodução ampliada propriamente capitalista, por meio de imposição de relações mercantis desiguais em que a periferia do sistema é condenada a exportar matéria-prima e importar produtos manufaturados; reprodução ampliada imperialista, marcada pelo advento do capital monopólico no final do século XIX e início do século XX.

O estatuto colonial da humanidade precede ao advento do modo de produção capitalista e, portanto, diz respeito tanto às civilizações escravistas como feudais. Todos os modelos societários estruturados a partir da polaridade opressor versus oprimido necessitam, para manter o equilíbrio interno entre os diversos segmentos de poder, de expandir, de pilhar e da superexploração do trabaho alheio. Roma é um grande exemplo, com sua economia assentanda no trabalho escravo, adquirido dos butins de guerra de outros povos; assim como Grécia, para ficar em dois exemplos supostamente ocidentais.

O gesto inaugural do estatuto colonial da humanidade, no interior da modernidade capitalista, ocorreu com o "descobrimento" das Américas, por Cristóvão Colombo, em 1492; e pela circum-navegação da África, até alcançar a Índia, realizada por Vasco da Gama, em 1498. Mas não parou aí, pois alcançou uma dimensão mundial com as Companhias Marítimas das Índias Ocidentais, a inglesa, de 1600, a holandesa, de 1621, a francesa, de 1664; empreendimentos privados e estatais protoimperialistas que podem ser, portanto, analisados como os primeiros esboços para o Estado monopólico imperialista.

Durante todo esse período, até o fim da segunda metade do século XX, o estatuto colonial, na modernidade capitalista, foi protagonizado pela expansão da Europa ocidental. Embora o imperialismo ianque estivesse presente na concorrência inter-imperialista pelo saqueio dos povos desde os seus começos, no final do século XIX, foi após a II Guerra Mundial que assumiu a hegemonia integral do processo, deslocando a Europa e o Japão para um segundo plano.

Realismo estético, antirrealismo e pseudorrealismo.

A dialética é uma categoria gnoseológica de objetivação da realidade, que é igualmente dialética. Essa relação entre o conhecimento e a materialidade concreta do mundo tem como eixo a realidade sócio-histórica. Ignorá-la é uma forma de antirrealismo; uma opção pelo reino da liberdade desacoplada do reino das necesidades.

Se o antirrealismo diz respeito ao reino da liberdade, sem relação com a realidade social do modo de produção capitalista em sua fase imperialista, seria possível um falso realismo, assim designado por mostrar a realidade como se esta não fosse o efeito de múltiplas contradições, sempre em escala planetária, do modo de produção capitalista?

A resposta é sim. Há o pseudorrealismo, que é uma forma de objetivação positivista da realidade social, limitada ao fenômeno, com absoluta ausência de dialética.

Visualiza-se, desse modo, três perspectivas gnoseológicas: o realismo, que objetiva a realidade em sua totalidade dinâmica, dialeticamente; o antirrealismo, como reino da liberdade pelo reino da liberdade; e, por fim, o pseudorrealismo, compreendido como objetivação empirista da realidade.

O filósofo húngaro György Lukács, a partir da década de trinta do passado século, quando efetivamente tornou-se um crítico marxista, trouxe essa relação entre realismo, antirrealismo e pseudorrealismo para o âmbito da produção literária. Em um ensaio publicado em 1938, "Marx e o problema da decadência ideológia", a respeito escreveu o seguinte:

> É assim que o grande realismo naufraga no período de decadência. É desse modo que surge, ao lado do antirrealismo e do pseudorrealismo abertamente apologético da literatura patrocinada pela burguesia reacionária, uma longa cadeia de tendências que, de modo "radical", "vanguardista", estão por princípio empenhadas em liquidar o realismo até mesmo em seus fundamentos. Qualquer que tenha sido a atenção dos representantes dessas tendências, em termos

> objetivos elas ajudaram a burguesia em sua luta contra o realismo autêntico. Tal função social objetiva é própria de toda a literatura do período de decadência desde o naturalismo até o surrealismo (LUKÁCS, 2016, p. 155).

A primeira frase da citação acima apresenta o problema dialético para a literatura: "É assim que o grande realismo naufraga no período de decadência" (LUKÁCS, 2016, p. 1550). Esse naufrágio se expressa pela tendência antirrealista e pseudorrealista, dominante em períodos de decadência. Antes, porém, de analisar essa dupla tendência é preciso compreender o que é um período de decadência e não há melhor maneira de analisá-lo que pela definição do próprio realismo estético, em perspectiva lukacsiana.

Em carta remetida à escritora inglesa Margaret Harkness, datada de abril de 1888, Friedrich Engels assinalou que o realismo estético alcançaria o seu triunfo ao plasmar "a representação exata dos caracteres típicos em circunstâncias típicas" (ENGELS, 1974, p. 195). Isso significa que as personagens (o eu-lírico, para o poema), no realismo estético, tipificam-se não por meio do reino da liberdade e tampouco através de aspectos fenomênicos da realidade, mas pela relação dialética com a totalidade do ser social.

Nesse sentido, as personagens típicas do realismo estético são aquelas que dialetizam a realidade humana dos modos de produção periféricos, como o é o do Brasil, ou capitalista, em sua fase ou não imperialista. Isso não significa sociologizar a literatura. Significa simplesmente asumir o ponto de vista objetivo de que nenhuma vida humana pode ser separada de seu meio e de sua época. O realismo estético detém, pois, esta premissa: objetiva a realidade, ainda que pela subjetividade das personagens.

É essa dimensão relacional, personagens típicas em circunstâncias típicas, que está ausente nas tendências antirrealistas e pseudorrealistas, em arte, nos períodos de decadência, razão por que a seguinte pregunta é inevitável: o que significa um período histórico de decadência?

A decadência ideológica do estatuto colonial da humanidade

No interior da civilização burguesa, define-se como períodos históricos de decadência as épocas em que a burguesia deixou de disputar a história, passando a administrá-la em proveito da eternização do presente de seu domínio de classe.

Essa interpretação parte do pressuposto de que a burguesia foi uma classe revolucionária, como sustentaram Marx e Engels em diversas ocasiões e de forma insuperável no *Manifesto Comunista* de 1848. A burguesia foi o poder econômico dominante antes de ser também o poder político hegemônico, disputando, nesse contexto, o poder do Estado com a aristocracia. Com isso conseguiu realizar uma ampla aliança de classes, incorporando, em sua luta antifeudal, frações significativas de camponeses e de operários.

A Revolução Francesa de 1789 constituiu um marco histórico-simbólico da tomada do poder de Estado pela burguesia. Sua promessa revolucionária, para tal, expressou-se assim: com o fim do poder aristocrático-clerical e a emergência de um Estado laico, a humanidade será livre, igual e fraterna. É evidente que essa promessa nunca foi cumprida e nem poderia ser em função da estrutura desigualmente objetiva do modo de produção capitalista, que se dialetiza assim: a produção é social, mas a sua forma de apropriação é privada.

A burguesia se sustenta como classe dominante por meio da apropriação privada da produção social e quanto mais acumula riquezas mais exclui a classe operária, mais espalha misérias. Essa é uma lei geral do modo de produção capitalista que os períodos de decadência ideológica tentam a todo custo camuflar, fazendo prevalecer práticas simbólicas alienadas e alienantes.

Nos períodos de decadência ideológica, o que está em jogo é a produção de uma cultura conformista, subserviente à ordem dominante, a fim de evitar que a classe que responde pela produção social das riquezas, a trabalhadora, organize-se e lute a luta de classes, disputando o devir histórico. Em certo sentido, há decadência ideológica quando a luta de

classes se torna, por parte da burguesia, pura manipulação ideológica dos trabalhadores.

Embora seja possível afirmar que Lukács, a partir da década de trinta do século passado, tenha assumido integralmente a relação antinônica entre realismo estético e períodos de decadência ideológica da burguesia e do imperialismo, não foi um tema dele o que é possível chamar de período de decadência ideológica do estatuto colonial da humanidade.

Sob o ponto de vista teórico, o tema do estatuto colonial da humanidade, para ser abordado consequentemente, deriva de um diálogo com Rosa Luxemburgo, de *A cumulação do capital*, obra de 1913, e da vasta produção teórica do filósofo italiano Domenico Losurdo.

Da primeria, acata-se o argumento objetivo de que o capitalismo, sobretudo em sua fase imperialista, é um modo de produção que não funciona por suas categorias imanentes, como valor absoluto, capital e trabalho, valor de uso, valor de troca, mais-valor, pois:

> A fase imperialista da acumulação do capital, ou a fase de concorrência mundial do capitalismo, abarca a industrialização e a emancipação capitalista dos antigos mercados internos do capital, nos quais realizou a seu mais-valor. Os métodos específicos dessa fase são: empréstimos exteriores, construções de estradas de ferro, revoluções e guerras. O último decênio de 1900 a 1910, é particularmente característico do movimento mundial imperialista do capital, principalmente em Ásia e nas partes de Europa fronteiriças com Ásia, Rússia, Turquia, Pérsia, Índia, Japão, China, assim como o norte da África. Assim como a implatação do mercado gradativamente substituiu a economia natural e assim como a emergência do capitalismo substituiu, por meio de guerras, crises e aniquilação de populações inteiras, a segunda forma de economia, de igual forma a emancipação do capitalismo dos limites de seu mercado interno se verifica por meio de revoluções e guerras (LUXEMBURGO, 1967, p.324).

Guerras, saqueios, extermínio de povos, revoluções são as palavras destacáveis no fragmento acima, assim como a expressão "emancipação capitalista do mercado interno" e "emancipação imperialista". A palavra emancipação, nesse contexto, não retém sentido algum positivo. É emancipação dos limites do capital com vistas a realizar guerras de saqueio, extermínios, em nome da reprodução ampliada do capital.

É, dessa maneira, o estatuto colonial da humanidade, objeto das guerras de extermínio e das revoluções do capital, sem o qual o sistema capitalista se desmorona. O imperialismo é, assim, a última fase da expansão do capital às custas dos povos.

Do segundo, de Losurdo, o seguinte trecho de seu livro *Guerra e revolução* é referencial:

> Tomado em seu conjunto, o ciclo colonial do colonialismo ocidental tem início com o genocídio dos ameríndios (a substituí-los foram convocados os negros escravizados deportados da África) e conhece o seu ápice no século XX, com a tentativa de escravizar os eslavos e exterminar os judeus, considerados, assim como os bolcheviques, responsáveis pela insana revolta das "raças inferiores" contra a supremacia branca, ariana e ocidental (LOSURDO, 2017, p. 274).

Do trecho acima, o foco é o seguinte fragmento: "o ciclo colonial do colonialismo ocidental", que começa com a expansão portuguesa e espanhola e por meio dela o extermínio indígena e a escravidão negra; o ciclo colonial avança com a expansão inglesa, a holandesa e a francesa (dentre outros países europeus) contra a Ásia, a África e a América Latina. Esquenta para valer com a emergência do imperialismo no início do século XX e sobretudo com o surgimento do fascismo, do franquismo, do salazarismo e do nazismo, recocheteando nos genocídios da Segunda Guerra Mundial, desdobrando-se, paralelamente, com o massacre dos peles vermelhas no período de expansão estadunidense rumo ao oeste para, ato contínuo, impor a Doutrina Monroe contra os povos latino-americanos, sem deixar de considerar a apropriação dos despojos coloniais de Espanha, a partir do Pacífico, a começar com Filipinas; hegemonizando-se infernalmente

a partir da Segunda Guerra Mundial, com a Doutrina Truman de 1947.

Desse modo, em interface com Rosa Luxemburgo e Domenico Losurdo, é prossível afirmar que o estatuto colonial da humanidade é o eterno retorno do ciclo colonial contra os povos sobretudo africanos, latino-americanos e asiáticos, saqueando-os, humilhando-os, inferiorizando-os, superexplorando-os, dizimando-os.

A questão que se apresenta a partir daqui é, sob o ponto de vista da criação literária: existirá um realismo estético para o estatuto colonial da humanidade? E mais: seria possível defender a existência de um período de decadência ideológica propriamente colonial que fosse e seja transversal à civilização burguesa? Nesse caso, há uma forma específica de antirrealismo e pseudorrealismo, a colonial, relativa ao estatuto colonial da humanidade?

Para todas as perguntas, a resposta é sim e para avançar no próximo tópico o que se pretende é analizar no romance *Memórias póstumas de Brás Cubas* (1881), de Machado de Assis, a personagem "Brás Cubas" como a personagem típica do estatuto colonial da humanidade, em sua versão oligárquica brasileira.

"Brás Cubas", a tipicidade oligárquica da decadência ideológica do estatuto colonial brasileiro

Se as épocas de decadência se opõem em tudo ao realismo estético é porque nelas é a própria realidade objetiva que tende a ser ocultada e evitada. Nelas, enfim, dominam práticas teóricas e estéticas antirrealistas e pseudorrealistas. Nelas o realismo se torna uma exceção e passa a ter como tarefa irrecusável a produção de personagens típicas que lutam contra as mais diversas formas de alienação, inclusive e até sobretudo, tendo em vista a produção literária brasileira, a alienação colonial e, assim, a alienação acerca do estatuto colonial brasileiro.

Esse é o caso do realismo estético de Machado de Assis, que tem no narrador-personagem, "Brás Cubas", de *Memórias* póstumas de Brás Cubas,

a tipicidade humana que melhor representa as cicunstâncias típicas do estatuto colonial brasileiro, sendo o pivô de uma estrutura piramidal de classes que dominou o período colonial escravista do Brasil desde a segunda metade do século XVIII, que é: 1. a dos proprietários, inclusive de escravos; 2. a intermediária, sem propriedades; 3. a dos escravizados.

Em linhas gerais, o foco da produção ficcional de Machado se constitui pela relação entre a classe dos proprietários e a intermediária, a segunda classe, a dos pobres. Esta, embora em situação mais favorável, se comparada à classe dos escravizados, pela condição objetiva e desumana desta última, ainda assim não é nada desejável, como salientou Roberto Schwarz no ensaio "O sentido histórico da crueldade em Machado de Assis" (2001), a propósito da personagem "Eugênia", do romance em tela, tendo em vista o seguinte trecho: "O leque dos destinos disponíveis, de amplitude vertiginosa e catastrófica para a parte pobre, é, para parte proprietária, o campo das opções oferecidas ao exercício do capricho" (SCHWARZ, p.89, 2001).

Schwarz, no ensaio citado, analisou a crueldade de "Brás" com "Eugênia", como uma forma de tipicidade da relação entre a classe proprietária e a não proprietária. No entanto, se o fio da narrativa for puxado em retrospectiva, é preciso considerar que o capítulo XXIX, intitulado "A visita", bem entendido, à casa de "D. Eusébia", remete inevitavelmente ao capítulo XII da narrativa.

O XII é o capítulo em que o narrador defunto, ainda criança, vingara-se cruelmente do "Dr. Vilaça", o poeta pedante que também tipifica a situação deplorável da classe não proprietária, igualmente vulnerável aos desmandos dos proprietários. Tudo se passou no contexto de um almoço em que se comemorava a caída de "Bonaparte", motivo pelo qual o título dessa passagem da narrativa é: "Um episódio em 1814", data em que o imperador dos franceses foi obrigado a abdicar do trono após a ocupação da França pela Sexta Coligação, formada pela aliança antinapoleônica de Áustria, Prússia, Rússia, Suécia, Inglaterra e alguns Estados alemães.

O capítulo XII narra um episódio importante porque ao fim e ao cabo tipifica o proceso de formação das crianças da oligarquia brasileria do deze-

nove, educadas desde a tenra idade para serem observadoras e astuciosas, a fim de exercerem sem pejo a função soberana de se fazerem ao mesmo tempo como juízes e torturadoras. Tendo notado que "Que ele era um homem grave o Dr. Vilaça, medido e lento, quarenta e sete anos [...]" (ASSIS, 1961, p. 46), elém de casado e pai, o menino "Brás" seguiu-o pela chácara, após a sobremesa tardia, flagrando-o em uma conversa íntima com ninguém menos que a personagem do capítulo "A visita", "D. Eusébia".

A cena é narrada de modo a revelar o antirrealismo demagógico do amor romântico. Após "Dona Eusébia" lamuriar falta de atenção e mesmo indiferença, o "Dr. Vilaça" soltou essa pérola: "—Não chores, meu bem, não queira que o dia amanheça com duas auroras" (ASSIS, 1961, p. 47). Em seguida puxa a amante para si e lhe dá um beijo. Brás, assistindo a tudo não perde tempo e corre pela chácara gritando: – "O Dr. Vilaça deu um beijo em D. Eusébia!"

É essa personagem humilhada publicamente por "Brás" criança que o "Brás" adulto vai visitar, aproveitando a sua estadia na estância da família na Tijuca, pretexto para confirmar a posição de classe perante "D. Eusébia". No capítulo seguinte, com o título irônico de "Flor da moita", conhece finalmente "Eugênia", apelidada como a "flor da moita", sugerindo que poderia ser filha do "Dr. Vilaça", igualmente humilhado por ter sido flagrado literalmente na moita com sua amante.

Os capítulos seguintes XXX, XXXI, XXXII e XXXIII focam no interlaço entre "Brás Cubas" e "Eugênia". Antes de analisá-los, em diálogo com o ensaio citado de Schwarz, seria interesante realizar um contraponto analítico, ainda que breve, de alguns capítulos imediatamente precedentes, o XXVI, "O autor hesita", o XXVII, "Virgília" e o XXVIII, "Contanto que...".

São capítulos importantes porque narram passagens em que o pai de "Brás" vai ao seu encontro na chácara da Tijuca. O objetivo é animar o filho, que se autoexilou após a morte da mãe; animar, bem entendido, para induzí-lo a entrar para a política, casando-se antes.

“Virgília”, filha do “Conselheiro Dutra”, é a indicada a se casar com “Brás” e também é a senha para a inserção no mundo da política institucional. O pai, sempre complacente, combina com o filho que, após este sair de seu autoexílio de suposto luto, marcará um encontro na casa do Conselheiro Dutra. Está tudo ajeitado, supostamente.

O contraponto entre esses capítulos mostra que “Brás”, quando conhece “Eugênia”, já estaría com um casamento na “algibeira”; um casamento, se tivesse ocorrido, entre proprietários e não entre proprietário e não proprietário.

É nesse contexto que “D. Eusébia” pretendeu dar uma de cupido, ao apresentar a sua filha, “Eugênia”, a “Brás”. A cena ocorreu no capítulo seguinte, “A flor da moita”:

> […] D. Eusébia quebrou-o, enfim, com resolução e franquesa:
>
> Vem cá, Eugênia, disse ela, cumprimenta o Dr. Brás Cubas, filho do Sr. Cubas; veio da Europa.
>
> E voltando-se para mim:
>
> Minha filha Eugênia.
>
> Eugênia, a flor da moita, mal respondeu ao gesto de cortesia que lhe fiz; olhou-me admirada e acanhada e lentamente se aproxiomou da cadeira da mãe (ASSIS, 1961, p. 73).

A análise do trecho acima segue em compasso com Roberto Schwarz, tendo em vista o ensaio dele citado. Para as classes não proprietárias, o leque de destinos depende dos caprichos da classe proprietária e não há personagem mais caprichoso que “Brás”, que manipula toda a situação de tal modo a fechar o círculo: fora cruel com o pai suposto, o “Dr. Vilaça”, com a mãe, “D. Eusébia” e será igualmente cruel com “Eugênia”, tanto mais porque esta “mal respondeu ao gesto de cortesia” que “Brás” lhe fez.

A dignidade de “Eugênia” atiça o pacote de maldades de "Brás", pois só há uma relação possível entre proprietários e não proprietários, baseada

na subserviência, no puxa-saquismo, na reverência idólotra, na inferioridade autodeclarada nos gestos e no comportamento, não sendo por acaso que, após os elogios de "Brás", no capítulo "A flor da moita", ela assim tenha reagido: "Não pôde Eugênia encobrir a satisfação que tinha com esta minha palavra, mas emendou-se logo, e ficou como dantes, ereta, fria e muda" (ASSIS, 1961, p. 74).

"Eugênia" é diferente do "Dr. Vilaça" e de sua mãe, "D. Eusébia". Trata o proprietário de igual para igual. Schwarz, a propósito, detém-se, em sua análise da personagem em tela, no uso perverso que o narrador fez da palabra "pé" e seu campo semântico, para destacar a maldade implacável de "Brás":

> Que pensar desse festival de maldades? Ele prossegue no plano da linguagem, cuja finalidade narrativa e expositiva periodicamente cede o passo à intenção primária de humilhar. Aqui e ali, sem razão de ser precisa e como pura contribuição escarninha ao clima geral, encaixam-se a palvra "pé" e noções conexas. Assim, Brás está ao pé de Eugênia, que está ao pé dele, além de haver uma coxa de Diana e uma Vênus Manca, bem como um sem número de pés propriamente ditos, botas, sapateiros, calos, pernas que a manquejam e, por fim, uma tragédia humana que pode ser pateada (SCHWARZ,1961, p. 95-96).

Schwarz também destacou em seu texto a presença recorrente da borboleta preta nos capítulos em que "Brás" se encontrara com "Eugênia"; signo de desprezo que culmina na morte matada da borboleta, no final do capítulo intitulado, "A borboleta preta": "[…] uni o dedo grande ao polegar, despedi um piparote e o cadáver caiu no jardim" (ASSIS, 1961, p. 76).

Há, pois, um paralelismo entre pés, coxa, borboleta preta, cadáver e Eugênia. Esse paralelismo objetiva, na narrativa, o seguinte: "Eugênia", essa tipicidade feminina das classes não proprietárias, deve ser pisoteada e, como a borboleta preta, minúscula que se supõe ser, deve ser eliminada com os dedos, um piparote.

Essa relação entre proprietário e não proprietários assume, na narrativa, uma dimensão de gênero sobredeterminada pelo poder econômico: homem proprietário, "Brás Cubas"; mulher não proprietária, como é o caso de "Eugênia", mas também, na mesma obra, da prostituta "Marcela" e muito especialmente de "D. Plácida", agregada de "Virgília" que cuidava, como uma empregada doméstica, do retiro, às escondidas, dos amantes da narrativa.

A relação entre "Brás" e a prostituta "Marcela" representa na narrativa um ritual de passagem do narrador-protagonista, de ingênuo ou adolescente tardio, à plena posse de sua condição de adulto, como proprietário, bem entendido; ritual que envolve, além disso, o período de formação na Universidade de Coimbra, fechando-se com o retorno para o Brasil.

A esse respeito, o seguinte trecho do capítulo "Do trapézio e outras cousas" é bastante perspicaz: "Marcela amou-me durante quinze meses e onze contos de réis; nada menos. Meu pai, logo que teve a aragem dos onze contos, sobressoltou-se deveras; achou que o caso excedia as raias de um capricho juvenil" (ASSIS, 1961, p.53-54).

A figura típica da prostituta, nesse contexto, está implicada com a formação oligárquica da classe proprietária e mesmo de segmentos pequeno-burgueses. É preciso "fazer-se homem" explorando prostitutas ou jovens das classes populares, ainda que aparentemente seja explorada por elas, como indicia o trecho acima. Esse é o caso do romance *Amar*, verbo intransitivo, de Mário de Andrade, de 1927, para mencionar uma narrativa singular que teve o tema em tela como referência. Nele uma governanta alemã, "Elza", é contratada com uma dupla missão, talvez tripla: cuidar da casa, como governanta, cuidar da formação ao mesmo tempo educional e sexual de "Carlos", o primogênito da família Souza Costa.

A personagem "Marcela" é na narrativa a que mais detém consciência de sua situção social como mulher da classe não proprietária. É por isso que aproveitou o máximo os quinze meses com "Brás", para retirar-lhe tudo que seja possível; e ela foi implacável e, em um certo sentido, capituniana, para lembrar outra personagem feminina de Machado que soube explorar os limites da ação com as classes proprietárias, a "Capitu", de *D. Casmur-*

ro, publicado em 1889.

Daí seus olhos de ressaca, que não deixam de ser os de "Marcela", com sua sagacidade, consciente por saber que um casamento com "Brás", por mais que este dizia que era tudo que ele queria, era absolutamente impossível, tendo em vista os rígidos padrões de classe do período.

É com "Marcela", assim, que "Brás", essa tipicidade oligárquia brasileira, "torna-se homem" e é como tal que se relaciona com "Eugênia", com a crueldade destacada por Schwarz, sendo também por meio da posse dessa mesma condição que interage com "D. Plácida", figura importante na narrativa, presente nos capítulos "D. Plácida", "História de D. Plácida", "O pedido secreto", "Não vou", "Utilidade relativa", "Simples repetição".

Com "D. Plácida" fecha-se o círculo das relações possíveis do homem das classes proprietárias com as mulheres das classes não proprietárias no Brasil do dezenove. Com "Marcela", o ritual de passagem ou, em termos mais precisos, "a escola da malandragem"; com "Eugênia", a consciência adquirida para não se deixar levar pelas pretendentes que não pertencem ao mesmo universo de classe (daí a crueldade); com "D. Plácida" projeta-se o destino provável para "Eugênia" e mesmo para "Marcela": o abandono solitário na velhice, a morte na miséria.

A relação com "Virgília" é diversa. Ela é igualmente proprietária. Mas mesmo em relação a ela o escorregadio "Brás" não se mostra disposto a casar, signo de uma aliança. Ela foi a sua amante e isso constitui mais um traço da personalidade do narrador-personagem, pois não se fixar em nada, ou literalmente, fixar-se no nada, mais que prova de niilismo, no sentido metafísico do termo, constitui uma objetivação personológica da oligarquia brasileira colonizada, cuja aliança e fixação de fato é com a metrópole, nada mais.

Memórias póstumas de Brás Cubas, romance realista da formação da ideologia do coloniasmo: A questão do racismo estrutural

"Brás Cubas" pode ser interpretado como uma personagem típica das

circunstâncias típicas das classes proprietárias brasileiras. Ele representa a dimensão antirrealista das elites parasitárias e colonizadas de um país historicamente marcado por uma estrutura de dependência, como um satélite de uma metrópole colonizadora: Lisboa, Londres, Washington.

Não é por acaso, nesse sentido, que a formação de "Brás", como tipicidade oligárquica, complete-se na Univerdade de Coimbra e tampouco será uma mera coincidência que essa formação cínica tenha ocorrido fundamentalmente esbanjando-se na vida noturna que como um estudante de fato.

É o que basta para um representante das classes proprietárias; aprender a relacionar com múltiplos perfis humanos, a fim de, cinicamente, sempre levar vantagem, escorregando-se e fugindo de um lado para o outro, como um trapézio, para lembrar a dialética proposta por Raymundo Faoro, em sua obra *Machado de Assis*: a pirâmide e o trapézio (1974). Isto é, para manter a pirâmide social, ficar no topo dela, é fundamental ser o próprio trapézio; não se fixar em nada. Oco do oco.

Se, retomando a categoria de decadência ideológica de Lukács, além das que o filósofo húngaro se fixou, na capitalista e na imperialista, não seria possível evidenciar uma terceira: a do vetor colonial, a ideologia do colonialismo? Aliás, esta última expressão é o título de uma obra homônima fundamental, *A ideologia do colonialismo* (1961), de Nelson Werneck Sodré, para quem esta é coextensiva à manunteção da estrutura produtiva colonial, como tem sido o caso do Brasil. E só deixará de existir se tal estrutura for rompida, ultrapassada.

Se, nos períodos de decadência, prevalecem, ainda com Lukács, práticas simbólico-estéticas antirrealistas e pseudorrealistas; e se, diante dessa objetivação do ser social, o realismo estético passa a assumir uma função desalienadora, *Mémórias póstumas de Brás Cubas* é, por excelência, o romance realista brasileiro da desalienação colonial da cultura nacional, efeito da persistência de uma estrutura produtiva não menos colonial.

E mais: pode e deve ser lido como um romance de formação (*Bildungsroman*), gênero literário em que o processo de formação integral da personagem central – infância, adolescência, vida adulta, velhice – confunde-se

com a formação social de uma geração ou mesmo de um país ou uma época.

Esse é o caso de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. É o romance de formação da ideologia do colonialimo, típica da estrutura produtiva colonial do Brasil, sob o ponto de vista da alienação oligárquica, fundamentalmente antirrealista porque sem realação objetiva com a realidade social, cultural e econômica, historicamente constituídas.

É, pois, um realismo desalienante em relação ao antirrealismo da ideologia do colonialismo, embora nele podem ser visualizados traços pseudorrealistas, sob o ponto de vista igualmente da ideologia do colonialismo. É o exemplo do capítulo "O vergalho", que tipifica o caso do escravo alforriado, "Prudêncio", tão maltratado e desumanizado por "Brás", na infância, representando a relação entre classe proprietária e o escravizado, em uma estrutura produtiva colonizada.

Quando Michel Foucault estava na moda, tornou-se não menos moda interpretar essa passagem da narrativa de Machado como a prova supostamente cabal da microfísica de poder e assim de que o poder estaria por todos os lados. Essa é uma análise extremamente equivocada, para dizer o mínimo.

A passagem em tela está mais relacionada com os argumentos do artigo "Opressão e escravidão no episódio do vergalho em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*" (2018), de Lucas Mateus Vieira de Godoy, publicado na revista *Vernáculo*, no qual seu autor relacionou o castigo implacável que "Prudêncio", alforriado, aplica em seu próprio escravo, à estrutura de classe senhorial do período, análise que é mais realista que a pespectiva teórica antirrealista inspirada no livro *Microfísica do poder* (1979), de Foucault.

No entanto, é preciso ler o capítulo em questão com uma perspectiva histórico-materialista. O que está em jogo nele é a ideologia do colonialismo, em uma estrutura produtiva colonizada. É, pois, o lado pseudorrealista desse período de decadência propriamente colonizada, transversal à história brasileira.

Objetivamente, o antirrealismo, como vetor pseudorrealista, representa o eterno retorno da ideologia de decadência colonial. Se seu nome estético, para dialogar com o fragmento citado de Lukács a respeito, é o naturalismo, seria importante dizer com todas as letras: o Naturalismo é o pseudorrealismo da ideologia da colonização da literatura brasileria. E o é, porque faz um recorte da realidade desumanizando o oprimido, confirmando a sua "animalização" em uma estrutura produtiva social colonizada. Não é por acaso que o Naturalismo, desde o final do século XIX, é a produção literária mais comum e mais lida no Brasil até a atualidade.

Este é o sintoma objetivo da alienação relacionada à ideologia do colonialismo. Esta existe ainda hoje, sendo dominante, porque o país não rompeu com a estrutura produtiva colonizada. Com isso não se quer dizer de forma alguma que a abordagem do tema de *Memórias póstumas de Brás Cubas* tenha sido pseudorrealista.

Pelo contrário: o capítulo "O vergalho" se constitui como uma plasmação estética realista e desalienante da ideologia do colonialismo, no âmbito da produção literária do "Bruxo do Cosme Velho". "Prudêncio" é, pois, a personagem típica das circunstâncias coloniais típicas da sociedade brasileira.

Como romance realista de formação, *Memórias Póstumas de Brás Cubas,* desaliena os dois principais vetores objetivos da estrutura de dependência da sociedade brasileira: o antirrealista, implicado com o perfil oligárquico da ideologia da dependência; o pseudorrealista, que tem relação com seu lado empirista, fenomênico.

O primeiro tem como tipicidade as classes proprietárias. O segundo com as classes superexploradas. Em uma estrutura de dependência, o lado antirrealista e o lado pseudorrealista formam um verdadeiro círculo vicioso. São opostos que se encontram e se confirmam quanto mais se opõem. O primeiro, em clave alienada, humaniza o opressor. O segundo, também pelo viés da decadência colonial, desumaniza o oprimido, representando-o como uma particularidade isolada, sem relação com a totalidade do ser social, sob o ponto de vista histórico e econômico.

Em tempos em que se fala tanto de racismo estrutural é fundamental compreender que essa expressão, analisada por si mesma, constitui nada mais e nada menos que uma teoria antirrealista.

Com isso não se quer dizer de forma alguma que não exista um racismo estrutural no Brasil. Sim, existe como efeito objetivo de uma estrutura produtiva colonial. Expressa-se como eterno retorno da ideologia do colonialismo e, portanto, do estatuto colonial da sociedade brasileira.

Essa diferença dialética necessita ser explicitada porque ela evidencia o caminho para romper com o racismo estrutural. Não será com palavras de ordem vazias, muito menos com perspectivas teóricas demagógicas e moralistas.

Será com o rompimento da condição satelital brasileira em face de uma estrutura de dependência de tipo colonial, há muito imperialista, que condena a produção econômica brasileira a ser a "Senzala" da economia da Metrópole, EUA, sem relação alguma com as necessidades, potencialidades e desafios históricos do povo brasileiro. É preciso, pois, romper com o estatuto colonial brasileiro.

Referências

ANDRADE, Mário de. **Amar:** verbo intransitivo. 17. ed. Vol.2. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2002.

