

PAS. QUI. NA. GEM

20

AGOSTO

N.20 / 2021

ISSN 2675-7974

revistapasquinagem.com/



“Pasquinagem” é uma revista de cultura que iniciamos em meio à crise civilizacional em curso, reagindo a contornos assumidos em nosso País, em especial no local de trabalho dos fundadores, professores da PUC-SP. Procurando ficar à altura das melhores tradições desta Instituição vanguardista, busca-se expressar através de seus textos e para além das palavras, com imagens e gestos nela contidos, bem como nas mídias a ela associadas, a perplexidade, os impasses e achados em meio ao turbilhão do momento histórico dificilmente ora atravessado, atentos a indicativos como aqueles oswalddeandrianos de que “o humor é a prova dos nove” e “humor = amor”, sem esquecer, certamente, a velha e boa antropofagia nossa de recuada memória.

A revista está aberta, totalmente aberta, a contribuições provenientes das mais diversas áreas e nos mais diversos formatos: científicos, filosóficos, literários e artísticos de um modo geral. Tem também caráter informativo, noticioso, a fim de se constituir igualmente em repositório não só de divulgação como de registro de atividades consideradas como merecedoras pela editoria. A ela se associam filmagens metadiscursivas em relação ao seu conteúdo, bem como de debates em contexto de engajamento político no combate aos ataques autoritários e mesmo fascistóides que tem se intensificado nos últimos tempos, havendo ainda a conexão com

iniciativas culturais associadas à PUC-SP, em razão do vínculo a ela de seus proponentes, como é o caso da Escola Livre de Filosofia, Direito e Arte (ELDFA). Aos intelectuais, críticos, artistas, que pensam de forma criativa, inventiva e ética.

A periodicidade da revista é mensal, em formato eletrônico, com a previsão de uma edição impressa semestralmente com uma seleção das publicações do período.

Quanto ao Conselho Editorial

Executivo
Urbano Nobre Nojosa
Willis Santiago G.Filho
Paola Cantarini
Vito Antico Wirgues

Conselheiros:
Lúcia Santaella (PUC-SP)
Belmiro Patto (UEM)
Maria Cristina Vidotti (UFG)
Amalio Pinheiro (PUC-SP)
Manoel Fernandes de Sousa Neto (USP) Fabio Sobral (UFC)
Chris McGowan (Billboard, EUA)
Ordep Serra (UFBA) Glenda Andrade (PARIS 8) Paulo Ferreira da Cunha (Universidade do Porto E Juiz-Conselheiro do Tribunal Constitucional)
Maria da Guia Silva Lima (UFC) - primeira professora Emérita da nossa alma mater, leitora assídua da revista, minha querida Tia(Willis)

A revista pasquinagem é

um projeto coletivo de intelectuais, acadêmicos, artistas que tem distribuição gratuita pelo site revistapasquinagem.com.

Os artigos, ensaios, crônicas, análises políticas, econômicas e filosóficas são de responsabilidades de seus respectivos autores.

A revista pasquinagem conta com o apoio solidário da Editora Nojosa na editoração e diagramação dessa publicação editorial.

Editora Nojosa
Av. Dr Altino Arantes 120,
casa 1 Fundo CEP 04042-000
Vila Clementino, São Paulo-SP

Equipe técnica:
projeto gráfico, editoração e diagramação
Urbano Nobre Nojosa

Revisão editorial
Urbano Nobre Nojosa
Vito Antico Wirgues
Willis Santiago Guerra Filho

N O R M A S P A R A PUBLICAÇÃO

A Revista PASQUINAGEM aceita para publicação trabalhos inéditos, de autoria individual ou coletiva de pesquisadores, intelectuais, ensaístas, poeta, fotógrafos vinculados a instituições de ensino superior,

coletivos de artistas, coletivos políticos, grupos de estudos, ateliers, jornalistas, sob a forma de artigos ou resenhas, ensaio, poesia, portfólio de criação de autores nacionais e estrangeiros.

Os textos são publicados na língua original dos seus respectivos autores, de preferência em português, espanhol, francês e inglês entre 8 e 40 páginas. Quanto às resenhas o texto deverá ter dimensão variável entre 2 a 5 páginas, contendo o registro e a crítica de livros, teses e dissertações publicados nos últimos anos. Os ensaios fotográficos, poesias e crônicas podem serem individuais e coletivos.

A publicação de artigos está condicionada a pareceres de membros do Conselho editorial ou de colaboradores ad hoc. A seleção de artigos para publicação toma como critérios básicos sua contribuição à comunicação FILOSÓFICA, ESTÉTICA E POLÍTICA à linha editorial da PASQUINAGEM, a DIVERSIDADE TEMÁTICA. Eventuais modificações de estrutura ou de conteúdo, sugeridas pelos pareceristas ou pela Comissão Científica, só serão incorporadas mediante concordância dos autores. Os revisores dos originais poderão ajustá-los aos padrões da convenção escrita de modo a contribuir para a adequação do texto ao periódico.

O autor deve também fornecer dados relativos à sua maior titulação, instituição e área em que atua, bem como indicar o endereço eletrônico e o endereço

completo, para correspondência.

Orientações para formatação e normalização

O texto deve ser digitado em fonte Times New Roman, corpo 12, com 1,5. O recurso itálico, no corpo do texto, deve ser utilizado somente para palavras estrangeiras. Para apresentação dos elementos que constituem o artigo utilizar as normas da ABNT em vigor. Sugerimos não acrescentar destaques, grifos e etc. em citações diretas, pois são informações ou detalhes que podem desaparecer após a normalização e/ou diagramação final.

• Normas da ABNT
NBR 6022, 2003 - Informação e documentação. Artigo em publicação periódica científica impressa. Apresentação;

NBR 6023, 2002 – Informação e documentação – Referências – Elaboração;

NBR 6024, 2003 – Informação e documentação – Numeração progressiva das seções de um documento escrito - Apresentação;

NBR 6028, 2003 – Informação e documentação – Resumos - Apresentação;

NBR 10520, 2002 – Informação e documentação – Citações em documentos – Apresentação;

IBGE. Normas de apresentação tabular. 3.ed. Rio de Janeiro, 1993.

• Responsabilidades
É de responsabilidade do autor a correção ortográfica,

sintática e a revisão de digitação do texto que será publicado conforme original recebido pela editoração, após as alterações recomendadas pelos avaliadores, se houver.

• Direitos autorais

Ao ter o texto aprovado e aceito para publicação, entende-se como automática a cessão dos direitos autorais para a publicação na Revista PASQUINAGEM em CREATIVE COMMONS, com menção obrigatória da autoria (BY) e atribuição Não Comercial (NC) para ACESSO LIVRE E IRRESTRITO, sendo vedada a derivação (reescrita) dos trabalhos publicados por terceiros (ND).

ISSN 2675-7974
URL:<https://revistapasquinagem.com/>

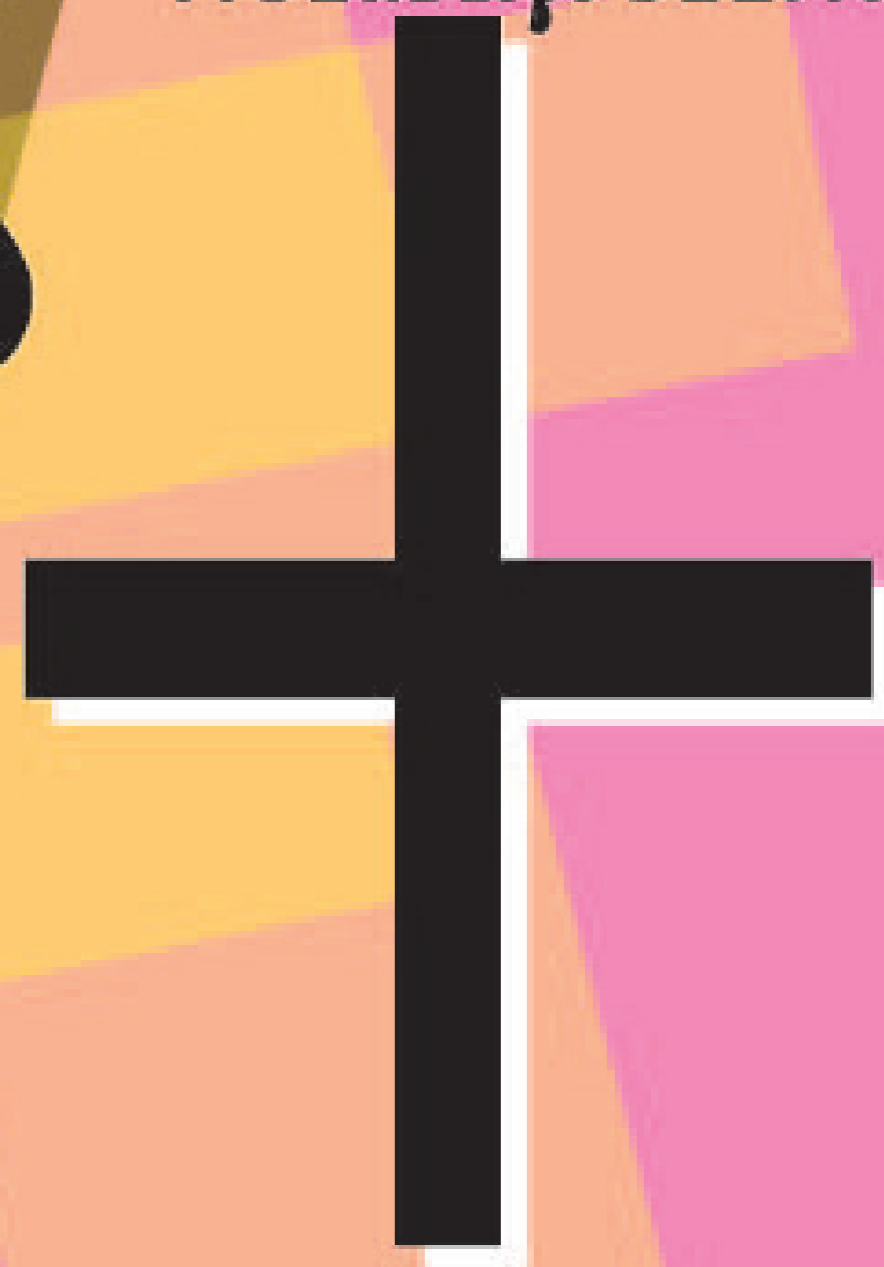
sumário

MORO ONDE O CORAÇÃO HABITA	10
A CIDADE DOS ABISMOS: UMA SUBIDA AOS INFERNOS	13
ONIRONTOLOGIA PANDEMIZADA	16
ESTÉTICA DO SOFTWARE NO DOCUMENTÁRIO POLÍTICO	48
CARTOGRAFIA: CORPO, LITERATURA, POLÍTICA E RELIGIÃO	56
A REVISTA AMAUTA (1926-1930) E SEU PROJETO INTELECTUAL	68
PREDADORES GLOBAIS: A SOCIEDADE MUNDIAL ESTRUTURADA COMO UMA CADEIA ALIMENTAR	84
EDUCAÇÃO SOCIAL E PRÁTICAS ARTÍSTICAS POPULARES EM SÃO PAULO	90
ANJO GRACIANO	130
CIDADE DESCURO, CORPO FULCRO	142
TERIA GLAUBER ROCHA VIRADO MAIS UM BEM CULTURAL? “JUÍZO FINAL”	152
O CONSUMO DE TELEDRAMATURGIA SOB A PANDEMIA: UM ESTUDO DE (MEU) CASO	160
“A DISCUSSÃO SOBRE A UNIÃO SOVIÉTICA É MUITO MAIS AMPLA, É SOBRE A NATUREZA DO CAPITALISMO NO SÉCULO XX”.	170
ENTREVISTA	170
BETWEEN THE NATIONAL AND THE INTERNATIONAL: LENIN, TROTSKY AND THE THEORY OF IMPERIALISM	184

A stylized, high-contrast portrait of Marielle Franco. Her face is rendered in a mosaic of yellow, orange, and brown tones, while her hair and features are in solid black. The background consists of overlapping geometric shapes in shades of pink, orange, and yellow.

MARIELLE FRANCO

14 DE MARÇO DE 2018





14 DE MARÇO DE 2018
MARIELLE FRANCO

MORO ONDE O CORAÇÃO HABITA

VITO ANTICO WIRGUES

Moro onde o coração habita
Desde cedo
Desde ontem
Deste um antes
No cedo do problema antes
da artimanha sonsa
o estranho eco
arranho
o que é antes desde
ontem e tenho dito que
é cedo mas antes
de ter um mais além, tem-se
um sobremar desternidade que é
antes um aquém quisto
que um reviver pelas metades
Praquê?
Diz, vai; diz:
de novo.
Como lutar
desde o anteontem
que é já?
Diz-nos como ser murro
desde se disso
nos detiveram bem
antes lúgubre, o significado?
Desde ontem
E hoje cedo
mais pela manhã do que
se possa imaginar se nisso, mais

cedinho ainda
Cais que noite andaluzia
a madrugada ostra e
cia descida
Antes das 10 e muito
ainda que a qualquer hora
de acordar
Bateram à porta
Uns homens estranhos
De razão, com certeza!
Queriam mais que antes
E eu não pude dar.
Bateram
Bateram
E bateram
Seria o seu amigo mal acompa-
nhado?
Não... diz.
Aluguel atrasado?
Não... ri.
Era o meu marido
Somente desde
ontem dele mesmo
Despejado
Em mim no que eu
e eu fiquei:
Homem ou marido
Desde sempre um só mais

Que um somente ele
estava e vai
tripartido e muito, mais
ele do que ela
Hoje cedo
quer tardar
Hoje estranho
Está sem vir
Estranho bom quando
Gente sim
feliz,
estranho sim-sem-sim
quando
a gente não
falou
Desde ontem
Desde um antes
Desde o resto.
O túmulo tardio
da humana providência é
nunca mais.
Da razão, sim
Temos razão ao dizer
Que um dia razão,
Tivemos e,
Que um dia estávamos.
E teimamos mais que alguns
ternos
E forjamos mais que algum aço

E simulamos mais que dois terços,
e que
sofremos mais
que alguns desde
Mas travamos
E tiramos
Desde o trevo de dados
Não a sorte
Mas o sulco cerne
O engenheiro aracnídeo
arqueológico
Antes erro de português que
matriz o murun du
antropofágico,
Do olho
Da boca
Do feto
E du desde os sentidos
Embrulhamos a episteme em po-
pular jornal
E ficamos esperando
com o desde quatro eras
antes do mesmo desde
agindo
que agora:
rio que ri
o rumo
sem serviço
ou servidão.
E senh ãh?
Num palmo a frente

do escuro e do não
achado um momento fio se puxar
não paramos nem
parados
mais
mas
puxamos até o quanto:
E queremos acabar em nó?
Não basta fuxicar
no sêmen parco
para encontrar respostas?
Não basta dizer que
também mora
onde pois habita num quinhão
de armações quebradas
a vista vida e o êxtase calço?
Não apenas pela
cauda do estéril
falso filho que se diz
sempre
por um verdadeiro pai?
Basta o puro ouro
ou então precisaremos deste
outro puto lixo
esterco
tinindo orgânico
em nossas mãos peladas e
sem pelos?
Diz-se de outra
verve raiz.

Quem é não acabar faz-se
acabamento é o que
basta arquitetura
ao que vem e
que ano que vêm
Ad-vir sem manhãs, heim?
lorotas e marmotas
Isso sim
de mumunhas lotadiças e
cheias porquês
o que é bom desde
o quê interior é
também no desdejar sem
saber se desde
palavra
é canto
ou carcará.
Língua
ou buriti.
Sapecagem guaraná.
Siririca ou
Siriri.
Quem sabe o hoje
cedo quer tardar.
Desde hoje
Desde antes
Desde já.

A CIDADE DOS ABISMOS: UMA SUBIDA AOS INFERNOS

PAULO ALLEGRINI

“There is no excellent beauty that hath not some strangeness...”
(Pavese)

O planeta é a Terra. Vili-pendiada. Ameaçada. Mal cuidada. O país é o Brasil. Apoteose do coronelismo, patriarcalismo, fome, preconceito, hipocrisia, arrogância, sobretudo, da total desigualdade social. A cidade é São Paulo. Megalópole. Cosmópolis. É a cidade dos abismos. Abismos de toda ordem. O centro da ação: o seu centro. Mais precisamente, a Avenida São João e seus arredores. Num raio de dois quilômetros “A Cidade dos Abismos”, o longa de estreia de Priscyla Bettim e Renato Coelho, dois jovens cineastas da mais pura extração inventiva, estabelece um mapeamento de todas as impossibilidades de se viver de maneira marginal, no sentido sociológico do termo, nesse mundo abismático, globalizado, dos dias atuais. De sempre.