ASSIS, Machado de. **Obra completa.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

_____. **Dom Casmurro**. São Paulo: Sol, 2006.

_____. **Memórias Póstumas de Brás Cubas.** São Paulo: Editora Cultrix, 1961.

FAORO, Raymundo. **Machado de Assis:** a pirâmide e o trapézio. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.

ENGELS, Friedrich. MARX, Karl; *O realismo de Balzac*. In: **Sobre litera-**

tura e arte. Trad. Albano Lima. 4. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1974, p.195.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1997.

LENIN, Vladimir Ilytch. **Imperialismo, etapa superior do capitalismo.** São Paulo: Global, 1979.

LOSURDO, Domenico. **Guerra e revolução:** o mundo um século depois de 1917.Trad. Ana Maria Chiarini. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **O marxismo ocidental:** como nasceu, como morreu, como renascer. Trad. Ana Maria Chiarini. São Paulo: Boitempo, 2018.

LUKÁCS, György. *Marx y el problema de la decadencia ideológica* In: _____. **Problemas del realismo**. Trad. Carlos Gerhard. México: Fondo de Cultura ecónomica, 1966.

LUXEMBURO, Rosa. **La acumulación del capital**, Ciudad del Mexico: Editorial Grijalbo, 1967.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política***.** Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Pósfácio à 2º Edidição*. *In*.: **O capital**. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017, p.91.

_____. **O capital**. Livro III. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

SCHWARZ. *O sentido histórico da crueldade em Machado de Assis*. In.: **O pai de família e outros estudos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.84-107.

SODRÉ, Nelson Werneck. **A ideologia do colonialismo**. Rio de Janeiro: MEC, 1961.

STRINGUETT, Lucas Mateus Vieira Godoy. *"Opressão e escravidão no episódio do vergalho em Memórias Póstumas de Brás Cubas"*. **Revista Vernáculo**, n. 41, 2018, p.70-93, Unesp.

O NEOFASCISMO BRASILEIRO E A REJEIÇÃO DA PLURALIDADE

Marcelo Martins Barreira
Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2004). Realizou pós-doutorado em Berkeley, Califórnia/EUA (2010) e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ (2017). Desde 2005 é professor do Departamento de Filosofia e do PPGFil da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), com pesquisa que tematiza "Ética e Filosofia Política". Atualmente, coordena o núcleo da Ufes do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/Rede Nacional).

O NEOFASCISMO BRASILEIRO E A REJEIÇÃO DA PLURALIDADE

O neofascismo não visa destruir a democracia como o fascismo da década de 20. No atual neofascismo há um esvaziamento democrático que acontece pela exacerbação do poder da maioria moral por meio de sua representação política, ou seja, aproveitando-se da própria democracia liberal. Desde elementos étnico-culturais, a voracidade contra as conquistas civilizatórias veio acompanhada de intolerância e insensibilidade socioculturais dessa maioria moral. Seguindo a tradição romântica do "sangue e solo", o poder majoritário não dá espaço para minorias (quanto à representatividade política e não no sentido demográfico do termo), caracterizando-se por uma democracia de baixa intensidade ou uma democracia iliberal, pois a democracia liberal não é só a vontade da maioria, mas também quando a minoria tem voz e vez nas esferas de poder.

A democracia iliberal no neofascismo rompe com a democracia liberal porque o sistema de poder com freios e contrapesos institucionais nas esferas do poder (como tribunais e parlamentos, além de imprensa livre e plural), bem como as liberdades civis, são nela inexistentes ou sem efetividade. O modelo do liberalismo político permite repensar e transformar a "normalidade política" a partir de governos constitucionais. Governos que se tornaram hegemônicos no Ocidente após a Segunda Guerra, inspirando-se na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Foi nessa linha democrático-liberal que a oposição à ditadura empresarial-militar se fortaleceu. Uma elite intelectual, exilados políticos e militantes de movimentos sociais – sobretudo em sindicatos e Igrejas – mobilizaram-se por anistia política e pela convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte. Após a convocação, um elemento-chave ao longo do processo constituinte foi a figura moderadora e democrática de Ulisses Guimarães. Na época, Ulisses se tornara um centro salutar de gravidade política que matizou as forças políticas conservadoras, que defendiam traços autoritários da Constituição de 1967 e do capitalismo imperialista na Constituição Federal (CF) de 1988. Grupos progressistas e defensores de maior participação de movimentos sociais no processo constituinte aca-

baram tendo protagonismo e foi esse protagonismo que fez criar um polo de resistência com o Centrão (parênteses: que culminou, com a ação do deputado Eduardo Cunha, no Golpe de 2016, cuja centralidade, oposta a de Ulisses, serviu ao rompimento das instituições democráticas). Foi essa tendência participativa dominante que contribuiu com o adjetivo "cidadã" da CF, configurando um Estado democrático de Direito.

Apesar dessa ambiguidade entre o Centrão e o campo progressista, o debate e promulgação da Constituição de 1988 ensejou uma cultura política comum que expressava uma específica impregnação ética na Carta Magna, marcada pela tradição liberal e por suas instituições. Assim, a CF de 1988 gerou um tipo alvissareiro de "patriotismo constitucional" (HABERMAS, 2002, p. 254), expressão que alude à adesão coletiva a instituições, regras e valores democráticos constitucionais como critérios de normalidade e estabilidade política na luta por mais democracia. Explica Jürgen Habermas (1998, p.398):

> Em nível nacional, encontramos o que nos Estados Unidos é chamado de "religião cívica" – um "patriotismo constitucional" que une todos os cidadãos independentemente de seus antecedentes culturais ou heranças étnicas. Trata-se de uma grandeza meta-jurídica, isto é, esse patriotismo é baseado na interpretação de princípios constitucionais universais, reconhecidos dentro do contexto de uma determinada história e tradição nacional. Tal lealdade constitucional, que não pode ser imposta juridicamente, enraizada nas motivações e convicções dos cidadãos, só pode ser esperada se eles entenderem o Estado Constitucional como uma realização de sua própria história.

Isso é revolucionário em sentido antropológico, como mudança de estruturas sociais, mais do que um conceito de teoria política, na linha do que escreveu Adam Michnik (*apud*: KRASTEV; HOLMES, 2019):

> minha obsessão é que tenhamos uma revolução que não se pareça com a francesa ou a russa, e sim com

> a americana – no sentido de que ela seja a favor de alguma coisa, e não contra alguma coisa. Uma revolução em prol de uma Constituição, e não de um paraíso. Uma revolução antiutópica. Porque as utopias conduzem à guilhotina e ao Gulag.

Por conseguinte, continua fazendo sentido o procedimento iluminista calcado pela melhor argumentação, o que constrói uma forma amena de patriotismo, que se configurou numa conquista civilizatória de solidariedade entre concidadãos: o patriotismo constitucional. O melhor exemplo desse tipo não-étnico de patriotismo é a Alemanha Ocidental que, depois de 1945, criou uma identidade pós-nacional e constitucional. Embora a lealdade, em geral, seja para pequenos grupos, o nacionalismo acabou gerando outra concepção de lealdade, uma lealdade de massa que parte de uma construção social. Essa construção social de uma lealdade à nação passa pela qualidade do processo educacional e pela propaganda por patriotismo a partir de sistemas efetivos de bem-estar social (HARARI, 2018, p. 106). Harari mostra que certa lealdade de massa ajuda a construir sistemas sociais amplos, estabelecendo grandes empatias. E isso é o que se vê nos países nórdicos e o que não se vê em países como Afeganistão, Somália, Congo (HARARI, 2018, p. 106), que são estados em bancarrota. Essa situação de bancarrota leva os cidadãos a agirem de três maneiras distintas, de acordo com Albert Hirschman:

> A primeira, ele chama de "saída": consumidores podem trocar de marca de produto ou trocar de loja, assim como cidadãos podem abandonar Estados falidos ou autoritários, emigrando. A segunda reação, a "voz", consiste em tentar pressionar por melhorias em um produto, um serviço ou na atuação de um governo. No caso de um país em crise, por exemplo, em vez de emigrar os cidadãos permanecem e protestam por mudanças. A terceira opção, "lealdade", supõe a renúncia à ação: o consumidor ou cidadão não abandona a marca, nem deixa o país, tampouco pressiona por melhorias no serviço ou produto, nem protesta ou exige mudanças políticas (KRASTEV; HOLMES, 2019).

Em 1945, com a bomba atômica e o início da Guerra Fria, estimulou-se uma abordagem ampla e multilateral da política internacional em que houve um arrefecimento dos ultranacionalismos e a defesa dos Direitos Humanos. O multilateralismo participa da ideia nacionalista de solidariedade internacional, que vai em sentido oposto ao do ultranacionalismo, que se fecha às outras nações com o soberanismo, além de trazer uma postura agressiva com outros povos. Com o fim da Guerra Fria, porém, a hegemonia da globalização neoliberal não seguiu os princípios do liberalismo político. Com isso, recrudesceu os ultranacionalismos no Leste Europeu, especialmente com a crise econômica mundial de 2008 foi o estopim para os levantes contrarrevolucionários e ultranacionalistas na Hungria de 2010 e da Polônia de 2015 (KRASTEV; HOLMES, 2019). Além disso, ao copiar o modelo liberal ocidental, socialdemocrata e keynesiano, tais países, contudo, defrontaram-se com uma ideia de normalidade política e de nação oposta à sua. Daí os partidos e movimentos tradicionais já não respondem à guerra cultural de caráter étnico da maioria moral, daí o regime iliberal de força como meio de solução para a crise que só a agudiza. Vemos isso no Governo Bolsonaro, ao seguir o regime político húngaro de Victor Orbán. O ultranacionalismo ao considerar a sua nação como a verdadeira tradição europeia e cristã, sendo, portanto, superior às demais nações e contrária às políticas de imigração, vista como perda de soberania. A revolta do século XXI é simplesmente migrar, que comporta a primeira opção sem nacionalismo. O problema é a comparação, ameaça existencial em sentido coletivo de uma subjetividade coletiva:

> Entre 1989 e 2017, a Letônia perdeu 27% de sua população, a Lituânia, 22,5%, a Bulgária, quase 21%. Quase 14% da população da Alemanha Oriental pré-1989, ou seja, cerca de 2 milhões de pessoas, mudaram-se para a Alemanha Ocidental em busca de trabalho e de uma vida melhor (KRASTEV; HOLMES, 2019).

O sistema ocidental liberal se converteu em ameaça à maioria moral e essa ameaça gerou o ultranacionalismo. Que tipo de ameaça? A abertura para o mundo nos países da "Cortina de Ferro", depois da queda do muro de Berlim, significava a conquista de maior liberdade, com eleições livres,

separação dos poderes e direito de ir e vir, princípios do liberalismo político; contudo, junto a ele, ou da diversidade que ele traz, o liberalismo político se transformou em secularismo, multiculturalismo e casamento gay, como nova normalidade política, o que contrariava o *ethos* dos países do Leste Europeu. Esse movimento de conquista de direitos políticos de tradição liberal aponta para uma dinâmica política que se modifica com novas imagens de normalidade, o que significa, porém, a manutenção da mesma lógica política liberal.

O liberalismo político dos ideais de liberdade, embora não seja um desenho utópico, conflita com o liberalismo econômico da maximização do lucro com o capitalismo selvagem. Não é à toa que Hayek afirmava a sua dificuldade com a democracia ao tratar da questão na ditadura chilena de Augusto Pinochet. Por isso, tal abordagem neoliberal de cunho ultranacionalista exige-nos uma saudável profanação da necropolítica da democracia soberanista, que faz do Estado e do direito um lugar para deixar ou fazer morrer, pois, conforme Achille Mbembe (2017, p.5), "[...] a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer". Soberanismo que é discurso de colonizados para tão-só vender nossas riquezas naturais e instituições nacionais para quem detêm o sistema financeiro mundial. O Estado democrático de Direito fica assim minado por dentro como forma de ataque à população mais pobre para Pierre Dardot e Christian Laval (2019):

> No fundo, o novo neoliberalismo é a continuação do antigo de maneira pior. O marco normativo global que insere indivíduos e instituições dentro de uma lógica de guerra implacável, reforça-se cada vez mais e acaba progressivamente com a capacidade de resistência, desativando o coletivo. Esta natureza antidemocrática do sistema neoliberal explica em grande parte a espiral sem fim da crise e o aceleramento diante de nossos olhos do processo de desdemocratização, pelo qual a democracia se esvazia de sua substância, sem que se suprima formalmente.

Exemplifiquemos essa desativação do coletivo com o paradoxo de uma economia do compartilhamento. Embora ela aponte para uma economia da abundância, e não para uma de posse escassa de bens e serviços, ela mantém a lógica capitalista numa "comercialização total da vida" através de plataformas digitais, como é o caso da hospitalidade monetizada por aplicativos como o "Airbnb", que não se traduz numa relação generosa e comunitária. Em geral, as plataformas digitais não são uma nova esfera pública e, diferentemente do clube de trocas, elas se transformaram num meio sofisticado de autoexploração. O algoritmo dos aplicativos atuais, como o do "iFood" estabelece uma interface entre consumidor e prestador de serviço e essa interface é inegociável, favorecendo a empresa que fornece o aplicativo. Logo, essa autoexploração do empreendedorismo, com verniz de autonomia de serviço, dificulta organizar um amontoado de indivíduos que não se constituem como coletividade orgânica. Há até mesmo uma rivalidade entre trabalhadores de aplicativos que impedem uma solidariedade entre eles, pois quem estiver um pouco melhor financeiramente é um privilegiado pelo sistema e deve ser atacado.

Nesse caso de autoagressão e de concorrência de todos contra todos, não se faz possível uma revolução, como explica Byung-Chul Han (2014): "Não se forma uma massa revolucionária com indivíduos esgotados, depressivos, isolados." O esgotamento atual se assemelha ao do início da Revolução Industrial. O tempo diário de trabalho do trabalhador intermitente, permitido pela contrarreforma trabalhista, chega a 14 horas por dia, conforme matérias jornalísticas sobre os entregadores pelo aplicativo "iFood" (BORGES, 2019). Esses entregadores se autoexploram mas, eis o crime perfeito, não assumem a sua situação de subemprego, pois consomem o produto midiático de conversão ao pensamento único neoliberal ao se definirem a si mesmos como "empreendedores".

Assim, o discurso em prol do comum pelo compartilhamento, em que pese o discurso sobre certa "liberdade", não se torna potencializante, contudo, quando a esquerda denuncia essa autoexploração. Tal denúncia não é aceita pelo trabalhador porque deseja empoderar-se enquanto "empreendedor". O discurso empreendedorista, pretensamente marcado pela liberdade, consegue desviar o trabalhador de uma visão de classe. Desse

modo, há uma diferença entre hoje e o início da Revolução Industrial: quando nessa época o inimigo capitalista era visível. Agora não, pois o empreendedor de si não se coloca mais numa luta de classes perante o próprio fracasso financeiro, e não há como acusar o patrão.

Diante desse desafio, dever-se-ia enfatizar a conquista democrática de direitos trabalhistas do Estado democrático de Direito. Por isso, tornou-se catastrófico a constatação de que, no bojo do Golpe de 2016, as coordenadas de nossa democracia parlamentar está sob a batuta de um neoliberal. A centralidade política ficou muito distante da base da pirâmide social com o deputado Rodrigo Maia. Ele se configura claramente como o eixo de articulação política da nova centralidade financista, facilitando a perda de conquistas civilizatórias.

A financeirização da vida e da sociedade se expande a partir de sua função por meio das contrarreformas constitucionais, como a trabalhista, contribuindo com a falência das instituições liberais e democráticas e, assim, fragilizando a cultura política consensuada pela redemocratização iniciada com a Nova República.

Embora desde a década de 90 – logo depois da promulgação da Constituição Federal – já termos uma racionalidade neoliberal, o Golpe de 2016 promoveu a tal ponto a falência de nosso patriotismo constitucional que se fez necessário confrontar não só as contrarreformas, mas o simbolismo dos antiministros do Governo Bolsonaro. Eles contraditoriamente realizam o oposto do que suas pastas preconizam. Desse modo, há os (anti) ministros que não gostam do meio ambiente; os que não defendem os interesses brasileiros na política externa; os que não gostam de educação pública; as que não gostam das mulheres e dos direitos humanos; os que não pretendem fazer justiça; além daquele que, enquanto financista, não faz economia. Daí uma situação efetivamente inovadora: a junção de conjuntos de ex-ministros da Nova República, posteriores à promulgação da CF de 1988. Ex-ministros que, de acordo com suas respectivas pastas, opõem-se às contramedidas do governo de Jair Bolsonaro, que, por sua vez, governa com o agravante de inúmeras Medidas Provisórias como estratégia de enfraquecimento do Congresso Nacional e o Supremo Tribu-

nal Federal (STF) diante da "maioria moral", que vê o não atendimento de seus pleitos autoritários por essas instituições democráticas, minando-as; ilustra-se isso com a defesa do "excludente de ilicitude" para policiais no pacote anticrime encaminhado ao Congresso Nacional.

Jair Bolsonaro foi eleito graças à lógica anti-sistêmica de confronto com as minorias políticas e com o Estado de bem-estar social. Seu movimento de massa foi preparado pela orquestração midiático-empresarial do golpe de 2016 e seu subsequente colapso institucional. Muitos exemplos ilustram esse colapso. O desejo de desinstitucionalização totalitária, no Brasil, acompanhou a "Operação Lava-Jato", inflacionada pela "Rede Globo de Televisão", que aguçou a obsessão pela punibilidade mesmo a custo das garantias constitucionais e contribuiu para o descrédito das instituições democráticas com a prisão de congressistas, o que aconteceu também na Argentina, Peru, Venezuela, Equador e Panamá. A nosso ver, contudo, foi nevrálgica para essa crise institucional a omissão do STF diante de um *impeachment* sem crime de responsabilidade. Ao empreender uma hermenêutica-jurídica baseada em elementos contextuais e políticos e não enfatizar a lógica jurídica de análise substantiva do conteúdo da normatividade legal, relativizou-se fortemente a positividade da lei a favor da construção de certo "clamor público" das ruas, que, por influência de uma aliança midiático-empresarial, mobilizou em 2015 e 2016 uma classe média ressentida e americanizada como expressão da "maioria moral". Foi o que constatamos com a transformação metafórica de aeroportos em rodoviárias e pela menos metafórica mudança no perfil socioeconômico dos estudantes das universidades públicas com o sistema de ingresso por cotas, o que muito contribui para o enorme ressentimento da classe média, acima apontado, acostumada a seus históricos privilégios.

Ademais, a classe média sofreu com o desemprego e a desindustrialização gerados pelas políticas de austeridade fiscal, acarretando-lhe um sentimento geral de insegurança. Como desdobramento disso, a aposentadoria e o cuidado da grande família, bem como a prática religiosa fundamentalista e moralista quanto aos costumes, tornou-se um forte apelo para maior estabilização da vida pessoal e coletiva. Junto a isso, o reforço interpretativo do que se chama de "valores familiares", a partir da ideologia familiarista

da maioria moral, estabeleceu um cínico confronto político-cultural de se divulgar conscientemente *fake news* contra a diversidade de etnia, gênero e classe popular, a exemplo do chamado "kit gay". Dessa dinâmica sociocultural se depreende a não absorção pelo senso comum da cultura política trazida pela luta por direitos humanos e pela redemocratização, conforme a tradição do liberalismo político.

A opacidade destrutiva contra as minorias políticas é expressa lapidarmente na frase do então candidato Jair Bolsonaro: "Não tem essa historinha de Estado laico não. O Estado é cristão e a minoria que for contra que se mude. As minorias têm que se curvar para as maiorias" (encontro na Paraíba, fevereiro de 2017). O antagonismo belicoso do Governo Bolsonaro com essa e outras declarações, como em sua defesa da tortura, testam o limite da democracia ao promover o ódio às minorias políticas e o menosprezo aos mais pobres, configurando-se no maior e mais brutal desdobramento da não absorção da redemocratização pela maioria moral na história do Brasil, em contraposição à tradição dos Direitos Humanos, à laicidade do Estado e à diversidade cultural. Por isso, o modelo iliberal de "democracia" se encaixaria no que Tocqueville chama de "tirania da maioria" (1977). A crise da democracia, porém, resolve-se com mais democracia.

Contra a tirania, mesmo a da maioria, a democracia, na esteira do liberalismo político, caracteriza-se, por governos constitucionais baseados nos Direitos Humanos e num contexto de ampla diversidade. Logo, diferentemente do neofascismo, cujo esvaziamento democrático não visa ampliar civilizatoriamente a conquista de direitos, uma nova democratização da democracia gera novas conquistas civilizatórias. Profanar essa democracia com mais democracia, saindo de mero ativismo digital, do entrar em contato virtualmente, para o encontro com o outro e cheio de afeto, o que significa uma radicalização democrática que aponta para uma transformação da democracia esvaziada e de baixa intensidade, como fez a democracia liberal dos contratualistas, como Rousseau, com a democracia ateniense ao universalizarem os direitos cívicos. Resgatemos o mote: só a democracia de alta intensidade aperfeiçoa nossa democracia de baixa intensidade. Cabe agora, então, uma democratização da democracia li-

beral, cuja ênfase na representatividade há de ser substituída pela ênfase na participação popular. A democracia liberal precisa crescentemente absorver as minorias políticas. No entanto, grupos fundamentalistas não querem participar da conversação. A conversação é a tentativa de consenso, mas sem uma entificação do consenso numa arena habermasiana de neutralidade, que significa:

> em primeiro lugar, que o justo, fundamentado na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bom, ou seja, que as questões relativas à vida boa cedem o lugar às questões de justiça. Entretanto, se a neutralidade incluísse também a exclusão de questões éticas do discurso político em geral, este perderia sua força em termos de transformação racional de enfoques pré-políticos, de interpretações de necessidades e de orientação valorativas (HABERMAS, 1997, p. 35).

Orientações que visam um consenso no horizonte da esfera pública, o que não exclui a conflitualidade agônica de uma cultura política comum que tenta conjugar o conflito e o consenso.

Seja como for, contra o rolo compressor de uma normatividade moral padronizante culturalmente, o desafio para o salto a uma democracia radical e efetiva seria uma politização conflituosa dessa moralidade naturalizada para fazer da luta pela diminuição da desigualdade e pelo reconhecimento da diversidade de estilos de vida um elemento estruturante de políticas públicas. Façamos um pequeno parêntese para diferenciar os conceitos de reconhecimento e tolerância. Esta última significa uma perspectiva a partir do outro, na sua diferença, ou uma perspectiva a partir de nós em que o outro é sempre um estranho com quem convivemos intersubjetiva e razoavelmente, como é na tolerância. A politização moral passa pelos costumes e chega à desigualdade socioeconômica, sem rivalidade entre essas lutas. Afinal, a discussão de gênero ou étnica é uma construção identitária que parte do dedo acusatório apontado pela maioria moral expressa pelo Estado. Por isso, o Estado é "branco", "sexista" e crescentemente desigual. Por isso, com Daniel Munduruku, apesar de ele não se considerar índio, mas Munduruku:

> E o que diz o que eu sou? A minha identidade, não é? O meu nome, como eu me apresento para as pessoas. É a maneira como eu me identifico e, nesse caso, quero lhes dizer que índio eu não sou. Mas eu sou Munduruku. Ser Munduruku é diferente de ser índio. Ser Munduruku é diferente de ser Wapichana, Kaiapó, Xavante, brasileiro. É diferente. Ser Munduruku é ter uma ancestralidade, uma leitura do mundo, um jeito de ser humano diferente dos outros povos. E é a partir desse lugar, do ser Munduruku, que eu falo para vocês (MUNDURUKU, 2017).

Mas essa sua identidade de Munduruku não impede Daniel Munduruku de se articular com outros povos originários para se defenderem da necropolítica contra eles pelos "brancos" ou os anti-índios: quem manda matá-los, ainda que nem sempre apertem o gatilho. Do mesmo modo, uma viralizada coreografia chilena contra a violência de gênero aponta o Estado como machista e estuprador. Logo, Marielle Franco e Ágatha Félix foram assassinadas pela lógica necropolítica travestida por "democracia".

A democracia é mais uma forma de vida entre cidadãos livres e iguais do que um sistema de regras. Assim, para além do esgotamento do modelo representativo, é preciso uma força (*kratos*) que vem da *plebs* e, assim, dar um status jurídico com direitos e cidadania ao que efetivamente é o melhor do que simples povo enquanto *populus*, daí a questão do reconhecimento participativo das demandas das minorias e dos pobres (CASERO, 2019). O *populus* é o povo enquanto cidadão público – que no direito romano é uma soma aritmética entre coproprietários como numa cota de participação de indivíduos. Eis o problema de uma justiça subalternada ao conceito de propriedade. Se justiça, conforme a célebre frase de Ulpiano, é "dar a cada um o seu" (*apud*: CASERO, 2019), a propriedade particular tem peso ontológico acima do direito; por conseguinte, a categoria pré-jurídica de *plebs*, que significa a plebe ou o povão ou o vulgo, traz características da classe dos debaixo, desde a perspectiva das minorias políticas (CASERO, 2019).

À guisa de exemplo e de conclusão, lembremos do filme "Bacurau" e faça-

mos da ruptura com a necropolítica um resgate histórico de nossas lutas contra os colonizadores de fora e seus cúmplices brasileiros, os "cidadãos de bem", que se submetem afetivamente aos colonizadores contra a plebe. Por uma radicalização da democracia pelo afeto, não há apenas a resistência metafórica de Bacurau, mas há muitas experiências de transformação social. Em Vitória, capital do Espírito Santo, há o "Território do Bem", que faz de um complexo de favelas não um "território do crime", como o chamava certo jornalismo.

Um movimento comunitário surge com um comitê de crédito num banco comunitário. Essa experiência de moedas sociais seguem os "clubes de trocas", em que temos a figura dos "prosumidores" como uma fusão de produtores e consumidores, bem diferente da "economia do compartilhamento" por plataformas digitais. Esse processo, além de romper com a rivalidade entre comunidades, criou uma instância deliberativa mensal chamada de "Fórum Bem Maior", em 2009. Desse modo, os moradores adquiriram uma identidade positiva para si e para onde moram (o que antes burocraticamente era chamado de "Poligonal 1"), tendo protagonismo na interlocução de políticas públicas pelo peso eleitoral que adquiriram com a união de 10% dos votos do município, numa leitura disruptiva da democracia:

> É por isso que nós dizemos que esses movimentos são revolucionários, por repor ao termo "revolução" o sentido mais preciso de "reinstituição da sociedade". Em nossa opinião, isso não indica que uma manifestação violenta ou uma insurreição sejam equivalentes à revolução. Revolução envolve outra coisa. O sentido revolucionário dos movimentos contemporâneos não está baseado no modo de ação que eles adotam, eleitoralmente ou de outra forma, e nem mesmo na pura consciência do objetivo final buscado. Em vez disso, tem a ver com transformar a resistência persistente e corajosa de amplos setores da sociedade às políticas de austeridade em vontade e capacidade de transformar as próprias relações políticas, em ir da representação à participação. Isso

> é o que significa unir a demanda do comum ao seu maior ponto de expressão (DARDOT; LAVAL, 2016).

Eis a melhor maneira de romper democraticamente com o neofascismo, reinstituindo pilares do liberalismo político em vista de sempre novas "normalidades" mais participativas.

Referências

BORGES, T. **Até 14 horas de trabalho e 80 km pedalados por dia:** conheça os entregadores por aplicativo. Rede Bahia, 30 jun 2019. Disponível em: https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/ate-14-horas--de-trabalho-e-80-km-pedalados-por-dia-conheca-os-entregadores-por--aplicativo/ Acesso em: 05 out 2019.

CASERO, J. L. **Público não é comum.** IHU, 2out2019. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593078-publico-nao-e-comum Acesso em: 07 out 2019.

DARDOT, P. & LAVAL, C. **O Comum:** *um ensaio sobre a revolução no século 21.* IHU, 25 nov 2016. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/maisnoticias/noticias/185-noticias/noticias-2016/562765-o-comum--um-ensaio-sobre-a-revolucao-no-seculo-21 Acesso em: 03 nov 2019.

_____. **Anatomia do novo neoliberalismo.** IHU, 25jul2019. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591075-anatomia-do--novo-neoliberalismo-artigo-de-pierre-dardot-e-christian-laval Acesso em: 02 set 2019.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v.II.

_____. *Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law*. In: ROSENFELD, M.; ARATO, A. (orgs.). **Habermas on Law and Democracy Critical Exchanges**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1998.

_____. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HAN, B-C. **Por que hoje a revolução não é possível?** 03 OCT 2014. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html Acesso em: 10 out 2019.

HARARI, Y. N. **21 lições para o século 21.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

KRASTEV. I. & HOLMES. S. *A Hora dos Descontentes.* **REVISTA PIAUÍ,** n.155, ago 2019. Disponível em: https://piaui.folha.uol.com.br/materia/hora-dos-descontentes/ Acesso em: 10 set 2019.

MBEMBE, A. **Políticas da inimizade.** Lisboa: Antígona, 2017.

MUNDURUKU, D. **O ato indígena de educar(se)**. Entrevista dada na 32ª Bienal: Programa de Encontros no Masp. 21 fev 2017. Disponível em: http://www.bienal.org.br/post/3364 Acesso em: 30 set 2019.

TOCQUEVILLE, A. de. **A democracia na América**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1977.

MEMÓRIAS REVOLUCIONÁRIAS DOS ANOS 1930: a paratopia no discurso literário de Eneida de Moraes

Rafael Cossetti
Doutorando e mestre em Estudos Linguísticos (2019) do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Bacharel em Comunicação Social - Habilitação em Jornalismo (2013) e licenciado em Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa (2020) pela mesma universidade. Membro do Grupo de Pesquisa "Memória e Cultura na Língua Portuguesa Escrita no Brasil" (PUC-SP/CNPq), liderado pelo prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento. Bolsista CAPES.

E-mail: rafaelcossetti@gmail.com

MEMÓRIAS REVOLUCIONÁRIAS DOS ANOS 1930: a paratopia no discurso literário de Eneida de Moraes

1. Considerações iniciais

Neste artigo, examinamos o modo de pertencimento ao campo discursivo-literário da produção de Eneida (1904-1971), escritora, jornalista e militante paraense de esquerda, e a condição de sua paratopia criadora. Para cumprir esse objetivo, fundamentamo-nos na perspectiva enunciativo-discursiva, desenvolvida por Dominique Maingueneau (1995, 2010, 2016), da Análise do Discurso (AD). Nessa abordagem, a paratopia é o caráter paradoxal dos discursos constituintes, tal como o literário, que se comporta como discurso fundador que valida a si próprio por meio de suas cenas de enunciação (MAINGUENEAU, 2016).

Selecionamos como *corpus* três crônicas, a saber, "A Revolução de 1930", "Capítulo dos relógios" e "Companheiras", publicadas em 1957 no livro *Aruanda*, cujo objetivo é compartilhar memórias de tempos de silenciamento das mulheres e de repressão à divergência política, sobretudo após o movimento armado de 1930 que marcou o fim da República Velha. Esses discursos e o livro como um todo exercitam memórias que são, ao mesmo tempo, muito pessoais e muito coletivas, já que auxiliam na reminiscência de um momento importante da história nacional. Antes das crônicas, Eneida elucida o título do livro e seu objetivo: "é o que quero fazer com este meu livro: abrir a minha Aruanda, meu passado e meu presente, para que ela deixe de ser apenas minha e se torne de todos, pois que para mim nada existe de meu: a própria vida é um grande bem coletivo" (ENEIDA, 1957, p. XIX).

Para a pesquisadora Eunice Ferreira dos Santos (2008, p. 70), essa produção de Eneida revela "[...] muito das dificuldades que a escritora enfrentou, porque transgrediu os códigos patriarcais para exercer sua opção política, conquistar espaços e autonomia literária". Nesse sentido, sua biografia se assemelha a biografias de outras mulheres, como Nise da Silveira, Haydée Nicolussi, Maria Moraes Werneck de Castro, entre tantas

outras, que, nas primeiras décadas do século XX, ousaram ocupar espaços que eram reservados aos homens. Almejamos, por conseguinte, colaborar com a celebração dessas mulheres que, apesar de sua importância histórica e de sua excelência em diversas áreas, são pouco lembradas nos espaços midiáticos e acadêmicos.

Organizamos o ensaio em quatro seções: a princípio, resgatamos dados biográficos de Eneida, a fim de celebrarmos seu pioneirismo em espaços que eram reservados aos homens e sua produção discursivo-literária; em seguida, apresentamos as características dos discursos constituintes, por meio da noção de paratopia; procedemos, então, à análise do *corpus* constituído para este estudo; e, por fim, tecemos algumas considerações sobre a constituição da paratopia nos discursos examinados.

2. A voz forte e animada de Eneida

> *Minhas mãos não foram jovens nem mesmo no tempo da juventude total. Marcharam na vanguarda; agitavam-se incessantemente; nunca se pouparam.*
>
> Eneida (1957)

Nesta seção, além de abordarmos de forma breve o momento sócio-histórico que é tematizado nos discursos, resgatamos, por meio das vozes de Santos (2005, 2008), de Graciliano Ramos (1969) e de Maria Werneck de Castro (1988), de que maneira a trajetória pessoal de Eneida se vincula a um momento de perseguição política e de repressão.