A trama, de início bem simples, apresenta pessoas excluídas pelo sistema, em busca de justiça (a amiga de uma das personagens é assassinada), mas que esbarram

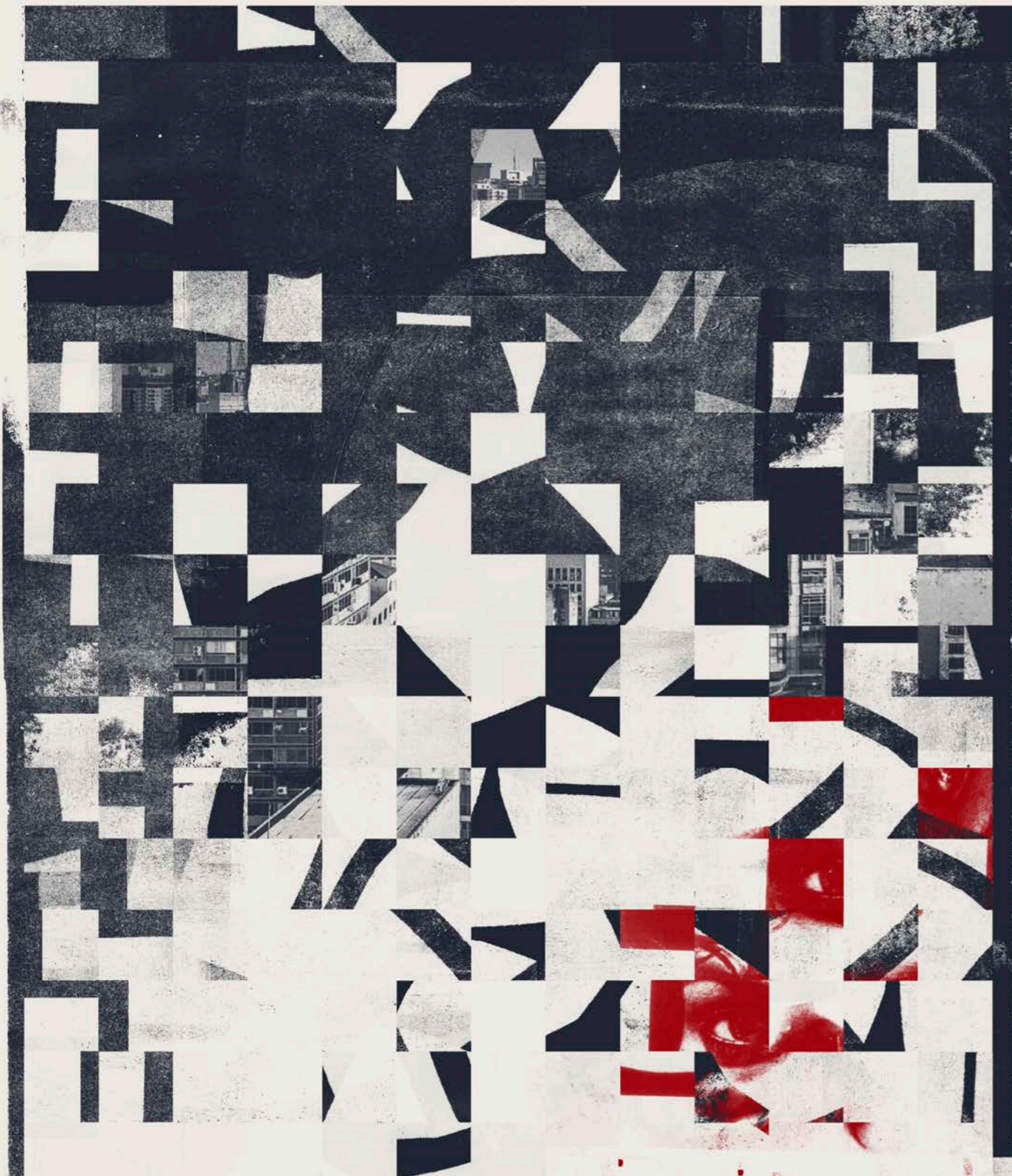
frente às forças opressoras, e ocul-tas, da sociedade, sem obter o devido sucesso. Afinal o que podem fazer negros, mulheres, travestis, mendigos, enfim todo um lumpesinato urbano, contra o establishment instituído? Nada, e, segundo os cineastas, Tudo! A proposta é um estranho “maravilhamento”. São as maravilhas do filme (seus enquadramentos, as interpretações dos atores, as canções, a montagem – pós-conceitual de Caio Lazaneo – e as homenagens) que redimem os falhanços de seus personagens. É indiscutível que toda a arte tende à meraviglia: ou melhor, a “ensinar a meraviglia”. Assim a obra de Priscyla e Renato é uma lição. Ao se admirar pelo “como” do longa, e não pelo “que” dele, finalmente a gente poderá admirar-se toda vez que o queira. Tudo aqui exala uma estranha beleza...

Na tela estamos na época do Natal; época de muita bondade burguesa e paz cristã. Mas n“A Cidade dos Abismos” não é bem assim e o Papai Noel nem sempre parece ser o que é. Exemplo disso é a sequência inicial. A das “Escadas”. É ela que prepara o espectador, à maneira vertiginosa de Blake, para a Subida aos Infernos. O elevador de um

prédio decadente está quebrado e só resta uma alternativa às duas personagens: subir as escadas. E a cada degrau, daqui para frente, e nos próximos 96 minutos e 37 segundos, estaremos mais perto do reino das trevas. Uma surpresa: na cidade dos abismos o inferno está no céu... Quando a subida termina fica a sensação de que estamos diante de um dos melhores filmes brasileiros dos últimos dez anos.

“A Cidade dos Abismos” é a combinação perfeita do que houve (e há) de melhor no cinema mundial do passado (Fassbinder, Daniel Schmid, Straub, Marcel Hanoun, Derek Jarman), do presente (Pedro Costa, os Dardenne, Aki Kaurismäki, Kelly Reichardt, Eugène Green) e do futuro (?). Pouca coisa? Não. O repertório de relações é vasto e complexo. É a condensação (dichtung; condensare) cinematográfica em alta voltagem. Ad-mirar-se.

É um cinema feito à margem da margem. Tanto social quanto cinematograficamente. Nunca o marginal esteve em tanta sintonia quanto nessa obra. Marginalidade estético-produtiva (B.O., captação analógica – S8, 16mm, S16, 35) associada à marginalidade social (abandono da população, descasos).



CAROLINA CASTANHO GUYLAIN MUKENDI SOFIA RICCARDI VERÓNICA VALENTINO
A CIDADE DOS ABISMOS

ROTEIRO: PRISCYLA BETTIM DIREÇÃO: PRISCYLA BETTIM & RENATO COELHO ASSISTÊNCIA DE DIREÇÃO: MARCO ESCRIVÃO PRODUÇÃO EXECUTIVA: RENATA JARDIM, RENATO COELHO DIREÇÃO DE PRODUÇÃO: RENATA JARDIM ASSISTÊNCIA DE PRODUÇÃO: PEDRO RUSSO, RAFAEL GONZAGA DIREÇÃO DE FOTOGRAFIA: RODRIGO PANNACCI ASSISTÊNCIA DE FOTOGRAFIA: BRUNO MOYA, ANDRÉ DE SOUZA, HASSAN SHAHATEET VINÍCIUS CHAVARRIA DIREÇÃO DE ARTE: BIRA NOGUEIRA FIGURINO: LEIDE DE CASTRO SOM DIRETO: MARINA BRUNO MICROFONISTA: LETÍCIA YABÁ MONTAGEM E FINALIZAÇÃO: CAIO LAZANEO COLORIZAÇÃO: GABRIEL RANZANI EDIÇÃO DE SOM E MIXAGEM: GUILLE MARTINS TRILHA SONORA: ARRIGO BARNABÉ E VITOR KISIL IDENTIDADE VISUAL: ELISA CARARETO PARTICIPAÇÕES ESPECIAIS: ARRIGO BARNABÉ, CLAUDIO WILLER, PADRE JÚLIO LANCELLOTTI ELENCO: ABDOU AZIZ KOUATE, ANDRÉ CAPUANO, DANNA LISBOA, FRANCIS VOGNER DOS REIS, IELTXU ORTUETA, LUÍS MÁRMORA, MARCELO DRUMMOND, PAOLO GREGORI, SHAMBUYI WETU



Um diálogo orgânico jamais visto no cinema brasileiro contemporâneo, ou seja, um diálogo que não poupa esforços em se distanciar dos modos de produção vigentes, da política institucionalizada, das perversidades da economia e dos assistencialismos ineficientes. Sem falar no limite ilimitado da experimentação positiva, com ecos caóticos de Anger, Smith e Mekas.

Como herdeiro direto de uma longa série de “jovens turcos” do cinema brasileiro, “A Cidade dos Abismos” vai de Mário Peixoto (anos 1930) à produtora Paraísos Artificiais (anos 1990), passando pelo cinema marginal, de invenção (anos 1960), fazendo com que esses “novos jovens turcos” (ou rive gauche - sic) Bettim e Coelho, sejam o amálgama perfeito de várias tradições, pela sua criatividade e amor inaudito pelo cinema. Uma carta de amor pode ter várias formas. Essa é só mais uma delas. Qual o “Limite”?

Para entender isso é preciso traçar alguns paralelos históricos, às vezes delicados e paradoxais, mas necessários. O cinema “dito” marginal (ou de “invenção”, segundo Jairo Ferreira) dos anos 1960, viveu, cresceu e morreu sob uma forma de ditadura política, no Brasil, e

que gerou seu caldeirão criativo. A nova ditadura capitalista liberal, miliciano-evangélico-madeireira, que engole a diferença, e a cospe em forma de Fake News, gerou um novo caldeirão criativo, que surge para dar forma a “A Cidade dos Abismos”. Uma espécie de neobarroco audiovisual.

No terreno das homenagens, sugeridas pela fita, algumas são dignas de nota: a aparição “wellesina” de Arrigo Barnabé (autor de uma misteriosa trilha sonora), a ameaçadora presença “godardiana” de Paulo Gregori, e a poética “ferreiriana” de Cláudio Willer. Sem falar dos números musicais com canções que evocam a magistral Ingrid Caven nos seus áureos momentos. Tudo isso banhado por um estado de suspensão cósmica. A atmosfera geral, criada por Bettim e Coelho, revela um mal estar natural pela ausência de referenciais espaciais e temporais, portanto cartesianos, que exigem uma espécie de “deixar-se levar” do espectador pelos espectros filmicos que travestem a maior parte das sequências do filme. Não é fácil. Mas é recompensador.

A apoteose dessas relações espaciais-temporais distorcidas surge em forma de uma “sessão

mística”, quase um ritual, numa casa (mal assombrada, talvez?) que revela as obsessões dos cineastas pelo universo do oculto e pelo conhecimento dos mundos superiores. Daí quem sabe a importância dessa antagônica Subida aos Infernos. Ela termina, como tudo, de forma trágica (ou existe algum fim que não é trágico só por ser um fim?). O filme também acaba. Mas a Subida aos Infernos continua, através da maneira inusitada com que o espectador de “A Cidade dos Abismos” se depara com os créditos finais. Fim. E a certeza de ver uma obra única. Exigente. Plena. Exata.

Depois disso tudo, como diria Cesare Pavese, “entendo por estilo esse desenrolar de uma concatenação de dados que dispõe ao seu redor a realidade psicológica e natural, que a sustenta, e são apenas tomadas de posição – impulsos da inteligência, não outra coisa qualquer. Algo como o arbitrário fato anterior ao sonho, que desencadeia toda a projeção dos eventos, colorindo-os conforme uma ‘paixão’, que é tomada de posição e consciência”. Assim “A Cidade dos Abismos” é estilo em estado bruto.

Recife, 12/06/2021



ONIRONTOLOGIA PANDEMIZADA

WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO

Professor Titular do Centro de Ciências Jurídicas e Políticas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Professor Permanente no Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Doutor em Ciência do Direito pela Universidade de Bielefeld, Alemanha. Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Direito, Doutor em Comunicação e Semiótica e em Psicologia Social/Política pela PUC-SP. Bacharel em Direito, Especialista em Filosofia e Livre Docente em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Ex-Professor Titular de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Ex-Professor Doutor de Teoria Geral do Direito na Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Em memória de Paulo Roberto Furtado de Castro (11.11.1941 – 20.08.2021), um tio por afinidade que também foi um pai em momentos decisivos de minha vida.

PRIMEIRO ATO

O apego às evidências é o mesmo que o apego às aparências. Num muito conhecido gesto filosófico, a máxima e indubitável evidência foi encontrada num cogito, numa dúvida, a implicar um pensamento que duvida. E com ele se deu por oficialmente inaugurada a modernidade, esta (literalmente) nova e tida como também, e por isso, inigualável era em que nos encontramos, enalacrados, à beira da (auto)extinção. Eis o primeiro de uma longa e ainda inacabada série de equívocos, dele decorrentes.

Não, não pensamos e por isso existimos, este não é um

fundamento inconcusso e, se fosse, nele afundaríamos, afundando em nós mesmos. E tudo só piora quando se dá a interiorização, subjetivação e apropriação desse pensamento, tornado no indivíduo que são (somos) todos os que assim pensam(os), agora definitivamente mortais, “iniciados” e “termináveis”, delimitados, finitos, matematicamente discretos.

Já por ser uma evidência é uma aparência, enganadora, que não precisamos, então, nos dar ao trabalho de refutar, podendo voltar nossos esforços em sentido positivo, propositivo, não perdendo tempo com a destruição do que já é o resultado deste intento de destruição, extremamente destrutivo mesmo, que nos encaminhou à extinção. É preferível nos dedicarmos a pensar

outras e melhores possibilidades!

Dentre tais possibilidades, que implicam também em outros modos de ser-no-mundo, logo, outros mundos e seres, vale evidenciar, considerar, aquela de que o pensamento nos acontece, não estando em nosso controle nem sendo o que essencialmente somos.

A emenda aqui proposta a Descartes se obtém unindo Heidegger e Wittgenstein, chegando a tal conclusão, pois se para o primeiro nosso ser, “sendo o aí” (Dasein), é ser-no-mundo (in-der-Welt-sein), ser criador de mundo (weltbildende), de um mundo próprio (Eigenwelt) e de outros que compartilha com outros seres do seu mesmo ou de outros tipos, em Mitwelte e Umwelte, para o autor do Tractatus, na primeira afirmação do

livro, “o mundo é tudo que ocorre” (alles war der Fall ist), sendo o mundo “a totalidade dos fatos (Tatsachen) e não das coisas (Sachen) – ou seja, não é um mundo de coisas, pensantes ou não, isoladas em si e/ou entre si, mas sim o conjunto de suas relações.

Façamos aqui uma digressão, um excursus, ou pequena excursão na relativamente pouco explorada metafísica wittgensteiniana.

ENTREATO

Em 27 de abril de 1951 - um dia após completar 62 anos, portanto -, o médico com quem Ludwig Wittgenstein se tratava do câncer de próstata, detectado dois anos antes, e na casa de quem estava morando, desde que se agravou o

quadro, anunciou-lhe que havia chegado sua hora. Sua resposta foi: “ótimo!”, e as últimas palavras antes de perder a consciência: “Diga-lhes que eu tive uma vida maravilhosa”. A morte se deu dois dias depois.

Na verdade, ele tinha levado a vida que, segundo anotação de seus diários (recolhidos na Werkausgabe, vol. I), feita em 13.8.16, permite que se seja feliz, em um mundo com tantas misérias: a vida dedicada ao conhecimento, com a recusa igualmente das facilidades que no mundo se oferecem. E sua postura diante da morte também está alinhada com o que já naquela época propugnava, pois conforme outras observações suas, anteriores (de 8.7.16), o medo da morte é o maior sintoma de que se leva uma vida falsa, e, logo, infeliz,

pois "quem é feliz, não pode temer nada, nem a morte", já que ser feliz é viver no presente, onde jamais há morte, na medida em que ela "não é um acontecimento da vida. A morte não se vivencia" (Tractatus, prop. 6.4311). A morte não ocorre no mundo, mas sim ao sujeito (da vontade, segundo a notória e auto-proclamada fonte inspiradora da metafísica de Wittgenstein, a saber, aquela de Schopenhauer), que é o limite do mundo, sem a ele pertencer, como nossos olhos não pertencem ao nosso campo de visão - v. ib., as props. derivadas de 5.6, que enuncia: "Os limites de minha linguagem significam os limites do meu mundo", e é por haver a linguagem que se pressupõe haver quem nela exista e represente, "afigure" ou construa (ein-bildet) mundos.

Ser bom ou mau, feliz ou infeliz, seguindo preceitos éticos, buscar a expressão de emoções na arte e o conhecimento na ciência, crer ou não em Deus, segundo alguma religião, se não altera o mundo, certamente expande ou reduz seus limites, que são dados no sujeito (volitivo), de cuja consciência do caráter único de sua vida brotam filosofias, religiões,

ciências, artes, ideologias as mais diversas, sobre o que vale conferir as anotações no Diário dos dias 16.6 a 2.8.16, bem como as proposições correspondentes do Tractatus, especialmente as derivadas de 6.431, a que enuncia: "Como também na morte, o mundo não se modifica, mas cessa" (Wie auch beim Tod die Welt sich nicht ändert, sondern aufhört) – em assim sendo, enquanto vivos, somos imortais, sendo a mortalidade uma possibilidade que não cancela a atualidade da imortalidade¹.

Feliz se torna quem alcança conhecimentos como o de que o mundo independe da vontade do sujeito, de um Eu individual (Tractatus, prop. 6.373), e que esse mundo se mostra como se dotado de uma outra vontade, de um outro, que seria o próprio mundo ou Deus (diria Spinoza), contra a qual a vontade individual não pode se contrapor, mas sim harmonizar-se, para que seja feliz o indivíduo. Daí porque "em certo sentido, não-desejar parece ser o único Bem" (anotação do Diário no dia 29.7.16), a mesma conclusão que teria levado Buda à iluminação, definida como a libertação de todos os desejos, extintos

pela "falta de combustível", que é, literalmente, o significado de nirvana.

Há quem veja uma conotação "paralisante" do político nessas ideias de Wittgenstein. Aqui, porém, esse último não faria mais do que se inserir numa linha do pensamento germânico que se pode ver em Leibniz com seu "melhor dos mundos possíveis" o predecessor, mas que se evidencia propriamente no idealismo do princípio do século XIX, quando um Fichte afirmaria: "Seja o que for que exista realmente, existe por absoluta necessidade na precisa forma em que existo". Também Hegel, quando no "prefácio" da "Filosofia do Direito", compara a filosofia à coruja de Minerva, que chega depois dos fatos estarem consumados, estaria preconizando ao filósofo pôr-se de acordo com a realidade, sem pretender direcioná-la. O próprio Marx estaria sob a influência desse pensamento, ao preconizar a necessidade da passagem histórica do capitalismo para o socialismo, independentemente de qualquer doutrina que a isso se opusesse ou que a impusesse, apontando na célebre 11^a. tese contra Feuerbach que os filósofos se

limitam a interpretar o mundo, e não de transformá-lo. Em Nietzsche, o "além-homem" se distingue por sua aceitação amorosa do destino do mundo, incluindo o que tenha de negativo e perverso. É esse amor fati, a aceitação da necessária constituição histórica do humano, que se encontra em Heidegger, cujo pensamento já foi resumido na célebre sentença de seu opúsculo com título meister eckhartiano, Gelasenheit: "Deixar que o ser seja"². Nesse sentido, toda essa linhagem de filósofos concordaria com Wittgenstein, quando reafirma, ao final de seu percurso filosófico, nas Investigações Filosóficas, § 124: "A filosofia deixa tudo como está".

Na "última versão" do pensamento de Wittgenstein, a filosofia, da mesma forma que todas as demais atividades designadas por e desempenhadas com palavras, aparece como algo cujo significado há de se mostrar dentro de um específico "jogo de linguagem" (Sprachspiel – cf. Investigações Filosóficas, §§ 7, 23, 81/83, 564, 567 e passim), havendo diversos desses jogos em que a palavra pode ser empregada legitimamente, sem que haja necessariamente um determinado traço comum a todos esses empregos, no

qual se possa identificar algo como a "essência da filosofia". O que há são apenas "semelhanças de parentesco" (Familienähnlichkeit – cf. Investigações Filosóficas, §§ 66/67). A filosofia, então, continua a ser concebida por Wittgenstein do mesmo modo que se revelou já nos seus primeiros escritos, de 1913, "Anotações sobre Lógica" (Aufzeichnungen über Logik, recolhidos também na Werkausgabe, vol. I) como atividade meramente descritiva do mundo tal como ele se apresenta (a)figurado na linguagem, científica ou comum, sem a pretensão de acrescentar informações e conhecimentos novos a respeito dele, construindo um sistema explicativo ou coisa que o valha, assim como tradicionalmente se vinha fazendo em filosofia, pelo menos até Hegel. "Nosso erro é procurar uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como 'fenômenos primitivos'. Isto é, onde deveríamos dizer: joga-se um jogo de linguagem" (Investigações Filosóficas, § 654).

Note-se que Wittgenstein não demonstra nenhum desprezo por outras formas de fazer o que também pode ser considerado filosofia, o que se evidencia na própria reação quase violenta que teve diante

da sugestão de seu amigo Drury, de que intitulasse as "Investigações Filosóficas" simplesmente de "Filosofia", pois isso poderia dar margem a que pensassem se resumir toda ela apenas ao que ali era feito.³

SEGUNDO ATO

Retomando o fio da exposição, após este intermezzo wittgensteiniano, estávamos em que, aparentemente, somos "coisa pensante" (res cogitans), que não pode ser dissociada do mundo em que pensa, sendo esta a evidência ilusória de Descartes. Logo, se o ser pensa sendo ser no mundo, segundo Heidegger, e o mundo sendo o que ocorre, para Wittgenstein, é também pensamento o que ocorre a este ser quanto ele ocorre no mundo, pensamento do mundo, entendida a expressão no genitivus objectivus: o mundo é que pensa e me pensa, também quando penso que penso no mundo.

Pensamentos nos ocorrem e os ordenamos para dar um sentido, fazendo sentido com os de outros que igualmente pensam, com o que pensam e, em razão disso, fazem, numa vida que compartilhamos quando acordados, enquanto

acordarmos.

É a partir de uma tal compreensão que chegamos a uma resposta sobre o que somos evitando a descontinuidade entre o que somos quando acordados e o que somos em um estado radicalmente diverso, como aquele em que nos encontramos quando dormimos, e sonhamos. Do mesmo modo, evitamos a descontinuidade em relação a estados em que não pensamos, ou assim nos parece, por não lembrarmos-nos do que nos veio à mente, como no sono profundo, no coma ou, mesmo, antes de nascermos e após morrermos. Nestes dois últimos casos, extremos, tampouco se comprova que se extingam ou deixem de existir pensamentos que nos ocorrem, ocorreram ou ocorreriam, por não estar ainda ou não estar mais presente o lugar de sua ocorrência, para nós, individualmente.

Levemos seriamente em consideração a “desindividuação” e dissolução que experimentamos durante o sono, entrecortada por sonhos, que são outros tantos modos possíveis de sermos-em-mundos, possíveis, compostíveis ou impossíveis, dos quais pouco nos lembramos quando acordados, assim como também

esquecemos quase tudo que nos acontece acordados, com o passar do tempo, sem precisar que seja sequer muito tempo. Com o pouco, relativamente bem pouco, que nos lembramos, refazemos constantemente nosso estar-no-mundo como se antes já estivéssemos e em seguida estaremos⁴, ainda que delimitados respectivamente pelo momento do nosso nascimento e o da nossa futura morte. Note-se como a natalidade e a mortalidade são assim compreendidas em escala temporal cronológica, sendo que não existimos cronologicamente e sim cronotopicamente, uma vez que a cronologia é uma narrativa, mítica ou histórica. Precisamente, é ao encontro entre ambos, mito e histórica, que se mostra propícia a aplicação bahktiniana da quarta dimensão postulada pela teoria relativística de Einstein, ao referir o cronótopo – no contínuo da cronologia sempre escapa a série de descontinuidades da existência, que não se resume àquelas produzidas pela incisão de seus termos inicial e final: todo sonho ou devaneio favorece tais descontinuidades, quando passamos para outras temporalidades e mundanidades, sendo tudo que parece diverso de um sonho

ou devaneio um rebaixamento de nosso ser enquanto humanos a um modo autômato de ser.

Nosso estado onírico, portanto, é permanente, e só fazemos a diferença entre o que vivemos sonhando em relação ao vivido acordado por reencontrarmos no segundo a estabilidade, ainda que efêmera como um sonho, se considerada em uma escala temporal cosmológica mais reduzida ou então mais ampliada. Afinal de contas, mudanças imperceptíveis ocorrem a cada infinitésimo de segundo, assim como bilhões de anos já se passaram e ainda se passarão, em que o conjunto de nossos poucos dias e anos acordados se dissolvem como uma gotícula no oceano, não muito maior do que aquelas tantas já dissolvidas ou por se dissolver, dos mundos e vidas lá vividas em sonhos.

Escrever, tal como lembrar ou, em geral, pensar, é uma outra forma de estender o lapso temporal do que somos quando nos ocorrem os pensamentos que somos enquanto os escrevemos. Um pouco mais do que quando os falamos, e mais ainda do que quando os calamos. Não deixarão ou deixaremos de ser, no entanto, caso

não os falemos ou pensemos, pois em verdade somos escritos, falados ou pensados por eles, habitando o corpo em que aparecem e animam, podendo ser compartilhados com outros desses corpos, similares, mesmo sem ser, efetiva e integralmente, comunicados – a comunicação, mais que improvável, nos termos sistêmicos luhmannianos, é impossível⁵. Outros certamente são os pensamentos e mundos que ocorrem em corpos diferentes, como o dos animais, vegetais, fungos, protistas, moneras e, por que não, minerais também, ainda que sejam mundos considerados heideggerianamente como mais pobres (weltarme), ao ponto de perderem totalmente a consistência mundanal, sendo “sem mundo” (weltlos)⁶. E, no entanto, são e se são, pensam, conforme nossa inversão corretora da ilusória assertiva fundamental cartesiana: não sou porque penso mas sim, penso porque sou.

Só a compreensão possessiva, individualista, exclusivista, arrogante do que somos como as únicas “coisas pensantes” nos impede de considerar haverem pensamentos, por exemplo, também em corpos celestes ou na conjunção deles em galáxias, tal como propõe a

ficção filosófica, precursora daquela dita científica, de Olaf Stapledon, em *Star Maker*. Cabe até conjecturar se o pensamento que nos ocorre e o que vivemos acordados não seriam como sonhos de tais corpos ou constelações, assim como são nossos os mundos que sonhamos.⁷

O caráter onírico de nossas vidas, mesmo quando vividas enquanto estamos acordados, mostrou-se a toda evidência durante a pandemia mundial em curso, pelo menos para quem é capaz de percebê-lo nas aparências. Tal como antes só faríamos em sonhos, por exemplo, como professores, ou alunos, participamos de aulas em trajés caseiros, muitas vezes apenas com roupas de baixo além daquelas que aparecem nas câmaras, sem qualquer constrangimento. O mais comumente vivido se tornou o que antes só seria concebido em visões distópicas de obra artísticas ou em pesadelos maximamente inquietantes. A grande mudança em aparência, no entanto, não representou uma mudança em essência, continuamos sendo os mesmos que sempre fomos, agora podendo perceber melhor isso que essencialmente somos: sonhos.⁸

ESCÓLIO

Com as considerações aqui expendidas nos pomos explicitamente em confronto com uma tradição racionalista, que tem na filosofia cartesiana sua mais conhecida representante, a qual reverbera até a contemporaneidade, por exemplo na concepção sartreana sobre o imaginário, quando ele trata o produto da atividade imaginativa, a imagem,⁹ como um símbolo deficiente, ontologicamente esvaziado, a ser superado pelo conceito, correlato da atividade racional (ou talvez melhor dizer racionalizadora), o “pensamento retificado”, como bem o denomina Gilbert Durand.¹⁰

Juntamente com este último, na esteira de outros, anteriores, como Bachelard e Minkowski, propomos entender o pensamento lógico-racional, do encadeamento linear, cronológico, como um caso particular e, enquanto particularização, também uma limitação, da forma originária e fundamental de pensamento, que é aquela por imagens, do imaginário. E entendemos que foi o próprio avanço da investigação teórica, onde ela é mais reconhecida como científica, ou seja, na matemática e na

ciência natural, sobretudo a física, que trouxe uma tal compreensão, tornando a geometria euclidiana uma das possibilidades de elaboração de uma axiomática rigorosa sobre as propriedades do traçado de figuras em um plano que não podemos esquecer ser imaginado, logo, imaginário, assim como a lógica formal aristotélica, bivalente (que usa apenas os valores da falsidade e verdade), também é uma dentre muitas lógicas possíveis. O avanço da matemática, que é de se considerar como o avanço da própria imaginação humana criativa em um de seus setores, terminou impulsionando o avanço da investigação da matéria e do espaço físicos, permitindo que se forjasse a cosmologia relativística e a microfísica quântica. Nesta última, por exemplo, já de há muito se sabe que a ideia de “átomo” é uma abstração, não havendo esta partícula última indivisível, um “ponto”, tal como concebido na geometria euclidiana, tornada padrão de racionalidade pelo cartesianismo da (primeira ou mais recuada) modernidade.

Imaginemos então que esse ponto na verdade é um círculo, reduzido a proporções infinitesimais, e consideremos que uma reta

é formada por uma série de pontos, assim como em cada ponto da reta se pode conceber o cruzamento com ela de uma outra reta, sendo o que estabelece o sistema de coordenadas cartesianas, mas cada ponto é, na verdade, o lugar de um corte, que em matemática se denomina “corte de Dedekind”.¹¹ A imagem que agora se tem desse sistema de coordenadas é totalmente diferente, e ela expressa bem uma outra percepção da realidade que a partir daí se pode obter, diversa daquela linear, cartesiana, a qual se mostra como uma abstração redutora diante dela.

O que aqui se quer então destacar é o caráter fundamentalmente “po(i)ético”, criativo, imaginativo de toda obra humana, enquanto dependente de alguma forma de decodificação - ou signatura, para utilizar a expressão alquímica de Paracelso, amplamente empregada por Jacob Boehme, retomada em tempos recentes por Giorgio Agamben (na obra cujo título é idêntico à de uma outra, de Boehme, “Signatura rerum”, remontando, em grande parte, a Paracelso) -, para ser por nós percebida significativamente, numa articulação simbólica. É certo que nisso a filosofia e as ciências que dela se desdobraram,

assim como a ficção e, com anterioridade, o mito, seja na magia, seja na religião,¹² demonstram-se “constituente de mundo” (weltbildend), mas não é a dimensão simbólica e ficcional que se pretendeu aqui destacar.

O mundo da ficção é um mundo de possibilidades reduzidas, onde não se pode saber sobre o que não nos é dado a conhecer pelos responsáveis por sua criação. Existir como uma ficção é existir menos do que o que existe realmente, pois é nesta última forma de existência, e não naquela, em que logicamente tudo pode acontecer,¹³ desde que não implique em contradição com o que já passou à existência, saindo do estado de mera possibilidade para aquele de atualidade.

Daí se poder falar, com o importante fenomenólogo polonês Roman Ingarden, discípulo direto de Husserl (o qual teve como discípulo aquele que hoje é para a Igreja católica São João Paulo II, o qual quando Papa canonizou a amiga e companheira de estudos husserlianos de Ingarden, Edith Stein) de uma “incompletude ontológica” do universo ficcional¹⁴ do qual só se pode saber o que nos informa o seu “demiurgo”, que no caso da

literatura são os autores das obras ficcionais. Assim, os juízos realizados no âmbito deste universo ficcional diferem daqueles feitos a respeito da realidade propriamente dita, a ponto de se poder denominá-los, como o fez Roman Ingarden, “quasi-juízos”, inaptos a serem considerados “verdadeiros” ou “falsos”, pois a “realidade” da ficção é uma simulação da realidade, enquanto ficcional, mas o mesmo não se pode dizer dos juízos em outros âmbitos, como naqueles jurídicos, religiosos ou morais, que se referem a um possível “estado de coisas” (state of affairs, Sachverhalte). Este não é de se considerar uma simulação da realidade, mas uma outra realidade, de uma outra natureza - deontológica, no caso, isto é, do âmbito do dever ser, e não puramente ontológica, do ser (ontos, em grego antigo) -, humanamente construída, sim, tal como a ficção, mas de modo coletivo, difuso, e dotada de um caráter vinculante, que a impõe a nós como se realidade fosse, na qual devemos acreditar - e não apenas podemos, se quisermos, praticando a “suspensão do descrédito (suspension of disbelief)” a que se refere Wordsworth, como condição de fruição da ficção -, e

isso para evitar que, em razão do descrédito, se venha a sofrer consequências, bem reais, que decorrem da implementação das sanções, jurídicas, religiosas ou morais. E um “como se”, no sentido da filosofia do “como se” de Hans Vaihinger. O propósito maior da sua obra,¹⁵ vale lembrar, como reconhece ao final seu A. - em sua auto-proclamada teoria “idealístico(-crítica)-positivista”, de matriz gnosiológica, a um só tempo, kantiana e nietzschiana -, é diferenciar ficções de hipóteses, enquanto recursos heurísticos. No capítulo próprio a respeito (Parte I, Cap. XXI, p. 87 ss. da ed. cit.), as primeiras são apresentadas como conscientemente inventadas, sem pretensão de serem verdadeiras, no sentido de corresponderem à realidade, tal como as hipóteses, que devem ser prováveis (e comprováveis), enquanto as ficções, por seu turno, devem ser úteis para fazer avançar o conhecimento, dando como resolvidas questões que se apresentam como obstáculos para este avanço. Daí que, ao final da obra, o A. apresente como exemplo típico de ficção os dogmas da teologia - em passagem que será lembrada por Freud, em sua apreciação psicanalítica da religião,¹⁶ no

texto “O Futuro de uma Ilusão” -, assim como antes apontara o direito e a matemática como as disciplinas que mais se valem do recurso para resolver seus problemas, por meio de uma formalização que as tornaria muito similares, estruturalmente - Vaihinger se refere a um “parentesco fundamental (prinzipielle Verwandtschaft)” -, na medida em que abstraem especificidades dos objetos reais para subsumi-los a proposições generalizantes (abstrakte Verallgemeinerung - id. ib., Cap. XI, p. 56 ss.), a fim de equipará-los por analogia e realizar cadeias dedutivas (ib., Cap. V, p. 32 s.). Tratar uma assertiva como do domínio da ficção, portanto, é vedar de antemão a sua possibilidade de corresponder à realidade, enquanto a hipótese implica a pretensão de, possivelmente, se confirmar.