De acordo com Santos (2005), Eneida inicia sua trajetória de criação jornalístico-literária por volta dos sete anos, quando ganha o primeiro lugar em um concurso literário com um conto que narra a história de um lenhador. De 1913 a 1918, passa a viver pela primeira vez no Rio de Janeiro, com o objetivo de frequentar um colégio interno, e lá começa a desenvolver uma produção epistolar. Em 1918, volta a Belém e, dois anos depois, já trabalha como jornalista.

Na década de 1920, a escritora aproxima-se das discussões políticas, passando da crônica comentário a textos militantes. Inclusive, é "a partir de 1926, [que] passa a grafar seus escritos apenas com o nome Eneida, ex-

cluindo o sobrenome do pai (Costa) e do marido (Moraes)" (SANTOS, 2005, p. 102). Ainda que respeitemos a preferência da autora ao longo do texto, optamos por manter o sobrenome no título, a fim de identificar de forma mais explícita o conteúdo do nosso trabalho e evitar equívocos.

Em 1930, muda-se para o Rio de Janeiro, onde começa a frequentar círculos literários, estudar marxismo e a criar vínculos com o Partido Comunista Brasileiro (PCB). Em razão da repressão direcionada às atividades militantes de esquerda, sofreu inúmeras prisões e perdeu vários empregos. Era descrita nos relatórios policiais como "conhecida agitadora comunista" e responsável pela produção de propaganda comunista. Em 1932 é presa em São Paulo. Considerada presa de alta periculosidade, foi colocada em uma "solitária" sem janelas e sem comida. Após 4 meses, é solta por engano no meio dos integralistas e retorna ao Rio de Janeiro.

Depois do fracasso da insurreição comunista de 1935, é investigada pela Comissão Nacional de Repressão ao Comunismo e detida em janeiro de 1936 no Rio de Janeiro, permanecendo no Pavilhão dos Primários cerca de um ano e cinco meses. Nesse ambiente prisional, Eneida entra em contato com Maria Moraes Werneck de Castro, Haydée Nicolussi, Beatriz Bandeira, Nise da Silveira, entre outras, e alimenta, com suas "companheiras", o fortalecimento de sua formação política.

Nesse espaço, também se dá o encontro entre Eneida e Graciliano Ramos. Em *Memórias do cárcere*, o escritor alagoano conta que percebe o vozeirão e a presença de Eneida, quando uma discussão política "vigorosa" chama sua atenção:

> Vigorosa conversa política ali se desenvolvia, a pouca distância, dominada por um vozeirão de instrutor. Quem seria aquela mulher de fala dura e enérgica? [...] Despedi-me de Nise e desci, uma pergunta a verrumar-me, insistente, os miolos: quem seria a criatura feminina de pulmões tão rijos e garganta macha? [...] Foi Valdemar Bessa quem me satisfez a curiosidade: a mulher de voz forte era Eneida. E apertava-se uma dúzia delas na sala 4. Olga Prestes, Elisa Berger, Carmem Ghioldi, Maria Werneck, Rosa Meireles [...] (RAMOS, 1969, p. 190).

Após esse primeiro encontro, Graciliano se refere, na sequência, à importância da "Rádio Libertadora" para as/os presas/os políticas/os, cujo propósito não era somente entretenimento, desempenhava também uma função informativa (RAMOS, 1969, p. 191), posto que era por meio dessa estação que notícias de jornais, críticas ao governo, trechos de livros e sambas circulavam. Sobre esse aspecto da vida em cárcere, Maria Moraes Werneck de Castro (1988) corrobora, no livro *Sala 4*: primeira prisão política feminina, o papel da estação tanto no divertimento quanto na transmissão de notícias, que muitas vezes eram trazidas pelas visitas ou pelos novos presos. Em suas palavras,

> Hinos incentivavam nosso ânimo. O coro era cantado por todos do Pavilhão e acompanhados por nós. [...] Para tudo isso concorria com sua animação Eneida Costa de Moraes, que também chegou, no início de 1936, à Sala 4. Por sua voz forte, foi escolhida como a locutora da Sala 4, na Rádio Libertadora. Essa rádio fora "fundada" no Pavilhão dos Primários. A "estação" funcionava na grade que separava esse Pavilhão do saguão. [...] Nossa contribuição para o programa se fazia sempre presente, através de Eneida. Todas, em conjunto, formávamos o coro de canções. [...] (CASTRO, 1988, p. 46-47).

Em 1937, Eneida é absolvida pelo Tribunal de Segurança Nacional, no entanto, volta à prisão várias vezes. Sua escrita política era alvo de perseguição, conforme assinala Santos (2005, 2008), sobretudo nos períodos de comemoração cívica. Depois de uma série de prisões, exila-se na França, de onde atua como correspondente de jornais brasileiros de grande circulação.

De acordo com Santos (2008), nos anos seguintes, opta por uma divisão, dentro do PCB, que rejeitava o dogmatismo stalinista e defendia uma política de coexistência coerente com a realidade do Brasil. Embora continue escrevendo para o *Diário de Notícias* até 1971, torna-se mais reservada, devido à sua condição de saúde. Antes de procedermos à análise do *corpus*, explicitamos de que forma o discurso literário se diferencia dos outros tipos de discurso.

3. O discurso literário como discurso constituinte

Considerando que as crônicas analisadas serão tomadas enquanto discursos literários, examinamos, as particularidades desse tipo de discurso, visto que participam, como defende Maingueneau (2016), junto com os discursos religioso, científico e filosófico, de um plano determinado da produção verbal, o dos discursos constituintes. Estamos de acordo com o autor, quando indica que "[...] levar em conta as relações entre os vários 'discursos constituintes' [...] pode parecer uma custosa digressão, mas esse agir aumenta de maneira ponderável a inteligibilidade do fato literário" (MAINGUENEAU, 2016, p. 60).

Torna-se, dessa forma, essencial identificar as condições de emergência, de funcionamento e de circulação dos discursos constituintes. Por terem acesso privilegiado a uma fonte extrassocial, uma Origem, esses discursos localizam-se na fronteira entre o mundo comum e um mundo superior, que excede o mundo humano. Essa característica faz com que eles sejam validados por uma cena de enunciação que os autoriza. À primeira vista, esses discursos parecem muito distintos, porém é possível agrupá-los em uma mesma categoria devido à sua "[...] função (fundar e não ser fundado por outro discurso), [a] certo recorte das situações de comunicação de uma sociedade (há lugares e gêneros vinculados a esses discursos constituintes) e [a] certo número de invariantes enunciativas" (MAINGUENEAU, 2016, p. 61).

A fim de caracterizar a posição privilegiada desses discursos, Maingueneau (2016) recorre à noção de *archeion* de uma coletividade.

Esse termo grego, étimo do termo latino *archivum*, apresenta uma interessante polissemia para a nossa perspectiva: ligado a *arché*, "fonte", "princípio", e, a partir disso, "mandamento", "poder", o *archeion* é a sede da autoridade, de um palácio, por exemplo, um corpo de magistrados, mas igualmente os arquivos públicos. Ele associa, dessa maneira, intimamente, o trabalho de *fundação* no e pelo discurso, a determinação de um lugar vinculado com um *corpo de locutores consagrados* e uma elaboração da *memória*. Os discursos constituintes são discursos que conferem sentido aos atos da coletividade [...] (MAINGUENEAU, 2016, p. 61, grifos do autor).

Por estarem vinculados ao *archeion*, os discursos constituintes dão significado aos atos da coletividade e servem de fonte para os outros tipos de discurso. Isto é, esse estatuto único torna-os a um só tempo autoconstituintes e heteroconstituintes: somente um discurso que se constitui gerindo em termos textual-discursivos sua própria emergência pode servir de fonte para outros discursos.

Maingueneau (2016) aponta que, nesse modo de constituição, há duas dimensões indissociáveis. Sua constituição se refere tanto a uma ação de se estabelecer legalmente, regrando sua emergência no interdiscurso, quanto aos modos de organização, em um sentido de estruturação de elementos que compõem uma totalidade textual. Nessa perspectiva, uma análise da "constituência" desse tipo de discurso

> [...] deve concentrar-se em mostrar o vínculo inextricável entre o intradiscursivo e o extradiscursivo, a imbricação entre uma organização textual e uma atividade enunciativa. Sua enunciação se instaura como dispositivo de legitimação de seu próprio espaço, incluindo seu aspecto institucional; ela articula o engendramento de um texto e uma maneira de inscrever-se num universo social (MAINGUENEAU, 2016, p. 62).

A inscrição dos discursos constituintes no universo social leva o autor a tratar da produção, do consumo e das relações que esses discursos mantêm com as mais diversas instituições sociais. Sem se filiarem a elas por completo, esses discursos guardam uma condição paradoxal. Isto é, o discurso literário, enquanto discurso constituinte, apesar de surgir em diferentes âmbitos sociais, não se fixa em nenhum deles; conserva-se em um pertencimento impossível.

Esse pertencimento paradoxal alimenta o próprio ato de enunciação, que acaba se revestindo da impossibilidade de inscrição tanto no interior quanto no exterior da sociedade. Quem produz um discurso constituinte "[...] não pode situar-se no exterior nem no interior da sociedade: está fadado a dotar sua obra do caráter radicalmente problemático de seu próprio pertencimento a essa sociedade" (MAINGUENEAU, 2016, p. 68). Resta uma difícil negociação entre lugar e não lugar.

Para que uma obra literária releve de um lugar de paratopia, ela precisa irromper, quando há tensões no campo literário, quando ela "só pode dizer alguma coisa sobre o mundo pondo em jogo em sua enunciação os problemas advindos da impossível inscrição social (na sociedade e no espaço literário) dessa mesma enunciação" (MAINGUENEAU, 2016, p. 95). Esse caráter paradoxal, que se manifesta discursivamente, é denominado paratopia.

3.1 A noção de paratopia

A paratopia, como aponta Maingueneau (2010), manifesta-se em dois níveis complementares: no nível do conjunto do discurso constituinte, em razão destes pertencerem e não pertencerem ao universo social, e no nível de cada criador de discursos constituintes, que, para estarem em conformidade com sua enunciação, devem construir uma impossível identidade em uma posição paradoxal de pertencimento e de não pertencimento à sociedade.

Trata-se, portanto, de uma noção que somente é interessante para a AD, quando tomada como condição e produto de um processo criador. Em se tratando de discurso literário, a paratopia relacionada aos escritores, na verdade, só é paratopia se incorporada a um processo criador. É necessário que os criadores organizem seus discursos em torno das tensões paradoxais, que se mostram paratópicas mediante as cenas de enunciação que compõem.

Com a finalidade de esclarecer essa posição paradoxal dos discursos constituintes, situamos de que forma Maingueneau (2010) compreende a separação entre os discursos constituintes e outros tipos de discurso. Se aqueles podem se autolegimitar por meio de sua própria enunciação, deve haver os que não o fazem. Esses são os denominados tópicos, quer dizer, o restante da produção discursiva que possui um lugar social estabelecido no âmago social. Na prática, é fácil identificar que essa distinção simplória se mostra insuficiente, "sendo necessário complexificar essa oposição para integrar vastas zonas de produção discursiva" (MAINGUENEAU, 2010, p. 161).

Ao serem explorados por um produtor de discurso constituinte, diferenciam-se tipos possíveis de representação da paratopia, que interferem uns

nos outros e sobrepõem seus efeitos (MAINGUENEAU, 2016). Segundo os nossos objetivos, focalizamos o tipo de paratopia que diz respeito a todas as figuras de dissidência e de marginalidade, em outras palavras, que afasta alguém de um grupo; esse tipo é denominado paratopia de identidade.

A paratopia de identidade é importante para o nosso trabalho, visto que a produção discursivo-literária que compõe o nosso *corpus* lida com sujeitos que não se conformam às regras sociais correntes, que são perseguidas/os e presas/os por sua militância. Consequentemente, negociam em suas enunciações esse lugar problemático de pertencimento e não pertencimento. Esse tipo de paratopia congrega as figuras da dissidência e da marginalidade, expressa pela máxima "meu grupo não é o meu grupo". A paratopia social é uma das instâncias em que se desdobra a paratopia de identidade. Essa representação integra os boêmios e todos os excluídos de alguma comunidade, como os rejeitados por uma religião, por uma cidade ou por um governo, como é o caso dos sujeitos concebidos nos discursos de Eneida.

Em seus primeiros trabalhos sobre o discurso literário, Maingueneau (1995), referindo-se à embreagem linguística, na qual alguns signos linguísticos, os embreantes, indicam a situação de enunciação, cunha a noção de *embreagem paratópica*, um conjunto de relações que participam simultaneamente do potencial paratópico dos produtores desses discursos e do mundo delineado por eles. A embreagem paratópica pode ser particularizada em alguns eixos principais (MAINGUENEAU, 1995). Destacamos dois deles: é possível relacionar espaços paratópicos, locais subjacentes à sociedade cotidiana, como ilhas, fortalezas, prisões ou sanatórios, com personagens paratópicos, indivíduos ou grupos cujo pertencimento à sociedade é incerto; e a análise da embreagem paratópica é efetuada em termos de categorias, como a cenografia, *ethos* discursivo e código linguageiro. A paratopia, portanto, articula-se em um investimento de uma cenografia que faz do discurso um lugar de representação de sua própria enunciação, de um *ethos* discursivo que faz emergir do discurso uma voz que ativa o imaginário estereotípico de um corpo enunciante socialmente avaliado e de um código linguageiro, cuja configuração específica opera sobre a diversidade de zonas e registros de língua com um efeito prescritivo que liga o ato de enunciação que dá origem ao discurso ao universo

de sentido que ele realça.

4. A paratopia no discurso literário de Eneida

Ao escrever sobre o gênero crônica, Antonio Candido (1992) assinala sua capacidade de restabelecer a dimensão das coisas, comunicando do rés do chão, em uma linguagem que aproxima autor e leitor, posto que "em lugar de oferecer um cenário excelso, numa revoada de adjetivos e períodos cadentes, pega o miúdo e mostra nele uma grandeza, uma beleza e uma singularidade insuspeitas" (CANDIDO, 1992, p. 14). O teórico e crítico literário usa a expressão "rés do chão" para se referir a esse gênero, devido ao espaço que era originalmente reservado para esse tipo de texto nos jornais e ao registro cotidiano em geral empregado, que se assemelha à modalidade oral, para tratar de acontecimentos do dia a dia.

O código despretensioso das crônicas não sinaliza uma ausência de profundidade. Segundo Candido (1992, p. 17-18), as crônicas podem manter "[...] o ar despreocupado, de quem está falando coisas sem maior consequência; e, no entanto, não apenas entram fundo no significado dos atos e sentimentos do homem, mas podem levar longe a crítica social". É aliás na década de 1930, momento em que a empregaram inúmeras/os escritoras/os com um objetivo mais explicitamente crítico, que a crônica moderna se definiu e se consolidou no cenário brasileiro.

Referindo-se a essa década, a enunciadora negocia, no *corpus* analisado, uma cenografia memorialista interpelativa, cujo objetivo se desdobra em compartilhar memórias e em questionar o coenunciador sobre o momento histórico da década de 1950, período em que são produzidas. A cenografia é um dispositivo capaz de articular a obra e as condições que propiciam sua criação. Maingueneau (1995) esclarece que esse dispositivo, constituído por coordenadas espaçotemporais, implica uma figura de enunciador e coenunciador, uma cronografia (um momento) e uma topografia (um lugar), marcas das quais o discurso pretende emergir.

A cenografia não é imposta pelo tipo ou pelo gênero, mas instituída no e pelo próprio discurso, e é com ela que o interlocutor, enredado em uma determinada enunciação, lida diretamente. A cenografia legitima e é legitimada pelo discurso, confundindo-se com o enunciado que sustenta,

e o enunciado, por sua vez, também sustenta a cenografia. A escolha da cenografia é essencial para mostrar que o enunciador negociou um código linguageiro adequado àquele universo e para constituir e legitimar o *ethos* discursivo.

Nessa configuração, sucedem-se perguntas que constroem um efeito de maior proximidade com o coenunciador, dado que se mostram como um convite à sua reflexão e evidenciam, então, a necessidade de mudança desse cenário. Uma delas, que ecoa em várias outras partes do livro, aparece em "Capítulo dos relógios": "(quem já esqueceu os trágicos dias do fascismo brasileiro?)" (ENEIDA, 1957, p. 92). Constitui-se, assim, um tempo (cronografia) de tomada de consciência e luta das mulheres. Parece lídimo admitir que essa cronografia começa a se desenvolver na crônica "A Revolução de 1930", que discorre sobre as consequências desse fato político para o núcleo familiar alheio às questões coletivas – "éramos um bando alegre de criaturas irresponsáveis, porque jovens" (ENEIDA, 1957, p. 52). O momento em que a enunciadora escuta o irmão, que havia se afiliado à Aliança Liberal – "[meu irmão] falou demoradamente em assuntos que pensei não entendesse" (ENEIDA, 1957, p. 53) é sintomático desse processo que resulta na tomada de consciência.

Nas crônicas "Capítulo dos relógios" e "Companheiras", essa cronografia se torna mais voltada para a ação individual e coletiva de luta pela emancipação das mulheres. Um processo similar sobressai, se focalizarmos o lugar (topografia). Enquanto na primeira crônica a topografia é a da tradição familiar, privada, alheia a situações coletivas, nas duas outras, destaca-se a prisão, destinada à punição dos divergentes políticos e das mulheres, que além de divergentes políticas, desafiam aqueles que querem proibi-las de frequentar espaços reservados até então aos homens. Esse desdobramento pode ser compreendido como pertencente a uma topografia mais abrangente, a que dá nome ao livro e que é descrita como

> [...] um país que sempre trazemos dentro de nós, país de Liberdade e de Paz, país sem desigualdades nem ódios, sem injustiças ou crueldades, país do amor sonhado por todos os homens. Aquele que carregamos como uma arma ou joia tão brilhante, pois foi por nós construído, vivido, criado e é por nós defendido

(ENEIDA, 1957, p. XVIII).

A simplicidade do código empregado sustenta e é sustentada por um posicionamento político combativo e resistente. Cada escritor/a negocia em sua enunciação um código que lhe é específico, que distingue sua produção da produção de outras/os. Apesar de não ser possível identificar o léxico específico de cada discurso, pode-se explorar os sentidos diferentes atribuídos a um mesmo item lexical por discursos de posicionamentos distintos. Salientamos, nessa amostra, a opacidade, ou esvaziamento, dos itens "revolução", "revolucionário", como neste trecho, em que a enunciadora faz referência a seu irmão: "[...] pensei que todo aquele ódio era devido ao meu irmão, 'revolucionário'. (Que ele me perdoe as aspas.)" (ENEIDA, 1957, p. 57). Na crônica "A Revolução de 1930", que se distancia em alguns aspectos das outras, o item "revolução", que era comumente atribuído ao acontecimento, não se apresentava para a enunciadora como uma opção – "essa revolução não é a minha" (ENEIDA, 1957, p. 60) –, já que, em sua perspectiva, tratava-se de um processo autoritário e de apelo popular limitado.

O código linguageiro diz respeito a uma configuração específica que determinada formação discursiva emprega no momento da enunciação, posto que ela convoca outra língua na língua (MAINGUENEAU, 2016). O uso que se faz da língua é constitutivo de uma formação discursiva e este código participa da autolegitimação do enunciador. Em se tratando de campo literário, a/o criador/a negocia um código linguageiro que lhe é característico.

Além disso, são recorrentes comentários da enunciadora entre parênteses, como o que aparece logo após seu veredito sobre a "revolução": "(Até hoje me espanto como naquele momento – tão jovem – eu pude ver longe ou melhor prever o futuro.)" (ENEIDA, 1957, p. 60). Essas características linguageiras aproximam enunciadora e coenunciador, segundo um modelo prototípico de crônica, são ratificadas por um *ethos* discursivo comprometido com a resistência, com o combate à opressão e com a memória de sujeitos revolucionários, em especial as mulheres.

Para Maingueneau (2016), o *ethos* discursivo é uma noção sociodiscursiva que se constrói por meio do discurso em um processo interativo de

influência sobre o coenunciador. Isto é, concerne a um comportamento socialmente avaliado, que é compreendido dentro de uma situação específica de comunicação e de uma conjuntura sócio-histórica determinada. Não se confunde com o estilo, uma vez que não diz respeito a uma individualidade, mas ao que o autor denomina "mundo ético", um mundo específico ativado pela interação.

Em concomitância ao desenvolvimento do *ethos* discursivo, a tensão entre enunciação e mundo representado produz o seu oposto, o *antiethos* (MAINGUENEAU, 1995, 2016), uma estratégia ao mesmo tempo de avaliação negativa da comunidade imaginária concorrente e de enaltecimento do seu próprio *ethos* discursivo. Ao explorar o diálogo com outra mulher que havia sido detida sem motivo aparente e depois solta, a enunciadora sumariza: "Soltaram-na ao amanhecer. Ninguém a chamou para saber sequer seu nome. Era assim o Brasil daquela época" (ENEIDA, 1957, p. 94). Na nossa amostra, a figura da mulher resistente e comprometida com o combate ao autoritarismo é desenvolvida a compasso com a figura embrutecida das forças ditatoriais. Ou seja, *ethos* discursivo e *antiethos* enlaçam-se, especificando um modo de vida que deve ser respeitado e outro que deve ser rejeitado.

A ideia de que cada discurso possui um tom específico que aponta para seu enunciador implica também a determinação de uma instância subjetiva encarnada que desempenha a função de fiador. Por meio de indícios textuais, o coenunciador constrói um conjunto de traços físicos e psíquicos que se sustentam em representações sociais valorizadas ou desvalorizadas, em estereótipos culturais, que são reforçados ou transformados.

A análise do *ethos* discursivo reafirma o processo que se dá no nível da cenografia. Em "A Revolução de 1930", focaliza-se uma corporalidade mais doméstica e meneável, que se ocupa da família e dos filhos, e que não está em contato com as outras mulheres. Já nas crônicas "Capítulo dos relógios" e "Companheiras", assume-se um *ethos* discursivo mais comprometido com a luta coletiva das mulheres. Na primeira, a enunciadora auxilia a mulher que havia sido presa sem motivo da seguinte maneira: "passei a noite injetando-lhe coragem, [...] falei-lhe de prisioneiras corajosas, narrei estórias e mais estórias de mulheres valentes" (ENEIDA, 1957, p. 93). Na segunda, esse tom de companheirismo é reconhecido desde o item

que identifica o texto e se acentua no seu prosseguimento, em especial nas interferências que a enunciadora conduz, a fim de enfatizar o modo segundo o qual aquelas companheiras de luta e de perseguição enchiam "[...] com coragem e alegria todas as horas: ginástica, estudo, conversas, cânticos, passeio" (ENEIDA, 1957, p. 104).

5. Considerações finais

Buscamos investigar, neste ensaio, o modo de pertencimento ao campo discursivo-literária da produção da paraense Eneida, por meio da noção de paratopia. Ademais, procuramos homenagear uma mulher que, malgrado o apuro de sua produção, não é lembrada nos espaços midiáticos e acadêmicos com frequência. A relevância de sua produção não se deve apenas ao seu refinamento técnico, mas também à maneira pela qual os embreantes paratópicos são vinculados à sociedade, em relação de antagonismo, na qual o contrato social das figuras representadas é rompido. Essas figuras sustentam uma paratopia de identidade do tipo social, segundo a qual se negociam discursivamente identidades que, além de não serem legitimadas socialmente, em sua militância de esquerda, são excluídas dos espaços sociais correntes.

Compreendemos, enfim, que os discursos literários selecionados são paratópicos, nos níveis analisados, pois lidam com a discursivização de memórias dessas figuras dissidentes, colocando em confronto a combatividade e a resistência assumidas pelas mulheres militantes de esquerda e a conformidade que se estendia, na década de 1950, pelas atividades tópicas dos diversos setores da sociedade.

Em suas crônicas, que se aproximam de biografias líricas, observamos a consolidação de uma gama de mulheres intelectuais comprometidas com a luta democrática. Em todo o seu impacto histórico, a década de 1930 é perscrutada com profundidade na produção discursivo-literária de Eneida, que nos convida a lembrar a cada dia, por meio da aparente simplicidade da linguagem do dia a dia, os dias trágicos do Brasil.

> *Quem já esqueceu o sombrio fascismo do Estado Novo com seus crimes, perseguições, assassinatos, desaparecimentos, torturas?*

Referências

CANDIDO, Antonio. *A vida ao rés-do-chão*. In: CANDIDO, Antonio et al. **A crônica**: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992. p. 13-22.

CASTRO, Maria Moraes Werneck de. **Sala 4**: primeira prisão política feminina. Rio de Janeiro: CESAC, 1988.

ENEIDA. **Aruanda**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1957.

MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária**: enunciação, escritor, sociedade. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Doze conceitos em análise do discurso**. Organização de Sírio Possenti e Maria Cecília Pérez de Sousa-e-Silva. São Paulo: Parábola, 2010.

_____. **Discurso literário**. Trad. Adail Sobral. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016.

RAMOS, Graciliano. **Memórias do cárcere**. 6. ed. São Paulo: Martins, 1969. v. 1.

SANTOS, Eunice Ferreira dos. **Eneida de Moraes**: militância e memória. *Em tese*, Belo Horizonte, v. 9, p. 99-106, dez. 2005.

_____. *Nas tramas da memória*: a cronista e militante Eneida de Moraes. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 32, p. 69-76, 2008.

A CATEGORIA TRABALHO EM MARX: uma perspectiva ontológica e social

Ricardo Miranda
Mestre em Filosofia pela Ufes, Professor de Filosofia na rede pública estadual de educação - SEDU-ES.

A CATEGORIA TRABALHO EM MARX:

uma perspectiva ontológica e social

1. Considerações iniciais

Parece inconcebível encontrar uma sociedade que não haja trabalho. A relação entre o ser humano e o trabalho é tão visceral que chegamos a identificar o trabalho não só como atividade exercida exclusivamente pelo homem, como também, e principalmente, compreendemos o trabalho como essência fundamental constitutiva do próprio ser humano. Se buscarmos a origem etimológica do termo trabalho, encontramos sua raiz no latim *tripalium*, que corresponde a um antigo instrumento de tortura utilizado para empalar prisioneiros de guerra e escravos fugitivos. Trata-se de uma terminologia que carrega consigo um caráter de uma ação que demanda grande esforço, realizada com desconforto e desprazer, sendo, pois, perfeitamente compreensível essa denotação quando verificamos em sociedades antigas a presença do trabalho forçado onde as atividades produtivas e manuais eram, de modo geral, desprezadas e executadas unicamente pelos escravos como bem verificamos na Grécia e Roma antigas. Naquela época, a exclusividade de realização de atividades intelectuais era de responsabilidade apenas dos homens livres (CARCANHOLO; PRIEB, 2011).

De forma breve e genérica, podemos definir o trabalho como "atividade destinada a utilizar as coisas naturais ou a modificar o ambiente para satisfação das necessidades humanas" (ABBAGNANO, 2007, p. 1147). A partir dessa conceituação, inferimos três desdobramentos interligados ao referido conceito: 1) a dependência do homem à natureza (tanto a própria vida quanto os interesses do ser humano estão relacionados com a natureza); 2) a reação ativa a essa dependência (uma vez que desenvolve operações complexas para a utilização dos elementos extraídos da natureza); 3) o custo humano derivado dos diferentes graus de esforço, sofrimento e cansaço humano.

Karl Marx (1818-1883), filósofo nascido em Trier, Renânia, província ao

sul da Prússia (corresponde atualmente a Alemanha), desenvolveu uma concepção peculiar da categoria trabalho apresentando novas e relevantes perspectivas sobre o tema. A seguir, percorreremos uma parte das reflexões formuladas pelo referido filósofo alemão direcionando nossa compreensão do trabalho em seu sentido ontológico, valendo-se, para tanto, de obras da juventude bem como da maturidade do nosso pensador. Buscamos, ainda, nesse intento, auxílio em estudiosos do pensamento de Marx, objetivando alcançar a máxima fidelidade de sua proposta crítica-teórica formulada em seus escritos.

2. A centralidade da categoria trabalho

A categoria trabalho é considerada central nas obras de Karl Marx, principalmente nos seus escritos sobre Economia Política, tendo em vista que na base da atividade econômica está o trabalho: "a economia política é a primeira forma de pensar as relações de produção, o metabolismo do homem com a natureza [...] que as desliga de intervenções políticas diretas" (GORENDER, 2013, p. 87). Todavia, o filósofo alemão concebe ao trabalho uma conotação que vai além da abordagem conceitual no campo de estudos da Economia Política, desenvolvendo uma formulação teórica relacionada ao próprio modo de ser dos homens e da sociedade, isto é, o trabalho em Marx não encontra abrigo epistemológico apenas na Economia Política, mas também, e, sobretudo, na configuração de uma categoria fundamental para compreensão do ser humano e da sociedade. Extraímos assim, a partir de Marx, a noção de trabalho como "a essência de auto-afirmação do homem, a atividade através da qual o homem se define na natureza e na sociedade e a fonte suprema de toda a riqueza" (SWINGEWOOD, 1978, p. 106).

Nessa ótica, podemos afirmar que é possível encontrar nos escritos de Marx uma perspectiva antropológica da categoria trabalho. Antropológica no sentido de buscar a compreensão da centralidade do homem, na persecução de sua raiz, que se encontra justamente no próprio homem. O grande destaque se apresenta na relação do homem com a natureza intermediada pelo trabalho, responsável pela chamada humanização do ser, proveniente da autocriação do homem dentro do processo de transformação da natureza pelo trabalho. Se por um lado temos as mudanças nas

formas de trabalho, por outro, de modo interligado, temos a mudança das relações de produção e das formas sociais em decorrência do fenômeno humano-social: "O trabalho é, portanto, o fundamento antropológico das relações econômicas e sociais em geral. Ou seja, em resumo, o que Marx propõe é a Antropologia do *homo faber*" (GORENDER, 2013, p. 47).

Para evitar equívocos sobre o campo de estudos que debruça sobre a pergunta "que é o homem?", precisamos compreender a discussão do trabalho como uma questão filosófica que "acompanha todas as investigações sobre o ser do homem, desde que o problema 'que é o homem' seja concebido como problemática ontológica. A 'ontologia do homem' não é antropologia" (KOSIK, 2002, p. 198). O que na verdade Marx expõe sobre a relação homem-trabalho é a explicação ontológica do trabalho como essência constitutiva do ser humano. Nessa mesma linha de raciocínio, Friedrich Engels (1820-1895) afirma que o trabalho "É a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem" (ENGELS, 2004, p.11). Desse modo, percebemos o destaque dado ao caráter natural da relação existente entre o trabalho e o homem, na medida em que começa a produzir seus meios de vida, sem deixar de considerar o início da distinção entre o ser humano e os animais:

> O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza [...]. Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começaram a se distinguir dos animais tão logo começaram a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (MARX, ENGELS, 2007, p. 87).

É claro que nessa ideia também está presente a crítica aos meios de produção, ou seja, a forma como os homens produzem seus meios de vida irá

depender logicamente da própria constituição dos meios de vida os quais já se encontram disponíveis e os quais terão que produzir. Isso significa que "os indivíduos são, portanto, dependentes das condições materiais da sua produção" (MARX, ENGELS, 2007, p. 87), tendo em vista que os indivíduos são exatamente a coincidência de sua própria produção, seja essa conjunção tanto com o que produzem como também com o modo como produzem.

As condições materiais de existência e reprodução da nossa sociedade ocorrem diante da interação indivíduo-natureza posto que, os indivíduos que compõem a sociedade são responsáveis pela transformação de matérias naturais em produtos que satisfaçam suas necessidades. É justamente o trabalho o grande responsável por essa transformação. Nesse sentido é relevante destacar a distinção da atividade realizada por algumas espécies de animais, que não se amoldam ao que Marx compreende como trabalho, já que nos animais a atividade desenvolvida é fruto de herança determinada geneticamente para atender necessidades biologicamente estabelecidas. Assim, a casa edificada pelo João-de-barro, a colméia construída pelas abelhas, o termiteiro erguido pelos cupins, entre outros exemplos, são atividades que representam uma complexa organização gregária que não se confunde com o trabalho. Enquanto os animais se submetem às leis da natureza, o homem, através do seu trabalho acaba por dominá-la, transformá-la, passando assim, a obter proveito da própria natureza em decorrência do seu trabalho, ou, dito de outra forma: "só o que podem fazer os animais é utilizar a natureza e modificá-la pelo mero fato de sua presença nela. O homem, ao contrário, modifica a natureza e a obriga a servir-lhe, domina-a" (ENGELS, 2004, p. 23). Eis aí a diferença essencial entre o homem e os demais animais, uma diferença que resulta do trabalho.

José Paulo Netto e Marcelo Braz (2006) assinalam três características que mostram essa ruptura do trabalho humano com o padrão natural das atividades desenvolvidas pelos animais:

> Em primeiro lugar, porque o *trabalho não se opera com uma atuação imediata sobre a matéria natural*; diferentemente, ele exige *instrumentos* que, no seu

> desenvolvimento, vão cada vez mais se incorporando entre aqueles que o executam e a matéria. Em segundo lugar, porque *o trabalho não se realiza cumprindo determinações genéticas*; bem ao contrário, passa a exigir *habilidades e conhecimentos* que se adquirem inicialmente por repetição e experimentação e que se transmitem mediante *aprendizado*. Em terceiro lugar, porque *o trabalho não atende a um elenco limitado e praticamente invariável de necessidades*, nem as satisfaz sob *formas fixas*; se é verdade que há um conjunto de necessidades que sempre deve ser atendido (alimentação, proteção contra intempéries, reprodução biológica etc.), as *formas* desse atendimento variam muitíssimo e, sobretudo, implicam o desenvolvimento, quase sem limites, de *novas necessidades* (NETTO; BRAZ, 2006, p. 30-31).

Com efeito, o trabalho configura-se como atividade desenvolvida tipicamente pelos seres humanos, diferenciando-se de outras atividades exercidas pelos animais na natureza, sendo, pois, um tipo novo e exclusivo de ação desempenhada pela espécie humana. Assim, podemos afirmar que, diferente das demais diligências naturais executadas pelos mais diversos animais: "o trabalho se especifica por uma relação mediada entre o sujeito (aqueles que executam, homem em sociedade) e o seu objeto (as várias formas da natureza, orgânica e inorgânica)" (NETTO; BRAZ, 2006, p. 32). A natureza não cria os instrumentos de trabalho, estes são produzidos pelo próprio sujeito que trabalha. Nessa ótica, Engels, ao analisar o papel do trabalho na transformação do macaco em homem, chega a afirmar que "o trabalho começa com a elaboração de instrumentos" (ENGELS, 2004, p. 18). Marx entende que "nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção, mesmo sendo este instrumento apenas a mão" (MARX, 2011, p. 57). Da mesma forma: "Nenhuma produção é possível sem trabalho passado, acumulado, mesmo sendo este trabalho apenas a destreza acumulada e concentrada na mão do selvagem pelo exercício repetido" (MARX, 2011, p. 57). A partir daí, identificamos com a criação de instrumentos de trabalho, a existência de finalidades, ou seja, a elaboração ou uso de instrumentos mediante escolha para um fim

determinado.

Em meio ao processo de trabalho podemos identificar a existência dos meios de trabalho e dos objetos de trabalho. Os meios de trabalho são justamente os instrumentos utilizados pelos indivíduos para a execução de seu ofício sobre os objetos de trabalho, pode ser exemplificado pelas ferramentas e máquinas que atuam na atividade trabalhada. Já os objetos de trabalho são todos os elementos que os indivíduos extraem diretamente da natureza, sem a necessidade de uma produção prévia pelo trabalhador. Dessa forma, "no processo de trabalho, a atividade produtiva, exercida pelo trabalhador mediante a utilização dos meios de trabalho, resulta em uma transformação nos objetos de trabalho. Os objetos de trabalho e os meios de trabalho juntos formam os meios de produção" (CARCANHOLO; PRIEB, 2011, p. 148).

Nessa linha de pensamento, o trabalho aparece em Marx como condição fundamental para a existência humana:

> Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (MARX, 2013, p. 167).

Ao analisar essa passagem, György Lukács (1885-1971) afirma que o trabalho dá lugar a uma dupla transformação, onde, por um lado, o trabalhador é transformado por seu trabalho; isto é, "ele atua sobre a natureza exterior e a modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve as potências que nela se encontram latentes e sujeitas as forças da natureza a seu próprio domínio" (LUKÁCS, 2018, p. 286). Por outro lado, verificamos outra mudança, uma vez que os objetos que se encontram na natureza são "transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho, em matérias-primas etc. O homem que trabalha usa as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para submeter outras coisas a seu poder, atuando sobre elas de acordo com seu propósito" (LUKÁCS, 2018, p. 286). É justamente nessa transformação dos objetos em coisas

úteis que encontramos o elemento teleológico desenvolvido pela ação humana na sua atividade de trabalho operando na natureza.

É através do trabalho em sua relação com a natureza que o homem produz sua vida material sobrepondo-se à natureza, a eventuais limites e, por conseguinte produzindo seu traço mais peculiar: a sua humanidade:

> O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. [...] Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colméia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colméia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente (MARX, 2013, p. 326-327).

A atividade realizada teleologicamente pelo homem, isto é, a formulação de uma ideia prévia com uma finalidade na execução do trabalho é o grande diferencial em relação aos animais, chegando a ser anunciado por Lukács como categoria ontológica central do trabalho: "através dele [trabalho] realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto

surgimento de uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda *práxis* social" (LUKÁCS, 2013, p. 47). Com a verificação da finalidade com que o homem desenvolve seu trabalho temos a ideação do que se pretende produzir, isto é, ao executar o trabalho o homem o faz com uma intencionalidade prévia, sendo, pois, uma atividade projetada que é conduzida a partir do fim proposto pelo indivíduo. Para que tenhamos a efetivação do trabalho é necessária uma prévia ideação, uma prefiguração do que será executado pelo sujeito. Nesse sentido, "a realização do trabalho só se dá quando essa prefiguração ideal se objetiva, isto é, quando a matéria natural, pela ação material do sujeito, é transformada" (NETTO; BRAZ, 2006, p. 32). Assim, podemos identificar dois movimentos distintos intrinsecamente ligados, sendo um no plano subjetivo e outro no plano objetivo. O primeiro corresponde à capacidade de uma prefiguração processada pelo sujeito. O segundo diz respeito à transformação material da natureza pelo sujeito. Infere-se desse raciocínio que "a realização do trabalho constitui uma objetivação do sujeito que o efetua" (NETTO; BRAZ, 2006, p. 32). O homem só se mantém enquanto ser humano na medida em que se objetiva, isto é, a condição da existência humana é a condição da objetivação dos sujeitos singulares, sendo, pois, justamente o trabalho o campo propício para essa objetivação. O trabalho, para Marx, é a objetivação elementar, que constituiu o ser social, o qual é determinado pela história das relações sociais criadas pelo próprio homem.

3. O ser social e o trabalho alienado

Em que pese à aparente existência de uma dicotomia estanque entre o ser da natureza e o ser social, devemos ter em mente que o ser social pressupõe, em seu conjunto e em "cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui" (LUKÁCS, 2018, p. 286). Assim, ao mesmo tempo em que o homem exerce sua atividade de trabalho transformando a natureza, ele também se transforma tendo em vista que a cada ação esse mesmo trabalhador acaba adquirindo novos conhecimentos e habilidades, o que por sua vez, proporciona o surgimento de novas necessidades e de novas pos-

sibilidades para o trabalhador. Daí a viabilidade do trabalho estar ligada justamente na necessidade do conhecimento sobre a natureza e a adequação dos meios e dos fins almejados pelo trabalho. Nesse sentido, o trabalho não pode ser encarado apenas como um meio para que os sujeitos garantam sua subsistência, pois se trata na verdade da própria realização ou produção da vida humana. Existe, assim, uma intrínseca relação do homem com a natureza:

> Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer (MARX, 2010, p. 84).

É preciso, contudo, fazer uma importante ressalva: o trabalho, para Marx, jamais pode ser vislumbrado como um processo que surge, se desenvolve ou mesmo que se realiza como uma atividade isolada feita por um ou outro homem. De acordo com a concepção do nosso pensador "O trabalho é, sempre, atividade coletiva: seu sujeito nunca é um sujeito isolado, mas sempre se insere num conjunto (maior ou menor, mais ou menos estruturado) de outros sujeitos" (NETTO; BRAZ, 2006, p. 34). Ao mesmo tempo em que o trabalho coloca o homem se relacionando com a natureza, o põe também se relacionando com os outros indivíduos. Na perspectiva de Marx, o ponto fundamental para compreensão do homem, se dá na percepção de sua vida concreta juntamente com os demais seres humanos numa interação interpessoal: "*a essência do homem é o conjunto das relações sociais* [...] A humanização do ser biológico específico só se dá dentro da sociedade e pela sociedade" (GORENDER, 2002, p. 24).

Marx nos alerta que não podemos pensar a sociedade como algo intangível, segregando-a da figura do indivíduo, como se fossem isolados, sem

nenhuma conectividade, posto que, em verdade, a vida individual também corresponde à vida gregária do homem: "Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a 'sociedade' como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social" (MARX, 2010, p. 107). Inferimos que o trabalho foi o grande responsável pela transformação de grupos de primatas em grupos de seres humanos, a humanidade como a conhecemos no estágio atual só surge com o trabalho. Com isso, entendemos que "o trabalho é fundante do ser social, precisamente porque é de ser social que falamos quando falamos de humanidade (sociedade)" (NETTO; BRAZ, 2006, p. 37). A manifestação de vida do indivíduo é exatamente a expressão e confirmação da vida social. Nesse viés, podemos identificar uma essência humana baseada nas relações dos homens com a natureza, a partir do trabalho humano, e com base também nas relações que desenvolve com outros homens, isto é, nas suas relações sociais, o que nos leva a afirmar que o homem só tem essência como ser social: "a essência humana residiria na natureza social, prática (produtora) e histórica do homem. O homem é um ser que produz socialmente, e que nesse processo se produz a si mesmo" (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 423). Assim, identificamos as três dimensões inseparáveis que constituem o homem enquanto ser: a dimensão social, prática e histórica. O que deve ficar evidente é que o ser social não é uma substância "rígida ou dinâmica, ou uma entidade transcendente que exista independente da *práxis* objetiva: é o processo de produção e reprodução da realidade social, vale dizer, é *práxis* histórica da humanidade e das formas da sua objetivação" (KOSIK, 2002, p. 194-195).

O homem compreendido como produto de seu próprio trabalho, em sua manifestação de si como ser genérico, só é possível mediante a atuação conjunta dos homens (e como resultado da história), na medida em que objetiva suas forças essenciais, genéricas. O homem, para ser homem precisa objetivar-se, apresentando-se como ser social. A objetivação do homem em decorrência do seu trabalho acarreta a objetivação do seu próprio ser: "O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação" (MARX, 2010, p. 80). A objetivação pode ser compreendida como o pro-

cesso através do qual o homem externaliza-se na "natureza e na sociedade, por exemplo, produzindo coisas tais como ferramentas, um processo pelo qual ele se torna *forçosamente* um objeto para os outros, dentro da estrutura das relações sociais construídas sobre a forma mais simples de economia" (SWINGEWOOD, 1978, p. 109).

Todavia, a objetivação acaba acarretando o chamado trabalho alienado, de modo que, ao dominar a natureza, exercendo o trabalho, o homem se objetiva e, por conseguinte, entra num ciclo de dependência em relação aos outros. Assim, extraímos do pensamento de Marx que "a alienação aparece como uma fase necessária do processo de objetivação, mas numa fase que o homem há de superar, quando se verificarem as condições necessárias, a fim de que possa desdobrar sua verdadeira essência" (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 143). Objetivação e alienação se relacionam intimamente, porém se distinguem:

> O homem só existe como tal e se autoproduz como ser que se objetiva e produz um mundo humano. Mas essa objetivação assume, necessariamente, mas não essencialmente, um caráter alienado. Precisamente por isso a alienação pode ser superada; o mesmo não acontece com a objetivação que é, podemos dizer, constitutiva, essencial para o homem. Por isso, dizíamos anteriormente, a produção é essencial e fundamental na vida social (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 143).

Estaremos diante da alienação quando o homem, uma vez externalizado na natureza e na sociedade, encontra seu trabalho dominado por um poder estranho, que acaba por oprimi-lo. Dessa forma, o processo de objetivação do homem frente a sua atividade de trabalho, apresentar-se-á como processo de alienação uma vez consolidada a apropriação do trabalho estranho na sociedade capitalista: "A questão é clara; a objetivação dentro da sociedade capitalista implica alienação, já que o capitalismo constitui a alienação total do trabalho humano, pois o capital o domina completamente" (SWINGEWOOD, 1978, p. 109).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx fala de trabalho es-

tranhado ao tratar do produto da ação do trabalhador. Se por um momento, o trabalhador produz mercadorias, igualmente produzirá a si mesmo como mercadoria. Disso decorre o estranhamento, uma vez que o objeto produzido pelo trabalhador, "o seu produto, se lhe defronta como um ser *estranho*, como um *poder independente* do produtor" (MARX, 2010, p. 80), o que corresponde a perda do objeto e servidão ao objeto diante do estranhamento do trabalho. Nesse processo, o trabalhador não se percebe como sujeito, mas como objeto do seu objeto, sendo, pois, a atividade de produção fonte de alienação. Extraímos daí um duplo sentido do trabalho alienado: por um lado "o trabalhador encontra-se alienado do fruto do seu trabalho, pois ele produz não para si, mas para o proprietário dos meios de produção" (CARCANHOLO; PRIEB, 2011, p. 149), por outro lado, "o trabalhador não encontra satisfação em seu trabalho, pois não tem qualquer poder sobre a forma de produzir, o que lhe traz, em vez de satisfação, apenas desgaste físico e mental" (CARCANHOLO; PRIEB, 2011, p. 149). Para a Economia Política regrada pelo capital, o trabalho pode ser compreendido como uma categoria meramente econômica no sentido de que trabalhar se resume tão somente em produzir mercadorias, produzir riquezas. Daí, a crítica de Marx a transformação do trabalhador em mercadoria:

> O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em produção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (MARX, 2010, p. 80).

Fica evidenciada uma relação lógica: ao mesmo tempo em que o trabalho produz mercadorias, também produz o próprio trabalhador como mercadoria. Nesse processo, "o resultado do trabalho se enfrenta com seu produtor como um objeto alheio, estranho – está dado o mecanismo

essencial de explicação da alienação. Como produtor, o operário não se sente sujeito, mas objeto do seu objeto" (SADER, 2007, p. 13). Assim, podemos encarar a atividade de produção do trabalhador como fonte precisa de alienação do sujeito em sua atividade de trabalho.

Na obra *A ideologia alemã*, Marx e Engels apresentam uma explicação das condições históricas desencadeadoras da produção e reprodução da vida humana. Numa única passagem da referida obra, em uma nota ao texto central, o termo alienação é referido como algo que aparece aos homens "não como poder deles próprios, porém como poder alienado, à margem dos homens e fora do alcance do seu controle" (GORENDER, 2002, p. 31), ou seja, a alienação é identificada como uma força estranha, situada fora dos homens "sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar [...] independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir" (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

Para Marx, a superação do trabalho alienado se dará com o comunismo, sendo este entendido "como uma forma de sociedade que a classe trabalhadora criaria com sua luta" (BOTTOMORE, 2012, p. 122). De acordo com o filósofo de Trier, com a socialização da economia administrada diretamente pelos trabalhadores através da associação dos produtores livres, não haverá mais a configuração do trabalho alienado: "Em uma sociedade comunista, o trabalho deve apresentar um novo caráter, em que seja superada a divisão entre o trabalho intelectual e manual, deixando de ser um instrumento de dominação de classe" (CARCANHOLO; PRIEB, 2011, p. 149). Trata-se de um estágio da sociedade em que temos a associação de homens livres que trabalham com meios de produção coletivos e que utilizam sua força de trabalho individual como única força social de trabalho, sem a existência da divisão do trabalho e da luta de classes: "Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos" (MARX, ENGELS, 2010, p. 59). Marx afirma que após a socialização da economia dirigida diretamente pelos trabalhadores associados, dita sociedade comunista alcançará uma fase superior em que haverá a superação do sistema jurídico

burguês caracterizado por proteger a propriedade privada e por ser conivente com a dominação de classe e com a desigualdade social:

> Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: "De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!" (MARX, 2012, p. 31-32).

Nesse estágio, haverá um aumento significativo na produção e cada indivíduo contribuirá para a sociedade de acordo com a sua capacidade, recebendo conforme suas necessidades. Uma vez abolido o capitalismo e instituído o comunismo com o consequente fim da sociedade de classes, teremos de fato o florescimento das forças e potencialidades do ser social: "o desenvolvimento dessas forças e potencialidades torna possível um mundo sob controle de produtores associados que cooperam comunitariamente, desenvolvem individualidades múltiplas e gozam de liberdade pessoal" (BOTTOMORE, 2012, p. 306). Eis aí o que Marx compreendia como reino da liberdade:

> Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana (MARX, 2017,

p. 974).

No trabalho associado temos o controle coletivo, consciente e livre dos trabalhadores sobre o processo de produção e distribuição das mercadorias, de modo que, os próprios trabalhadores estabelecerão, conforme as necessidades humanas de cada indivíduo, o que será produzido e como será distribuído. Tudo isso, sem a divisão do trabalho e sem a existência de classes com seu antagonismo. Nessa perspectiva, Engels (2000) anuncia que uma vez desaparecendo as classes, inevitavelmente desaparecerá também o Estado: "A sociedade, reorganizando de uma forma nova a produção, na base de uma associação livre de produtores iguais, mandará toda a máquina do Estado para o lugar que lhe há de corresponder: o museu de antiguidades, ao lado da roca de fiar e do machado de bronze" (ENGELS, 2000, p. 196). Com a instituição do comunismo, na perspectiva tratada por Marx, teremos não só a superação do trabalho alienado, mas também o fim da propriedade privada, do capital (bem como dos sistemas e instituições que o mantém), e primordialmente a abolição de toda e qualquer forma de exploração do homem pelo homem.

4. Considerações finais

O trabalho, na concepção de Marx, é o fundamento ontológico do ser social. O homem só se constitui enquanto ser humano na medida em que exerce trabalho. Ao executar o trabalho transformando a natureza, o homem também transforma a si próprio. Quando desenvolve instrumentos para sua atividade acaba formulando um elemento teleológico em seu agir na natureza para modificá-la. Inferimos que o trabalho ao configurar o caráter de humano ao ser assume uma feição social, tendo em vista que o trabalho não se dá de forma desagregada, trata-se, na verdade, de uma empreitada social.

Para executar o trabalho, o indivíduo formula em sua mente uma ação prévia do que será produzido. Essa ideação prévia desemboca na objetivação, para então, termos o exercício do trabalho transformando a natureza. Todavia, no seio da sociedade capitalista, essa objetivação acaba por proporcionar o surgimento do trabalho alienado, uma vez que o trabalhador não reconhece o produto do seu trabalho como fruto de sua atividade,

além de proporcionar a abrangência de toda ação do exercício do trabalho como uma mercadoria.

Os escritos de Marx não só retira a trave dos nossos olhos, alertando sobre todo esse fatídico processo, como também aponta para o estabelecimento da sociedade comunista como via necessária de superação do trabalho alienado e da exploração do trabalho. Diante da selvageria do capitalismo que assola perversamente o trabalhador numa relação similar a escravidão, geradora de dependência e opressão do ser humano, encontramos no pensamento de Marx uma certeira resposta para que o trabalho ressurja como verdadeira essência humana em sua inteireza de modo a proporcionar condições dignas de vida em sociedade.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

CARCANHOLO, Reinaldo; PRIEB, Sérgio. *O trabalho em Marx*. In: CARCANHOLO, Reinaldo (org.). **Capital:** essência e aparência. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 147-161.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. In: ANTUNES, Ricardo (org.). **A dialética do trabalho**: escritos de Marx e Engels. São Paulo: Expressão Popular, 2004, p. 11-28.

GORENDER, Jacob. *Introdução*: o nascimento do materialismo histórico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 7-43.

_____. Apresentação. In: MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia

política. *Livro I*: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 20-55.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **O capital**: crítica da economia política. *Livro I*: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O capital**: crítica da economia política. *Livro III*: o processo global de produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2006.

SADER, Emir. Apresentação. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 9-15.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da** *práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

SWINGEWOOD, Alan. **Marx e a teoria social moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

DESAFIOS DO FEMINISMO NO BRASIL EM CRISE

Rosiene Barros da Rocha
Mestra em Filosofia Política pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Advogada. Membro da Comissão de Direitos Humanos da OAB/ES. Membro da Comissão de Direitos Sociais da OAB/ES. Membro da Comissão de Relações Institucionais da OAB/ES. Conselheira Municipal de Direitos Humanos de Vitória/ES. Conselheira Municipal dos Direitos da Pessoa com Deficiência de Vila Velha/ES. Interesse por pesquisas relacionadas ao feminismo.

E-mail: cap.rosienebarros@gmail.com

DESAFIOS DO FEMINISMO NO BRASIL EM CRISE

A promulgação da Constituição da República em 1988 representou um marco na busca pela efetivação da democracia no Brasil. Contudo, o atual cenário político evidencia o risco em que a mesma se encontra, haja vista a atuação incisiva de setores reacionários, como os setores do empresariado, do agronegócio, além de segmentos religiosos conservadores, que impõem uma agenda de retrocessos no âmbito de várias instituições do País.

A ofensiva antidemocrática, fincada na construção de uma política segundo categorias morais de "bem" *versus* "mal", elegeu como alguns de seus alvos os diversos campos progressistas, assim como os grupos sociais que se voltam para inclusão e visibilidade em favor dos mais vulneráveis em nossa sociedade. Dentre os referidos alvos, o feminismo se destaca, e não é sem razão: em suas múltiplas matizes, assim como em seu histórico de lutas, ele se afirma como potência para confrontar a ordem vigente que naturaliza as mais diversas opressões sociais.

Assim, no contexto de acentuado ataque às instituições e práticas democráticas, os desafios são muitos e implicam, por conseguinte, ações articulatórias de resistência visando à expansão do espaço discursivo como forma de transformar a configuração hegemônica dominante. Na resistência ao golpe de 2016, que culminou no afastamento da presidenta Dilma Rousseff, os movimentos feministas, articulados com os movimentos antirracistas, se mostraram de fundamental importância, não obstante a dificuldade no embate entre forças tão desiguais e cujo caráter de "jogo de cartas marcadas" entre os detentores de poder envolvidos restou confirmado posteriormente.

Nessa perspectiva, o presente ensaio buscará analisar algumas das principais narrativas empreendidas no atual quadro de crise democrática e que buscam reproduzir e legitimar as hierarquias sociais estabelecidas a partir de práticas sexistas, como aquela que se voltou contra a primeira mulher a ocupar o cargo da presidência do Brasil e que é facilmente dirigido às mulheres que "ousem" ocupar os espaços públicos e de poder, assim como

as de setores conversadores e fundamentalistas religiosos que fomentam a cultura da violência contra as mulheres ao reforçarem a ideia de um "papel natural" como esposa submissa, em evidente afronta à sua autonomia.

Em continuidade, será analisada a potencialidade de um feminismo agonítisco, a partir da abordagem política da filósofa belga Chantal Mouffe, como estratégia democrática capaz de transformar a ordem hegemônica vigente, seja por meio de narrativas contra-hegemônicas, seja pela articulação entre as diversas demandas e movimentos sociais como forma mais ampla de atuação democrática, tendo como exemplos para análise mobilizações como a Marcha das Margaridas e a Marcha das Vadias.

Narrativas que reproduzem as desigualdades de gênero

Em outubro de 2010 foi eleita, pela primeira vez no Brasil, uma mulher para assumir a presidência da República. Não há como deixar de reconhecer a relevância de tal fato na luta pela igualdade de gêneros, haja vista a inequívoca ausência de mulheres nos espaços de poder tradicionalmente masculinos, como ocorre na política. Contudo, a ascensão de Dilma Rousseff ao alto escalão do Poder Executivo trouxe à tona os obstáculos que se impõem para a validação social e política daqueles que estão em posição de desvantagem, assim como a reprodução de narrativas e estereótipos que visam justificar e naturalizar as hierarquias sociais existentes.

Dentre os obstáculos, de início Dilma já se deparou com as críticas à sua solicitação quanto ao termo a ser utilizado para o cargo, qual seja, o de "presidenta". Não obstante a existência do termo na língua portuguesa desde 1872, com o seu uso reconhecido e incorporado aos dicionários em 1925, não faltaram discussões e polêmicas acerca da referida solicitação, sendo mesmo tal uso rechaçado por grande parte da sociedade. Tal estranhamento ao termo, porém, não só reafirma a predominância da perspectiva masculina na ordem social, em especial nos espaços de poder, como também revela a dificuldade encontrada pelas mulheres que buscam romper com os padrões sexistas.

Mas as dificuldades impostas à Dilma por confrontar o sexismo na políti-

ca estavam apenas começando. Insinuações negativas sobre a sua aparência, o seu estado civil e sua orientação sexual foram propaladas, de forma reiterada, durante todo o período em que esteve à frente da presidência, se intensificando durante a crise política que culminou no processo de *impeachment*. Dentre as diversas manifestações contrárias à Dilma, ganhou destaque nas redes sociais fotos de adesivos colados na entrada de tanques de combustível e cuja imagem retratava a presidenta de pernas abertas no local em que é introduzida a bomba para abastecimento, fazendo assim clara alusão à penetração sexual forçada. A finalidade de tal ato seria a de protestar contra o aumento do preço dos combustíveis, utilizando-se, para tanto, de retaliação de cunho sexual contra a mulher que extrapolou os limites da hierarquia social (VIEIRA, 2018, p.12).

A participação de mulheres na política, portanto, é construída sobre os estereótipos que associam o feminino à instabilidade emocional, à fragilidade e à baixa competência, assim como enseja por vezes a punição, por meio de constrangimentos e tipos de violência física, moral ou simbólica, àquelas que cometem a ousadia de se inserir em espaços tradicionalmente masculinos do exercício político. Podemos identificar esse quadro em mais um episódio ocorrido com a ex-presidenta Dilma Rouseff durante o período que antecedeu a interrupção de seu mandato. Em matéria publicada pela revista *IstoÉ* em 2016 e intitulada *Uma presidente fora de si* evidencia-se a valoração negativa à primeira mulher que ousou ocupar o mais alto posto de governo no país. Utilizando-se de termos como "descontrole", "sem equilíbrio", "destempero", "sucessivas explosões nervosas", "mais agressiva do que nunca", só para citar alguns, a matéria explora quase à exaustão o senso comum estereotipado de que as mulheres são mais emotivas, irracionais e sujeitas às variações de humor em comparação aos homens (VIEIRA, 2018, p. 77).

Tal quadro retrata que violência cotidiana e política se interligam em práticas que visam pressionar a mulher para manter-se naquele que seria o "seu lugar", qual seja, espaços domésticos que visam ao cuidado com a família e com o outro. Intensificam-se, desse modo, as características do feminino como docilidade e domesticidade, reforçando estereótipos que naturalizam a ausência da mulher em espaços de poder e decisórios. Fri-

se-se, ainda, a reprodução pelos meios de comunicação desses estereótipos que espelham e ao mesmo tempo colaboram para a manutenção de uma ordem social sexista.

Outro exemplo de como a imprensa reproduz a imposição de docilidade e papel secundário à mulher no espaço político pode ser encontrado em matéria de 2016 publicada em um blog da revista *Veja* e intitulada *Marcela Temer: bela, recatada e "do lar"*. O texto, que trazia uma entrevista com a vice-primeira dama do país à época, Marcela Temer, se encarrega de enaltecer, também quase à exaustão, os aspectos da essência feminina hegemônica que se impõe por meio dos considerados atributos de beleza, docilidade recatada, além de devoção ao lar e sua família, ou seja, tudo o que se espera da mulher admirável e que conhece o "seu lugar". Afirmações acerca de suas características, como ser "educadíssima" e de aparecer em público "pouquíssimas vezes" durante toda a trajetória política do marido, mostram quais são os valores a serem apreciados e admirados em uma mulher. As trajetórias das pessoas são impactadas, portanto, pelo modo como esses corpos são visados por práticas normalizadoras, em diferentes sistemas de crença e perspectivas morais. Os corpos acabam por ocupar, assim, o centro de disputas de narrativas, evidenciando o caráter político e social do que neles se passa e do que representam (VIEIRA, 2018, p. 46).

Vale destacar, contudo, que o estereótipo de mulher doce, delicada e frágil, propagado pelo patriarcado, apenas se aplica às brancas, visto que as mulheres negras são consideradas "sujas", "brutas", "agressivas", "promíscuas", "feias", ou seja, seres primitivos que são indignas, a ponto de ter seu trabalho e sua sexualidade explorados. Assim, a lógica do racismo na ordem social sexista busca relegar aos "piores" seres o que é considerado como o "pior" trabalho/atividade, ou seja, qualquer trabalho realizado pela maioria negra é desvalorizado, culminando em restrição de acesso a mulheres negras em outros espaços que não como empregada doméstica, babá ou cozinheira (FREITAS, 2017).

As investidas de setores conversadores e fundamentalistas das igrejas também têm crescido nos anos recentes. As mulheres que se apresentam com uma postura dissidente em relação ao que pregam essas instituições re-

ligiosas, muitas vezes, são associadas às forças diabólicas, que merecem punição severa o que acaba por reforçar a cultura da violência contra as mulheres que renegam seu "papel natural", fomentando a restrição de sua liberdade de escolhas, de decidir sobre seu próprio corpo, de sua autonomia (FREITAS, 2017, p. 32).

Um caso amplamente divulgado pela imprensa ilustra bem como ocorrem tais investidas: ao discursar durante um culto, o bispo e líder da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, afirmou que a mulher deve ser submissa às decisões e vontades do homem, uma vez que, caso o homem não seja "cabeça" do casal, o casamento não serviria a Deus e, assim, estará fadado ao fracasso. De acordo com o bispo, a mulher deve estudar apenas até o ensino médio antes de se casar, como forma de evitar adquirir um conhecimento mais elevado do que o futuro marido, fato que o impediria de ocupar a sua posição como "cabeça" da família. Ele cita como exemplo suas próprias filhas, que não cursaram universidade para que não se tornassem chefes da família e do relacionamento. Em seguida, critica o modo como as mulheres da atualidade são incentivadas a adquirir independência financeira, moral e afetiva, tornando-se inteligentíssimas, mas infelizes por não encontrarem o "cabeça".

Toda essa narrativa voltada para o controle do corpo e da sexualidade por grupos religiosos fundamentalistas por vezes é apontada como uma forma de controlar todos os outros aspectos da vida do fiel. Assim, seria possível fazer com que o direito de tomada de decisão ficasse nas mãos de instituições e pessoas que poderiam ter (e, na maioria das vezes, têm) interesses muito mais voltados a práticas sexistas, racistas, homofóbicas em favor da perpetuação do mesmo perfil na posição de poder e dominação – homem, branco, proprietário, conservador (FREITAS, 2017, p. 34).

Não foi por outra razão que se viu o aumento do conservadorismo religioso no Congresso Nacional e a redução progressiva da fronteira entre Estado e campo religioso, culminando na busca pela criminalização das mulheres em pautas como o aborto, por exemplo, em evidente e crescente retrocesso às conquistas e lutas empreendidas pelos movimentos feministas.

Diante da profunda crise de representação política e também institucional da democracia que se abateu pelo país em 2013, mostra-se necessária a luta contra os fundamentalismos, pela defesa da laicidade do Estado e pela reforma do sistema político, a fim de que, na superação destes problemas, consiga-se maior justiça e igualdade. O movimento de mulheres e feministas, por sua vez, possui a potencialidade para lutar pela efetividade da democracia na ordem social, em articulação com outros movimentos e grupos sociais que igualmente buscam a liberdade para todas e todos.

O feminismo agonístico

A trajetória do movimento feminista ao longo dos anos, assim como algumas de suas principais lutas e narrativas, demonstra que as desigualdades de gênero inicialmente alavancaram o movimento. Porém, ele foi além. Através das práticas sociais transformadoras e também da produção teórica, o feminismo firmou conexões com temáticas voltadas à classe e raça e assim redefiniu as formas de luta em favor de sociedades mais igualitárias e democráticas.

Mas a trajetória do feminismo não se desenvolveu de modo linear ou imune aos conflitos. Ao contrário, o embate diante da pluralidade de propostas, abordagens, vivências e pensamentos fizeram parte do movimento feminista desde seu nascedouro, o que ensejou, por conseguinte, que o dissenso ocupasse a centralidade da política feminista, haja vista a presença concreta das diferenças. Desse modo, todo feminismo é particular e geral ao mesmo tempo, o que permite a possibilidade sempre presente de tensionamento, mas também da dinâmica constante de construção e desconstrução a partir do "outro". Sob essa perspectiva que se torna possível pensar a política feminista com potencialidade para se apresentar como uma ideia mais ampla de democracia radical e plural, ou seja, um feminismo agonístico conforme o modelo democrático radical proposto por Chantal Mouffe.

Com críticas ferrenhas à presumida universalidade e neutralidade que fora imposta pelos homens e que ainda persiste, até os nossos dias, in-

clusive nas mais diversas teorias políticas e filosóficas, Mouffe desenvolve seu pensamento sobre posição de sujeito, formação de identidades e constituição de cidadania em seu modelo de democracia radical baseado no pluralismo agonístico. A partir de sua defesa intransigente quanto ao fortalecimento da democracia, mas sem fugir dos embates e confrontos que sempre poderão emergir nas mais diversas relações sociais, Mouffe expressa, de modo contundente, o seu interesse em intervir diretamente no mundo, onde tudo acontece. Com uma proposta política voltada ao questionamento, ao dissenso e à transformação, a autora busca, assim, subverter teorias e conceitos que insistem em navegar nas águas calmas da neutralidade e do excessivo consenso.