Mas se não é propriamente ficcional o modo de existência originário do mundo, por nós captado, e vazado em moldes jurídicos, morais ou religiosos, qual seria o seu estatuto? A proposta que aqui se avança é a de que ele é da ordem do desejo, considerando-se a expressão como formulada utilizando o genitivo em sentido subjectivus e também objectivus, ou seja, como sendo o

mundo ao mesmo tempo causa e efeito, ou função, do desejo, do que é mais propriamente humano, e não da vontade ou de necessidades, que geram interesses, como defende o utilitarismo tecnicista hoje predominante. É por esta origem desejante que vai assumir a qualidade dos sonhos, donde a proposta de uma onirontologia.

Efetivamente, ao considerarmos o mundo, seja aquele compartilhado (Mitwelt), seja aquele próprio (Eigenwelt), tal como o concebemos, representamos, imaginamos, como um produto do desejo,¹⁷ lhe conferimos o mesmo estatuto dos sonhos, isto é, um caráter onírico, imaginário. Tratar-se-ia, então, nos caso do mundo compartilhado (Mitwelt), de algo como um sonho coletivo, construído a partir do que já é dado como sendo o mundo, a realidade, sim, mas sempre in fieri, nunca devendo ser tido como já realizado, pronto e acabado, ou seja, objetivo, pois além de depender de sujeitos, desejantes, que o tenha posto, no passado, visando uma previsão e controle do futuro, contingente, depende também de sujeitos que o “re-ponha”, no presente, atualizando o que há de ser visto como potencialidades, realizando

possibilidades, a serem reveladas, postas como verdadeiras, por um saber que seja adequado.¹⁸ Já o mundo próprio (Eigenwelt) é um sonho próprio, variando de acordo com o nosso estado corporal.¹⁹

Aqui cabe suscitar também a contribuição que pode ser dada pela “poética dos sonhos (rêverie)” de Bachelard, para quem “Um mundo se forma em nossos sonhos, um mundo que é nosso mundo. E esse mundo sonhado nos ensina possibilidades de crescimento de nosso ser nesse universo que é nosso”.²⁰ Essa é também a poética modernista proposta para as artes, desde Baudelaire e, mais radicalmente, por Apollinaire,²¹ que se engaja na produção de um mundo que revele possibilidades despercebidas do real. Bachelard será reivindicado pelo “pai” do Surrealismo, André Breton, que se insere nessa tradição modernista, como ele próprio reconhece.²² E Gilbert Durand irá se colocar nessa linha, junto ao “surrealismo contemporâneo”, bem como dos “grandes românticos alemães” (Novalis, Hölderlin etc.), pela superação do que Piaget denominou de “adultocentrismo”, para assim recuperar a matriz metafórica, imaginária, de onde emana

toda atividade mental humana, inclusive aquela mais redutora, a que aqui denominamos racionalizadora, dita racional.²³

Mais que ao imaginário, no entanto, para lidar, em geral, com o caráter necessariamente espectral, invisível, onirontológico do que nos é constitutivo e mais característico, enquanto seres em que se dá pensamentos e sonhos, seria de se recorrer ao imaginal. A noção de “imaginal”, ou mundus imaginalis, foi cunhada por Henry Corbin (1903 – 1978), filósofo, tradutor (pioneiro, por exemplo, na tradução de Heidegger para o francês) e expoente dos estudos de filosofia islâmica, em especial, daquela de cunho místico da gnose xiita. Para Jean-Jacques Wunenburger,²⁴ ao estudar “(...) os principais textos das experiências místicas e visionárias dos persas zoroastras e dos xiitas muçulmanos, ele redescobre uma forma de imaginação metapsicológica pela qual a consciência experimenta um mundo de imagens autônomas, designado por ‘imaginal’, que constituem algumas apresentações de um mundo inteligível”.

Para Corbin, sem que precise ou possa dar razões para sua postulação, tal como Chaitin em

relação a seu número ômega, “há sim nosso mundo sensorial físico, que inclui tanto o nosso mundo terreno (governado por almas humanas) e o universo sideral (governado pelas Almas das Esferas). Este é o mundo sensorial, o mundo dos fenômenos (molk). Existe o mundo supra-sensorial da almas angélicas, o Malakut,(...) o universo das inteligências arcangélicas puras. Para esses três universos correspondem três órgãos do conhecimento: os sentidos, a imaginação e o intelecto, uma tríade à qual corresponde a tríade da antropologia: corpo, alma, espírito - uma tríade que regula o triplo crescimento do homem, estendendo-se deste mundo para as ressurreições nos outros mundos”.²⁵ E continua: “Observamos imediatamente que não estamos mais reduzidos ao dilema (cartesiano – WSGF) do pensamento e extensão, ao esquema de uma cosmologia e de uma gnosiologia limitada ao mundo empírico e ao mundo do entendimento abstrato. Entre os dois é posicionado um mundo intermediário, que nossos autores nomeiam como ‘alam al-mithal, o mundo da Imagem, mundus imaginalis: um mundo tão ontologicamente real quanto o mundo dos

sentidos e o mundo do intelecto, um mundo que requer uma faculdade da percepção que lhe é própria, uma faculdade que é uma função cognitiva, um valor noético, tão real quanto as faculdades da percepção sensorial ou da intuição intelectual. Esta faculdade é o poder imaginativo, aquele que devemos evitar confundir com a imaginação, que os modernos identificam com a ‘fantasia’ e que, de acordo com eles, produz apenas o ‘imaginário’”.²⁶

A função específica desse mundus imaginalis,²⁷ portanto, é romper radicalmente com a dicotomia cartesiana corpo/mente, “imaginalizando” as formas inteligíveis de modo a conferir-lhes “figura e dimensão”, por estar o seu agente dotado de uma imaginação ativa, o oposto daquela outra, do mundo de nossas fantasias pessoais e do senso comum, meramente passiva, capaz de todos os excessos. Entende assim Corbin que, sem este mundo intermédio e as produções que lhe são próprias, tais como as visões dos místicos e dos profetas, bem como atos simbólicos como os ritos de iniciação, as liturgias, operações alquímicas, gestos das epopeias, é toda uma parte significativa do nosso ser que permanece

à parte, folclorizada, praticamente proibida, estigmatizada ou acessível somente pelas análises que a dissecam, pondo a perder, assim, seu campo existencial, seu lugar de existir. Sem este lugar, são somente imaginário e ficção, mito ou história, quanto “é a função cognitiva da imaginação que permite o estabelecimento de um conhecimento analógico rigoroso, escapando ao dilema do racionalismo usual, que nos deixa somente uma opção entre os dois termos do dualismo banal: seja ‘matéria’ ou ‘espírito’, um dilema que a ‘socialização’ da consciência resolve substituindo por uma escolha que não é menos fatal: entre ‘história’ ou ‘mito’”.²⁸

Vale, portanto, fazer ainda uma aproximação à hipótese avançada por Ulrich Warnke, a partir dos seus estudos de física e biofísica, de que embutido em nosso mundo se encontra um intramundo (Interwelt),²⁹ caso se queira buscar um acesso pelo materialismo “espectral” da mecânica quântica. De todo modo, a exploração de mundos possíveis, mundos sonhados e imaginários, com o auxílio daqueles que os acessam pelos mais diversos meios, artísticos, mágico-xamânicos, religiosos, científicos ou simplesmente

existenciais, mostra-se como tarefa de máxima relevância filosófica, também por seus desdobramentos ético-políticos, pois a tirania da crença generalizada no mundo único, irrepitível, mortal, está a ameaçar, efetivamente, com a extinção não só aos que comungam de tais crenças, mas também aos que possuem outras, bem mais consentâneas com o modo plural como se apresenta(m) o(s) mundos(s) em nós humanos.³⁰

NOTAS:

1. Sobre a necessidade de se retomar a discussão filosófica da imortalidade, de último, Fabián Ludueña Romandini, *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de imortalidade – A Comunidade dos Espectros IV*, trad. Alexandre Nodari, Desterro (Florianópolis)/São Paulo: Cultura e Barbárie/N-1, 2021; Id., *Filosofía primera. Tratado de ucronía post-metafísica. La comunidad de los espectros V*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2021. Efetivamente, a já antiga promessa bíblica de imortalidade de há muito não se mostra suficiente para garantir obediência e “generalização congruente de expectativas” (ou seja, o Direito, para Luhmann) na atual sociedade (mundial, como já em princípio dos anos 1970 o autor de último referido postulava) hipermoderna. E, no entanto, não deixa de impressionar como foi fácil obter a obediência massiva às medidas extremas de contenção dos efeitos da pandemia de Covid-19, ali onde essa obediência se deu espontaneamente, claro. Ludueña Romandini, na segunda (e mais recente) das obras acima referidas, chama atenção, evocando antes Étienne

de la Boétie que a denúncia contemporâneo, de Giorgio Agamben, que tanta reação provocou – cf. p. 87 ss. Dez páginas adiante, já tratando de Tiziano, especificamente sobre o que foi enunciado no texto, o A. sustenta que a festa nos projeta para “um ponto de eternidade no acontecer presente”, e neste ponto, claro, além de eternos, somos imortais. Certamente, não é só pela festa que o alcançamos. A meditação a maneira oriental seria uma outra forma. Seja como for, e isto está muito bem explicitado no zen-budismo, por exemplo, do que se trata é de ser capaz de viver a partir de um tal ponto não apenas em momentos excepcionais, mas no cotidiano mesmo.

2. Cf. N. Abbagnano, *A Sabedoria da Filosofia*, trad. Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis: Vozes, 1989, p. 42 ss.

3. Cf. Werner Spaniol, *Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein*, São Paulo: Loyola, 1989, p. 137.

4. O “como se” remete imediatamente ao ficcional. A respeito, adiante, na altura da nota 15.

5. Em Luhmann, afinal, são os sistemas sociais que possibilitam a comunicação, ou melhor, a torna provável, que é diferente;

os humanos, como sabem quem tem alguma familiaridade com sua teoria de sistemas sociais, estamos no mundo entorno (Umwelt) desses sistemas, que assim ganham tanta consistência ontológica, logo, existência quando nós, sendo este o ponto de partida mesmo de tal teoria: a obra em que apresenta os fundamentos de sua teoria, após a “virada autopoietica”, *Soziale Systeme*, se inicia com a frase “Wir gehen davon aus, dass es Systeme gibt”, comumente traduzida como “partimos do pressuposto de que existem sistemas”, quando de maneira mais literal e coloquial, logo, mais fidedigna, seria “nosso ponto de partida é o de que sistemas acontecem”.

6. A pluralidade de mundos dos animais foi pioneiramente estudada e apresentada por Jacob von Uexküll, na obra que publica em 1909 intitulada *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. A edição mais recente foi editada por Florian Mildenberger e Bernd Herrmann, Berlin/Heidelberg: Springer, 2014, e para uma discussão filosófica, mais recente, é possível se remeter a obra de Hans Blumenberg *Lebenszeit und Weltzeit*. Suhrkamp: Frankfurt a. M., 2001, e a de Giorgio Agamben,

L'aperto. L'uomo e l'animale, Turim: Bollati Boringhieri, 2002. A contribuição de Uexküll notoriamente reverberará no chamado “construtivismo radical”, base epistemológica, dentre outras, da teoria de sistemas sociais de Niklas Luhmann, conhecido por polemizar com os colegas frankfurtianos, Jürgen Habermas à frente, sendo justamente em palestra na Universidade de Frankfurt (a. M.), com o título provocativo de “Eu vejo algo que vocês não veem”, impugnando seu postulado fundamental, de que vivem em um só e mesmo mundo, entendendo a tarefa de toda investigação confirmar o que descobre neste único mundo. Além dos diversos mundos animais ou sociais, os mundos em torno (Umwelte) dos diversos sistemas, biológicos, conscienciais (*Bewusstseinsysteme*) ou sociais, também há os mundos que resultam da nossa interação com animais, como resalta Donna Haraway em seu recentemente lançado “O Manifesto das Espécies Companheiras”, no que também podemos incluir vegetais, que tiveram sua dignidade filosófica afirmada por Emanuele Coccia, *A Vida das Plantas — Uma Metafísica da Mistura*, tradução de Fernando Scheibe,

Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2018. No que tange aos minerais, bastamos lembrar do silício, em tempos atuais, mas o trato com os metais desde as épocas mais pristinas molda os mundos humanos, como se aprende no clássico estudo de Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris: Flammarion, 1956. As coisas inorgânicas, por exemplo, como destaca Christoph Türcke, em “Pronto-Socorro para Adorno: Fragmentos Introdutórios à Dialética Negativa”, in: Antônio Zuin et al., *Ensaio Frankfortiano*, São Paulo, Cortez, 2004, p. 45, “não sentem a contradição, mas fazem parte dela”. Sim, claro, não sentem por não terem sensibilidade, mas são a própria contradição, com a sua simples existência, já que sua densidade ontológica faz-se positividade, contrastando com a negatividade do nada. Já os seres orgânicos, animados, estes sentem, sim, a contradição, a que damos o nome de “dor”. E será contra o sofrimento que se mobilizará o “ser de pensamento”, o ser humano, linguajeiro, constantemente aterrorizado, perseguido pelo saber de que pode sofrer e, até, morrer. Se a dor é o mal e o bem ausência de dor, então temos que estes seres que nós somos percebemos

como negatividade o bem, e positividade o mal. Para afastar essa ideia se desenvolverão religiões, sendo as mais eficazes aquelas monoteístas, que deslocam o bem supremo, todo o bem, para a divindade, supra-terrena, espírito puro, deixando o mal no mundo, na terra, na matéria impura, enquanto nós, humanos, “húmus da terra”, ficamos presos nessa contradição, oscilando entre os dois extremos. Tal contradição se desdobra em uma série de outras, inclusive naquelas conceituais, próprias da filosofia. Uma contribuição brasileira à filosofia que não teve a devida acolhida, a tese de Oswald de Andrade para o concurso de Filosofia na (então) Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, em 1950, intitulada *A Crise da Filosofia Messiânica*, se desenvolveu a partir da consideração desta dualidade fundamental, postulando logo em seu início, concluindo o terceiro parágrafo: “Enquanto, na sua escala axiológica fundamental, o homem Ocidente elevou as categorias do seu conhecimento até Deus, supremo bem, o primitivo instituiu sua escala de valores até Deus, supremo mal. Há nisso uma radical oposição de conceitos que dá uma radical oposição de conduta”. Daí

sua defesa da cultura antropofágica, do matriarcado, da magia, em contraposição àquela messiânica, patriarcal, da religião, a ser retomada “acrescentada das conquistas técnicas” (3^a. Conclusão da tese), encerrando a tese (13^a. Conclusão) afirmando “que o homem, como o vírus, o gen, a parcela mínima da vida, se realiza numa duplicidade antagônica – benéfica, maléfica -, que traz em si o seu caráter conflitual com o mundo”. Cf. *A Utopia Antropofágica* (Obras Completas de Oswald de Andrade), 3^a. ed., São Paulo: Globo, 1990, p. 101, 146 e 147.

7. Consideremos, por exemplo, que para Ibn’Arabi, como explica no princípio do *Fusus al-Hikam*, em sua exploração do ‘alam al-mithal, que Henri Corbin traduzirá como o “mundo imaginal” (v. adiante, após nota 23), os anjos seriam no cosmos o que as faculdades intelectivas (espirituais, rûhânî) e sensoriais são no organismo humano. Então, o que pensamos e sentimos são os “nomes de Deus” (na nomenclatura daquele grande filósofo, místico sufi, poeta e teólogo muçulmano andaluz) tal como em nós aparecem, assim como aparecem nos anjos outros

tantos e diversos destes nomes, ou atributos, se quisermos empregar a noção spinozana, lembrando, a propósito, que na *Ética I*, xv, Schol., “substância extensa é um dos infinitos atributos de Deus”, apenas um, que nosso intelecto, sobretudo quando cartesianamente orientado, distingue dos demais, que em geral sequer percebemos, e seriam indiscerníveis na verdadeira substância, única, somatório dos infinitos atributos, totalizáveis e pensáveis, matematicamente, no número transfinito aleph de Cantor.

8. Há aproximadamente quatrocentos anos, com não mais de uma década de diferença, o dramaturgo inglês William Shakespeare, em sua última peça, *The Tempest*, escreveria “We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep”, enquanto Pedro Calderón de la Barca, na Espanha, encenaria *La vida es sueño*.

9. Cf. J.-P. Sartre, *L’Imaginaire*, Paris: Gallimard, 1940, pp. 148 e s. Bem diferente em relação ao tema da imagem e sua importância é a postura de autor anterior a Sartre, que em seu tempo teve a mesma importância que ele, no cenário filosófico francês – e, logo,

também mundial. Estou a me referir a Henri Bergson, cujo pensamento será retomado por aquele que sucederá Sartre, no centro das atenções do grand monde filosófico: Gilles Deleuze. E entre os dois, bem como contra Sartre, avulta a obra de Maurice Merleau-Ponty.

10. *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario*, México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 2004 [1992], p. 35.