A constituição das identidades políticas é abordada com agudeza pela autora no desenvolvimento de sua teoria ao apontar a necessária desconstrução da identidade única, assim como a forma de se repensar a questão também em torno do sujeito, que se apresenta como portador de diversas identificações e posições em variados contextos sociais, não se limitando, portanto, a uma única essência ou unidade auto-evidente (por exemplo, como o agente da ação). Não há por trás da constituição do sujeito um ideal moral ou uma razão transcendente, como nos modelos racionalistas. Ao contrário, tal constituição, seja ela individual ou coletiva, é uma fixação parcial e contingente da identidade, transpassada por uma variedade de posições que se pode ocupar. Essas posições, por sua vez, não são dadas *a priori*, assim como não se relacionam entre si de forma predeterminada, mas se desenvolvem a partir das interações sociais (MOUFFE, 2016, p. 143).

Desse modo, a autora expõe a diferença radical entre a situação para os homens e para as mulheres, já que essas são cerceadas em sua liberdade em momento anterior à sua própria determinação, o que acaba por refletir em uma posição de inferioridade naturalizada da mulher. Nessa linha, Mouffe apresenta o social como a esfera de práticas sedimentadas, ou seja, aquelas que encobrem os atos originários que as instituíram e, por essa razão, são aceitas sem contestação durante algum tempo, como se fossem autojustificáveis. Podemos citar como exemplo de uma dessas práticas sedimentadas aquela associada à narrativa da mulher enquanto compreendida socialmente apenas na qualidade de mãe e esposa dedicada, narrativa

essa que foi contundentemente combatida

Infere-se, portanto, que todos os tipos de ordem social se traduzem em uma articulação temporária e precária de práticas contingentes, haja vista a possibilidade sempre presente de que as coisas mudem em qualquer tempo, o que acarreta, inevitavelmente, a exclusão temporária de outras possibilidades. Desse modo, aceitar a inexistência de uma situação definitiva em todos os tipos de ordem social é reconhecer o seu caráter hegemônico (MOUFFE, 2015, p. 16).

Diante de tal caráter, a autora aponta como o ponto central da política democrática a busca pela unidade política em um contexto de conflitos e diversidades. Se não há possibilidade de eliminar os conflitos, Mouffe sugere que o antagonismo nós/eles seja formulado de modo compatível com a aceitação do pluralismo democrático, o que consistirá em algum tipo de vínculo comum entre os oponentes, que não serão inimigos a serem eliminados, mas sim adversários cujas ideias e ações serão combatidas em uma arena democrática cujos limites serão os princípios éticos políticos de liberdade e igualdade para todos e todas. E esse é um ponto a ser destacado na proposta de Mouffe: a interpretação dos referidos princípios estará, sempre, em disputa. Trata-se do denominado "consenso conflituoso", imprescindível em uma democracia, e que exige um consenso sobre os valores ético-políticos de liberdade e igualdade para todos, enquanto possibilita o dissenso a respeito da interpretação desses valores. Desse modo, Mouffe defende que uma sociedade democrática deve exigir que seus cidadãos se submetam a um conjunto de princípios ético-políticos comuns, previstos em uma Constituição e expressos numa estrutura legal, visando, assim, uma unidade política capaz de permitir a continuidade da associação política democrática. Por outro lado, só é possível compatibilizar o referido conjunto de princípios comuns ao aspecto plural da sociedade contemporânea por meio da garantia de contestação e dissenso quanto à interpretação daqueles princípios (MOUFFE, 2015, p. 121).

Assim, Mouffe denomina como "agonismo" a relação nós/eles em que as partes conflitantes, embora reconhecendo que não existe nenhuma solução racional para o conflito, reconhecem a legitimidade de seus oponentes, o que retrata, conforme destaca a autora, o verdadeiro sentido da

tolerância liberal-democrática (MOUFFE, 2015, p. 19).

Não é por outra razão que a autora defende, de forma contundente, que uma democracia em bom funcionamento demanda um intenso embate de posições políticas, sob pena de se estabelecer, no lugar do embate político, uma confrontação dentre outras formas de identificação como, por exemplo, a identificação com movimentos e discursos antiliberais, antidemocráticos ou com valores morais não negociáveis. Aliás, essa seria a razão pela qual assistimos, na atualidade, ao crescimento de vários discursos religiosos fundamentalistas, morais e étnicos exasperados na maior parte das sociedades liberal-democráticas, cujos efeitos vão desde a apatia até a reatividade extrema, em uma evidente e exacerbada polarização que nada mais é do que o resultado do déficit de uma cidadania efetivamente democrática (MOUFFE, 2005, p. 18).

Em um contexto social de múltiplas possibilidades, torna-se inevitável o reconhecimento de que o dissenso é presença constante do fazer social, o que permite identificar, desse modo, seu caráter pluralizante e disseminador do político. Contudo, tal caráter, ainda que amplie práticas sociais e empodere os agentes sociais em suas lutas políticas, não abre mão das delimitações institucionalizadoras. Assim, as práticas políticas em suas relações adversariais ganham amplitude e horizontalidade social por meio de articulações de grupos e posicionamento de agentes, mas sem que ocorra o seu afastamento das instituições democráticas do Estado, sendo tal aspecto fundamental na teoria da autora (MOUFFE, 2013b, p. 195).

Nessas lutas políticas, as práticas e projetos democráticos subsistem em aberto diante da sempre presente possibilidade de uma ação política de mudança social, sem que exista um horizonte social previamente definido, mas que se constrói a partir do conjunto de experiências de um determinado contexto social e político. Posteriormente, tal horizonte construído poderá ser substituído por outro, cujos ideais sejam distintos do anterior, e assim, sucessivamente.

Assim, o conceito de hegemonia emerge como essencial no pensamento da autora e se revela como uma teoria da decisão que é tomada em um campo indeterminado, devido a sua incompletude, sendo que tal indeter-

minação é estrutural e, portanto, condição da hegemonia. As transições hegemônicas, por conseguinte, se mostram como inteiramente dependentes de articulações políticas e não de entes constituídos fora do campo político, uma vez que são as articulações político-hegemônicas, ocorridas no nível da sociedade civil, que criam os interesses que pretendem representar (LACLAU & MOUFFE, 2015, p.39).

O pensamento hegemônico liberal e predominante quanto ao indivíduo "abstrato", aquele que é igual a todos os outros no aspecto apenas formal, ou seja, sem considerar as circunstâncias concretas, é amplamente combatido pelo feminismo, na medida em que reforça o histórico das desvantagens que sobrecarregam a existência das mulheres em uma sociedade profundamente marcada pelo sexismo. Nessa linha, o constante tensionamento entre o movimento feminista, em suas diversas manifestações, e a atual ordem hegemônica em que a igualdade apenas formal entre homens e mulheres ainda subsiste. Nesse cenário, o movimento feminista, assim como outros movimentos sociais que marcam a sociedade contemporânea em razão das lutas empreendidas pela efetividade das práticas democráticas, se mostra alinhado ao modelo de democracia radical baseado no pluralismo agonístico.

Há que se esclarecer, ainda, a subjetividade hegemônica, formada por atores sociais que ocupam posições diferentes e refletem, assim, particularidades presentes nos diversos discursos que compõem a tessitura social. Não obstante a existência das diversas posições e particularidades presentes na sociedade, formando assim fronteiras e divisões sociais que dão origem aos antagonismos, é possível estabelecer relações de equivalência entre tais particularidades diante, por exemplo, de forças opressoras em comum. Dessa forma, a representação dessa totalidade de relações de equivalência se dá por meio de uma das particularidades, que assume a universalidade política da cadeia de equivalências, mas de maneira sempre reversível (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 40).

Espera-se que todos aqueles que fazem parte de grupos cuja vivência e posição os tornem vulneráveis socialmente lutem contra as opressões de toda ordem, fazendo parte de um debate mais amplo e aguerrido como forma de provocar a transformação de uma ordem estabelecida. O femi-

nismo responde a tal desafio por sua forma de atuação, voltada para a ampliação da esfera de ação política por meio da articulação entre identidades políticas e demandas que buscam a construção de uma nova hegemonia, em meio aos conflitos e diversidade de vozes. A teoria política feminista, diversa e plural em seu histórico de lutas e avanços, apresenta a potencialidade capaz de abarcar uma ideia mais ampla de democracia, para muito além das questões de gênero, retratando, assim, o projeto de democracia radical de Mouffe.

Identidade e feminismo

A constituição das identidades políticas é abordada com agudeza pela autora no desenvolvimento de sua teoria a partir de sua crítica ao pensamento essencialista de identidade. Tal pensamento recorre à ideia do sujeito como portador de uma identidade única e fixa, como essência e núcleo, podendo permanecer imutável e estável no tempo, independente do fluxo contínuo dos acontecimentos.

A abordagem antiessencialista de identidade defendida pela autora, ao contrário, consiste na negação da existência de um único fundamento para a constituição da identidade, de caráter universal e transparente, assim como da ideia de essência como algo que faria parte do indivíduo desde sempre e que permanece o mesmo, em quaisquer circunstâncias. Nesse enfoque, a desconstrução da ideia de identidades essenciais é apontada por Mouffe como uma condição necessária para compreender a diversidade de relações sociais a que os princípios de liberdade e igualdade venham a aplicar-se, assim como para repensar a questão também em torno do sujeito, que se apresenta como portador de diversas identificações e posições (seja ela de classe, raça ou gênero) em variados contextos sociais, não se limitando, portanto, a uma única essência ou unidade auto-evidente, como ocorreria, por exemplo, se considerado como o agente da ação.

E é nesse ponto que se mostra relevante a atuação do feminismo agonístico: na ampla diversidade de vozes e multiplicidade de identidades que se formam dentro do próprio movimento feminista, onde acordos podem

ser apenas parciais, os conflitos coexistem em meio a conexões e as articulações são contingentes, infere-se que as divergências são não só valorizadas, mas traduzidas como potencialidade para ampliar a ação política democrática. Do mesmo modo, o feminismo enquanto luta democrática que visa a transformação das estruturas calcadas no sexismo se articula com outras lutas por meio das cadeias de equivalência que se formam a partir do descentramento de sujeito e da multiplicidade de identidades para confrontar as mais variadas situações de opressão.

De acordo com Mouffe, quando se trata de democratizar uma sociedade, visando torná-la mais plural e igualitária, o confronto sempre se dará diante dos grupos de poder. E é diante desse ambiente social e político constituído por fronteiras de antagonismo que a autora propõe a ideia de equivalência e diferenciação como estratégia capaz de contribuir para a formação de sujeitos políticos e também de formas de articulação entre demandas e lutas democráticas. À articulação entre as mais diferentes lutas democráticas, Mouffe denomina de "cadeia de equivalências", cuja finalidade é a de constituir uma "vontade coletiva", ou seja, um "nós" das forças democráticas radicais, formada pelas demandas sociais de mulheres, negros, estudantes, trabalhadores, homossexuais, dentre outros grupos, que se colocam como equivalentes entre si no confronto perante o "eles" e que representa o adversário em comum (que pode ser governo, determinado grupo social contrário, grupo econômico, medidas antidemocráticas, dentre outros). A ideia de equivalência e articulação contingente de demandas corresponde, portanto, a uma simplificação relevante do espaço público democrático, ao mesmo tempo em que abre a possibilidade de uma hiperpolitização do social, mas não mais sob o aspecto da dispersão de ações desconexas nas lutas políticas (LACLAU e MOUFFE, 2015, p. 25).

A questão referente à articulação entre demandas sociais se mostra decisiva, portanto, no modelo de democracia radical e plural de Mouffe, na medida em que a autora aponta como de extrema importância compreender que as lutas feministas, assim como as demais lutas contemporâneas, devem se articular como forma de confrontar as opressões e práticas antidemocráticas que recaem sobre os mais diversos grupos sociais. Aliás,

vale frisar que o aspecto da articulação, seja entre identidades, ou ainda, entre práticas, demandas e movimentos sociais, emerge como um operador eficiente e imprescindível na proposta política defendida pela autora e que, por essa razão, não podemos dele nos desvencilhar para a melhor compreensão de seu pensamento.

Visando uma articulação política por meio de um conjunto mais amplo e democrático de demandas políticas, os movimentos sociais dos mais variados tipos (feminista, estudantil, negro, trabalhadores, ambiental, dentre outros) encontram-se cruzados em múltiplos pontos e, por essa razão, não atuam de forma isolada enquanto praticam a mudança pela qual estão lutando, já que promovem a redefinição de práticas e ações para o conjunto da sociedade. Tais articulações, contudo, não refletem os movimentos e organizações associadas como uma mera somatória, mas sim como uma lógica de integração, onde ocorrem modos de envolvimento e transformação mútua.

Ao feminismo, portanto, é possível abarcar uma ideia mais ampla de democracia, na medida em que apresenta potencialidade para ir além de posições essencialistas, voltadas estritamente para as questões de gênero, por meio da ampla articulação, seja entre identidades, posições de sujeitos, ou ainda entre movimentos, grupos e lutas sociais. De fato, mulheres indígenas, negras, rurais e urbanas protagonizaram, em vários momentos da história de lutas políticas, ações de resistência e enfrentamento contra práticas antidemocráticas que colocavam em risco toda a sociedade, confirmando, assim, a potencialidade de um feminismo agonístico.

Um caso que exemplifica tal potencialidade do feminismo agonístico, ao adotar práticas de articulação como estratégia de lutas democráticas se refere à construção do processo participativo protagonizado pelas mulheres sindicalistas e trabalhadoras rurais em nosso País. Abarcando uma diversidade de identidades – agricultoras, extrativistas, quilombolas, pescadoras, dentre outras – as "mulheres trabalhadoras rurais" se voltaram para a construção de bases de lutas e reivindicações unificadas como forma de garantir a inclusão e representatividade de uma pluralidade de identidades e posições de sujeito.

A compreensão do pensamento de Mouffe sobre posições de sujeito e multiplicidade de identidades alinha-se, portanto, com a construção da identidade coletiva "trabalhadoras do campo e da floresta" ocorrida a partir da desconstrução de identidades essenciais anteriores (ou seja, das mulheres trabalhadoras rurais formadas por pescadoras, quilombolas, dentre outras) como forma de reconhecer a diversidade do grupo em suas mais variadas posições nas relações de poder e subordinação. Essa diversidade fez parte da composição da "Marcha das Margaridas", que buscou incluir lutas e reivindicações em suas pautas como forma de ampliar o alcance do movimento, assim como fortalecer o sentimento de pertencimento coletivo e de inclusão. Ao defender uma política feminista não fundamentada em um modelo homogêneo e coerente, a referida plataforma de mulheres se lançou na articulação de diferentes lutas e reivindicações em um campo diverso, mutável e capaz de movimentar fronteiras (PIMENTA, 2012, p. 4).

Nesse caso, é possível identificar a perspectiva do feminismo agonístico na formação da "vontade coletiva" a partir das particularidades que se articulam, por meio de suas demandas, para formar uma universalidade "contaminada" como forma de confrontar a situação de opressão em comum. Tal perspectiva, longe de representar uma fragmentação ou desarticulação entre grupos ou identidades capaz de enfraquecer a luta democrática, na verdade a fortalece em um campo de articulações e variadas formações discursivas que ensejam a construção da cadeia de equivalências entre as diferentes lutas e reivindicações. Desse modo, não se trata de vínculos anteriormente estabelecidos, mas sim de uma construção de articulações parciais, contingentes, temporárias e variáveis entre diferentes posições de sujeitos, em um campo mutável e instável.

A referida articulação de mulheres trabalhadoras rurais e sindicalistas, juntamente com outros movimentos de mulheres e movimentos feministas, reivindicava a ampliação da cidadania para além de valores formais, visando efetiva transformação dos atos de poder sexistas e naturalizados nas práticas e relações sociais e cotidianas. No âmbito das mulheres sindicalistas, por sua vez, o cotidiano de lutas contra a opressão se faz também em um campo de constantes tensões, dissensos e negociações dentro do

movimento sindical. Uma vez que a expressão política no interior do movimento revelava práticas sexistas, como a divisão sexual do trabalho, a dominação da mulher e a anulação do protagonismo feminino visando desqualificar o seu sentido político, o próprio discurso sindical pela democracia e superação das desigualdades sociais mascarava a acentuada desigualdade de gênero a reverberar em suas práticas cotidianas (PIMENTA, 2012, p. 6).

Portanto, práticas diversas de dominação e opressão produzem diferentes formas de resistência e de identidades coletivas, o que possibilita a ampliação de lutas pelos movimentos sociais em razão do descentramento do sujeito. "A Marcha das Margaridas", por exemplo, desde a sua primeira mobilização apresenta pautas de reivindicações não apenas perante o Estado, mas também dirigidas ao próprio movimento sindical a que pertencem, visando à garantia do exercício sindical pelas mulheres, por meio de ações como a de política de cotas, formação política e de liderança, recursos materiais e combate a todas as formas de violência. Nesse contexto, o embate visa não apenas confrontar o sexismo arraigado nas práticas sociais, como também ampliar a construção da cidadania democrática e coletiva a partir de identidades multidimensionais construídas na pluralidade de relações e interações sociais. No exemplo supramencionado, a ampla articulação formada entre as diversas posições de sujeito, identidades e pautas sociais, ao voltar-se não só para confrontar o Estado, mas também vozes e práticas inseridas no próprio movimento permitiram a ampliação do momento de luta e de mobilização tanto pelo conjunto múltiplo de pautas e reivindicações, como pela pluralidade dos agentes opressores que ocuparam a posição de “eles” naquela dada circunstância (PIMENTA, 2012, p. 7).

Assim, as práticas articulatórias que se formam tanto entre identidades, pautas e reivindicações, como entre grupos e movimentos sociais (nesse último caso, por meio de uma cadeia de equivalências) nos permite compreender a variedade de dimensões em que se baseia uma política efetivamente democrática. Para Mouffe, tal perspectiva possibilita, como já citado anteriormente, a hiperpolitização do social por alcançar as mais variadas práticas, discursos e jogos de linguagem que, por sua vez, abrirão

os espaços agonísticos para que o debate acerca da política, da cultura e do social aconteça (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 25).

Ainda situando o movimento feminista da "Marcha das Margaridas" como exemplo de feminismo agonístico como estratégia mais ampla e plural de luta democrática radical, a última mobilização (agosto de 2019), que teve como mote *"Margaridas na luta por um Brasil com soberania popular, democracia, justiça, igualdade e livre de violência"* confirma a potencialidade que possui o movimento feminista, em suas mais diversas configurações e mobilizações, para ampliar espaços agonísticos que permitam a transformação de uma ordem social por meio da luta hegemônica democrática e radical. De fato, infere-se do lema da referida Marcha que as reivindicações não se limitaram aos aspectos ligados às práticas sexistas. A Marcha contou, ainda, com o apoio do movimento de mulheres indígenas que se uniu à Marcha em seu último dia de mobilização.

As trabalhadoras demandam, além da igualdade de gênero e do fim da violência contra a mulher, a agricultura sustentável, as restrições ao uso de agrotóxicos, reforma agrária, preservação do meio ambiente, justiça social, além do fim do racismo, da homofobia e da intolerância religiosa, perante um governo que vem se mostrando declaradamente contrário a todas elas. Ao final da referida mobilização, as trabalhadoras apresentaram uma plataforma política cuja proposta se refere a um modelo de sociedade por elas defendido.

Outro caso que também permite compreender melhor a potencialidade do feminismo agonístico como capaz de fortalecer o modelo de democracia radical e plural proposto por Mouffe refere-se à análise sobre a "Marcha das Vadias". Conhecido como ato feminista contemporâneo, a referida Marcha teve início com a defesa do direito da mulher de se comportar como "vadia", apresentando-se aqui o termo em tom crítico ao padrão sexista que determina como a mulher deve se vestir e se comportar para prevenir assédio sexual, estupro e, assim, se distanciar do que seria o comportamento de uma "vadia". Após o seu início em 2011 na cidade de Toronto, no Canadá, a mobilização passou a ser construída em diferentes partes do mundo, inclusive no Brasil, naquele mesmo ano. A Marcha, ao colocar em questão uma política da vida e do corpo da mulher pelo

direito de andar na rua como quiser, sem correr o risco de ser estuprada, faz surgir articulações entre feministas e outros grupos que também tinham como pauta a violência sexual nas ruas, aí incluídos gays, lésbicas e bissexuais que compartilhavam da experiência de vulnerabilidade durante o deslocamento e ocupação nos espaços públicos (DELL'AGLIO, 2016, p. 22).

A "Marcha das Vadias" Carioca, por sua vez, ampliou o alcance de lutas e reivindicações ao se definir como transfeminista e defender que mulheres trans compartilhem com as demais mulheres a experiência e a identidade subalterna do feminino. A organização do movimento, cuja pretensão é viabilizar a participação cada vez maior de uma pluralidade de pessoas e vozes, reconhece que os participantes da Marcha Carioca formam um grupo bem mais heterogêneo, composto por mulheres, homens, gays, trans, negros, negras, trabalhadores, estudantes, jovens e adultos. Evidencia-se, nesse caso, que o sujeito político "vadia" não mais se refere apenas à "mulher", mas sim, às pessoas que lutam pela liberdade de escolher viver fora dos padrões heteronormativos, independentemente do gênero, da classe, da raça, da idade ou da religião (DELL'AGLIO, 2016, p. 121).

Infere-se da análise da "Marcha das Vadias", portanto, que as diferentes experiências refletem a formação e as posições do sujeito político, constituídas dentro de uma estrutura discursiva instável, na medida em que são submetidas a uma série de identidades e articulações que as subvertem e as transformam a todo tempo. O deslocamento do termo "vadia" da perspectiva estritamente de gênero, no caso supramencionado, como forma de alcançar sujeitos que se reconhecem e se aglutinam acerca da vulnerabilidade imposta pelo padrão heteronormativo, permite a construção da identidade política, ou seja, aquela discursivamente articulada em vários pontos de conexão. Tal construção demonstra a importância da noção antiessencialista de identidade, cujo aspecto fragmentado, descentrado e destotalizado permitem alcançar uma multiplicidade de formas de vida a que devem ser aplicados os princípios de igualdade e liberdade para todos. Assim, a abordagem antiessencialista faz com que a política feminista também seja informada por um projeto democrático radical, na medida em que articula suas lutas com outras ligadas a diferentes formas de opres-

são, possibilitando, por conseguinte, uma visão mais ampla de cidadania, capaz de fortalecer o sentimento de pertencimento coletivo na atuação como membros de uma comunidade política democrática e plural.

Em se tratando de estratégias políticas democráticas, se mostra errônea, portanto, a ideia de uma articulação isolada e limitada em torno de um sujeito abstrato "mulher" visando um combate direto ao sexismo, enquanto mantém incontestes questões mais amplas como o sistema socioeconômico e sua ligação com o racismo e os preconceitos de classe. Pode-se dizer que não só é errônea, como também ilusória tal ideia, uma vez que a pretendida abstração do sujeito sempre ficará à margem da dinâmica mais realista das práticas sociais. Importante não perder de vista, ainda, que a cidadania compreendida sob uma perspectiva de projeto democrático radical e plural atua como um princípio articulador que afeta as diferentes posições de sujeito do agente social, enquanto permite uma pluralidade de alianças específicas ao mesmo tempo que garante o respeito à liberdade individual.

A análise lançada por Mouffe em sua proposta de pluralismo agonístico passa pela compreensão de que os movimentos sociais podem atuar contra formas de subordinação existentes em muitas relações e interações sociais, não se limitando, assim, a uma única identidade política. Nesse contexto, a luta das mulheres se assemelha a outras lutas de outros movimentos que buscam o mesmo valor político em situações conjunturais concomitantes. A intervenção do feminismo agonístico se dará, assim, por meio de uma ação articulatória mais ampla que, junto com uma cadeia de equivalências formada por outros movimentos e cujo discurso aponta também para situações de opressão, lute pela aplicação dos princípios ético-políticos de liberdade e igualdade para todos.

A forma de potencializar as estratégias do projeto democrático feminista agonístico deve considerar, assim, o enfrentamento de novos e velhos desafios a partir de uma visão mais ampla e com capacidade para alcançar as desigualdades e relações complexas sob os recortes não apenas de gênero, mas também de classe, etnia, raça, idade, orientação sexual, dentre outros, por meio das práticas articulatórias e formação da cadeia de equiva-

lências entre os demais movimentos sociais. A multiplicidade de meios de intervenção nos mais diversos espaços sociais tornará possível a ampliação e criação de espaços agonísticos em que a democracia radical e plural poderá se efetivar, possibilitando, assim, o maior alcance dos princípios de liberdade e igualdade para todas e todos.

Referências

DELL'AGLIO, Daniela Dalbosco. **Marcha das vadias: e**ntre tensões, dissidências e rupturas nos feminismos contemporâneos. *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014.

LACLAU, Ernesto. **Hegemonia e Estratégia Socialista:** Por uma política democrática radical. Tradução de Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. São Paulo. Ed. Intermeios. 2015.

MOUFFE, Chantal. **Por um modelo agonístico de democracia.** Revista de Sociologia e Política. Curitiba, 25, p. 11-23, Nov. 2005.

_____. **Quais espaços públicos para práticas de arte crítica?** Revista Arte & Ensaios do ppgav/eba/UFRJ. Rio de Janeiro, 23, pp. 181-199, Dez. 2013b.

_____. **Sobre o Político.** Tradução Fernando Santos. São Paulo. Ed. WMF Martins Fontes, 2015.

_____. **Hegemonia e Estratégia Socialista:** Por uma política democrática radical. Tradução de Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. São Paulo. Ed. Intermeios. 2016.

FREITAS, Viviane Gonçalves. **De qual feminismo estamos falando?** Descontruções e reconstruções das mulheres, via imprensa feminista brasileira, nas décadas de 1970 a 2010. *Tese de Doutorado.* Progarama de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de Brasília, 2017.

PIMENTA, Sara Deolinda Cardoso. **Participação, poder e democracia:**

mulheres trabalhadoras no sindicalismo rural. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. Florianópolis, 2012.

VIEIRA, Pâmela Rocha. **Marcas narrativas da cultura do estupro no ciberespaço – análise da misoginia contra Dilma Rousseff.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Territorialidades da Universidade Federal do Espírito Santo, 2018.

ZAREMBA, Júlia. **Marcha de mulheres indígenas e camponesas se unem em pressão à Bolsonaro.** Brasília. Jornal Folha de São Paulo. Publicado em 14 de agosto de 2019. https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/08/marchas-de-mulheres-indigenas-e-camponesas-se-unem--em-pressao-a-bolsonaro.shtml. Acesso em 14 de agosto de 2019.

TEMPO, VIDA, POESIA: Drummond e a literatura como "missão"

Thadeu Togneri Moreira
Graduado em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo, com Mestrado em Literatura Brasileira e Doutorado em Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor de Língua Portuguesa da Rede Estadual de Ensino Básico há 17 anos. Professor conteudista da disciplina "Políticas Públicas e História da Educação" dos cursos de Mestrado e Doutorado em Educação, oferecidos pelo Grupo Eikon/Brasil.

TEMPO, VIDA, POESIA:
Drummond e a literatura como "missão"

Considerando que o debate acerca da cultura brasileira institui uma tradição entre os escritores nacionais, manifestando um traço constante, que permite delinear o roteiro de um "itinerário intelectual coletivo", principalmente no que se refere a um processo contínuo de representação da identidade cultural nacional, destaca-se o papel particular do escritor brasileiro como elemento fundamental na relação entre "grupos criadores e grupos receptores de produção cultural" nas sociedades modernas, principalmente no que se refere à disseminação da civilização europeia, à crítica dos ideais iluministas e à compreensão acerca da expansão do capitalismo nas sociedades periféricas pós-coloniais (CANDIDO, 1980, p. 83-84).

Inspirados pelas utopias que despontam no cenário político internacional dos primeiros decênios do século XX, pode-se delinear, na atuação dos intelectuais brasileiros, um certo senso de missão que os distancia dos demais atores sociais na medida em que evidencia uma "não-identificação com a sociedade tal como esta se apresenta, o que pode traduzir-se por uma rejeição do *status quo* e constituir a fonte do desejo de transformar tal sociedade", característica que muito os aproxima da problemática implicada no estudo da "*intelligentsia*" russa e polonesa do século XIX (MARTINS, 1987, p. 65).

Apesar de não possuírem "um projeto de sociedade nem a teoria de uma sociedade que seria produzida por um sujeito histórico em formação", os desejos de transformação social da "intelligentsia brasileira", no momento de sua gênese, são a educação popular pela instrução pública, a reforma do ensino e a estruturação de seu espaço cultural através de universidades e instituições modernas, o comprometimento com a renovação e a pesquisa acadêmicas: "Em suma, os *loci* para a fundação, o reconhecimento e a expansão de sua identidade social, e mesmo de sua 'missão' na sociedade." (MARTINS, 1987, p. 66).

Já a profissionalização do trabalho de escrita, requerida pela "Ideologia

de Estado" emergente nos anos 30, delimita a participação dos intelectuais no âmbito de um "projeto político-pedagógico" dedicado à alfabetização das "camadas populares", bem como à popularização e difusão ideológica do regime; o enfoque no vínculo dos intelectuais com este projeto evidencia as relações entre propaganda política e educação no Estado Novo (1937-1945) (VELLOSO, 1987, p. 6). Destacam-se, neste contexto, uma cooptação complexa dos intelectuais no referido projeto, visando à articulação entre o Ministério da Educação e Saúde e o controle das comunicações pelo Departamento de Imprensa e Propaganda, bem como a consolidação de políticas públicas para educação e saúde centralizadas, amparando a construção ideológica de um Estado nacional autoritário; aspectos que modificam significativamente as relações de localismo e clientelismo características no cenário da Primeira República (1889-1930).

Sensibilizados pelo processo de modernização e crescimento dos "quadros culturais" brasileiros, os intelectuais modernistas atendem qualitativamente às exigências sociais de "novo léxico, novos torneios sintáticos, imagens surpreendentes, temas diferentes", cuja cotidianidade "rompia com a ideologia que segregava o popular – distorcendo assim nossa realidade – e instalava uma linguagem conforme a modernidade do século" (LAFETÁ, 1973, p. 21). Dessa maneira, a primeira geração de modernistas atuou como "a mediadora da transição que se iniciara nos anos 1920 e se completava nos anos 1940"; esses escritores moldaram-se bem ao pragmatismo da tarefa, "tanto porque reinstauravam a temática da brasilidade com feições militantes, quanto porque eram os intelectuais disponíveis para o preenchimento dos cargos públicos do Estado Novo" (GOMES, 1996, p. 139).

Contudo, tal panorama evidencia, em contrapartida, a maneira como o projeto político e ideológico de uma "revolução conservadora" no legado varguista se apropria da revolução cultural proposta pela vanguarda do Modernismo, "estabelecendo com ele uma relação de continuidade em que o movimento acaba aparecendo como um prenúncio do Estado Novo" (VELLOSO, 1987, p. 44). Nessa medida, ao refletirem sobre sua participação social no decênio de 1930, os intelectuais modernistas evi-

denciam em que medida a renovação dos meios expressivos promovida por eles se insere tanto no âmbito do Estado Novo, como no contexto geral de sua época. Cabe destacar também que o texto da conferência intitulada "O movimento modernista" pode ser considerado um exemplo seminal para a discussão de tais aspectos, uma vez que nela Mário de Andrade realiza uma autocrítica do referido movimento, considerando, no seio de suas inquietações, a problemática ética de seu ofício, bem como a temática da participação e compromisso dos intelectuais.

Além disso, pode-se constatar que a radicalidade discursiva da referida conferência, que implica uma avaliação de conduta do intelectual modernista por ele mesmo, assim como o objeto de estudo do presente trabalho, não pode ser dissociada do cenário de inseguranças decorrentes dos conflitos na Segunda Guerra Mundial, "dos horrores da barbárie nazifascista, dos ecos dos debates internacionais entre os intelectuais e, por fim, da perplexidade diante da ambiguidade que marcava o regime do Estado Novo" (LAHUERTA, 1997, p. 112). Dessa maneira, considerando o contexto dessas relações históricas, bem como a diversidade de textos epistolares, literários e de conferências que dramatizam as relações socioculturais desenvolvidas entre a "inteligência" modernista e a modernização cultural da Era Vargas, perspectiva-se, também, no presente ensaio, um diálogo contínuo dos escritores em foco com sua própria concepção filosófica e prática de intelectual, que desponta na década de 1920 e se modifica significativamente até fins da década de 1940.