11. Devo a referência ao “corte de Dedekind” a diálogo mantido com o matemático cearense José Dantas (em 21.01.2019), que em manuscrito inédito sobre matemática a ele se refere, em um outro contexto, i.e., para definir número irracional, como “uma fenda existente em uma sequência de racionais que o cercam sem nunca chegar lá”. O que pode dar a impressão de que paramos de lidar com as verdades necessárias da matemática e ingressamos no campo das verdades contingentes, como aquelas de nosso mundo histórico, sendo uma aparência enganadora, tal como postula Gregory Chaitin ao propor seu número ômega, o número maximamente incomputável, que contrariando o princípio supremo do racionalismo, o da razão suficiente,

é verdadeiro, necessariamente verdadeiro, mas sem nenhuma razão que justifique. Para dar uma ideia do que se trata com tal número, em texto que publicou homenageando o transcurso dos oitenta anos de Newton da Costa, na conclusão, seu criador lança mão de uma comparação que dá margem à preocupação que a ele dedica Fábian Ludueña Romandini, ao descortinar o nível extremo de descolamento de qualquer substrato humano que assim se chega. É que “o genoma humano tem 6×10^9 bits, o que é muito, mas é finito. Mas a matemática pura tem os bits do Ω , que é um número infinito de bits de complexidade!”. No orig.: “the human genome is 6×10^9 bits, which is a lot, but it’s finite. But pure mathematics contains the bits of Ω , which is an infinite number of bits of complexity!”. Cf. “How real are real numbers?”, in: *Manuscrito — Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 34, n. 1, jan.-jun. 2011, p. 141 (<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8642013/9504>); v. tb. Fábian Ludueña Romandini, ob. cit., p. 38, 114 e 115, onde se pergunta “se a nova ordo saeculorum não é capaz de oferecer o orbe enquanto tal como sacrifício perante os altares

da Liturgia do anti-número Ômega”. Isso porque, como aduz adiante (p. 156), o discurso político - assim como sua outra face, acrescentamos, o jurídico - é um discurso do limite, incompatível, portanto, com um universo concebido físico-matemáticamente como ilimitado - além de, para piorar, único e finito.

12. Esta é a posição de Vicente Ferreira da Silva, em “Para uma etnogonia filosófica”, in: Revista Brasileira de Filosofia, 1954. V. tb. id., Filosofia da Mitologia e da Religião, in: Obras Completas, vol. I., São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964, p. 299 ss.

13. Aqui vale chamar a atenção para desenvolvimentos recentes em estudos de lógica, tal como apresentados na alentada (e inovadora) pesquisa de Alexandre Costa-Leite, combinando ideias que remontam a Descartes e Hume com propostas em lógicas não-clássicas, como aquelas da imaginação, de Vassiliev e a paraconsistente, de Newton da Costa, somadas a contribuições mais recentes, das mais diversas proveniências, com destaque para a do finlandês Niiniluoto, evidenciando a não-trivialidade de se distinguir imaginação de concepção, pois como bem assinalou o lógico

russo apenas mencionado, pode-se conceber, conceitualmente, uma lógica de n dimensões, mas não se pode imaginá-la - a que ele propõe, assim como a paraconsistente, possui 3 dimensões. É que, como assume Costa-Leite, tanto conceber como imaginar nos levam para o campo das possibilidades, sendo que no caso da imaginação mantemos ainda o vínculo intuicionista com o realizado e o realizável. Cf. Alexandre Costa-Leite, “Logical Properties of Imagination” in: Abstract - Linguagem, Mente & Ação. Revista Internacional Eletrônica de Filosofia, vol. VI, n. 1, 2010 (<http://www.abstracta.pro.br>). De interesse, tb., é a proposta, convergente, de Jean-Yves Beziau, de se distinguir entre dois eixos, o eixo da imaginação e o eixo da conceptualização, ou seja, da concepção conceitual, a fim de demonstrar como, de um lado, a realidade é inimaginável, podendo ser melhor entendida conceptualmente, através de teoria abstratas, enquanto que, de outro lado, o pensamento pode ser melhor articulado usando um simbolismo imaginário, como nas artes, e não somente pelo formalismo cego, científico. Cf. Jean-Yves Beziau, in Id. (ed.), *La peinture du Symbole*, Paris: Petra,

2011, e, de um modo geral, para uma introdução, T. S. Gendler/J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

14. Cf. Barry Smith, “Meinong vs. Ingarden on the logic of fiction”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1978, p. 93 ss., disponível em <http://ontology.buffalo.edu/smith>; Id. e Josef Seifert, “The truth about fiction”, in: *Kunst und Ontologie. Für Roman Ingarden zum 100. Geburtstag*, W. Galewicz et al. (Hrsg.), Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1994, p. 97 ss. Nem por isso, no entanto, perdem em valor heurístico as obras de ficção, como já observara com acuidade nosso Farias Brito, ao comentar em meados da segunda década do século passado as então recentes tentativas de desenvolver estudos de psicologia em laboratórios, com abordagem naturalista, referindo-se a ela como “uma psicologia morta; o que significa: uma psicologia que nos não instrui, nem edifica, que nada nos diz sobre a verdadeira significação da energia que reside em nós: dinâmica puramente exterior, inconsciente e fatal, que em vão se esforça por explicar o espírito em função da matéria, deixando-nos

sempre no vazio e no escuro. (...) Muito mais instrutiva é, decerto, a psicologia dos poetas e dos romancistas, que jogam, é verdade, com personagens fantásticas, mas inspirados na observação dos fatos e criados pela imaginação sob a pressão mesma da vida, senão reais, pelo menos possíveis, sendo de notar que é sempre das próprias paixões, das próprias lutas e sofrimentos, dos próprios sonhos e aspirações, que nos dá o artista, em seus personagens, a descrição viva e palpitante. (...) Há criações poéticas que são altamente significativas e pode dizer-se que um Hamleto, um Rei Lear, o Tartufo de Molière, o Fausto de Goethe, têm mais vida e realidade que muitas figuras históricas de valor, aliás, não secundário. É que essas criações, de si mesmas, são fenômenos psíquicos, manifestações profundas da alma mesma do homem: o que prova que a arte é, por si própria, um poderoso instrumento de análise psicológica. E as suas criações se bem que sejam puramente imaginárias, não se confundem com o nada”. R. de Farias Brito, “Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito”, in: *Mundo interior. Uma antologia*, Gina Magnavita Galeffi (org.), Brasília:

GRD-INL/MEC, 1979, pp. 5 - 7.

15. Cf. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, 1ª. ed. 1911, ed. popular (Volksausgabe), resumida, Leipzig: Felix Meiner, 1923.

16. Cf. S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion* [1927], in: Id., *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Fischer: Frankfurt am Main, 1999, p. 351. Também no texto sobre a questão da análise leiga há referência de Freud a Vaihinger, para rebater objeções ao uso metafórico que faz da expressão “aparato”, de conotação mecanicista, maquina, para tratar dos fenômenos psíquicos. Cf. *Die Frage der Laienanalyse*, ob. vol. ult. cit., p. 221. No campo do Direito, alguém do círculo vienense de Freud, Hans Kelsen, na origem lógica - e não, propriamente, histórica - do universo jurídico que temos posto, positivado, diante de nós, “pre(s)u-pôs” uma norma primeira, esvaziada de conteúdo, uma forma pura, puramente jurídica, como uma mera indicação da existência de um mundo de normas a ser entendido como Direito, juridicamente vinculante, mas sem uma vontade que (im)pusse uma tal norma, a tornasse posta, positiva, e ela é que seria o fundamento

de validade, a justificativa (lógica) de existência, de todas as normas efetivamente postas, positivas. Essa norma, na 2ª. ed., de 1960, do seu opus magnum, a *Reine Rechtslehre* (intitulada em português “Teoria Pura do Direito”) é considerada, kantianamente, uma condição transcendental de possibilidade do conhecimento jurídico, ou seja, algo como as categorias de tempo e espaço, enquanto necessárias para o conhecimento do mundo físico, mas depois Kelsen se deu conta de que, justamente por ser uma categoria, ou seja, literalmente, um “modo de falar” (do grego *kat’ gorein*, que na linguagem jurídica significava também “acusar”) - no caso, sobre o Direito -, não poderia ser uma norma, jurídica, que na sua própria definição é o que confere um sentido, jurídico-positivo, a um ato de vontade, criando Direito a partir de Direito previamente estabelecido. A norma fundamental cumpriria a função de evitar o regressum ad infinitum, o círculo vicioso, do Direito que é criado a partir do Direito, mas atribuindo-se a ela o caráter hipotético e a natureza de uma categoria, ela restava descaracterizada como norma, não podendo assim ser a primeira de uma série

– é como, mal comparando, se considerasse que o primeiro dos números da série de números naturais, o zero, não fosse um número, fosse um “não-número”, por ser zero, o que restou definitivamente superado pelas investigações de Frege sobre os fundamentos da aritmética, que demonstraram como a definição de todos os demais números da série dos cardinais pressupunha a existência de um primeiro número “n”, diverso do número 1 e diverso também de si mesmo, precisamente o zero, para validar a fórmula definidora de todos os x-números dessa série numérica. Ocorre que um tal objeto, contraditório (igual e diverso de si mesmo), não-existente, mas dotado ainda assim de existência, pois dele depende a existência, racionalmente justificada, de outros, “normais” (ou, no caso dos números, “naturais”), em matemática, já adquire o estatuto do que aqui se entende como “imaginário”, remetendo-nos à transcendência – só sobre a divindade é que se produziu, em outros contextos, afirmações como esta, demarcando tão radical diferença com o que habitualmente nos deparamos. A solução encontrada por Kelsen, similar à que se proporia em matemática, diante de

um tal impasse, quando se criou os números imaginários – mas esse não é o momento de adentrar em considerações desse gênero, de resto expendidas em nossa obra “Teoria da Ciência Jurídica” e em outras oportunidades -, foi a de considerar sua norma fundamental como uma norma fictícia, norma em sentido figurado (fingierte), um “como se”, no sentido da filosofia do “como se” de Hans Vaihinger. A propósito, v. o quanto se encontra na obra de Kelsen publicada postumamente, em 1979, a “Teoria Geral das Normas” (Allgemeine Theorie der Normen), cap. 59, n. I, let. d), intitulado “A norma fundamental, uma norma fictícia”.

17. Vale lembrar que para o budismo o nosso mundo é um mundo do desejo, sendo, enquanto tal o mais baixo dos três mundos postulados em sua cosmologia. Cf. Henri Maspero, *Le Taoïsme et les Religions chinoise*, Paris: Gallimard, 1981, p. 52. Especificamente, sobre a filosofia do budismo, de último, vale consultar a obra com este título de Giuseppe Ferraro, bem como sua tese doutoral em filosofia defendida na UFMG, em 05.12.2012, “‘verdade ordinária’ e ‘verdade suprema’ como bases dos ensinamentos budistas no

pensamento de Nāgārjuna”. Para uma aproximação com a área de comunicação, vale consultar Alex Florian Heilmair. *Imagem e imaginação: aproximações entre a ciência da imagem de Hans Belting, a antropologia histórica de Dietmar Kamper e a filosofia budista vajrayana*, tese doutoral em Comunicação e Semiótica defendida em 19 de junho de 2019 na PUC-SP.

18. Pode-se entender ter ido nesse sentido o esforço de Nietzsche em textos justamente célebres como a “Segunda consideração intempestiva (da utilidade e da desvantagem da história para a vida)”, de 1874, comentado em detalhe na literatura nacional, por Marco Antônio Casanova em *O Instante Extraordinário: Vida, História e valor na Obra de Friedrich Nietzsche*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, esp. cap. 2, pp. 69 ss., sendo sempre oportuno lembrar a apresentação extremamente competente de Oswaldo Giacoia Jr., por exemplo, em *Nietzsche X Kant. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*, São Paulo: Casa da Palavra, 2012, p. 221 ss. Nesse aspecto, vale lembrar a elaboração convergente da psicanálise kleiniana e de seus herdeiros intelectuais, da

chamada Escola de Londres – cf., a propósito, Ronald Britton, *Crença e Imaginação*, trad.: Liana Pinto Chaves, Rio de Janeiro: Imago, 2003 – em relação à abordagem junguiana – cf. Maria Helena Lisboa da Cunha, *Espaço real, espaço imaginário*, 2ª ed., Rio de Janeiro: Uapê, 1998 -, não por acaso considerada por um dos maiores expoentes dessa Escola, D. W. Winnicott, como injustamente desprezada pela psicanálise. Deste último, cf. *O Brincar e a Realidade*, trad.: José Octávio de Aguiar Abreu et al., Rio de Janeiro: Imago, 1975, esp. a “Teoria da Ilusão-Desilusão”, p. 28 s. e a “Teoria da Brincadeira”, p. 70 ss., onde no contexto da discussão de sua mais notória contribuição à teoria psicanalítica, a saber, a noção de “objeto transicional”, avança a proposta de uma zona transicional, em que, literalmente, se misturam a imaginação onírica e a percepção da realidade, sendo onde radica a capacidade criativa humana, enquanto capacidade de brincar com os elementos que lhe fornece a realidade para assim fazer um mundo em que possa se sentir à vontade, por ser seu – aí está a fonte da saúde psíquica, como também da diversas realizações humanas, desde a magia até a psicanálise,

passando pelas artes, religiões e ciências... Já Freud, no “Prefácio” que escreve para a obra *Probleme der Religionspsychologie*, de Th. Reik, advertia que “doentes de um modo associativo, por seu turno, fazem as mesmas tentativas de solucionar seus conflitos e dificuldades com suas necessidades prementes que em outros campos resultarão em poética, religião e filosofia, quando então elas são introduzidas por uns para a aceitação da maioria de maneira vinculante”. No orig.: “Kranke in asozialer Weise doch dieselben Versuche zur Lösung ihrer Konflikte und Beschwichtigung ihrer drängenden Bedürfnisse unternemen, die Dichtung, Religion und Philosophie heißen, wenn sie in einer für eine Mehrzahl verbindlichen Weise ausgeführt werden”. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. XII (1917 – 1920), Fischer: Frankfurt am Main, 1999, p. 325 s. Entende-se, assim, a proposta feita por Giorgio Agamben, em *Profanazioni*, Roma: Nottetempo, 2005, p. 87, no sentido de que aos filósofos, como às crianças – e, de nossa parte, acrescentaríamos os poetas, enquanto psicanalistas como Winnicott, Lacan e o próprio Freud aduziriam os assim chamados e antes

deles tão mal-compreendidos “loucos” -, caberia a descoberta de novas dimensões para os usos comuns dos meios que se encontram a disposição para atingir certos fins - jurídicos, econômicos, políticos etc. -, tornando-os inúteis para tais finalidades, no mesmo gesto em que os utilizam para outras finalidades, mais diretamente prazerosas, como jogar, no sentido mais amplo de “play”, que é também sinônimo do atuar de atores. Com relação a Lacan, vale lembrar que para ele são três as categorias conceituais da realidade humana: 1) imaginário - teatro das ilusões do eu, papéis de um indivíduo; 2) real - um excesso que não pode ser simbolizado - o que não se consegue simbolizar; 3) símbolo – como sendo o ideal do eu, que determinaria e sustentaria a projeção imaginária sobre o eu-ideal. Cf., v.g., Thaís Machado Moraes Correia, “Real, Simbólico e Imaginário, em Lacan”, in: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 3, número especial, junho 2005.

19. O corpo aqui entendido nietzscheanamente como a sede da “grande razão”, que “faz ‘eu’” (“eus”, diríamos, e mundos). Cf. Oswaldo Giacoia Jr., ob. cit., p.220.

20. La Poética de la

Ensoñación, trad.: Ida Vitale, México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 20.

21. Cf., v.g., Silvana Vieira da Silva Amorim, Guillaume Apollinaire: Fábula e Lírica, São Paulo: UNESP, 2003.

22. Cf. André Breton, Conversaciones (1913 – 1952), trad.: Letícia Piccone, México: F.C.E., 1987.

23. Cf. G. Durand, ob. cit., p. 35.

24. O imaginário, São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 23.

25. No orig.: “there is our physical sensory world, which includes both our earthly world (governed by human souls) and the sidereal universe (governed by the Souls of the Spheres); this is the sensory world, the world of phenomena (molk). There is the supra-sensory world of the Soul or Angel-Souls, (...) the universe of pure archangelic Intelligences. To these three universes correspond three organs of knowledge: the senses, the imagination, and the intellect, a triad to which corresponds the triad of anthropology: body, soul, spirit—a triad that regulates the triple growth of man, extending from this world to the resurrections in

the other worlds”. H. Corbin, *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, Zurich/New York: Springer, 1972, p. 7 ss. disponível em http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/mundus_imaginalis.pdf. Trad. it.: *Mundus Imaginalis*, o l’Immaginario e l’Immaginale, disponível em http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticaislamica/corbin_mundus.htm. Originalmente, “Mundus imaginalis ou l’imaginaire et l’imaginal”, in: *Cahiers internationaux du symbolisme*, n. 6, Bruxelles, 1964, pp. 3 – 26, republicado em Corbin, *Face de Dieu, face de l’homme – Herméneutique et soufisme*, Paris: Flammarion, 1983.

26. No orig., id ib.: “We observe immediately that we are no longer reduced to the dilemma of thought and extension, to the schema of a cosmology and a gnosology limited to the empirical world and the world of abstract understanding. Between the two is placed an intermediate world, which our authors designate as ‘alam al-mithal, the world of the Image, mundus imaginalis: a world as ontologically real as the world of the senses and the world of the intellect, a world that requires a

faculty of perception belonging to it, a faculty that is a cognitive function, a noetic value, as fully real as the faculties of sensory perception or intellectual intuition. This faculty is the imaginative power, the one we must avoid confusing with the imagination that modern man identifies with ‘fantasy’ and that, according to him, produces only the ‘imaginary’.