Nesse sentido, podemos identificar a problematização destes aspectos, sob diferentes nuances, nos relatos contínuos de Carlos Drummond de Andrade que tratam de sua atuação enquanto "escritor" e "funcionário público, principalmente pela elaboração frequente de sua trajetória de vida enquanto recordações e vestígios autobiográficos transfigurados em poemas, crônicas, depoimentos, diários, ensaios e inquéritos sobre a literatura nacional, na prosa datada a partir da década de 1940. Dado o elevado grau de tensão social do contexto em questão, especialmente no que se refere aos estudos e reflexões sobre a "realidade nacional", Drummond relata, com certa frequência, tanto as críticas literárias, quanto o questionamento incessante de sua competência como funcionário público,

intelectual e escritor, principalmente após a "*escandalosa*" publicação do poema "No meio do caminho" pela *Revista de Antropofagia*, em 1928.

Segundo Arnaldo Saraiva, são "raros" os "ataques" por "escrito" ao poema de Drummond em 1930, como, marcadamente, a crítica de Medeiros de Albuquerque à *Alguma poesia*, afirmando que: "Certamente o autor será moço, será capaz de fazer trabalhos de valor", além de alguns críticos anônimos, bem como de outros "detratores" que "mantiveram-se quase todos na sombra, preferindo ridicularizá-lo de viva voz, nas assembleias, academias, cafés, etc" (SARAIVA,1967,p.54). Um curioso exemplo dessas críticas, que, mesmo implicitamente, apresenta um imbricamento entre a dimensão literária e as articulações políticas do escritor mineiro, encontra-se no vaticínio de um certo "Haroldo", veiculado pela *Folha de Noite*, em 26 de junho de 1930, onde afirma: "Carlos Drummond de Andrade é um poeta feliz. Porque seu livro de versos não pode ser lido pelos burgueses. Só pelas elites, que não se assustam quando encontram uma pedra no caminho..." (HAROLDO,1930, *Apud.:* ANDRADE, 1967,p.54). Aqui já é possível notar não só uma alusão às prerrogativas de exceção instauradas pelo golpe de estado que popularizara-se sob a alcunha da "Revolução de 1930", mas uma crítica direta que reclama a fatura da participação dos representantes oligárquicos mineiros no movimento liderado por Getúlio Vargas.

Cabe destacar também que um dos primeiros escritos de Carlos Drummond de Andrade, que descreve a "revolução de 30" com riqueza de detalhes, seria incorporado à *Alguma Poesia* na edição de 1942 através do poema intitulado "Outubro em 1930", texto composto de estrofes e parágrafos narrativos que possuem uma forte intertextualidade com os relatos autobiográficos do escritor mineiro acerca de sua atuação enquanto "auxiliar de gabinete" que assistiu de perto ao acontecimento histórico que culminou: com a mediação e a entrega do poder a Vargas em Minas; com a promoção de Drummond a "oficial de gabinete" do interventor Gustavo Capanema, que pouco depois ocuparia o Ministério da Educação e Saúde; com a participação de ambos no projeto varguista visando enfraquecer as forças políticas oligárquicas tradicionais em Minas através da "Legião de Outubro", fatos presentes em "Tempo, vida, poesia", em

que também predomina relato de si não como protagonista, mas como mero figurante diante do quadro de importantíssimos acontecimentos históricos da política nacional, como a "Revolução de 1930" e a "Revolução constitucionalista de 1932".

Embora tenha iniciado, na década de 20, uma participação ativa enquanto jornalista, cronista e correspondente literário – que desempenha uma comunicação fundamental entre o *Diário de Minas* (órgão do Partido Republicano Mineiro, vinculado também ao jornal *Minas Gerais,* sob administração do estado) e a *Revista de Antropofagia* –, o convite de Capanema para que Drummond compusesse seu ministério amplifica ainda mais as críticas de contemporâneos ao escritor, na medida em que este adquire projeção nacional, com a publicação de *Alguma poesia* (1930) (FERRAZ, 2010, p.23).

O conjunto das críticas reunidas por Drummond no volume *Uma pedra no meio do caminho: biografia de um poema* permite mapear, também, principalmente a partir de 1940, muitas críticas em que ecoa a associação da imagem da pedra com a eficiência, ou ineficiência, do escritor e funcionário, que então passara a ocupar cargo chave de um ministério estratégico durante o governo Vargas. Tais questões são enfatizadas com mais clareza nos tópicos: "A pedra / na administração pública / na advocacia / no esporte / na escola / na linguagem / na moda / na arte / no teatro / no rádio / na terra natal / na confusão internacional, na política I e II, etc..." (ANDRADE, 1967,p.187) Vale destacar também que é a partir do Estado Novo que o "poeta" intensifica sua imensa produção bibliográfica. Antonio Candido afirma que "Carlos Drummond de Andrade 'serviu' ao Estado Novo como funcionário que já era antes dele, mas não alienou por isso a menor parcela de sua dignidade ou autonomia mental" e que foi enquanto componente do ministério Capanema que o poeta "publicou os versos políticos revolucionários de *Sentimento do mundo* e compôs os de *A rosa do povo*" (CANDIDO,1979, p. 71).

A atuação dos escritores no panorama do Estado Novo torna-se ainda mais complexa considerando-se que muitos inquéritos foram promovidos pelo Departamento de Imprensa e Propaganda no intuito de avaliar o engajamento crítico ou político de vários escritores sobre sua conjun-

tura histórica: os que manifestassem algum discurso identificado pelos censores enquanto apologia ao comunismo (seja nesses inquéritos ou mesmo no corpo de sua obras literárias) sofriam acentuada repressão e censura nacional e internacional, como no caso de Jorge Amado, preso em 1936 e posteriormente impedido de comparecer aos Estados Unidos em virtude de suas vinculações com o Partido Comunista (CARNEIRO, 1999, p.330). Em meio ao risco potencial do contexto, marcado pela heterogeneidade de representações sobre o fazer literário e a própria condição do intelectual, muitos escritores aceitaram participar dos referidos inquéritos, seja como respaldo para o caráter estético ou ideológico de sua proposta literária no que tange à reflexão sobre o tempo presente, seja para romper o silêncio que representaria uma recusa à própria vocação de intelectual.

A relevância de tais questões emergiria na revista *Diretrizes* (1939-1940), fundada por Azevedo Amaral, cuja proposta editorial tem uma estreita relação com as pautas de discussão fomentadas pelo Departamento de Imprensa e Propaganda através do periódico *Cultura Política*, sobretudo por meio da enquete "Os intelectuais e os problemas da cultura no Brasil", geradora de alguns depoimentos que retomaram com certa regularidade a temática do discurso de Jules Romains (Presidente do *P.E.N Club Internacional,* que empreendia atividades pacifistas contra o avanço do fascismo) tratando do engajamento dos intelectuais na conjuntura da Segunda Guerra Mundial (SILVA,2017, p. 153).

Os depoimentos correspondentes ao referido inquérito, veiculados inicialmente na revista *Diretrizes,* foram reunidos e publicados na seção "Os intelectuais". Cabe destacar a resposta de Carlos Drummond de Andrade, que, também retomando o discurso de Romains, asseverou a atitude dos intelectuais brasileiros vinculada a uma responsabilidade que ultrapassaria os anseios da nacionalidade, defendendo valores como a democracia e a autonomia do pensamento, independente de fronteiras territoriais, políticas ou mesmo literárias.

> O artista mais puro, aquele que se julga impermeável às necessidades e interesses do tempo, está, sem o saber, e passivamente, servindo a determinados inte-

> resses e necessidades. Nos tempos que correm, então, aquela atitude é simplesmente impossível, porque as questões do mundo invadem a nossa casa, o nosso sono. Isto não quer dizer que não se deva fazer arte de circunstância, é claro. [...] Estando na posse do espírito do seu tempo e comunicando-se largamente com o mundo por todos os meios diretos e indiretos da imaginação e da experiência, o poeta moderno, portador dessa essência, terá cumprido a sua tarefa com exatidão, sem que se possa vir a acusá-lo de submissão aos interesses do tempo ou de traição à poesia. Em suma, se a poesia não pode ser reivindicada pelos partidos, também não seria prisioneira de abstrações (ANDRADE,1939, *Apud.* SILVA, 2017, p.168).

O depoimento supracitado representa um raríssimo registro onde Carlos Drummond de Andrade encampa a defesa da liberdade de expressão e da criação literária numa publicação viabilizada sob a chancela da censura exercida pelo Departamento de Imprensa e Propaganda, e juntamente com outros raríssimos fragmentos da correspondência entre Drummond e Gustavo Capanema, constitui arcabouço seminal para retomar as coordenadas e frequências de uma relação sempre conflituosa entre intelectuais e Estado, principalmente no que se refere à justificativa dos compromissos éticos de suas funções (GOMES, 2000, p. 15). Nessa medida, ao considerar tais fragmentos como leitura suplementar, é notável a continuidade da reflexão sobre as implicações sócio-históricas do ofício de escritor enquanto um vasto e contínuo programa narrativo que se estende sob a prosa autobiográfica drummondiana, marcadamente, desde narrativas autobiográficas como "Confissões de Minas (1944)", "Observador no Escritório" (1985) e "Passeios na Ilha (1952)", até a única entrevista radiofônica já concedida por Drummond, realizada em 1954, cujos depoimentos integrariam *Tempo, vida poesia*, publicado em 1986.

Em *Confissões de Minas* (1944), o narrador de uma vasta gama textual, que por vezes constitui ensaios, reitera desde o prefácio do livro a sua perplexidade diante das utopias e das guerras, bem como da síntese dos acontecimentos presenciados por sua geração nos primeiros 50 anos do

século XX; os fatos históricos são apresentados sob um "ponto de vista humanitário" através do qual o "observador no escritório" não pode refletir sem horror: "Este livro começa em 1932, quando Hitler era candidato (derrotado) a presidente da República e termina em 1943, com o mundo submetido a um processo de transformação pelo fogo" (ANDRADE, 2011, p.11).

A justificativa pelas razões da escrita é um lugar comum nas epígrafes da prosa ensaística de Drummond, destacando continuamente sua perspectiva analítica sobre "o tempo presente" na obra em questão: "Não quis que se compusesse sem acrescentar-lhe algumas palavras, menos de explicação ou desculpa do que de exame da conduta literária diante da vida" (ANDRADE, 2011, p.11). O teor dessas reflexões críticas sobre a conduta literária diante da história é semelhante ao da apresentação de Tempo, vida, poesia, embora neste último seja mais intimista, e no prefácio de Confissões de Minas o pensamento é mais denso em relação à "força da interpretação histórica" sobre a condição intelectual do escritor: "Os que tiveram a sorte de viver em tal período serão bem mesquinhos se se embriagarem com a vaidade do espectador de um drama exemplar ou com a do passageiro do transatlântico de luxo" (ANDRADE, 2011, p.12).

Em "O observador no escritório (1985)" pode-se constatar, em fragmentos de 1945, 1946, 1947 e 1968 registrados sob a segurança inerente a um diário publicado tardiamente, recordações dos anos 40 que abordam: algumas das principais inquietações de Drummond acerca das próprias opções políticas; os primeiros momentos da União dos Trabalhadores Intelectuais (UTI), organização que constituiria a Associação Brasileira de Escritores (ABDE) – criada inicialmente "por inspiração corporativista indireta do Estado Novo", mas convertendo-se num "órgão de resistência a ele"; o pedido inconveniente de Francisco Campos, a quem Drummond deve favores mas mesmo assim se esquiva de dar forma jornalística a um texto de Eduardo Gomes, que incentivaria um "golpe branco" para deposição de Getúlio e transferência do Governo ao presidente do Supremo Tribunal em 1945; a interrupção abrupta de uma assembleia onde se apresentava o referido texto de Eduardo Gomes, com Drummond bradando "– É o golpe!", seguido de confusão generalizada entre os presentes

e do encerramento da assembleia (FIGUEIREDO, 2008, p.12).

"O observador no escritório" traz, ainda, no intenso contexto da breve transição democrática para a década de 1950, algumas das considerações e críticas mais diretas de Carlos Drummond de Andrade à figura de Getúlio Vargas, ao Estado Novo e ao polêmico desligamento do escritor mineiro da *Tribuna Popular* (Jornal da Imprensa Comunista), onde colaborava a pedido de Júlio Prestes, além de conter algumas das reflexões mais explícitas de Drummond acerca dos golpes de Estado que observara em 1937, 1945 e 1968, cumprindo elencar, entre os fragmentos que abordam tais fatos históricos: a menção ao desligamento do Gabinete de Capanema "para ter o gosto de militar contra Getúlio e seu continuísmo" em 21/04/1945 (ANDRADE, 2006, p.66); as primeiras queixas quanto às censuras de companheiros da *Tribuna Popular* acerca de suas colaborações no veículo, fatos registrados em 17/05/1945 (ANDRADE, 2006, p.75); a análise da deposição de Getúlio, datada de 30/10/1945, que lhe inspira a conclusão "Golpe contra golpe, portanto" (ANDRADE, 2006, p.82,83); o desligamento efetivo da *Tribuna Popular*, narrado em 06/11/1945, porque o jornal se posicionara "contra o afastamento de Vargas" e já ensejava o apoio às articulações políticas de Getúlio para as eleições de dezembro daquele ano (ANDRADE, 2006, p.83); a recordação de 14/12/1968, onde relata assistir com tristeza à repetição dos golpes de Estado como "fenômeno político crônico da vida pública brasileira" (ANDRADE, 2006, p. 286). Além disso, o registro dos acontecimentos históricos, na forma do diário em questão, exemplifica bem a precária síntese da condição intelectual do escritor delineada numa reflexão de 1945, que ainda repercutiria em constante reelaboração pelos anos seguintes:

> Sou um animal político ou apenas gostaria de ser? Esses anos todos alimentando o que julgava ideias políticas socialistas e eis que se abre o ensejo para defendê-las. Estou preparado? Posso entrar na militância sem me engajar num partido? Minha suspeita é que o partido, como forma obrigatória de engajamento, anula a liberdade de movimentos, a faculdade que tem o espírito de guiar-se por si mesmo e estabelecer ressalvas à orientação partidária. Nunca pertencerei

> a um partido, isto eu já decidi. Resta o problema da ação política em bases individualistas, como pretende a minha natureza. Há uma contradição insolúvel entre minhas ideias ou o que suponho minhas ideias, e talvez sejam apenas utopias consoladoras, e minha inaptidão para o sacrifício do ser particular, crítico e sensível, em proveito de uma verdade geral, impessoal, às vezes dura, senão impiedosa. Não quero ser um energúmeno, um sectário, um passional ou um frio domesticado, conduzido por palavras de ordem. Como posso convencer a outros, se não convenço a mim mesmo? Se a inexorabilidade, a malícia, a crueza, o oportunismo da ação política me desagradam, e eu, no fundo, quero ser um intelectual político sem experimentar as impurezas da ação política? Chega, vou dormir (ANDRADE, 2006, p. 54,55).

Mesmo considerando o grau da confessionalidade e segurança proporcionadas pela escrita do diário (publicado pela primeira vez apenas em 1985), pode-se delinear o teor discursivo dos citados depoimentos de "O observador no escritório" como ápice dos dilemas implicados na atuação do intelectual nos contextos dos anos 40 e 50, compreendendo-os também não como justificativas, mas como respostas a muitos questionamentos dos contemporâneos que ainda reproduziriam tanto a angústia inerente à problemática do engajamento, quanto a ambiguidade da proposta de ação reflexiva desenvolvida na prosa drummondiana no decorrer da vida do escritor.

Já em "Passeios na Ilha" (1952), constata-se que a sugestão poética na imagem do território insular, enquanto metáfora do isolamento e da reflexão literária, é uma alusão marcante no território lírico de Carlos Drummond de Andrade, comparecendo implícita desde a menção de "Robinson Crusoé" no poema "Infância" de *Alguma poesia* (1930)", até os versos de "Mãos Dadas" e "Mundo Grande" em *Sentimento do mundo* (1940). Segundo Vagner Camilo, a imagem da Ilha na "fase da poesia participante" apresenta certa "conotação negativa, redundando em condenação, pelo que evoca em termos de evasão e individualismo aliena-

dor"; já em "Passeios na Ilha", delineia-se uma revalorização da figura cuja evasão implícita "não redunda em alienação social ou política, por mais paradoxal que pareça", mas junto à transfiguração do termo verifica-se que "a própria ideia de engajamento tende a ser reconfigurada em bases não menos paradoxais" (CAMILO, 2001, p.93).

Dessa maneira, em sua "Divagação sobre as ilhas", a perspectiva ensaística do narrador em primeira pessoa evidencia outra marcante atualização na tônica filosófica de sua proposta reflexiva, mais confessional, intimista e consciente de suas potencialidades dialógicas que encenam certas simultaneidades através da interação com os possíveis leitores: "Objetais-me: Como podemos amar as ilhas se buscamos o centro mesmo da ação? Engajados, vosso engajamento é a vossa ilha, dissimulada e transportável. Por onde fordes ela irá convosco" (ANDRADE, 2011, p. 15). Ademais, o teor discursivo do narrador, que caracteriza bem sua produção ensaística dos anos 1950, evidencia cada vez mais uma "desilusão" cujas "razões" o autor não chega a especificar, embora seja possível entrevê-las" na medida em que deixam "transparecer o ressentimento para com a militância e as imposições político-partidárias" de seus contemporâneos (CAMILO, 2001, p. 90).

Sendo assim, a abordagem desses eixos temáticos, na prosa ensaística e nos relatos autobiográficos drummondianos, torna-se indispensável para compreender o trajeto de um itinerário reflexivo cada vez mais crítico acerca dos acontecimentos históricos perspectivados pelo escritor, além de demonstrar certo distanciamento e impotência do mesmo diante das complexas articulações políticas do anos 30 e 40, as quais vivenciou de perto. Por conseguinte, em sua notável característica de atualizar a discussão de tais aspectos entremeados à narrativa autobiográfica de Carlos Drummond de Andrade, perspectiva-se a abordagem de *Tempo, vida, poesia* na medida em que a obra representa uma narrativa medular para a atualização do perfil autobiográfico do escritor, pois integra múltiplos aspectos de uma vida autoral, cuja elaboração contínua se configura desde *Confissões de Minas* (1944), é integrado também pelos relatos históricos do diário do *Observador no escritório* (1985), amplia-se em *Passeios na ilha* (1952) e encontra sua síntese peculiar no *corpus* em foco. Acerca disso, lê-se:

> Às vezes dá vontade de soltar o que está bem no fundo da consciência, envelopado em cautelas e conveniências de algodão. E não estou querendo bancar o Mário de Andrade, na famosa conferência de 1942, quem sou eu para isto. Ele queria que, fazendo ou deixando de fazer "arte, ciências, ofícios", não ficássemos apenas nessas atividades ou renúncias, e ajudássemos a promover o que chamou de "amelhoramento político-social do homem", que na sua opinião seria "a essência mesma da nossa idade". Eu me atrevo a questionar a legitimidade da literatura como valor humano, mas Deus me livre de indicar missão ou tarefa para os meus semelhantes, interessados na atividade imaginativa. Diria apenas que os romances, os poemas, os quadros, as esculturas, os nobres edifícios não evitaram nem atenuaram a barbárie extrema de certas épocas, e a brutalidade habitual nos choques de interesses em qualquer época, e até às vezes extraíram sua seiva de crueldade desses fenômenos. E isso me dá a sensação inconfortável da inutilidade vaidosa do ato de escrever.
>
> – Ato em que você se violenta?
>
> – Não. Há vícios e há inutilidades controláveis, que se transformam em utilidades imediatas. Mas é hora de fechar o programa, e sobretudo de agradecer a você a paciência de me aturar esse tempo todo – já não digo agradecer aos ouvintes, pois sei lá se eles fizeram o mesmo. Obrigado, Lya. Por suas perguntas amistosas e por suas ironias não menos cordiais, desafio e arte de provocar respostas. Agora, querida, festa acabada, músicos a pé, aliás de táxi. Acabou.
>
> – Ciao, misantropo de fundo moleque (ou o contrário). Fazer é bom, e acabar é ótimo, não acha?" (ANDRADE, 1987, p. 126).

Neste fragmento, como no decorrer de todo o capítulo intitulado "Divagação final" , que se refere ao programa da série radiofônica, Drummond

torna explicito o caráter ontológico de sua memória elencada nesta, como em outras entrevistas, mas em *Tempo, vida, poesia* sobressai a atuação do narrador dramatizando a universalidade de suas angústias particulares em meio ao panorama histórico vivenciado por ele: um personagem desconstruído pela autoironia que demonstra o desencanto do sujeito com as próprias ações individuais no plano social de seu tempo. Sem querer "bancar o Mário de Andrade", mas já bancando, Carlos Drummond de Andrade retoma pragmaticamente a "lição" da Conferência de 1942, e se nela Mário convida os "técnicos da vida" a marchar "com as multidões" em busca de uma liberdade que "há de vir", Drummond manifesta seu total desencanto com esta possibilidade, julgando-se sequer incapaz de "indicar missão ou tarefa" para os "semelhantes, interessados na atividade imaginativa", resignado mesmo à figura de um "misantropo".

Os aspectos históricos dessas discussões demonstram em que medida alguns escritores modernistas sintetizaram sua condição social personificando a ideia de traição dos intelectuais; ou mesmo uma perspectiva de intelectuais engajados, no sentido gramsciano do termo, que revisitam as memórias de sua atuação, num período significativo do governo de Getúlio Vargas, demonstrando certo mal-estar e desilusão acerca de seu trabalho no serviço público nas décadas de 1930 e 1940. Atrelando seu compromisso social à uma perspectiva filosófica de intelectual, depreende-se que Drummond expressa tanto uma preocupação para a justificativa de seu trabalho junto ao serviço público, quanto um distanciamento em relação às exigências práticas de sua vinculação na hierarquia ministerial do governo de Getúlio Vargas. Essas questões frequentemente emergem em debates acerca do posicionamento social do escritor brasileiro diante dos conflitos mundiais, reiterando as demandas de autonomia da arte e dos artistas, tanto em sua dimensão estética quanto política, sem, paradoxalmente, anular a ideia de que a proximidade do Estado ou do mercado editorial possibilitasse a realização de uma obra social e esteticamente legítima.

No que se refere ao exame crítico da própria vida pelo escritor através das entrevistas, *Tempo, vida*, poesia também delineia um discurso numa "certa modalidade próxima do tribunal, em que o entrevistado parece submetido a julgamento público, obrigado a dar detalhes, datas, escla-

CAMILO, Vagner. *Uma retirada estratégica*. *In*: **Drummond**: Da Rosa do Povo à Rosa das Trevas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O Estado Novo, o Dops e a ideologia de segurança nacional*. In: PANDOLFI, Dulce *et al*.. **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1999, p. 330.

FERRAZ, Eucanaã. *Apresentação. In*: ANDRADE, Carlos Drummond de. **Alguma poesia***:* o livro em seu tempo. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 2010. p.23.

FIGUEIREDO, Carmem Lúcia Negreiros de. *O poeta e a história*: Drummond, o observador no escritório". In: PONTES JÚNIOR, Geraldo; PEREIRA, Victor Hugo (org.). **O velho, o novo, o reciclável Estado Novo**. Rio de Janeiro: De Letras, 2008.

GOMES, Ângela Maria de Castro. *O ministro e sua correspondência*: projeto político e sociabilidade intelectual. In: **Capanema**: o ministro e seu ministério. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

_____. **História e historiadores**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

HAROLDO. *Nota do dia. Folha da Noite,* Belo Horizonte, 26 jun. 1930. *Apud*.: ANDRADE, Carlos Drummond de. **Uma pedra no meio do caminho**: biografia de um poema. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1967.

LAFETÁ, João Luiz. **Estética e ideologia**: o Modernismo em 1930. In*:* Argumento, ano 1, n. 2, nov. 1973.

LAHUERTA, Milton. *Os intelectuais e os anos 20*: moderno, modernista, modernização". *In*: CARVALHO, Helena Lourenço de; COSTA, Wilma Peres da (org). **A década de 30 e as origens do Brasil moderno**. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

MARTINS, Luciano. *A gênese de uma intelligentsia*: os intelectuais e a política no Brasil 1920 a 1940". *In:* **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. n. 4, v. 2, jun. 1987, p. 65-67.

recimentos" (ARFUCH, 2010, p.180). Assim, como se estivesse diante de "tribunal da história", o indivíduo mostra-se "réu confesso" e com um imenso pesar por alguns de seus atos transfigurados no pessimismo de sua prosa e verso. Apesar disso, o apelo no discurso do narrador evidencia traços de um incômodo particular. Não busca alcançar a redenção, mas apenas expressar a escusa da alma pela participação em crimes dos quais o próprio "eu" não se perdoa, embora confesse e amplie a compreensão de uma voz coletiva. Sob o olhar do espectador atento, pode-se creditar-lhe certa "remissão de pena", para que o corpo descanse de ser cobrado pelos arrependimentos do que fez em vida.

Referências

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Tempo, vida, poesia**. 2ed. Rio de Janeiro: Record, 1987.

_____. **Uma pedra no meio do caminho: biografia de um poema**. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1967.

_____. **O observador no escritório**. 2ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **Confissões de Minas**". São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. **Passeios na ilha** – divagações sobre a vida literária e outras matérias". São Paulo: Cosac Naify, 2011.

ANDRADE, Mário de. **O Movimento Modernista**. *In*: ___. **Aspectos da literatura brasileira**. São Paulo: Martins, 1972, p. 231-255.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Trad. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**: estudos de teoria e história literária. 6. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1980.

_____. Prefácio. In: MICELLI, Sérgio. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil** (1920-1945)". Rio de Janeiro: Difel, 1979.

SARAIVA, Arnaldo. *Apresentação. In*: ANDRADE, Carlos Drummond de. **Uma pedra no meio do caminho**: biografia de um poema. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1967.

SILVA, Wanessa Regina Paiva da. *O sorriso e a tormenta*: inquéritos culturais e vida literária (1930-1945)". **Tese de Doutorado**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras, 2017.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **Os intelectuais e a política cultural no Estado Novo**. Rio de Janeiro: CPDOC, 1987.

LA NUEVA DERECHA EN BRASIL: nihilismo verdeamarillo, bolsonarismo neofascista y fundamentalismo cristiano

Vitor Cei
Autobiografia em espanhol, idioma do texto: Doctor en Estudios Literarios (UFMG). Profesor de literatura en la Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Coordinador del Programa de Posgrado en Letras (2020-2021). Coautor y editor de los libros Notícia da atual literatura brasileira: entrevistas (Cousa, 2020), Brasil em crise: o legado das jornadas de junho (Praia Editora, 2015), O que resta das jornadas de junho (Editora Fi, 2017) e Direitos Humanos às bordas do abismo: Interlocuções entre Direito, Filosofia e Artes (Praia Editora, 2018).

Traducción de Debora P. A. Gutierrez (UNIR).

LA NUEVA DERECHA EN BRASIL: nihilismo verdeamarillo, bolsonarismo neofascista y fundamentalismo cristiano

El objetivo de este artículo es presentar al público hispanoamericano una retrospectiva de mi trabajo con la Filosofía Política Brasileña, resumiendo los argumentos de los artículos publicados en la trilogía de libros *Brasil em crise: o legado das jornadas de junho* (Praia Editora, 2015), *O que resta das jornadas de junho* (Editora Fi, 2017) e *Direitos Humanos às bordas do abismo: Interlocuções entre Direito, Filosofia e Artes* (Praia Editora, 2018) – todos están disponibles para descarga gratuita en la página web de las editoras.

Este artículo fue traducido del portugués al español por Debora Priscila Arevalo Gutierrez, licenciada en Letras y mi asesorada en el programa de maestría en Estudios Literarios de la Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Contra todo esto: el nihilismo verdeamarillo en las protestas de 2013 en Brasil

Las protestas de 2013 en Brasil, principalmente organizadas por el aumento de los precios del transporte público, contra la corrupción y por el volumen del gasto público en la realización de la Copa Mundial de Fútbol de 2014, son consideradas actualmente uno de los mayores movimientos políticos de la historia del país y apuntan para la crisis del espacio público y las incitaciones en las luchas de clases, donde se producen y se enfrentan posiciones heterogéneas y antagónicas.

Con el fin de evaluar la diversidad de agendas políticas acarreadas de diferentes movimientos sociales durante las jornadas de junio, el Laboratorio de Estudios en Imagen y Cibercultura (Labic) de la Universidad Federal de Espírito Santo, coordinado por Fabio Malini, inspeccionó las *hashtags* que aparecieron en Twitter durante las protestas: #VemPraRua (Ven a la calle), #PasseLivre (Pase libre), #Protesto y #OGiganteAcordou (El gigante despertó), entre otras. Los investigadores del Labic evalúan que las diversas *hashtags* encontradas a partir del colector de datos en la red social van madurando y formando otras movilizaciones políticas. Consti-

tuyen así un movimiento, que a pesar de difuso, se consolidó en algunas agendas y posee pautas bastante concretas (MALINI, GOUVEIA, 2014).

Malini y los investigadores del Labic identificaron cinco grandes grupos participantes de las jornadas de junio, clasificándolos de acuerdo con su perspectiva relacionada a la palabra-clave "vandalismo": 1º) Conservadores: están vinculados a un pensamiento capitalista y condenan el vandalismo por ser un acto contra la propiedad privada; 2º) Gubernamentalistas: afirman que el vandalismo es contrario al estado de derecho; 3º) Indignados: perfiles que nacieron en internet a partir de las calles y comentan que el vándalo es el Estado; 4º) Celebridades: artistas, políticos y otros individuos de grande popularidad que discuten el vandalismo de forma primitiva, como sinónimo de violencia; 5º) Nihilistas: no creen en ninguna de esas subjetividades, critican a todo y a todos, adoptando el discurso de que nadie puede dar solución a la sociedad brasileña actual.

Los cinco grupos precitados tienen poco diálogo entre sí, son difusos y se actualizan con la misma frecuencia de una aplicación de teléfono celular. Por consiguiente, ellos no forman masas organizadas, pero sí lo que Theodor Adorno (2006) designó de multitudes accidentales de la gran ciudad. Por esto, parte de la tarea de los agitadores consiste en que la multitud crea que es organizada como un ejército o una iglesia. De ahí la tendencia para el uso de símbolos comunes, como camisa blanca, nariz de payaso y máscaras de Guy Fawkes.

El carácter débilmente coherente de tales multitudes heterogéneas podría comprometer a mi análisis, si con ella tuviese pretensiones de universalidad –que no es el caso. Me contento con un análisis puntual de apenas un segmento de los manifestantes, el de los nihilistas pasivos (que denomino "coxinhas nihilistas").

"Coxinha" es una croqueta de masa cremosa de harina rellena con pollo deshilado. También es una jerga, adjetivo peyorativo usado para referirse a personas conservadoras, por lo general con bastante poder adquisitivo, pero a veces clase media o baja. Podría traducirse como "pijo" o *preppy*, pero no es equivalente, aunque similar. Los coxinhas nihilistas son las personas indignadas, que no están acostumbradas a ir a manifestaciones

y tienden a ir a las de verdeamarillo. Ellos son exentos, tienen repudio general a la figura del político y su grito es antipolítico y anticorrupción.

Reivindico que las protestas de 2013, al presentar una nueva configuración política, a la margen de partidos, organizaciones y repleta de tendencias nihilistas, componen uno de los ejemplos más memorables de la presencia del nihilismo contemporáneo. Concuerdo con Marco Aurélio Nogueira (2013), cuando dice que no hay sentido en romantizar las protestas, verlas como el anuncio de una democracia revitalizadora e ignorar que fueron una "tierra de nadie", abierta al protagonismo genérico de muchos grupos e individuos. Las voces de la rebelión verbalizaron demandas reales, mas también mucha intolerancia e incomprensión. Dijeron muchas cosas, pero no proveyeron soluciones.

Qué es esto – ¿el nihilismo?

El concepto de nihilismo (del latín *nihil*, "nada"), en uso desde el siglo XVIII, designa la perspectiva de negación absoluta de todos los valores y principios establecidos por la tradición, sean de orden ontológica, epistemológica, religiosa, social, moral o política. Indica, todavía, la expresión de esfuerzos artísticos, literarios y filosóficos direccionados para la experimentación del poder de lo negativo y para la vivencia de sus consecuencias, trayendo a la luz el profundo malestar de la modernidad (VOLPI, 1999).

En el siglo XIX "nihilismo" comenzó a ser un término de frecuente circulación entre escritores, críticos y filósofos europeos, ganando destaque en la literatura rusa, en obras de autores como Fiódor Dostoyevski e Iván Turgueniev. El autor de *Padre e Hijos* se convirtió en un célebre escritor por popularizar la palabra y equivocadamente es de costumbre recibir su paternidad.

El primer filósofo que se dedicó a pensar el nihilismo como uno de los conceptos centrales de su obra fue Friedrich W. Nietzsche, que, aunque no haya hecho estudios sistemáticos sobre el tema, habiendo presentado sus reflexiones en trechos esparcidos de sus obras y manuscritos, se consagró como el autor a partir del cual la reflexión sobre el nihilismo alcanzó

su más alto grado. Posterior a Nietzsche, "La filosofía ya no ha podido renunciar a la palabra" (ADORNO, 2005, p. 347).