27. Continuando o trecho antes referido, a respeito, escreve nosso A.: “The technical term that designates it in Arabic, ‘alam al-mithal, can perhaps also be translated by mundus archetypus, ambiguity is avoided. For it is the same word that serves in Arabic to designate the Platonic Ideas (interpreted by Sohrawardi terms of Zoroastrian angelology). However, when the term refers to Platonic Ideas, it is almost always accompanied by this precise qualification: mothol (plural of mithal) aflatuniya nuraniya, the ‘Platonic archetypes of light’. When the term refers to the world of the eighth climate, it designates technically, on one hand, the Archetype-Images of individual and singular things; in this case, it relates to the eastern region of the eighth climate, the city of Jabalqa, where these images subsist preexistent

to and ordered before the sensory world. But on the other hand, the term also relates to the western region, the city of Jabarsa, as being the world or interworld in which are found the Spirits after their presence in the natural terrestrial world and as a world in which subsist the forms of all works accomplished, the forms of our thoughts and our desires, of our presentiments and our behavior. It is this composition that constitutes ‘alam al-mithal, the mundus imaginalis”.

28. No orig.: “It is the cognitive function of the Imagination that permits the establishment of a rigorous analogical knowledge, escaping the dilemma of current rationalism, which leaves only a choice between the two terms of banal dualism: either “matter” or “spirit”, a dilemma that the “socialization” of consciousness resolves by substituting a choice that is no less fatal: either “history” or “myth””.

29. La filosofía cuántica y el intramundo. Trad.: María Martí, Barcelona: Obelisco, 2019.

30. Neste sentido, assiste razão a Fábio Luduenã Romandini, ob. cit., p. 87, quando alude ao valor da contribuição feita por Márten Björk em sua tese doutoral

em estudos religiosos, *Life Outside Life: The Politics of Immortality*, 1914–1945, defendida em setembro de 2018 na Universidade de Göteborg, bem como, vale acrescentar, a importância do projeto do próprio Ludueña Romandini, dentre os que propõem mundos em que a vida e morte não se contraponham nem se exclua aos mortos da comunidade dos vivos. O uso da morte para fins de dominação política, cabe lembrar, foi tema de que se ocupou intensivamente Elias Canetti, tanto em sua obra ensaística, em que se destaca *Massa e Poder*, o seu opus Magnum, como também naquela propriamente literária, com destaque, sobre a temática, para a peça teatral *Die Befriesteten* ou, em inglês, *The Numbered*.

PAS. QUI. NA. GEM PAS. QUI. NA. GEM



17 maio

n. 17 / 2021

ISSN 2675-7974
revistapasquinagem.com/

18 junho

n. 18 / 2021

ISSN 2675-7974
revistapasquinagem.com/





APA - Associação Para Povos Ameaçados Apresenta

TAPAJÓS AMEAÇADO

direção, fotografia e edição THOMAZ PEDRO | produção, pesquisa e entrevistas VINÍCIUS MACHADO SILVA | produção executiva e coordenação APA JULIA BÜSSER | pesquisa de imagem MILA LO BIANCO | ilustração, design e cartaz NATALIA CALAMARI | animação e motion LUCAS LIMA | design e letterings TANIA BRÜGGER MARQUEZ | assistente de produção e tradução MATHEUS CHRISTO



araípe









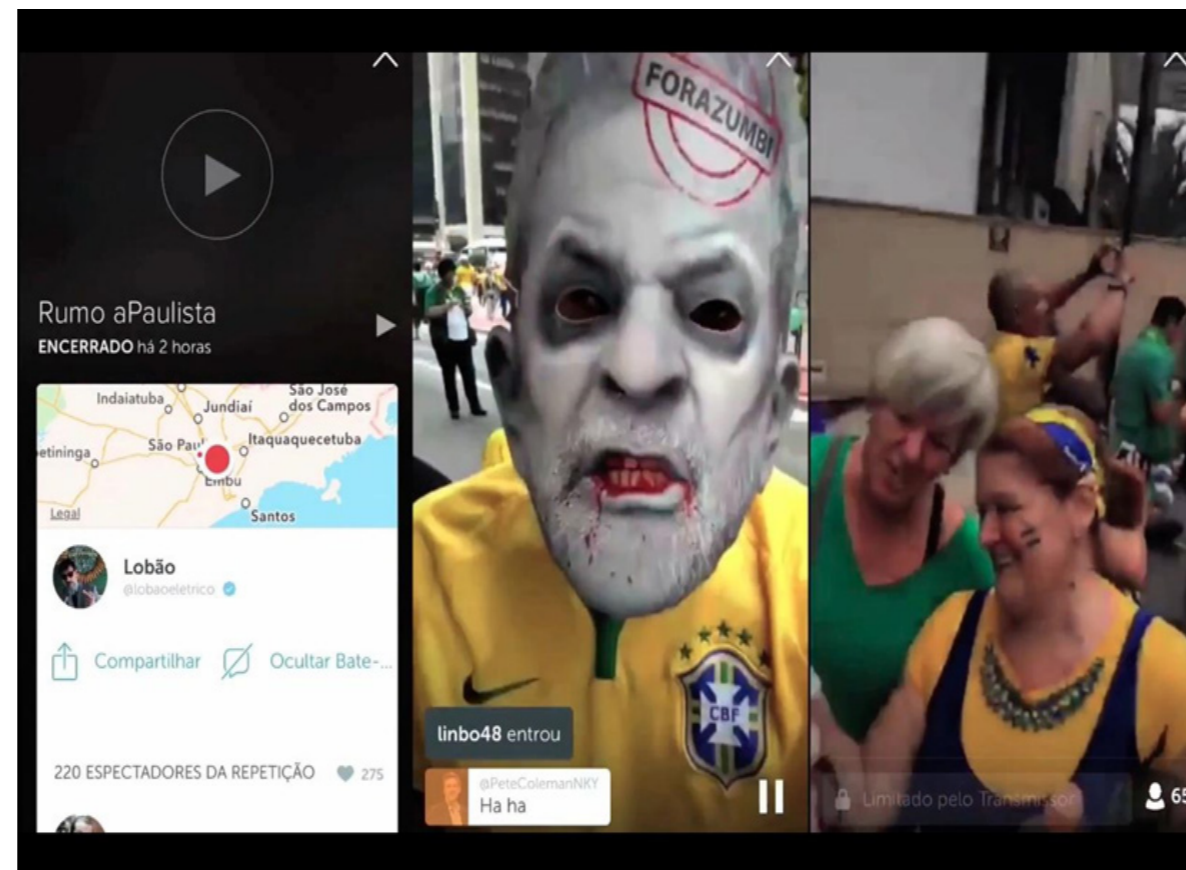


ESTÉTICA DO SOFTWARE NO DOCUMENTÁRIO POLÍTICO

CYNTIA GOMES CALHADO
doutoranda em Comunicação e
Semiótica pela PUC-SP

Ao transpor a polifonia dos atos pró-impeachment de 2016, Trilogia Incompleta problematiza produção de subjetividades políticas em rede

A mobilização de usuários do Facebook e do Twitter, os dois sites de redes sociais mais acessados do Brasil, pode ser considerada uma das principais forças por trás das manifestações que levaram mais de 1,5 milhão de brasileiros às ruas em todo o país durante o mês de junho de 2013. Na internet, tanto usuários experientes quanto iniciantes se tornaram organizadores, comentaristas e protagonistas dos protestos. O Twitter é apontado como uma das principais fontes de informação em tempo real sobre o que acontecia durante as manifestações. O Facebook, por outro lado, foi mais usado para organizar atos de protesto e demonstrar



Legenda: Por meio de três telas simultâneas com textos sobrepostos, Trilogia Incompleta busca transpor a experiência caótica das três principais manifestações pró-impeachment da presidenta Dilma Rousseff realizadas em 2016

posicionamentos políticos.

As Jornadas de Junho, como ficou conhecido o levante popular de 2013, marcaram as redes sociais como canais de expressão de frustrações políticas reprimidas e de um desejo de participação na esfera pública que o sistema político tornou-se incapaz de canalizar. O tempo passou e as pautas das reivindicações dos atos de 2013 acabaram se transformando e dando corpo a discursos anti-corrupção, anti-petista e pró-impeachment que levaram ao afastamento da presidenta Dilma Rousseff em 2016.

Trilogia Incompleta (2016), curta-documentário realizado pelo coletivo Quarta Pessoa do Singular, de Felipe Neves, Juliana Garzillo e Lucas Lespier, captura o papel que as redes sociais tiveram na articulação dos protestos de rua e na disseminação de discursos políticos durante as três principais manifestações pró-impeachment da presidenta Dilma Rousseff,

realizadas, em 2016, na Av. Paulista, em 13 de março, 17 de abril, dia da votação do impeachment na Câmara, e 31 de agosto, decisão do impeachment no Senado.

A realização do documentário Trilogia Incompleta se apoia no dispositivo de montagem de vídeos de manifestantes transmitidos pelo Periscope, aplicativo do Twitter que permite transmissões ao vivo de gravações pelo microblog em celulares e tablets. Como o Periscope utiliza o sistema social do Twitter, além de compartilhar imagens em tempo real, os usuários podem dar likes, usar emoticons e comentar os registros audiovisuais ao vivo. Isso permitiu que os manifestantes transmitissem vídeos em tempo real pelos dispositivos móveis e tivessem interações de seus seguidores enquanto participavam dos atos pró-impeachment. A opção de se apropriar dos vídeos feitos via smartphone pelos manifestantes também vincula esse documentário ao gênero found footage, que se refere a produções audiovisuais realizadas com gravações encontradas. Com esse dispositivo de organização filmica, Trilogia Incompleta capta a contaminação entre o espaço virtual das redes sociais

e o físico, das ruas, traduzindo as interpenetrações entre a experiência privada e pública dos usuários das redes sociais.

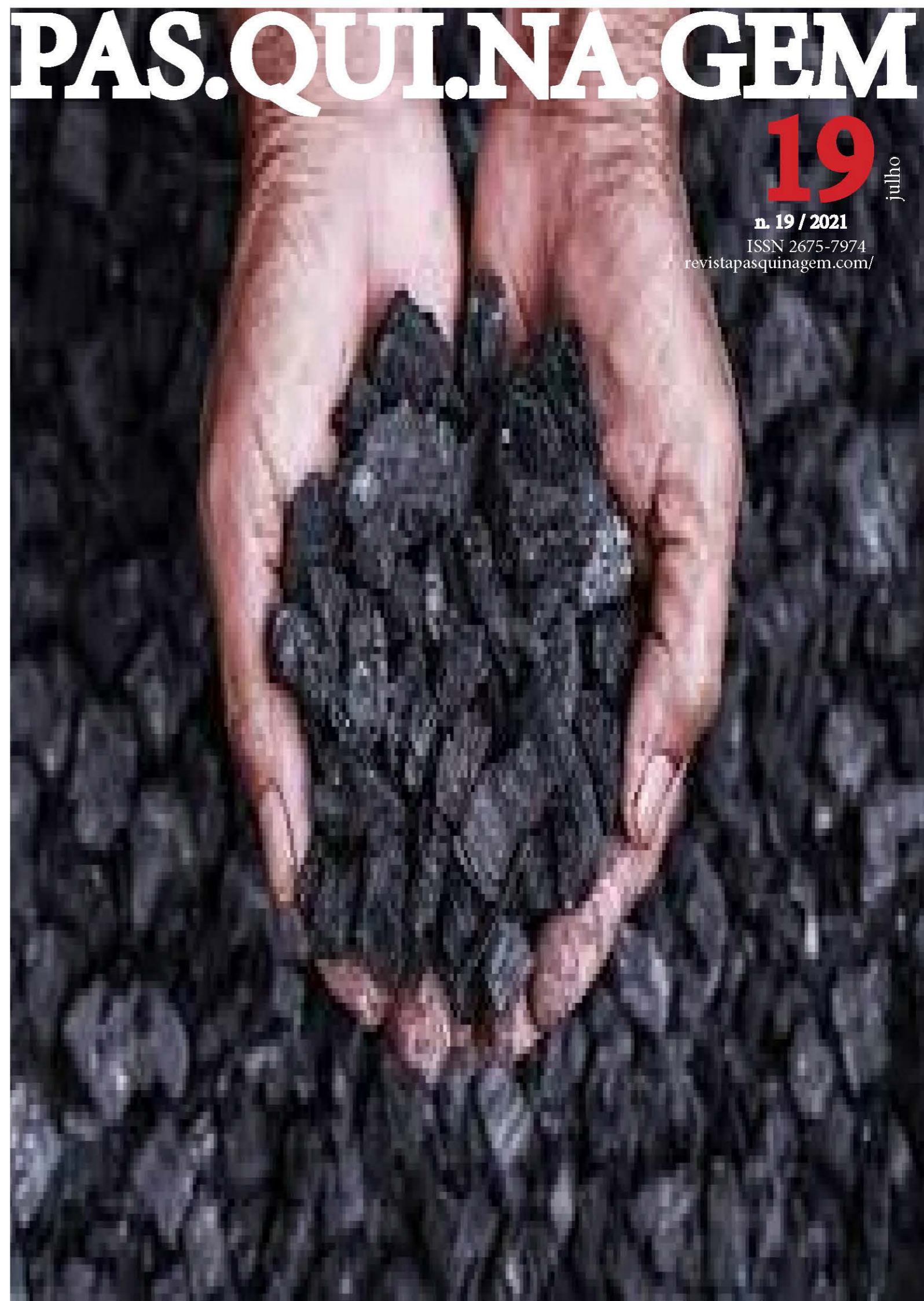
Se o documentário found footage opta por dar voz aos sujeitos sociais e valorizar seus lugares de fala, é na montagem que vai se revelar a poética, e subjetividade, dos realizadores. Trilogia Incompleta apresenta três vídeos feitos por smartphones em posição vertical no quadro horizontal do documentário por meio do procedimento de split screen (tela dividida). Desta forma, vemos três transmissões simultaneamente. Essa montagem em sobreposição reforça as próprias características do Periscope, e das redes sociais em última análise, que permite que as imagens e vozes desses manifestantes sejam sobrepostas por textos e emoticons provenientes de comentários de usuários visualizadores, promovendo uma experiência compartilhada em que os textos geram comentários em vídeo e o vídeo gera interações em texto. Os ruídos da imagem decorrentes do sinal precário da internet móvel também foram incorporados à poética do documentário, ampliando a sensação de multiplicidade e

polifonia.

A autoria da produção também se revela na escolha do título Trilogia Incompleta, em que o coletivo ironiza o fato de que a terceira manifestação pró-impeachment teve um número ínfimo de pessoas, ocupando menos de uma quadra da Av. Paulista, e não foi encontrada nenhuma transmissão via Periscope.

A experiência estética de Trilogia Incompleta traduz a multiplicidade de vozes, imagens e o caos informacional que envolveu os brasileiros no processo do golpe sofrido pela presidenta Dilma Rousseff, que completou um ano em 17 de abril. Ao contaminar-se pelos efeitos do software nos modos de pensar e sentir contemporâneos, o documentário se faz político, pois traz a dinâmica movediça e complexa da disputa pela produção de subjetividades em rede, um grande desafio para os projetos de esquerda hoje.

Link para o documentário:
<https://youtu.be/fU2GpHdJaA>





BIANCA FELICIANO



CARLA BARBOSA



DÉBORA ALMEIDA



DJÁ MARTHINS



LIDIANE OLIVEIRA



LUCIANA VASCONCELLOS



NAIRA FERNANDES



SARITTO RODRIGUES



SHIRLENE PAIXÃO



SOL MIRANDA

ENQUANTO VIVER LUTO

DOCUDRAMA (10 CASOS DE VIOLAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS E DE VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES NEGRAS)

DIREÇÃO: ILÉA FERRAZ



revista eletrônica

CARTOGRAFIA: CORPO, LITERATURA, POLÍTICA E RELIGIÃO

URBANO NOBRE NOJOSA

“Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se rendem; mas, uma vez rendidos, uma

vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário — e estas são as do Brasil —, que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que criam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam as mãos e os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos.”

Pe. António Vieira
Fragmento do Sermão do Espírito Santo, capítulo III (1657)

O imaginário da viagem na literatura predomina nos poemas épicos, mas também fazem parte da prosa e poesia, que desvelam os valores, os códigos simbólicos, as tramas afetivas, as tragédias amorosas e choques culturais. Os relatos de viagens na literatura são estratégias discursivas para ampliar a percepção de mundo das personagens, comparando as traquinagens do imaginário popular até elementos dramáticos das migrações étnicas.

Os textos clássicos *Ilíada* e *Odisseia* de Homero e até *Os Lusíadas* de Camões trazem relatos de viagem que apresentam, representam e constroem enredos capazes de demonstrar fatos heróicos desses povos. O foco dessas narrativas era criar um imaginário de grandiosidade, de realçar os feitos históricos de cada povo, perpetuar um passado de glória, tornando-a um feito capaz de pertencer a cultura histórica da humanidade.

Os poemas épicos têm uma estrutura de poema heróico narrativo com caráter e conteúdo longos, com coleções de fatos históricos,

mesclando elementos reais, históricos, míticos e místicos. Esse gênero cria uma estratégia de eternizar lendas e tradições ancestrais, importantes para garantir um imaginário cultural secular, preservado pela tradição oral e escrita.

A perpetuação das tradições e suas invenções são decisivas para compreender o contexto histórico dos europeus, pois criaram uma competência histórica nesse processo de invenção da identidade, com discursos, ritos, reordenamento da história, de forma racional e mítica, para conceber um fundamento consistente de consolidação dos Estados e, por conseguinte, de um ideal de nacionalidade, com tradições que fazem parte do jogo político de consolidar a identidade, coesão e estabilidade social - quando for necessário para equacionar as revoltas sociais, com o discurso secular dos poderes constituídos como um mito de origem e ancestralidade.

Apesar do gênero épico ter aproximação com a história, não podemos identificá-lo como um documento histórico, pois não pode ser tratado como uma narrativa rigorosa dos fatos, e sim por construir um imaginário de conceitos morais, modelos de condutas e comportamentos sobre uma

estrutura arquetípica da história oral.

Em *Os Lusíadas* de Camões temos um relato do espírito português de expansão territorial, as novas rotas comerciais, entre a Índia e Europa, o domínio marítimo das correntes oceânicas. Nessa perspectiva podemos definir que o poema épico tem uma aderência com os fatos históricos, onde a metanarrativa poética tem o intuito de criar o imaginário de conquista, que pode ser expresso pelo projeto de domínio territorial de Portugal com parte considerável da América, África e uma influência comercial na Ásia. Enfim, apresenta uma estrutura narrativa do gênero de poema dos descobrimentos, em que desvenda os mares e as terras extra-européias, em que demonstra a relação entre homem e natureza, numa perspectiva de desvelar o mundo, além da afirmação de valores cavaleirescos, que são comuns no imaginário medieval.

A narrativa de *Os Lusíadas* se articula entre o tempo presente de Camões, que demonstra as dificuldades das viagens até a Índia; com o tempo passado e genealógico da história de Portugal; num articular de tempo futuro, com as profecias de grandiosidade de Portugal desbravador e conquistador de mares

e continentes. Apesar de narrar feitos e acontecimentos de um povo, como algo de formação histórica de um território fomenta tanto uma teleologia histórica e messiânica como um ethos político capaz de orquestrar um imaginário coletivo de identificação cultural, territorial e histórico.

Desde as cruzadas até as rotas comerciais portuguesa, espanhola, britânica e holandesa fizeram com que os europeus ampliassem o imaginário de mundo, em decorrência da própria ampliação do horizonte geográfico, em que propiciou um estranhamento, com um mundo tão distinto e diverso próprios do mundo árabe-africano e asiático. Diante dessas alteridades surge o conflito de poder sobre a dominação do território, da cultura e dos corpos.

O processo de dominação territorial se expressa também no domínio do corpo, com a articulação entre as mediações simbólicas, culturais e política, o estranhamento das primeiras experiências de contatos dos portugueses com índios no Brasil, que depois de meses em alto-mar, com piolhos, barbudos, fétidos, diante dos índios com habilidades complexas sobre

a alimentação, remédios naturais e limpeza com seus banhos. Por outro lado, as alterações imagéticas provocadas pelos exercícios de alteridades com esse mundo novo para o corpo europeu, desde questões da nudez, da sexualidade, casamento, doenças, rituais de purificação.

Viagem e modernismo

Os relatos de obras literárias como o *Quinze*, (Raquel Queiroz), *Seara Vermelha*, (Jorge Amado), *Vida Seca*, (Graciliano Ramos) mostram a realidade social do Brasil do início do século XX. Enfim, são romances que enfatizam migrações e mobilidades de populações nordestinas, em três eixos formante de construção do imaginário da vida do nordestino. No primeiro momento, podemos identificar a saga de sofrimento da seca como ambiente, o imaginário da aridez da vida a partir da simbiose com a natureza árida do sertão; o caráter da rispidez das personagens entrava em sintonia com a dureza da vida do ecossistema da caatinga. Em outro momento narrativo, mostra as migrações para a ocupação da Amazônia, que apesar de pouca bibliografia sobre essa saga dos soldados

da borracha, foi o segundo maior movimento migrante de nordestinos, composta principalmente pela população cearense. E por fim, a trama do ciclo de industrialização de São Paulo e Rio de Janeiro, fruto de uma política de estímulo migratório de nordestino para edificar um projeto de metrópole do Brasil moderno.

Em *Seara Vermelha*, depois da demissão o velho Jerônimo e sua mulher Jucundina, restam-lhes emigrar “em busca do país de São Paulo” e, montaram os pertences no jumento Jeremias, e a pé, começa a migração dos parentes com a longa viagem que torna-se uma provação de resistência a sede, a fome, aos perigos, doenças e luto. Enfim, sobrevivem quatro membros da família, que consolidam a condição da vida do retirante, ao representarem a dramatização da sobrevivência, como um movimento triádico de incapacidade, resistência e esperança. A trama desse romance revela as conexões entre resquício do cangaço, do aparato da Força Policial do Estado, acampamentos de fanáticos penitentes, Revolução Constitucionalista em São Paulo, a inserção do exército em ampliar fronteira do Mato Grosso,

o levante comunista, o presídio da Ilha Grande e anistia política. Praticamente, no *Seara Vermelha* temos um perfil histórico do Brasil no século vinte, com o lastro de percepção sobre a dinâmica dos rearranjos sociais, em que pensar um modelo de “civildade” moderna para o Brasil, com a integração territorial nacional.

Em *Vida seca*, a história se desenvolve numa fazenda familiar, com a contratação de Fabiano como vaqueiro. Inicia o jogo narrativo a partir da desavença com o Soldado Amarelo, em que Fabiano acaba sendo preso, maltratado e humilhado. Nesse contexto, as relações de dominação e exclusão revelam a violência, ao mesmo tempo a insatisfação com o mundo, e com a situação do homem bruto e selvagem do campo, diante de uma violência institucional, pois a migração denuncia a ausência destino presente e a desesperança da vida. A história é de migrações entre secas, a permanência é um estado descontínuo, o ciclo é de mobilidade territorial entre uma e outra seca, em que cria uma dinâmica do trabalho, da organização familiar, da ocupação territorial.

Em *O Quinze*, o personagem

Chico Bento comunica para Condição que está pensando em ir para o Norte, que havia uma indústria extrativista da borracha nos seringais do Amazonas. Os soldados da borracha eram nordestinos convocados para trabalharem como seringueiros a fim de atender a demanda de borracha à época da segunda Guerra, logo após o Japão interromper o fornecimento asiático de borracha para os Estados Unidos, essa “Batalha da Borracha” teve uma conotação cívica, na luta contra o nazismo.

Esse movimento migratório de quase sessenta mil soldados da borracha teve um fim trágico, com trinta mil soldados desaparecidos na selva amazônica e vítima das epidemias de malária. Para suprir as reservas de matéria-prima, o governo americano volta sua atenção para cerca de trezentos milhões de seringueiras prontas para a produção de oitocentos mil toneladas de borracha anuais. Esses números representavam o dobro do mercado interno americano, porém só havia na região em torno de trinta e cinco mil seringueiros com uma capacidade produtiva de dezessete mil toneladas no ano de 1940. Para suprir a capacidade produtiva eram

necessários cerca de cem mil trabalhadores, para reativar a produção amazônica, que decorreu num acordo de investimento na extração de borracha com mão-de-obra emigrante do nordeste, que foram estimulados a fugir da seca tornando-se soldado da borracha. Essa mobilidade de ocupação do extremo da região norte foi decisiva para configurar o domínio territorial do Acre, que conforme Haesbaert qualquer processo de desterritorialização torna-se também uma reterritorialização, por um lado os soldados da borracha representavam o movimento de desenraizamento de populações nordestina e, ao mesmo tempo, a reconfiguração de uma ocupação territorial nova no estado do Acre. Portanto, “mais do que a desterritorialização desenraizadora, manifesta-se um processo de reterritorialização espacialmente descontínuo e extremamente complexo”. (HAESBAERT, 1994:214)

O processo migratório dos nordestinos como soldados da borracha reterritorializa o estado do Acre, o processo de migração de populações nordestinas tinha o intuito econômico e também de domínio territorial, pois conseguiu suprir a ocupação territorial

da região norte. Por outro lado, a mesma fúria desenvolvimentista foi concebida com a migração de nordestino para a industrialização da região sudeste, com maior magnitude em São Paulo.

Esse dois processos de migrações de nordestinos para região amazônica e industrialização de São Paulo teve uma implicação violenta de desraizamento de milhares de pessoas, incapazes ou sem alternativa para resistir à política migratória.

A condição de flagelo dessa população impulsionou o fluxo migratório. Entretanto, ocorre que as implicações sociais e culturais desse desraizamento ainda não foram assimiladas pelas correntes teóricas desenvolvimentistas, do projeto de modernização brasileira, pois qualquer processo migratório necessita dimensionar que o corpo é o pertencimento, mesmo distante, os gestos, a fala, as memórias condensam uma nação, mesmo fora de seu mundo, um sentimento de pertencimento, natividade, enraizamento são elementos que perduram como identidade territorial. Essa situação cria um descompasso entre um corpo presente, que não consegue se distanciar da memória identitária, de um certo enraizamento, com um corpo que precisa

se sociabilizar para até mesmo sobreviver e criar uma dinâmica nova de reterritorialização.

A viagem na experiência religiosa

Cerca de três milhões de muçulmanos realizam a peregrinação, ou Hajj, para a cidade sagrada saudita de Meca, em que de forma uníssona gritam “Labbayk Allahumma Labbayk” (“Aqui estou, Senhor!”). Esse momento é concebido para a oração, à meditação e ao recolhimento de um corpo que precisa de diálogo transcendental, que ao mesmo tempo é algo secular, tradicional, e cotidiano, pois apesar da distância existe a orientação diária de realizar cinco preces dirigidas para Caaba, um ícone arquitetônico construído por Abraão, que simboliza a referência sagrada de mediação, de encontro, de síntese de reflexão com a vida, em que a viagem torna-se a oportunidade de reconciliação consigo e a percepção dialógica com outro, que apesar de serem diversos culturalmente possuem um olhar semelhante dos preceitos de religião com a vida, pois os peregrinos vão ao monte Ararat para orar, seguir os rituais do profeta Maomé, e depois ao Mudalifah onde realizam orações noturnas e

recolherão pedras para atirarem contra as três pilastras (que faz referência, segundo o islamismo, a um ponto em que o demônio quis decapitar seu filho, como Deus solicitara) e, mais tarde, sacrificam animais. Por fim, ao final desses rituais, os peregrinos retornam a Caaba para caminhar sete voltas e podem sair para normalidade de suas vidas cotidianas.

A tradição da viagem para o muçulmano faz parte do imaginário da sociedade islâmica na Baixa Idade Média, que teve uma expressiva produção bibliográfica de relatos de viagem com o intuito de criar uma memória das experiências de peregrinação de forma escrita. Esse hábito teve uma influência significativa que se tornou um gênero literário, gênero rihla, que no início essa palavra árabe significava viagem.

Essa experiência muçulmana de viagem como um procedimento de reconciliar –se espiritualmente com Deus, também faz parte da tradição católica brasileira, com maior força na região do nordeste representada pela peregrinação de São Francisco, em Canidé, e Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, ambos no Ceará. Em Pernambuco, com o maior teatro ao ar livre do mundo, o projeto arquitetônico de

Nova Jerusalém ocupa uma área de cem mil metros quadrados, equivalente à fração de um terço da Jerusalém original, delimitada por muro com extensão de três mil e quinhentos metros, há setenta torres com sete metros, que corresponde aos nove cenários das passagens da morte de Jesus Cristo. Ambientado por estar situado numa região em meio ao clima árido do agreste nordestino, semelhante com a cidade de Judéia à época de Jesus.

Na mesma perspectiva, a cidade de Aparecida do Norte, em São Paulo, é o maior centro de peregrinação religiosa do Brasil, com público de oito milhões de visitantes por ano no Santuário da Aparecida do Norte. Enfim, podemos afirmar que essas práticas religiosas criam uma dinâmica de conceber a viagem como um processo de reconciliação e liberdade espiritual, que faz parte do imaginário popular de vivenciar uma experiência religiosa de forma intensa, fato que cada vez mais os peregrinos de Santiago de Compostela, afirmarem que não conseguem descrever essa experiência, pois é um processo subjetivo e particular de cada peregrino, em que sua vida pode ser silenciosamente refletida durante um caminhar solitário e tão conflitantes de sua consciência.

Corpos migrantes e sem fronteiras

Outra experiência do corpo no processo de viagem é a condição do corpo dos migrantes e imigrantes. Os relatos históricos desses indivíduos ficam claro que o processo de sociabilidade acontece de forma primária com o corpo, pois em sua maioria, o domínio dos códigos lingüísticos e culturais não ocorre de imediato. Restando-lhes o corpo como mecanismo de sociabilidade e mediador de conflitos. Nesse momento, podemos dizer que a percepção corpórea é a mediação do mundo, a relação corpo e mundo assumem um sentido territorial, pois os corpos são mediações capazes de configurar um sentimento de pertencimento, de natividade e território. O corpo nipônico, não consegue criar o disfarce, a máscara, pois a percepção corpórea revela de imediato o seu território, sua ancestralidade e por fim uma percepção de nacionalidade.

Entretanto, esses corpos nipônicos brasileiro quando retornam para o Japão são considerados de kasseguis, estrangeiros, brasileiros. Nesses momentos a articulação corpo e cultura assumem outro jogo, para os japoneses somente a descendência não propicia um

sentimento de nacionalidade, de pertencimento de territorialidade. Enfim, os conflitos perceptivos de identidade se configuram num ambiente de tensão, por um lado, temos o corpo que não consegue se transfigurar em brasileiridade, pois são as memórias corpóreas do território nipônico no Brasil, que por outro lado, também não são mais japoneses. Existem uma mes-tiagem apesar de ainda perdurará sentimentos de uma ancestralidade corpórea nipônica.

O retorno ao território japonês configura um estranhamento recíprocos entre os corpos, pois não garante um pertencimento ao arquétipo, apesar desses brasileiro-japoneses possuírem um bom disfarce corpóreo. Em que existe uma transitoriedade corporal, que em cada território existe um processo de negociação, no Brasil, assumem um perfil japonês e de brasileiridade no Japão, a dinâmicas dessa negociação pode gerar um processo de estranhamento, pois o referencial espaço-cultural é vivenciado no corpo. Isso torna-se uma contradição quando o elemento de pureza étnica da modernidade tenta enclausurar os corpos dinâmicos, negociáveis, fluidos e híbridos. Esses corpos migrantes propiciam a experiência de dimensionar vários

territórios ao mesmo tempo, em que reverbera uma amplitude da escala perceptiva do mundo, pois são permeados de vários olhares, memórias, culturas e horizonte de vida.

Podemos identificar que a mestiçagem dos corpos fomenta uma experiência do hibridismo corpóreo que se articula numa dimensão de diversidade e diferença como processo de dimensionar variáveis identidades múltiplas. Enfim, a experiência global fez que com as culturas se contaminassem e criassem uma complexidade corpórea a partir da diversidade e diferença.

Viagem como expressão da libertação do corpo

Nos últimos anos surgiu o enunciado muro da vergonha, que tem o intuito de denunciar que muros e muralhas construídos para segregar, excluir e diferenciar de forma negativa, e preconceituosa, independente do caráter econômico, político e ideológico. A construção do muro na fronteira dos Estados Unidos com o México, o muro entre Gaza e o Egito, em que recentemente milhares de palestinos quebraram parcialmente para

conseguir armazenamento de alimentos e combustíveis devido ao bloqueio de Israel.

O Brasil vai erguer um muro de aço e concreto sob a Ponte da Amizade para dificultar o contrabando de mercadorias na fronteira do Brasil com o Paraguai. Na Costa Rica construíram um muro no posto fronteiro de Peñas Blancas, a 400 km de San José, com o intuito de controlar o fluxo migratório da Nicarágua. O muro israelense na fronteira com a Palestina, muro das Coréias, Marrocos-Saara Ocidental.

A criação desses muros da vergonha indica que estamos num processo de retrocesso histórico, semelhante ao processo medieval de pagar pedágios para podermos circular de forma livre. Contrapondo-se ao atual mecanismo da globalização com a universalização dos mercados, trabalho e capital.

O olhar da diversidade é dialogar com outras culturas que são decisivas para pensar o corpo contemporâneo de diversidade brasileira, que a própria miscigenação entre os negros de origem africana, os europeus, a comunidade árabe, muçulmana e japoneses, e por fim, até mesmo, as recentes imigrações coreana e chinesa, como olhares de

um mundo asiático. O processo de globalização sedimentou o deslocamento de grande contingentes de pessoas do mundo, que independente de seus destinos não poderão desnudar, disfarçar, tornar-se invisíveis, pois seus corpos revelam sua territorialidade.

Essa viagem é pensar o corpo, que por diversas estratégias narrativas e existenciais configura sentido ao território, que independente do caráter da viagem (econômica, militar, cultural) propicia uma percepção corpórea do mundo. Diante dessa análise só espero que a retórica do silêncio não seja à saída de um futuro próximo, como percebeu Walter Benjamin, ao relatar sobre o silêncio dos soldados ao retornarem, pois a única experiência a narrar era a vivência do trauma, da violência, que diante dessa situação silenciar-se era a melhor forma de acalmar o corpo.