Identificado por Nietzsche como el agotamiento de la capacidad humana de creación de sentido y de valor, el nihilismo adquirió repercusión a partir de la situación de crisis de los valores de la segunda mitad del siglo XIX, en el contexto del problema axiológico generado por la imagen científica de un mundo mecanicista y "esencialmente *desprovisto de sentido*" (NIETZSCHE, 2001, p. 277).

El nihilismo es designado como fenómeno descomunal del agotamiento de los valores y de los ideales que sustentaban las esferas valorativas del mundo occidental moderno: artes, política, economía, metafísica, estética, ciencia, moral, religión y hasta el llamado "censo común" que orienta los hábitos cotidianos de las personas.

A lo largo de sus reflexiones fragmentarias, en estilo aforístico y perspectivista, Nietzsche analiza el problema del nihilismo en sus variantes, presentando segmentaciones del concepto, con destaque para las siguientes acepciones: activo y pasivo. El primero aparece como la violenta radicalización de las ganas de destruir, de ir más allá del mundo vacío de valores, tal como podemos ver en los nihilistas/anarquistas del siglo XIX y en los *black blocs* del siglo XXI, que exprimen la señal de una fuerza insuficiente para, productivamente, instituir nuevamente una finalidad, un porqué, una creencia.

El nihilismo pasivo, cuyo mayor ejemplo es el budismo, pone en cena un estado patológico intermediario: sus fuerzas productivas todavía no son suficientemente fuertes y la decadencia aún excita. Él surge en sociedades que se encuentran desestructuradas, caracterizando la pérdida de sentido de los valores establecidos. Motivo de resentimiento, regresión y declivio, es incapaz de crear nuevos valores:

> Nihilismo como decadencia y disminución del poder del espíritu: el nihilismo pasivo como una señal de debilidad: la fuerza del espíritu puede estar cansada, agotada, de modo que las metas y valores hasta ahora

> son inadecuados e indignos de fe – de modo que la síntesis de valores y metas (fundamento sobre el cual se basa toda fuerte cultura) se disuelve, de manera que los valores individuales producen guerra entre sí: descomposición que todo refresca, cura, tranquiliza, aturde, en primer plano, sobre diferentes disfraces, religioso o moral, político o estético, etc. (NIETZSCHE, 1999, p. 351).

Si el nihilismo acarrea la imposibilidad de fundamentar los valores que sustentan la vida en sociedad, el filósofo argumenta que la estrategia para superar el nihilismo es revaluar los valores que niegan la vida. Nietzsche, interesado en tornarse médico de la civilización, desea superar el nihilismo pasivo a partir de una transvaloración de todos los valores, lo que significa no apenas destruir los antiguos valores, mas también el propio espacio que ocupaban, el del mundo ideal, pretensiosamente verdadero. Así, se alcanza la posibilidad del nihilismo completarse y ganar la condición necesaria a la instauración de nuevas maneras de evaluar:

> El nihilismo aparece ahora *no* porque el desplacer en la existencia fuese mayor de lo que antes, sino porque, en general, nos tornamos desconfiados de un "sentido" en el mal, sí, en la existencia. Una interpretación sobró: pero, porque ella valía como la interpretación, parece como si no hubiese absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuese *en vano*. Queda por demonstrar que ese "en vano" es el carácter de nuestro nihilismo actual (NIETZSCHE, 2005, p. 56-57).

Ese "en vano" constituye un procedimiento de desmonte de premisas y valores pre-establecidos, negándolos en general sin proponer nada para sustituirlos, lo que convierte el nihilismo radicalmente distinto de la utopía, que niega valores instituidos con el fin de afirmar otras perspectivas. De acuerdo con Luis Eustáquio Soares (2012), no es circunstancial que los nihilistas desacrediten, disminuyan y nieguen precisamente la perspectiva utópica de pueblos y movimientos sociales, acusándola de inútil quimera idealista de ignorantes.

Adorno indica que los discursos nihilistas, proferidos por aquellos que se rehúsan a entrar en la herencia occidental de la positividad y no suscriben ningún sentido para lo existente, son apropiados para suscitar el odio, demoliendo un espantajo que ellos habían creado, pues la sentencia según la cual "todo es nada" es vacía, mera nihilidad abstracta:

> Que los hombres querrían la nada, como a veces sugiere Nietzsche, sería, para toda voluntad individual determinada, una hybris ridicula por más que la sociedad organizada lograse hacer inhabitable la tierra o que estallara en el aire. Creer en la nada: bajo esto difícilmente se puede pensar más que bajo la nada misma; el algo al que, legítimamente o no, se refiere la palabra creencia, segiln su propio significado no es una nada. La creencia en la nada sería tan insípida como la creencia en el ser, calmante de un espíritu que orgullosamente encuentra su satisfacción en calar la superchería (ADORNO, 2005, p. 347-348).

Conforme Nietzsche, la condición nihilista surge con la experiencia histórica de la ausencia de fundamento, cuando el hombre moderno pasa a despreciar los valores tradicionales y a disolver los principios y criterios absolutos basilares de la vida en sociedad, lanzándolos en la nulidad y en la inutilidad, generando la degradación de los vínculos sociales: "Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al 'Por qué'. ¿Qué significa nihilismo? – Que los valores supremos se desvalorizan" (NIETZSCHE, 1999, p. 350).

Nietzsche define el hombre nihilista como aquél que, arrebatado por el sentimiento de que todo es en vano, experimenta el enfado de la vida y acepta el dolor como más real que el placer y la pulsión de aniquilación de la vida como más fuerte que la de afirmación: "Si un filósofo pudiese ser nihilista, él lo seria porque encuentra el nada por atrás de todos los ideales del ser humano. O ni siquiera el nada – pero apenas lo que nada vale, lo que es absurdo, enfermo, cobarde, cansado, toda especie de residuo de la copa *vacía* de su vida..." (NIETZSCHE, 2006, p. 81). Las consecuencias son inseguridad, resentimiento, regresión, declive, desnorte, ruina de los valores tradicionales e incapacidad de creación de nuevos valores.

El nihilismo político, según lo cual la política no vale nada y no lleva a nada, floreció en el imperio ruso en mitad del siglo XIX, como movimiento de crítica al *status quo*, desembocando en el activismo de tipo terrorista, confundiéndose con la doctrina anarquista que defiende el principio de destrucción de toda forma de Estado. Para el nihilismo político ruso solo habrá progreso después de la destrucción de todas las instituciones existentes. Ejemplar es el discurso del personaje Pyotr Stepanovich Verkhovensky, líder de un pequeño grupo de militantes nihilistas:

> Proclamaremos la destrucción... porque... porque una vez más esa ideita es muy fascinante. Pero necesitamos, necesitamos desentorpecer los huesos. Esparciremos incendios... Esparciremos leyendas... Ahí cualquier "grupo" sarnoso será útil. En medio de eses mismos grupos encontraré personas tan dispuestas que darán cualquier tipo de disparo y aún se quedarán agradecidas por el honor. Bien, ¡ahí comenzará el motín! Habrá un desorden de aquellos que el mundo nunca vio... Rusia quedará sumergida en tinieblas, la tierra habrá de llorar los antiguos dioses... (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 410-411).

En Rusia del siglo XIX la palabra nihilismo, usada como sinónimo de anarquismo y terrorismo, designaba de forma peyorativa los movimientos de rebelión contra el zarismo, el inmovilismo de la sociedad y sus valores. El atentado a bomba que mató el zar ruso Alejandro II en 13 de marzo de 1881 fue transformado en un hecho destacable, tanto para la izquierda cuanto para la derecha y el rótulo dado a los asesinos – "nihilistas" – obtuvo aires asombrosos (GOMIDE, 2011).

Existe cierta semejanza entre los nihilistas/anarquistas rusos del siglo XIX y los *black blocs* brasileños del siglo XXI, pero tal relación huye a la delimitación de este artículo. Importa, aquí, destacar que el nihilismo político, aclimatado en Brasil y reconfigurado en las protestas de 2013 en Brasil, recibió otras características. En cuanto los nihilistas rusos rechazaban radicalmente las leyes y las instituciones formales, predicando la destrucción de las organizaciones políticas y sociales para abrir camino a una nueva sociedad, los coxinhas nihilistas brasileños son marcados por

la inmovilidad.

El nihilismo en las protestas de 2013 en Brasil

En el día 22 de junio de 2013 la historiadora Camila Lobato Rajão, evaluando que las protestas en Belo Horizonte se caracterizaron en violencia, desespero, correría y fuerza física, publicó el siguiente mensaje en su mural de Facebook: "Llega en mi celular, a las 17h28, el mensaje 'Cayó otro del viaducto'. Simples y cruel. Cayó – Otro – Del – Viaducto. ¿Cayó otro del viaducto en nombre de quién?", indaga Camila. ¿En nombre de que miles de brasileños ocuparon las calles del país en junio de 2013? Las respuestas posibles son muchas, como el lector puede constatar en la lectura de este texto. Mi hipótesis interpretativa es que gran parte de los manifestantes – que designo "coxinhas nihilistas" – se movilizó en nombre del nada. Una postura de nihilismo político, según el cual la política no vale nada y no lleva a nada. Ellos vociferaron grandemente en junio de 2013 y, a pesar de no haber participado activamente de las protestas siguientes, incluyendo los de junio de 2014, continuaron manifestándose en las redes sociales como Twitter y Facebook.

En cuanto algunos grupos políticos presentaban reivindicaciones claras, con una concepción ética subyacente, los coxinhas nihilistas aspiraban un futuro abstractamente diverso sin todavía poseer las fuerzas (teóricas y prácticas) necesarias para configurarlo como una alternativa posible, real y positiva. Miles de manifestantes ofrecían apenas frases de efecto y gritos de guerra vacíos de sentido, sin referencias valorativas. Con perfil pacifista, paradoxalmente usaban la máscara de Guy Fawkes, soldado inglés que, en 1605, planeó explotar el Parlamento del Reino Unido; otros estaban en clima de fiesta, desfilando con ropas blancas, nariz de payaso y publicando fotos en Facebook e Instagram; las calles del país y las redes sociales fueron tomadas de gente que quería simplemente el derecho de manifestarse "contra-eso-que-está-ahí"; personas insatisfechas con todo, que negaban todo, querían cambiar todo, pero sin saber bien qué; negaban la izquierda, negaban la derecha, negaban al gobierno, querían cambios, mas no sabían para dónde; personas que manifestaban la

indiferencia del nihilismo, creyendo que todo es igual y que nada tiene sentido. Se oponen a todo, y al final no se oponen a nada. Así, fingen buscar libertad, satisfechos con su propia voluntad paralizada, especie de servicio voluntario que revela un espíritu limitado.

Podemos percibir una experiencia de radical negatividad, de ausencia de fundamento, de la voluptuosidad del nada. En las calles y redes sociales, insatisfacciones de todo tipo. Como si las vendas de sus ojos hubieran caído, los brasileños finalmente se dieron cuenta de la barbarie a sus alrededores, aterrorizados, concluyendo que no están satisfechos con el estado en que las cosas están. Delante de tanta insatisfacción, los nihilistas apuntan el dedo para nuestros políticos. Todos ellos. De todos los partidos. "¿Derecha? ¿Izquierda? ¡Yo quiero salir adelante!" alardearon los dandis nihilistas.

Un ejemplo es el discurso del colectivo Anonymous Brasil, que en su página de Facebook decía ser formado por personas que "no se conforman con la forma que las cosas son y quieren cambiar el mundo para mejor" – mas no definen lo que sería un mundo mejor. También merece ser mencionada la Página del Partido Militar Brasileño en Facebook, donde se podía leer comentarios como "Mantendré mi cara de payaso en el perfil de Facebook hasta que Brasil vuelva a tener el mínimo de decencia que este vigente Régimen Comunista nos substrajo". En ese contexto, las *hashtags* favoritas eran #BrasilAcordou (Brasil despertó) y #OGiganteAcordou (El gigante despertó), como si antes estuviese durmiendo. Expresan así una autoimagen negativa y una consciencia nihilista.

Colectivos como Anonymous me parecen encuadrarse en la categoría "agitadores de las masas", cualificada por Adorno en el ensayo "La Teoría Freudiana y el modelo de la propaganda fascista". El término "agitadores de las masas", a pesar de censurable por su desprecio inherente por las masas en cuanto tales, es en buena medida adecuado, una vez que expresa la atmosfera de agresividad emocional impulsada de propósito por los agitadores, a fin de provocar acción violenta en la multitud sin cualquier objetivo político sensato. Así como los fascistas norteamericanos descritos por el filósofo de Frankfurt, los agitadores brasileños poco se preocupan con cuestiones políticas concretas y tangibles. La gran mayoría de sus

declaraciones son dirigidas *ad hominem.*

La similitud de las expresiones de varios agitadores, de las figuras más conocidas como Olavo de Carvalho y Eduardo Bolsonaro, a los pequeños diseminadores provincianos del odio, es tan grande que basta en principio analizar las declaraciones de uno de ellos para conocerlos. Además, los propios discursos son tan monótonos que, en el momento que nos familiarizamos con el número muy limitado de dispositivos almacenados, lo que se encuentra son interminables repeticiones.

Tales discursos nihilistas también son destacables por su contradicción performativa, que se manifiesta en la combinación ilógica entre las críticas que hacen de algunos males sociales y la defensa pragmática de algunos de esos males. Podemos ver, por ejemplo, personas delirantes vociferando contra la "dictadura comunista" implantada por el Partido de los Trabajadores (PT), al mismo tiempo que defienden una nueva dictadura militar. De esa manera, pretenden derogar la democracia a través del apoyo popular contra el principio democrático. Representativa es una página de Facebook intitulada *Golpe Militar 2014*, que usa la *hashtag* #QueremosOsMilitares (Queremos los militares) y afirma que "Nuestro partido es el pueblo. Queremos a los militares de nuestro lado [...] ¡Estamos juntos contra la dictadura fascista de izquierda!". En cuanto eso, otros tienen una perspectiva que supuestamente es de salvación, tomando a Joaquim Barbosa, ex presidente del Supremo Tribunal Federal, como el Batman brasilero, el futuro presidente salvador de la patria, el mesías que llegó para salvarlos.

Parafraseando Nietzsche, digo que la visión política de ahora cansa – ¿qué es hoy el nihilismo, sino esto? El pueblo brasilero está cansado de la política y de los políticos. En ese sentido, buen parte del discurso de cierta parte de manifestantes – los coxinhas nihilistas – puede ser considerada una indignación sin dirección, un gran desahogo inoperante, que genera un tipo de nihilismo: la indiferencia axiológica del "todo se equivale", cautiva de una voluntad de negación.

Ese desahogo inoperante y nihilista constituye el procedimiento de desmontaje de premisas y valores preestablecidos, negándolos en general sin

proponer nada para su substitución. En ese sentido, como observó Luis Eustáquio Soares (2012), el nihilismo es radicalmente distinto de la utopía, que niega valores instituidos a fin de afirmar otras perspectivas. No es circunstancial que los nihilistas dejen de creer, disminuyan y nieguen precisamente la perspectiva utópica de pueblos y movimientos sociales, acusándola de inútil quimera idealista de ignorantes.

Las protestas de 2013 en Brasil nos dejaron muchas dudas del terreno en que pisamos, pareciendo que nos obliga a sentir el incómodo del desarraigamiento y de la insipidez. Esas manifestaciones de un tiempo en que la sociedad perdió su rumbo – y en lo cual los cambios no conducen a una renovación creativa – indican la configuración sociopolítica de un Brasil en crisis, debilitado por los valores alterados o en vías de alteración. Las protestas de 2013 mostraron que la política no es nada, no vale nada y no lleva a nada. Así, revelan la impotencia de la sociedad en formular los valores que darían sentido a las acciones de los individuos y contenidos positivos a la libertad de la vida en la *pólis*.

Después de junio de 2013: elecciones en la era de expectativas decrecientes

Paulo Arantes, en *O novo tempo do mundo*, analiza que la paradoja de las recientes manifestaciones por el mundo, incluyendo nuestras protestas de junio de 2013, es el renacimiento de la acción política directa en nuestra era de expectativas decrecientes, marcada por una generalizada ausencia de perspectivas, por un privación del derecho permanente, por continuas guerras civiles, militarización de lo cotidiano, catástrofe ambiental, colapso urbano, relativización del valor de la vida y "fuga hacia enfrente". En otras palabras, nihilismo.

El reciente escenario internacional, especialmente después de la intervención norteamericana en Irak, en 2003, quedó marcado por aquello que el pensador israelense Eyal Weizman denominó "principio del mal menor", o "visión panglosiana al revés", según la cual nosotros no viviríamos en el mejor de los mundos posibles (como creía Dr. Pangloss, personaje de Vol-

taire), pero en otro mundo, regido por el principio del menor de todos los males (citado en Arantes, 2014, p. 357-358).

Tal principio ha ganado importancia en estudios jurídicos, políticos y culturales. ¿Es legítimo cometer un mal para evitar uno mayor? ¿Es justo sacrificar algunos inocentes para evitar el sacrificio de muchos? ¿Quién tiene el poder de decidir cual mal es mayor y cual es menor? ¿Una democracia impuesta a la fuerza realmente puede ser considerada una democracia?

Las elecciones generales de Brasil de 2014 fueron marcadas por esa nihilista visión panglosiana al revés. Los coxinhas nihilistas, que manifestaban la indiferencia que trae consigo el nihilismo, creyendo que todo es igual y nada tiene sentido, se tornaron electores cansados de la política y de los políticos. Sin una concepción ética subyacente, las mismas personas que durante las protestas ofrecían apenas frases de efecto y gritos de guerra vacíos de sentido, sin referencias de valor, se juntaron a diversos brasileños que pasaron a adoptar el principio del mal menor. Muchos electores insatisfechos escogieron su candidato a partir de ese principio: de los males el menor.

Considerando al Estado un dispositivo peculiar basado en el cálculo de los mínimos vitales compatibles con el ejercicio continuo, pero calculado, de la violencia de cualquier forma inevitable y perene, esos electores calcularon según algoritmos de decisiones entre daños que de cualquier modo serán infringidos – violencia urbana, caos en el tránsito, transporte público escaso y corrupción. Hay una percepción generalizada de que ninguno de esos problemas que afectan todos los ciudadanos de Brasil, sean ricos o pobres, brasileños o extranjeros, serán plenamente erradicados en corto plazo.

La política de ese período, y no solo de ese, en buena medida no se hizo por motivos ideológicos o programáticos, pero por el poder a cualquier costo. Llegar al poder significa obtener nombre y beneficios para sí y su grupo. Militantes y representantes de los principales partidos políticos, tanto de derecha cuanto de izquierda, renunciando de los mismos recursos para alcanzar las victorias electorales, concediendo favores a los ami-

gos y empleando la violencia (práctica o simbólica) contra los adversarios y apartidarios. A final, en el nihilismo político de nuestra época, en que principios y criterios se disuelven, importa individualizar el fundamento del poder, o sea, saber quién es que manda.

En las últimas elecciones, el proceso democrático fue acompañado de manifestaciones antidemocráticas, como el coronelismo (práctica basada en la centralización del poder para pequeños grupos de militares ejercida en el siglo XIX, en Brasil) electrónico, discurso de odio, casos de censura, pedidos de intervención militar, uso de informaciones sigilosas resultado de delaciones premiadas con el objetivo de lograr ventaja política y el intento de golpe mediático de la revista *Veja* (JOSÉ, 2014), entre otras. Sin embargo, por más que algunos desvariados crean que el PT implantó una dictadura comunista que distribuye biberones de pene, y que una parte de los electores acepten que todas las actitudes antidemocráticas mencionadas sean tomadas para evitar la reelección del PT, nosotros todavía vivíamos en un Estado Democrático de Derecho. Una democracia deficiente, que necesita ser ampliada y perfeccionada, con reformas política, tributaria, penitenciaria, educacional, entre otras. Para transformar el principio del mal menor en principio del bien mayor, el pueblo brasilero debe unirse y presionar por vías democráticas no apenas al presidente de la República, pero principalmente los Diputados Federales y Senadores electos, porque los proyectos de reforma del país necesitan ser aprobados por el Congreso Nacional.

Cultura y política, 2013-2016: los agitadores de las masas

En el artículo "Cultura y política, 1964-1969", cuyo título me inspiró, el crítico literario Roberto Schwarz evalúa que el trazo más visible del panorama cultural brasileño entre 1964 y 1969 fue que el régimen militar, a pesar de que haya investido contra los movimientos populares, de cierta forma preservó la intelectualidad de izquierda:

> Esa situación se cristalizó en 1964, cuando sin gran rigor la intelectualidad socialista, lista para la prisión, desempleo y exilio, fue resguardada. Torturados

> y largamente presos solamente fueron aquellos que habían organizado el contacto con operarios, campesinos, marineros y soldados. En aquella ocasión cortados los puentes entre el movimiento cultural y las masas, el gobierno Castelo Branco no impidió la circulación teórica o artística del ideario de izquierda, que a pesar de estar en área restricta floreció extraordinariamente. Con altos y bajos esa solución de habilidad duró hasta 1968, cuando una nueva masa había surgido, capaz de dar fuerza material a la ideología: los estudiantes, organizados en semiclandestinidad. Durante esos años, en cuanto lamentaba profundamente su confinamiento y su impotencia, la intelectualidad de izquierda fue estudiando, enseñando, editando, filmando, hablando etc., y sin darse cuenta contribuyó para la creación, en el interior de la pequeña burguesía, de una generación masivamente anticapitalista (SCHWARZ, 2008, p. 72).

Por eso, a pesar de la dictadura civil-militar de la derecha, había relativa hegemonía cultural de izquierda. Tal hegemonía podía ser vista "en las librerías de San Paulo y Rio, rellenas de marxismo, en los estrenos teatrales, increíblemente festivas y febriles, algunas veces amenazadas de invasión policial, en los movimientos estudiantiles o en las proclamaciones del clero avanzado" (SCHWARZ, 2008, p. 71). En suma, según Schwarz, en los santuarios de la cultura burguesa la izquierda hacía funcionar las cosas. A partir de ahí la anomalía que el crítico registra: el régimen militar de derecha dejaba intocada la producción cultural de izquierda que continuaba a hacerse, "pese a lo desprovisto de lo que podría ser su posibilidad más estimulante, el contacto vivo con las clases dominadas" (HOLLANDA, 2004, p. 100). Vladimir Safatle (2012) explica que el régimen militar comprendió rápidamente que no era necesario un control total de la cultura, pues un control parcial bastaba, con derecho a censura y persecución en momentos arbitrariamente escogidos.

¿Y hoy, la hegemonía cultural de izquierda continúa o no? Evalúo que, en los últimos años, especialmente después de junio de 2013, podemos constatar una tendencia opuesta a aquella observada por Roberto Schwarz:

después de 13 años con presidentes de la República del Partido de los Trabajadores, declarado de izquierda, ocurrió una hegemonía cultural de la derecha y una ascensión del reaccionarismo. Tal hegemonía puede ser vista desde 2013 en las listas de *best-sellers* y en las vitrinas de las librerías de centros comerciales, exhibiendo libros de celebridades conservadoras, neoliberales y neofascistas, lideradas por Olavo de Carvalho, lo que *indica el bajo nivel intelectual de la llamada nueva derecha brasileña.* De cualquier modo, como diria Schwarz, "como nadie cree en las razones de la derecha, a pesar de estar con ella, es desnecesario argumentar y convencer" (SCHWARZ, 2008, p. 109). Por eso, los ineptos de esta vez cumplen su papel perfectamente.

Diría que la defensa del Liberalismo en Brasil es un chiste viejo, pues en nuestro proceso de modernización conservadora los valores liberales siempre fueron un engaño, como muestra muy bien la literatura de Machado de Assis. Todavía, el nivel intelectual parece que ha bajado. ¿Como llegamos a ese punto? ¿Por qué, por la primera vez en décadas, la izquierda se tornó minoría en el campo cultural? De acuerdo con el filósofo Vladimir Safatle:

> [...] hay que colocar la pérdida de la hegemonía cultural como uno de los síntomas de la era Lula. Del punto de vista político, el esfuerzo de la clase intelectual brasileña parece haberse agotado con la elección del ex metalúrgico. Gran parte de los descaminos del gobierno fue colocada en la cuenta da legitimidad de los intelectuales que un día lo apoyaron o que continuaron apoyando. El simples abandono del apoyo no fue una operación exitosa. [...] A los pocos, parte de los medios locales creó sus intelectuales conservadores [...] Como si no bastase, el propio gobierno fue paulatinamente alejándose de la órbita de los intelectuales de izquierda (SAFATLE, 2012).

Concuerdo con Safatle, pero estimo que la situación se agravó en junio de 2013, con el advento de los "coxinhas nihilistas", concepto que forjé para clasificar a las personas que salieron a las calles contra-eso-que-está-ahí, adoptando el discurso de que nadie puede dar solución a la sociedad bra-

sileña actual. Una postura de nihilismo político, según lo cual la política no vale nada y no lleva a nada.

A pesar de tener raíces en las jornadas de junio, el nuevo activismo digital conservador tuvo su papel ampliado y consolidado durante la campaña electoral de 2014, cuando diferentes grupos a la derecha del espectro político se unieron en torno de la candidatura oposicionista de Aécio Neves. En 2015 y 2016, los mismos grupos se unieron para exigir el impeachment de la presidenta Dilma Rousseff. Después de que Michel Temer tomó su cargo, se silenciaron – el gigante volvió a dormir.

Percibo dos estrategias muy comunes en el enfrentamiento actual de la crisis socioeconómica y política brasilera, a saber, la estrategia nostálgica y la estrategia moralista. Por veces actuando de modo complementar y otras actuando autónomamente, esas estrategias tienen en común la intención de causar cambios en Brasil – librándolo de la corrupción – no solamente a partir de principios vinculadores arcaicos, como Dios, Patria y Familia, pero también a partir de la intención de reinstauración de principios más recientes, pero igualmente deficientes: militarismo y neoliberalismo.

Ambas estrategias tienen el objetivo de salvar el pueblo brasileño de los diversos males supuestamente causados por el gobierno PT – la corrupción, el marxismo cultural, el feminismo, la "dictadura gay", el bolivarianismo y el comunismo – a través de la restauración de los valores morales y religiosos sustentadores de la sociedad brasilera en tiempos precedentes, más allá de las instituciones a las cuales estos mismos valores estuvieron vinculados.

Vale la pena llevar en cuenta los improperios del afamado Olavo de Carvalho como paradigma de los dos tipos de estrategia. Aunque el autodenominado filósofo no proponga ninguna solución filosófica para los impases de la crisis brasileña, sus objetos temáticos y su modo de abordar apuntan cierta nostalgia con relación a la Guerra Fría y a la tradición cristiana, como podemos leer en sus publicaciones de Facebook.

Posteriormente a la elección de la amalgama cristianismo/capitalismo como paradigma para la comprensión del principio de orden del Occi-

dente, idealizando, homogeneizando y simplificando las múltiples matrices culturales a partir de la cual esta amalgama fue formada, Olavo de Carvalho se exaspera con el hecho de que la sociedad contemporánea no consigue más salvaguardar el tipo absoluto que un día emergió de la síntesis entre cristianismo y capitalismo.

Olavo de Carvalho es considerado el maestro y gurú de los actuales agitadores de las masas, tipos estudiados por Theodor Adorno en su ensayo "La Teoría Freudiana y el modelo de la propaganda fascista", de 1951. En ese ensayo, el filósofo comenta sobre la tendencia de las "personas del bien" dejarse influenciar por movimientos fascistas, cuando hay una atmosfera de agresividad emocional irracional promovida a propósito por agitadores:

> [...] el material de propaganda fascista en este país poco se preocupa con cuestiones políticas concretas y tangibles. La arrebatadora mayoría de declaraciones de los agitadores es dirigida *ad hominem.* Ellas obviamente son más fundamentadas en cálculos psicológicos de que en la intención de conseguir seguidores por medio de la expresión racional de objetivos racionales. El término "agitador de las masas", a pesar de reprobable por su desprecio inherente por las masas en cuanto tales, se muestra adecuado en la medida que expresa la atmosfera irracional de agresividad emocional promovida de propósito por nuestros aspirantes a Hitler (ADORNO, 1982, p. 118-119).

En la década de 1940, la naturaleza y el contenido de los discursos y panfletos de agitadores fascistas norteamericanos fueron sometidos a la investigación intensiva por científicos sociales, con apoyo del Instituto de Pesquisa Social, en la época afiliado a la Universidad de Columbia. Los actuales agitadores de turba brasileños se asemejan a aquellos falsos profetas estudiados por los investigadores de la Escuela de Frankfurt. Parece que, *ayer como hoy, l*os agitadores de las masas usan técnicas manipuladoras y se aprovechan del descontentamiento, de los miedos y de los resentimientos de fracciones de la población, creando enemigos que corporifican la "fuerza del mal" que debe ser erradicada por el movimiento. En

el caso de los nazistas, el objetivo eran los judíos. En el caso del brasilero actual, el objetivo es el PT. En ambos casos, los agitadores son financiados por un público cautivo, que incluye Iglesias, grandes corporaciones, pequeñas empresas, periódicos, radios y canales de televisión.

Actualmente, uno de los principales incitadores de la turba es el Movimento Brasil Livre (MBL), entidad civil creada en 2014 para supuestamente "combatir la corrupción" y, principalmente, luchar por el impeachment de la presidenta Dilma Rousseff. La página del movimiento en Facebook tiene más de 3 millones de seguidores, incluyendo 54 "amigos" míos. Me gustaría destacar el moralismo hipócrita de los corruptos que combaten la corrupción. Uno de los coordinadores del MBL es reo en, por lo menos, 16 acciones civiles y más de 40 procesos trabajistas, incluyendo los que están en su nombre y de las empresas en que es socio:

> Las acusaciones incluyen encerramiento fraudulento de empresas, deudas fiscales, fraude contra acreedores, farsas en pagamiento de deudas trabajistas y acciones de daños morales, en un total de R$ 4,9 millones. Mas allá de eso, el movimiento está sufriendo una acción de despejo de su sede nacional, localizada en un edificio en la región central de San Paulo, por recusarse a dejar el inmueble más de un año después del pedido de devolución por parte de su propietario (LOPES, SEGALLA, 2016A).

El Movimiento Brasil Libre también miente y engaña sus seguidores. Declarándose apartidario y sin conexiones financieras con siglas políticas, él recibió apoyo financiero de partidos políticos como PSDB, DEM, PMDB y Solidaridade, como pasajes aéreas para Brasilia, impresión de panfletos y alquiler de carro de sonido y de ómnibus para llevar manifestantes a protestos, y hasta pagar meriendas para los viajantes (LOPES, SEGALLA, 2016B).

Los incitadores también ocupan espacios en los grandes medios de comunicación. Para citar un ejemplo bastante conocido, recuerdo que la periodista Rachel Sheherazade, en la edición del programa *SBT Brasil* que salió al aire el día 04 de febrero de 2014, usó un tono de voz hostil y abusó de

la libertad de expresión para afirmar que creía "comprehensible" el acto criminoso de tres hombres que golpearon, desnudaron y amarraron por el cuello en un poste un adolescente negro, pobre y autor de pequeños hurtos, que vivía en la calle. También vale hacer recordar que, ocho meses después, los "justicieros" defendidos por la periodista fueron presos por tráfico de drogas. Uno de ellos tenía ocho pasajes por la policía, incluyendo acusaciones de violación, lesión corporal y robo de vehículo (SERRA, 2014). Sheherazade no quiso adoptar esos bandidos. No obstante, en las elecciones de 2018 ella se alejó de los neofascistas y pasó a defender la democracia.

El periodista Reinaldo Azevedo, que se volvió enemigo de los neofascistas, ya pronunció mucho discurso de odio en la revista *Veja*. Cierta vez, con ímpetu genocida, él deseó excluir al pueblo brasilero de la comunidad democrática, ignorando que no existe democracia sin pueblo. Cito un texto de 29 de octubre de 2006 que incluye el pueblo en el ordenamiento jurídico únicamente sobre forma de su exclusión:

> Yo no tengo el menor interés en la opinión del pueblo. Casi siempre él está equivocado. La verdad, la opinión de poca gente me interesa. La democracia siempre fue salva por las élites y puesta en riesgo justamente por el "pueblo", esa entidad. [...] Los petistas saben: me quedo aquí quemando las pestañas, intentando encontrar una manera de eliminar el pueblo de la democracia. Todavía no lo he conseguido. Cuando lo encuentre, lo haré desaparecer en silencio. Nadie se dará cuenta… ¿Pueblo para qué? (AZEVEDO, 2006).

Ex sembrador de odio, Azevedo era el conservador de la época en que la sociedad brasileña era unida sobre el yugo patriarcal – con todo el poder concentrado en las manos de una élite política. La época del "manda quien puede, obedece quien tiene juicio". Tiempos en que vigoraba el lema "a los amigos todo, a los enemigos la ley". Período en que negros eran esclavos de blancos, empleados sumisos a sus patrones, mujeres siervas del hogar y homosexuales y transgéneros no podían siquiera existir.

Entre los sembradores de odio, se destaca el actual presidente de la República y ex diputado federal *Jair Messias Bolsonaro,* capitán de reserva del Ejército, promovido de integrante del bajo clero en La *Cámara* de *Diputados* a pop star inspirador de memes. *Dispenso comentarios sobre sus discursos homofóbicos, machistas y racistas, sus crímenes ambientales, sus prácticas de nepotismo y las sospechas de su envolvimiento con las milicias de Rio de Janeiro. Me atengo al hecho de que* fue ovacionado por los diputados en la sesión que votó la admisibilidad del impeachment de la presidenta Dilma Rousseff, al declarar su voto "en memoria del coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra", primero militar a ser reconocido, por la Justicia, como torturador durante la dictadura. Cito una parte del discurso del entonces diputado Bolsonaro:

> En ese día de gloria para el pueblo brasileño, hay un nombre que entrará para la historia en esta fecha, por la forma como condujo los trabajos en esta casa: felicidades, presidente Eduardo Cunha. Perdieron en 64, perdieron ahora en 2016. Por la familia y por la inocencia de los niños en el salón de clase, que el PT nunca tuvo. Contra el comunismo, por nuestra libertad. Contra el Fórum de San Paulo. Por la memoria del coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, el pavor de Dilma Roussef. Por el ejército de Caxias. Por nuestras fuerzas armadas. Por un Brasil por encima de todo y Dios por encima de todos, mi voto es sí (BOLSONARO, citado en TEIXEIRA, 2016).

Entre 1970 y 1974 el coronel Ustra fue jefe del Destacamiento de Operaciones de Informaciones del Centro de Operaciones de Defensa Interna (DOI-CODI), órgano represor creado por el régimen militar brasileño para retener y torturar aquellos que fuesen contrarios al Estado de Excepción. Según la Comisión Nacional de la Verdad, más de 500 personas fueron torturadas sobre el comando del coronel, y al menos 50 personas fueron asesinadas o desaparecieron (SENRA, 2016).

Jair Bolsonaro hizo apología de la tortura, crimen tipificado en el artículo 287 del Código Penal: "Hacer, públicamente, apología del hecho criminoso o del autor de crimen". Al exaltar la tortura, que es un crimen

hediondo, y homenajear el más emblemático de los torturadores del régimen militar, el entonces diputado federal ultrapasó los límites de la inmunidad parlamentar.

El discurso fascista de Bolsonaro expone la íntima fraternidad entre democracia y totalitarismo que hoy existe en Brasil. A propósito, Newton Bignotto observa que la política contemporánea, lejos de distanciarnos de las experiencias de uso de violencia en el escenario público, la colocó en el centro y la hizo un referencial sin escapatoria. En entrevista, él afirma que la filosofía política debe preocuparse con los riesgos que la violencia generalizada trae para la manutención del Estado de Derecho:

> A lo largo de la historia brasilera, escuchamos con mucha frecuencia un clamor por la libertad que ni siempre se acompañó por el deseo de igualdad. Al contrario, las élites brasileñas, y sectores de clase media, están dispuestas a aceptar una legislación que proteja la libertad, pero con mucha frecuencia resisten a los efectos de una real extensión de la igualdad en la sociedad. Los que claman por que la dictadura vuelva, muchas veces quieren decir que prefieren sacrificar la libertad que aceptar la entrada en la escena política de partes amplas y antes excluidas del escenario político. Prefieren tramar con dictadores, sean ellos quienes sean, en la expectativa de retomar antiguos privilegios [...] La democracia brasileña es reciente y aún frágil, por eso, no podemos despreciar las corrientes reaccionarias y aventureras que se muestran en el horizonte político. Nuestra larga tradición autoritaria debe servirnos de alerta para los riesgos reales que corremos cuando una parte de los actores políticos está dispuesta a sacrificar alguno de los pilares de la democracia para defender sus propios intereses (BIGNOTTO, 2015, p. 14).

Delante de la alerta de Bignotto, lo que más me preocupa no es la existencia de un incitador de la turba como Bolsonaro, mas sí el hecho de que tiene muchos seguidores, que lo llaman de mito y lo eligieron presidente

de la República en 2018. Solo en Facebook son más de 3 millones de fans, incluyendo 37 conocidos míos. Él siempre fue uno de los diputados más votados en Rio de Janeiro. En 2014, tuvo casi medio millón de votos. En 2016, el hijo Carlos Bolsonaro (PSC) fue el candidato más votado en la Cámara Municipal de Rio de Janeiro. En 2018, el hijo Eduardo Bolsonaro fue el Diputado Federal más votado de la historia de Brasil, en su segundo mandato por São Paulo.

Y lo más asustador: en las 72 horas después del homenaje que Bolsonaro hizo a Ustra, la página de Facebook dedicada al torturador recibió casi 3 mil nuevos "likes" – un crecimiento de más de 3.000% en el ritmo medio de nuevos seguidores. Antes del discurso, la página tenía 500 "likes" (SENRA, 2016). El último dia que miré, 19 de enero de 2020, tenía más de 93 mil fans, incluyendo un exalumno mío. Para completar, en el inicio de junio de 2016 el libro del coronel Ustra, *A verdade sufocada*, con impresión paga por su propia familia, fue la sexta obra más vendida en el país, según la lista divulgada por el periódico *Folha de São Paulo* (MEIRELES, GENESTRETI, 2016).

En la noche de 17 de junio de 2016, dos días después del encerramiento del *III Seminário de Pesquisa Social – Brasil em crise*, la Universidad de Brasilia fue objetivo de ataques de una turba de aproximadamente 30 personas, vestidas de negro y portando banderas de Brasil, provistos de garrotes, armas de electrochoque y bombas lacrimógenas. *Entonando frases como "Viva Sérgio Moro" y "Uh es Bolsonaro", o profiriendo gritos racistas y homofóbicos, pidiendo el regreso de la dictadura militar, la turba* invadió el Instituto Central de Ciencias de la Universidad, para agredir a los estudiantes y depredar el patrimonio público (SOARES, 2016; NINJA, 2016). Como diría Adorno: "La barbarie persiste mientras perduren, en lo esencial, las condiciones que hicieron posible aquella recaída. Ahí radica lo terrible" (ADORNO, 1998, p. 79).

Los falsos profetas del Frente Parlamentario Evangélico: Monoculturalismo anti-Derechos Humanos

Esta sección complementa la lista de los agitadores de las masas, analizando el trabajo del Frente Parlamentar Evangélico del Congreso Nacional

en su “batalla espiritual” contra los Derechos Humanos y el Multiculturalismo. Su Teología de la Batalla Espiritual, que incluye discursos de odio y prácticas de intolerancia religiosa, han ganado fuerza en los últimos años, con fuertes poderes eclesiástico, económico, mediático y político (vale resaltar que muchas denominaciones cristianas se oponen a las prácticas y doctrinas fundamentalistas del Frente Parlamentar Evangélico).

Bruna Suruagy Dantas registra que desde los años 1990 existe en el Congreso Nacional de Brasil cierta articulación en nombre de la manutención de los intereses yo valores morales propios de los evangélicos. A partir del 2003, con la inauguración oficial de los trabajos del Frente Parlamentario Evangélico y del Grupo de Asesoría Parlamentar Evangélica, ocurrió una consolidación de la “instrumentalización política de la religión” (DANTAS, 2011, p. 9), que ocurre especialmente con los pentecostales, que traen consigo la teología de la prosperidad, en una amalgama de neoliberalismo y conservadorismo moral, con prácticas políticas fisiológicas y clientelistas.

La Frente que junta diferentes partidos, pero no se somete al interés de ninguno se articula apenas cuando existe convergencia en temas institucionales y morales, especialmente en dos situaciones: garantir privilegios para las iglesias evangélicas (tales como concesiones de radio y televisión e inserción de impuestos) e impedir que todos los ciudadanos brasileños tengan acceso a los derechos más básicos. Así, se opone a temas como Derechos Humanos, Multiculturalismo, educación sexual, igualdad racial y de género, derecho al aborto, eutanasia, descriminalización del uso de drogas, casamiento civil entre personas del mismo sexo y criminalización de la homofobia.

El Frente Parlamentario Evangélico desempeña una función policial, pues su principal objetivo es garantir el acompañamiento y la evaluación de todos los proyectos de ley en tramitación en la Cámara Federal con el fin de evitar la aprobación de aquellos contrarios a la moralidad cristiana más conservadora:

> Conforme las declaraciones de los parlamentares, es necesario mantener el estado de alerta y atenci-

> ón, visto que a cada instante son elaboradas nuevas propuestas, algunas totalmente contrarias a los principios cristianos. [...] Su actuación política, por consiguiente, está enfocada en la afirmación y defensa de los valores cristianos, la valorización de la familia tradicional, así como la preservación de la moralidad y de los buenos costumbres. Se trata, pueis, de un trabajo de resistencia a los avances sociales, las reivindicaciones de los movimientos progresistas y la transformación de la sociedad. [...] De esa manera, el Frente Parlamentario Evangélico, al actuar en favor de la manutención de los principios y valores socialmente consolidados, favorece los grupos dominantes, dado que refuerza sistemas simbólicos convencionales que funcionan como sustentáculo de las estructuras sociales (DANTAS, 2011, p. 173-174).

La restauración de costumbres religiosos patrocinados por diputados, senadores, empresarios y pastores asume la función de antagonista con relación a los movimientos multiculturales, que a partir de la década de 1960 abrieron espacio para los grupos marginados y minoritarios, hasta ese momento excluidos del diálogo cultural. Rechazando el espacio abierto por el Multiculturalismo, el fundamentalismo cristiano predica algo que podemos denominar "Monoculturalismo anti-Derechos Humanos". A fin de conceder legitimidad a sus códigos morales, los parlamentares evangélicos los transforman en principios universales:

> Las particularidades de la moral evangélica aparecen sobre la máscara de la universalidad ética. Los diputados "creyentes" se autodenominan representantes de la moralidad general, defendiendo proyectos parlamentares con base en justificativas religiosas, los presentan como mandamientos divinos. La práctica legislativa, por consiguiente, se destina a la naturalización, universalización y paridad de las leyes, negando su carácter plural y ambiguo. [...] no admiten la idea de la coexistencia de múltiplos parámetros éticos, reforzando la relevancia da unicidad moral y

> de la imposición de un código de reglas y valores que norteen la conducta humana. Intentan, de esa manera, anular el pluralismo y la ambivalencia moral (DANTAS, 2011, p. 322).

En un debate democrático y racional se deben discutir ideas y proyectos colectivos, no creencias y dogmas religiosos. Caso contrario, Brasil corre riesgo de tornarse una teocracia. Y la amenaza teocrática no puede ser desconsiderada, porque la libertad de credo – y de no credo – determinada por la Constitución está siendo cotidianamente encubierta.

El entonces coordinador del FPE, diputado federal João Campos de Araújo (PRB/GO), declara que el grupo no mezcla la actividad misionaria con la actividad parlamentar, pues tendría en claro de que son cosas distintas. Con todo, los hechos revelan que, en la práctica legislativa, la mayoría de los parlamentares se atienen a las pautas religiosas y morales. El discurso más adecuado al universo legislativo serviría apenas para disimular el carácter religioso y corporativista de sus acciones (DANTAS, 2011, p. 164-167).

Es importante salientar que, en 2011, con una propuesta de enmienda a la Constitución, la representación evangélica intentó transformar nuestro país en un tipo de teocracia. La Propuesta de Enmienda a la Constitución 99/2011, presentada por el diputado João Campos, que también es pastor de la Iglesia Asamblea de Dios, acrecienta al art. 103 de la Constitución Federal el inciso X, que dispone sobre la capacidad postulante de las Asociaciones Religiosas para proponer acción de inconstitucionalidad y acción declaratoria de constitucionalidad de leyes o actos normativos, delante la Constitución Federal. Resumiendo, la PEC pretendía delegar a líderes religiosos como Edir Macedo, Silas Malafaia, R. R. Soares, Valdemiro Santiago, entre otros, el poder de sugerir al Supremo Tribunal Federal la constitucionalidad de una ley federal o declarar que una ley o parte de ella contraria a nuestra Constitución. Actualmente esa prerrogativa es exclusiva de jefes del Ejecutivo y Legislativo en los ámbitos federal y estadual, del procurador-general de la República, del Consejo Federal de la Orden de los Abogados de Brasil (OAB), de partido político o entidad de clase de ámbito nacional.

Se puede inferir que, caso la PEC fuese aprobada, los líderes religiosos podrían proponer acciones en el STF impidiendo que el Gobierno diese asistencia e información sobre educación sexual y DST/SIDA; prohibiendo procedimientos médicos por motivos religiosos; declarando como inconstitucional la unión convencional entre personas del mismo sexo; censurando el debate sobre descriminalización del uso de drogas; suspendiendo el derecho concedido a transexuales que trabajan en el servicio público federal de utilizar el nombre social en sus credenciales y documentos oficiales.

Cumple salientar que, en octubre de 2013, el diputado federal Anderson Ferreira Rodrigues (PR/PE) propuso el Proyecto de Ley 6583/2013, que dispone sobre el Estatuto de la Familia. Este proyecto nostálgico y pseudomoralista intenta rescatar un ideal de familia que ya no existe (y que de hecho nunca existió). Interfiere en la vida privada de las familias brasileñas, con una violenta imposición de una definición restricta de "entidad familiar como el núcleo social formado a partir de la unión entre un hombre y una mujer, por medio del casamiento o unión convencional, o aún por comunidad formada por cualquiera de los padres y sus descendientes". De este modo, los diputados constriñen, humillan y discriminan parejas homoafectivas, así como de otras configuraciones familiares tradicionales, como hijos criados por abuelos, tíos, padrinos u otros parientes.

Aún en 2013, el entonces diputado Eduardo Cunha (PMDB/RJ) propuso el PL 5069/2013, que tipifica como crimen contra la vida el anuncio del medio abortivo y previene, entre otras cosas, que víctimas de violación solo podrán recibir atendimiento hospitalario después de registro de denuncia en la policía y recolección de evidencia forense en la víctima hecha en centros especializados, en el caso de Brasil el Instituto Médico Legal. Si actualmente la ley considera violencia sexual cualquier forma de actividad sexual no consentida, Cunha propone que solo sea considerada violencia sexual los casos que tengan resultado en daños físicos y psicológicos. Y todavía estipula penas específicas para quien induce la gestante a la práctica abortiva. El proyecto fue objetivo de repudio por grupos de profesionales de la salud, defensores de los Derechos Humanos y feministas, pues re-

presenta un enorme retroceso para la garantía de los derechos sexuales y reproductivos conquistados en los últimos años.

Otra investidura antidemocrática del FPE fue el Proyecto de Ley 8.615/2017, de autoría del pastor de la Catedral del Avivamiento y diputado Marco Feliciano (PSC-SP), que modifica el artículo 74 de la Ley nº 8.069, del 13 de julio de 1990. La propuesta, si aprobada, determinará lo siguiente:

> Esta Ley modifica el artículo 74 de la Ley nº 8.069, del 13 de julio de 1990, para obligar las exhibiciones o presentaciones al vivo, abiertas al público, tales como las circenses, teatrales y conciertos musicales, a indicaren clasificación indicativa adecuada a los niños y a los adolescentes y prohibir que la programación de TV, cinema, DVD, abiertas al público profanen símbolos sagrados (BRASIL, 2017).

Sería posible presentar buenos argumentos para la determinación de clasificación indicativa (la misma aplicada a cines y programas de televisión) en espectáculos al vivo – pero el asunto huye al escopo de este ensayo. Lo que importa, aquí, es la amenaza real de censura basada en aquello que supuestamente serían los principios éticos, morales y religiosos de "toda la sociedad", mas que en verdad apenas revelan la intolerancia de una minoría de fundamentalistas cristianos.

Pues bien, ¿que sería una profanación? Feliciano no ofrece una respuesta. Según Giorgio Agamben, el concepto remonta al Derecho Romano. *Profanare*, en latín, sería la intención de devolver a la comunidad humana aquello que históricamente fue sacralizado, o sea, transferido para una esfera separada de la comunidad (lo divino) y sustraído al uso común:

> Los juristas romanos sabían perfectamente qué significaba "profanar". Sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio

> de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre. Sacrílego era todo acto que violara o infringiera esta especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes (y entonces eran llamadas propiamente "sagradas") o infernales (en este caso, se las llamaba simplemente "religiosas"). Y si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres. "Profano, - escribe el gran jurista Trebacio - se dice en sentido propio de aquello que, habiendo sido sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres". […]. Pura, profana, libre de los nombres sagrados es la cosa restituida al uso común de los hombres. (AGAMBEN, 2005, p. 97).

Profanar sería, en ese sentido, devolver al uso común aquello que fue confiscado por los dioses. Luego, la propuesta de Marco Feliciano sería inviable. El propio gesto de proponer un proyecto de ley – humana – ya sería una profanación. No obstante, supongo que el pastor-diputado comprenda como profanación el sentido lexical de la palabra: no respetar, disminuir el valor o hacer uso indigno de lugares o cosas consideradas sagradas. El detalle es que las discusiones al respecto de los límites entre la libertad de expresión y la falta de respeto también vienen siendo objeto de polémica y controversia.

Considerando que el texto del proyecto de ley no aclara lo que sería profanación, tampoco establece criterios para definir los límites entre la libertad de expresión y la falta de respeto relacionados a símbolos religiosos (¿serían todos o apenas los cristianos?), se abre precedente para la censura a artistas y comunicadores que hacen referencias – sin reverencia – a la simbología cristiana, o todavía, a toda una tradición literaria, que incluye desde la lírica profana gallego-portuguesa medieval hasta el ateo José Saramago, pasando por egregios como Marqués de Sade, Aluísio Azevedo

y Machado de Assis. Sin mencionar filósofos como Nietzsche y Sartre.

En suma, si depende de Marco Feliciano y sus adeptos, bandas como Black Sabbath y cantoras como Lady Gaga no podrán aparecer en la TV, tampoco hacer espectáculos al vivo; juegos y películas como ***Assassin's Creed*** no podrán ser comercializadas; series como *The Handmaid's Tale* tendrían la exhibición interrumpida; libros como *El Evangelio según Jesucristo*, de José Saramago y *El Anticristo*, de Friedrich Nietzsche, serían censurados; sin mencionar la censura a obras de arte consideradas sacrílegas.

Por fin, considerando que el artículo 208 del Código Penal establece pena de detención, de un mes a un año, o multa, para quien "desdeñar públicamente acto u objeto de culto religioso", el Proyecto de Ley 8.615/2017 se muestra desnecesario. Fuera de eso, el verbo "desdeñar", que significa faltar al respeto, despreciar o desmerecer, sin cualquier otra connotación, tiene una asignación menos polémica que "profanar".

También merece mención el actual presidente y ex-diputado federal Jair Messias Bolsonaro, que a pesar de nunca haber sido miembro del Frente Parlamentario Evangélico, se tornó el principal exponente del monoculturalismo anti-Derechos Humanos. Ardoroso crítico de la laicidad del Estado, el presidente de la República hizo apología de una posible teocracia cristiana: "Dios por encima de todo. No hay ese cuentito de Estado laico. El Estado es cristiano y la minoría que es contra, que se mude. Las minorías tienen que curvarse para las mayorías" (citado en REDAÇÃO, 2017).

Los integrantes del Frente Parlamentario Evangélico practican violencia y autoritarismo, porque consideran tener el "derecho" de impedir a los otros de difundir el "error" y el "pecado". Hay quien pretenda una autoridad absoluta, que reivindica poseer valor supremo. Pero, como la historia muestra, el riesgo del totalitarismo es grande. Vale recordar que "Dios con nosotros" (*Gott mit uns*) fue un lema nazista, presente en los cinturones de los militares de *Wehrmacht*, las fuerzas armadas de Alemania durante la dictadura de Adolf Hitler.

El proselitismo fundamentalista *del grupo evangélico, con sus incitamientos*

conservadores, han crecido dentro de todas las estructuras jurídicas y políticas en el país, alcanzando hasta el Supremo Tribunal Federal. Nunca podremos olvidar que el 27 de setiembre de 2017, el STF decidió liberar la enseñanza religiosa confesional en colegios públicos, con clases dadas por el representante de apenas una determinada creencia, faltando el respeto al principio constitucional de laicidad del Estado. Así, desde entonces la ideología evangélica del Monoculturalismo anti-Derechos Humanos puede ser ministrada en colegios públicos en todo Brasil.

Los ministros Marco Aurélio Mello, Celso de Mello, Luís Roberto Barroso, Rosa Weber y Luiz Fux votaran contra la enseñanza confesional, porque entienden que no cabe al Estado tener preferencias de orden dogmática, tampoco incentivar el avanzo de creencias especificas o interferir en las decisiones religiosas de las personas:

> Marco Aurélio afirmó que no cabe al Estado incentivar el avance de una determinada creencia, mas asegurar el desenvolvimiento de las diversas cosmovisiones. [...] El decano Celso de Mello afirmo estar en la misma línea de pensamiento. Para él, la ley es clara al prohibir que el colegio público actúe como aparato ideológico o agente fomentador de determinada confesión, pues el Estado debe observar la neutralidad con relación al tema. La separación constitucional entre Estado e iglesia tiene como objetivo resguardar la libertad religiosa e impedir que grupos fundamentalistas se apropien del poder estatal, dice (TEIXEIRA, 2017).

Infelizmente, sus votos fueron vencidos. El Supremo prefirió desconsiderar la Constitución de 1988 y *abolir la neutralidad estatal con relación a las religiones. La* mayoría de los ministros parece ignorar que el Estado y los tres poderes no pueden favorecer (tampoco impedir) las innúmeras denominaciones religiosas:

> Es vedado a la Unión, a los Estados, al Distrito Federal y a los Municipios:

> I- establecer cultos religiosos o iglesias, los subvencionar, dificultarles el funcionamiento o mantener con ellos o sus representantes relaciones de dependencia o alianza, caucionada en la forma de la ley, la colaboración de interés público (BRASIL, 1988).

La Constitución determina, con razón, que la religión se debe desenvolver en el ámbito privado, en el seno del lar y de los templos. Si el Estado libera la doctrinanza religiosa en el ambiente escolar, posiblemente profesores incultos y obedientes, estrictos cumplidores de determinados dogmas, abandonarán la educación emancipatoria y en su lugar podrán imponer una formación dogmática e instrumental, atendiendo a los intereses corporativos de determinadas iglesias.

En los modelos dados por Adorno, podemos constatar que, con tamaño poder, cualquier matriz religiosa podrá ser tragada por la corriente totalitaria, pues la racionalidad fascista consiste mucho más en el establecimiento de un sistema omnipotente de poder de que en el respeto a algún tipo de doctrina. Pero es necesario puntuar, también, que el fenómeno específico de Monoculturalismo anti-Derechos Humanos representado por el Frente Parlamentario Evangélico está arraigado en la cultura judeocristiana.

Consideraciones finales

El Frente Parlamentario Evangélico desconsidera la Constitución de la República Federativa de Brasil, que define el Estado como laico, independiente del clero y de la Iglesia, y, en sentido más amplio, de toda confesión religiosa (artículo 19). Esto quiere decir que delante de la distinción entre la esfera pública del Estado y la esfera privada de la sociedad, la religión es excluida de la primera esfera y se torna una cuestión particular. Si tú eres adventista, anabaptista, anglicano, ateo, batista, budista, calvinista, católico, espirita, hindú, judío, luterano, metodista, mormón, musulmán, satanista, thelemita, testigo de Jehová, umbandista, practicante de candomblé, wiccano o lo que sea, eso solo dice respecto a tu vida personal.

En un país laico como Brasil debe ser, se hace necesario el respeto común a las normas públicas, con poca invasión por parte del Estado a la vida

privada, ese debe ser oficialmente neutro con relación a las cuestiones religiosas, no apoyando ni oponiéndose a ninguna creencia específica. La orden jurídica debe atender al conjunto de intereses de la nacionalidad y no puede servir como instrumento de un grupo religioso que desea imponer sus valores como verdad absoluta.

El presidente de la República Federativa del Brasil, sus ministros, los diputados y senadores no tienen el derecho de actuar como pastores, bispos o representantes de sus iglesias. Como representantes de todos los brasileños, deben dejar de lado el pensamiento de que sus prácticas religiosas se aplican a las funciones políticas, pasando a legislar por el bien de la nación. Que el Estado no intervenga en asuntos religiosos, y que las iglesias no intervengan en cuestiones del Estado. Y que la política sea tratada como la construcción de un futuro común.

En pleno siglo XXI nosotros no podemos aceptar persecuciones religiosas y guerras santas. La violencia solo se desencadena cuando una de las religiones pretende ser la única y valer para todos. La pretensión metafísica de valores absolutos debe ser dejada de lado, en nombre de la paz y de la democracia. La razón y la fe no deben tener miedo de entrar en un diálogo racional y continuo para el bien de nuestra sociedad. Es mejor que el cristianismo preserve la laicidad del Estado y haga aquello que tiene de mejor: el ejercicio de caridad y de amor al prójimo.

¿Como podemos impedir el avance de las fuerzas reaccionarias? ¿Qué podemos hacer para alterar las condiciones que generan esta regresión? Como consolidar la democracia si la mayoría de los electores – influenciada por noticias falsas y motivada por afectos como odio y resentimiento – eligió un presidente de la República que personifica el machismo, el racismo, la tortura y el autoritarismo?

Delante de la constatación de que el nihilismo es uno de los grandes desafíos de la actualidad, se puede aceptar el dominio del “en vano”, cayendo en el abismo, o tirarlo en la dirección de una relación afirmativa con la política. Mas no hay, a rigor, una superación del nihilismo integral y acabada. La resistencia al nihilismo del cual se trata aquí no constituye un

estado final que pueda ser alcanzado de una vez por todas, pero es objeto de una actividad permanente, porque la figura del nihilista no presupone una esencia previa o posición estática: nosotros somos nihilistas toda vez que lamentamos la ausencia de sentido del mundo; somos anti-nihilistas toda vez que somos capaces de atravesar el nihilismo, crear valores y desenvolver formas de vida en que se verifique una plena afirmación de la inmanencia.

Si la política no tiene sentido *a priori*, depende de cada ciudadano conferirle sentidos en la medida en que afirmen sus valores. ¿Qué cambios esperamos? ¿Qué sociedad queremos? ¿Qué caracteriza un mundo mejor? ¿Qué política deseamos? Sobre esa nuestra decisión política y existencial se fundamenta la posibilidad de resistencia al nihilismo y al fascismo.

Referências

ADORNO, Theodor. *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (org.). *T***he Essential Frankfurt school reader**. New York: The Continuum Publishing Company, 1982, pp. 118-137.

ADORNO, Theodor. E*ducación después de Auschwitz*. In: _____. **Educación para la emancipación**. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Ediciones Morata, 1998, pp. 79-92.

ADORNO, Theodor. **Dialéctica Negativa**. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: De la edición de bolsillo, Ediciones Akal, 2005 (Obra completa, 6).

AGAMBEN, Giorgio. *Elogio de la profanación*. In: _____. **Profanaciones**. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005, pp. 97-119.

ANDERSON, Perry. **A crise no Brasi**l. Trad. Fernando Pureza. *Blog da Boitempo*, São Paulo, 21 abr. 2016.

ARANTES, Paulo Eduardo. **O novo tempo do mundo**: e outros estudos

sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014.

AZEVEDO, Reinaldo. **É Lula de novo com a culpa do povo**. *Veja*, São Paulo, 29 out. 2006. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/lula-novo-com-culpa-povo/>. Acesso em: 28 out. 2016.

BIGNOTTO, Newton. *Filosofia, Política e Democracia*: entrevista concedida a Leandro Lelis, Meline Costa Sousa e Vitor Cei. **Outramargem**: revista de filosofia, Belo Horizonte, n. 3, 2º sem. 2015.

BRASIL. Código Penal. **Decreto-Lei nº 2.848**, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm>. Acesso em: 09 nov. 2017.

BRASIL. *Constituição* (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. *Proposta de Emenda à Constituição 99/11*. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF. Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em: 14 ago. 2016.

BRASIL. **Projeto de Lei 5069/2013**. Tipifica como crime contra a vida o anúncio de meio abortivo e prevê penas específicas para quem induz a gestante à prática de aborto. Brasília, DF. Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em: 14 ago. 2016.

BRASIL. **Projeto de Lei 6583/2013**. Dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências. Brasília, DF. Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em: 14 ago. 2016.

BRASIL. **Projeto de Decreto Legislativo 395/2016**. Susta o Decreto nº 8.727, de 28 de abril de 2016, que "Dispõe sobre o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais no âmbito da administração pública federal direta, autárquica e fundacional". Brasília, DF. Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em: 14 ago. 2016.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. Brasília**, 2015. Disponível em: < http://www.ca-

mara.leg.br/>. Acesso em: 29 set. 2017.

CARONE, Iray. **Fascismo on the air: estudos frankfurtianos sobre o agitador fascista.** *Lua Nova,* São Paulo, n. 55-56, p. 195-217, 2002.

CEI, Vitor. *Contra-isso-que-está-aí: o niilismo nas jornadas de junho*. In: CEI, Vitor; BORGES, David G. **Brasil em crise**: o legado das jornadas de junho. Vila Velha, ES: Praia Editora, 2015.

_____. **Cultura e política, 2013-2016**: os incitadores da turba. In: CEI, Vitor; DANNER, Leno; OLIVEIRA, Marcus Vinicius Xavier de; BORGES, David G. (orgs). **O que resta das jornadas de junho**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

_____. *Os falsos profetas da frente parlamentar evangélica*. In: OLIVEIRA, Marcus et al (org.). **Direitos humanos às bordas do abismo**: Interlocuções entre direito, filosofia e artes. Vila Velha, ES: Praia Editora, 2018.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. **Religião e Política**: ideologia e ação da "Bancada Evangélica" na Câmara Federal. 2011. 350 f. Tese (doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os demônios**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2013.

GOMIDE, Bruno Barretto. **Da estepe à caatinga**: o romance russo no Brasil (1887-1936). São Paulo: EDUSP, 2011.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *I***mpressões de viagem**: CPC, vanguarda e desbunde: 1960/1970. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

JOSÉ, Emiliano. **O golpe de Veja na eleição de 2014**. *Teoria & Debate*, n. 131, 18 dezembro de 2014.

LOPES, Pedro; SEGALLA, Vinícius. **Líder do MBL responde a mais de 60 processos e sofre cobrança de R$ 4,9 mi**. *UOL*, São Paulo, 08 mai. 2016A.

LOPES, Pedro; SEGALLA, Vinícius. **Áudios mostram que partidos financiaram MBL em atos pró-impeachment.** *UOL*, São Paulo, 27 mai. 2016B.

MALINI, Fábio; GOUVEIA, Fábio et al. *#VemPraRua*: Narrativas da Revolta brasileira. In: **Anais do XII Congresso da Associação LatinoAmericana de Investigadores da Comunicação**. Lima: ALAIC, 2014.

MEIRELES, Maurício; GENESTRETI, Guilherme. **Brilhante Ustra é o sexto autor de não ficção mais vendido do país**. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 03 jun. 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887.* In: **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Niilismo Europeu*: Lenzer Heide. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. **Clássicos da Filosofia**: Cadernos de Tradução. Campinas, n. 3, p. 55-61, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NINJA. **Universidade de Brasília é alvo de ataques de extremistas na noite desta sexta (17)**. *Oximity*, 17 jun. 2016.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. **As ruas e a democracia**: ensaios sobre o Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

REDAÇÃO. **Bolsonaro discursa em Campina:** "A minoria tem que se curvar para a maioria". *Paraíba Online*, João Pessoa, 08 fev. 2017.

SAFATLE, Vladimir. A **perda de hegemonia**. *Carta Capital*, São Paulo, 01 set. 2012.

SCHWARZ. *O* **pai de família e outros estudos**. São Paulo: Companhia

das Letras, 2008.

SENRA, Ricardo. N**ovas curtidas a Coronel Ustra crescem 3.300% após homenagem de Bolsonaro.** *BBC Brasil*, Brasília, 20 abr. 2016.

SERRA, Paolla. J**ovens acusados de prender adolescente em poste são investigados por tráfico, estupro e lesão corporal**. *Extra,* Rio de Janeiro, 09 nov. 2014.

SOARES, Luis Eustáquio. **Cinismo, niilismo, utopia**. *Observatório da Imprensa*. São Paulo, n. 678, 24 de janeiro, 2012.

SOARES, Thiago. **UnB investiga protesto com ataques homofóbicos e racistas no campus.** *Correio Braziliense*, Brasília, 18 jun. 2016.

TEIXEIRA, Matheus. **Por maioria, Supremo permite ensino religioso confessional nas escolas públicas**. *Consultor Jurídico*, 27 set. 2017.

TEIXEIRA, Zé Enrico. **As pérolas do domingo de votação na Câmara**. *Época*, São Paulo, 18 abr. 2016.

TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e Filhos**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.