A modernidade tentou solucionar a questão da diversidade e diferença corpórea e cultural com a universalização da idéia de cidadania. Entretanto, essa concepção tornou-se redutora de sentido, pois os indivíduos começam a assumir, o sentido da diferença e diversidade na vida cotidiana, e que essa

concepção de multiplicidade não aceita a idéia de unidade formal ao modelo de cidadão, mas ao contrário almeja criar uma identidade pautada pela capacidade de pensar e ser diferente, entretanto, essa diversidade terá que enfrentar o projeto mercantilizante de pensar a diferença, pois a lógica do consumo não pode ser o elo político de unidade da diversidade. Diante desse impasse, em que o modelo moderno não corresponde ao nosso imaginário de diferença e diversidade, a lógica mercantil de consumo também não configura um quadro nada positivo de pensar a universalização, por isso é necessário pensar novos acordos universais a partir de uma prática de negociação, em que os direitos universais não podem ser a priori um ideal normativo, mas uma decorrência política do debate, de construção de hegemonia e da perspectiva de futuro da sociedade. Enfim, é impossível pensar religiosidade, política e arte sem corpo. Resta-nos contaminar os corpos, para enfrentar a dinâmica acelerada da globalização, sem perder o horizonte de deslegitimar o corpo-mercadoria, como corporeidade do cosmético, para repensarmos a idéia de corpo como

alteridade e diversidade cultural. Resta-nos enfrentar a falência do projeto moderno de corpo cidadão sem cairmos na mercantilização da globalização. Viva a mestiçagem barroquizante!

R E F E R Ê N C I A BIBLIOGRÁFICA:

AMADO, J. Seara Vermelho, Record, 1999.

BAUMAN, Z. Globalização: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro, J Zahar 1999.

----- Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

BENJAMIN, W. Obras escolhidas, v. i, Magia e técnica, arte e política, trad. S.P. Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985.

CAMÕES, L. Os lusíadas. VirtualBooks, São Paulo, 2008.

GIDDENS, A. As conseqüências da modernidade. São Paulo: Edunesp. 1991.

HAESBAERT, R. O mito da desterritorialização e as "regiões-rede". Anais

do V Congresso Brasileiro de Geografia. Curitiba: AGB, pp. 206-214. 1994.

----- Des-territorialização e identidade: a rede "gaúcha" no nordeste.

Niterói: Eduff. 1997

----- Da desterritorialização à multiterritorialidade. Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR. vol. 3. Rio de Janeiro: ANPUR, 2001a.

----- A multiterritorialidade do mundo e o exemplo da alameda.

terra livre n. 7. São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros. 2002a.

----- O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multi-territorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2004.

HARVEY, D. A condição pós-moderna. São Paulo: Loyola. 1992.

HOBBSBAWM, E. e RANGER, T. (org.) A invenção das tradições. editora Paz e Terra. 2000.

LACOSTE, Y. A geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra. Campinas: Papyrus. 1988 (1976).

QUEIROZ, R. O quinze, Jose Olympio, 2004

RAMOS, G. Vidas secas editora: Record, 2002.

SACK, R. Human territoriality : its theory and history. Cambridge : Cambridge University Press. 1986.



MARIELLE FRANCO

14 DE MARÇO DE 2018

contros do ISER

espiritualidades nos ensinam sobre a crise climática?



Amanda Costa

Ativista climática, evangélica, jovem embaixadora da ONU



Rayanna Burgos

Umbandista, Cientista Política (UFPE)



Karina Penha

Bióloga e socioambientalista Maranhense



Txai Suruí

Jovem ativista do povo Palter Suruí e Fundadora do movimento da



Paulo Ricardo

Animador Laudato Si', membro do Capítulo Rio Grande do Norte do

mediação:

A REVISTA AMAUTA (1926-1930) E SEU PROJETO INTELLECTUAL

LUIZ FELIPE DE OLIVEIRA
Mestrando em História – PUC-SP

RESUMO

O objetivo do presente artigo é inserir a Revista Amauta em sua processualidade material e histórica de modo a estabelecer uma compreensão da estruturação de seu projeto intelectual. A revista, que surge em 1926, em Lima, no Peru, tem como objetivo articular as vanguardas peruanas e latino-americanas, de modo a estabelecer uma nova hegemonia intelectual. O estudo desta temática permitirá apreciarmos as particularidades deste projeto intelectual e resgatar a centralidade atribuída por estes autores ao indigenismo revolucionário.

Palavras-chave: Revista Amauta. José Carlos Mariátegui. Indigenismo. Peru.

ABSTRACT

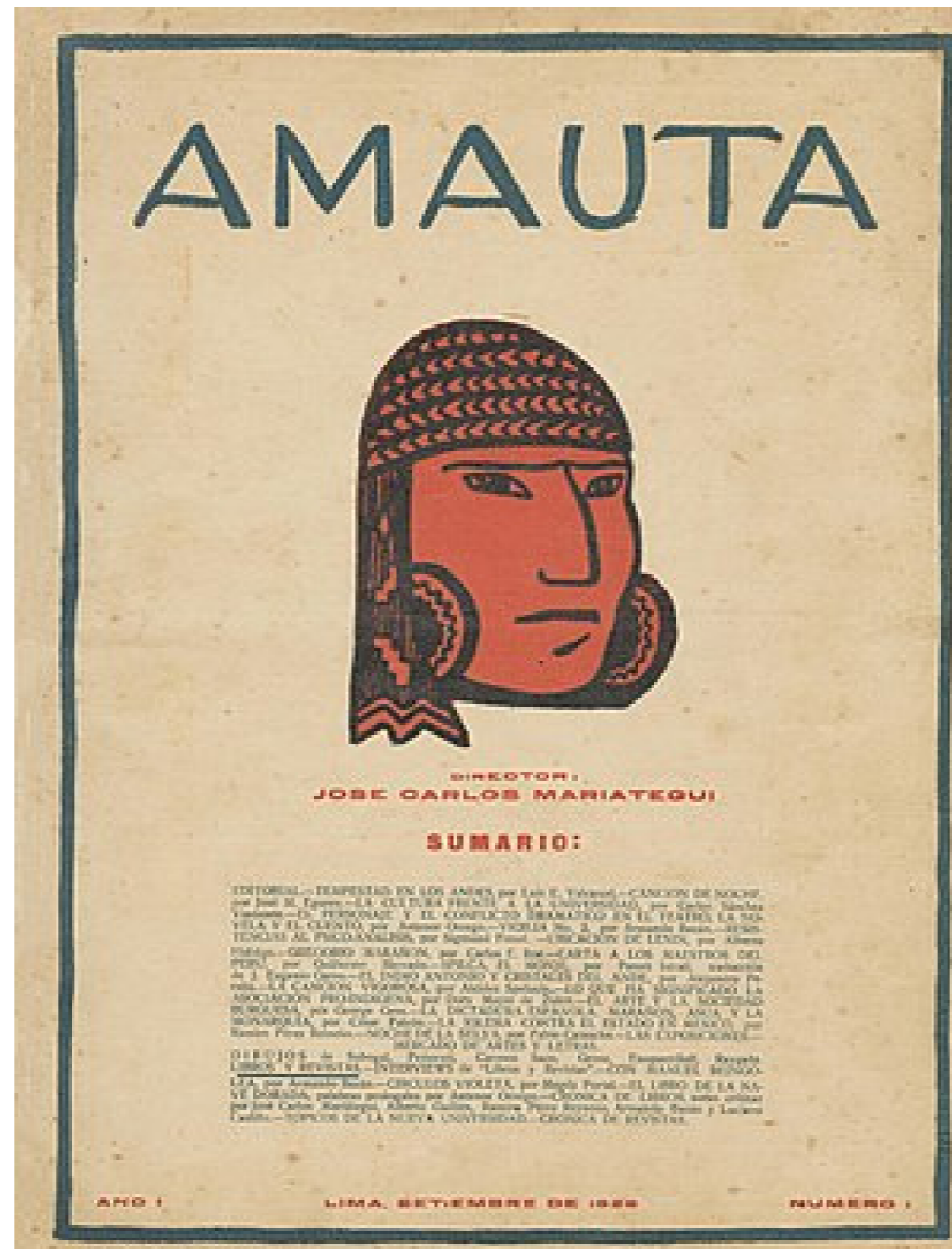
The objective of this article is to insert Revista Amauta in its material and historical process in order to establish an understanding of the structure of its intellectual project. The magazine, which appeared in 1926, in Lima, Peru, aims to articulate the Peruvian and Latin American vanguards, in order to establish a new intellectual hegemony. The study of this theme will

allow us to appreciate the particularities of this intellectual project and rescue the centrality attributed by these authors to revolutionary indigenism.

Keywords: Amauta magazine. José Carlos Mariátegui. Indigenism. Peru.

1. INTRODUÇÃO

A Revista Amauta veio a público no mês de setembro do ano de 1926, em Lima, no Peru, e teve uma influência e difusão continental que se constituiu devido a seu caráter inovador para a época. Seu idealizador, José Carlos Mariátegui (1894-1930), considerado um dos maiores expoentes do marxismo latino-americano, possuía, à época, uma vasta experiência editorial, tendo atuado nos jornais La Prensa, El tiempo, Nuestra Época, La Razón.¹ No ano de 1925, junto a seu irmão, Mariátegui funda a Imprenta y Editorial Minerva, uma editora cujo objetivo foi o de articular uma rede cultural na América Latina,² acompanhando um movimento semelhante em curso em vários países latino-americanos. Tal empreendimento possibilitou,



em termos materiais, o nascimento de Amauta. O periódico visava

de modo a estabelecer uma nova hegemonia intelectual cuja atuação não se esgotasse em meras elaborações teóricas, mas criasse intervenções práticas na realidade peruana que promovessem um horizonte revolucionário.

Os temas tratados em suas páginas articulavam questões sobre arte, política, cultura e economia e suas edições reuniam diversos autores, como os peruanos Victor Raul Haya de La Torre (1895-1979), Jorge Basadre (1903-1980), Luis Valcárcel (1891-1987), além de nomes internacionais como Jorge Luis Borges (1899-1986), Alfredo Palacios (1878-1965), Gabriela Mistral (1889-1957), Vladimir Lenin (1870-1924), Sigmund Freud (1856-1939), José Ortega y Gasset (1883-1955), Miguel de Unamuno (1864-1936) e outros.

Um dos temas centrais da revista foi a configuração de um indigenismo revolucionário³ (BEIGEL, 2001) que, como aponta o historiador José Luis Rénique, “era parte do ‘substrato revolucionário emergente’, a fonte emissora dos ‘mitos mobilizadores’ do futuro ressurgimento indígena” (2009, p.52-3). Os indígenas deveriam trilhar, para esses indigenistas,

a “marcha revolucionária” rumo ao socialismo peruano.

A revista traduz, em larga escala, o plano de Mariátegui que consistia em buscar a inserção do Peru em um outro projeto de modernidade, este sim considerado revolucionário e em contraposição àquele projeto oficial. Uma das grandes contribuições de Mariátegui, como mentor da Amauta foi, ainda de acordo com Schwartz, “vincular a preocupação indigenista [...] à ideologia marxista assumida, mantendo-se sempre receptivo às questões estéticas das vanguardas peruanas e internacionais” (2008, p.323). E, apesar da apresentação da revista indicar que a Amauta não era uma tribuna livre, Schwartz indica que ela sempre esteve aberta a discussões. Essa atuação incessante de Mariátegui levará os historiadores que estudam a revista afirmarem que é impossível dissociar a revista da personalidade de seu fundador (SCHWARTZ, 2008).

Por surgir em um contexto de amplas transformações sociais, ao analisar a Revista Amauta é importante recuperar a ideia expressa por Daniel Morán de que toda sociedade, em seu desenvolvimento histórico, expressa suas

reunir diversos segmentos da vanguarda peruana e latino-americana,

“manifestaciones e ideas fundamentales en algún tipo de testimonio o evidencia que nos ha permitido apreciar su forma de vida, sus relaciones de poder” (2008, p.230). A Amauta figura justamente como um documento que manifesta as transformações sociais de seu tempo.

A revista nasce em um momento no qual as principais características do processo histórico que se desenvolve entre os anos de 1895 e 1930 se condensam. Frequentemente este período histórico é compreendido, pela historiografia, como momento de inserção do Peru como economia dependente do capital monopolista britânico e, posteriormente, estado-unidense (KLARÉN, 2013). É um período marcado pela agudização das contradições sociais, pela guerra, pela violência e o crescimento do imperialismo estado-unidense, temas que estão presentes em todas as edições da revista. É também marcado pelo surgimento de intelectuais que buscavam a valorização da população indígena e a integração destas em seus projetos políticos, fossem reformistas ou revolucionários.

2. INTELLECTUAIS, PERIODISMO E INDIGENISMO

O estudo do pensamento indigenista enquanto um conjunto de discursos que produz conhecimentos e concepções acerca das populações indígenas incorre em diversas questões que são cruciais para compreender a dinâmica histórica e cultural latino-americana. Uma das inquietações que Bernardo Berdichewsky (1987) destaca, no seu estudo sobre o surgimento de uma ideologia indígena na região que ele denomina de andino-americana, é que se há a existência de uma “questão indígena”, ela se deve ao processo histórico desencadeado desde a colonização, que é marcado pela violência física, econômica e cultural exercida sobre estas populações. A invasão europeia nas Américas além de provocar a destruição das estruturas das civilizações locais, promoveu “un contínuo genocídio o etnocídio” (1987, p.26). Berdichewsky indica que esse processo é marcado não só pela expropriação das terras indígenas, mas também pela construção de um discurso que busca a desculturação dessas populações, de maneira a deslegitimar seus valores culturais e históricos.

Observa-se, portanto, que



a ideologia expressa pelas classes dominantes enxerga o indígena através de uma visão colonizada de mundo. No final do século XIX começa a ocorrer uma mudança de

começam a ocupar as revistas, os jornais, as livrarias e cafés. Desde González Prada, à Dora Mayer, Valcárcel, Mariátegui, são diversos os posicionamentos destes intelectuais.

É importante recordar também que as novas dinâmicas sociais que se impuseram no início do século XX alavancaram a produção de jornais e revistas no país que, entre os anos de 1918 e 1929, viu o número de publicações disparar atingindo, em 1929, a mais de 400 periódicos ativos (DESTUA; RÉNIQUE, 1986). Um panorama do desenvolvimento da imprensa peruana e dos grupos intelectuais que a compunha encontra-se no doutoramento do sociólogo Deni Ireneu Alfaro Rubbo (2018), que tece suas considerações baseado em uma rica bibliografia sobre o periodismo no Peru.

O autor mostra que a maior parte das publicações dos jornais e revistas tinham um conteúdo político e informativo, ainda que houvesse outras tendências em crescimento, como as revistas literárias e artísticas. As inovações técnicas que foram empregadas na época, como a introdução da máquina rotativa e os primeiros linotipos, levaram o jornalismo adquirir um aspecto

industrial de produção.

É nesse sentido que o sociólogo afirma que “o jornalismo se transforma em um espaço de produção e circulação estrategicamente importante para vocalizar interesses de grupos econômicos e das classes sociais favorecidas” (RUBBO, 2018, p.51), de modo que grandes empresas e comerciantes bancam publicidades e propagandas que geram receitas para os jornais.

O desenvolvimento da difusão intelectual e o surgimento de consumidores no âmbito cultural, como destaca José Destua e José Luis Rénique, “suponía un aumento en la tasa de alfabetización del país, em el crecimiento de los alumnos de las escuelas y de los estudiantes universitarios, a la vez que de los maestros” (1986, p.9). Destua e Rénique (1986) indicam que se em 1902 havia cerca 991 alunos matriculados em universidades, no Peru, em 1930 esse número atingia a 2984 alunos. Nas chamadas Escolas Normais, em 1906 encontram-se matriculados 142 alunos, enquanto em 1930 essa cifra chega em 1610 alunos matriculados. É evidente, no entanto, que apesar dessa tendência, o percentual da população sem acesso ao ensino é

ainda muito superior ao percentual da população que possui vínculos com instituições formais de ensino.

O crescimento da população universitária, de acordo com os autores, indica também a expansão da classe média nesse momento da história peruana, principalmente a partir de 1919 com o projeto da Pátria Nova de Augusto B. Leguía. A indústria editorial passa a fomentar projetos que atendessem às diversas demandas desse público que entrava em cena, que ia desde boletins de notícias a revistas culturais, literárias e especializadas. Assim, Deni Rubbo afirma que:

Durante o primeiro terço do século XX, o crescimento dos setores médios urbanos proporcionou um boom educativo que se expressou na abertura de livrarias e editoras, no aumento da população universitária e no florescimento de periódicos entre 1918 e 1928. As manifestações desse campo foram ampliadas e enriquecidas através de vários empreendimentos cuja tônica era o problema nacional.

(2018, p.54)

O autor atesta também a importância das transformações culturais que ocorriam concomitantemente a esse processo na capital Lima, como por exemplo, a inauguração do Teatro Forero, em 1920, cujo palco recebeu espetáculos que teciam críticas ao papel desempenhado pelos Estados Unidos na economia peruana.

3. JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI E A REVISTA AMAUTA: O INDIGENISMO EM PAUTA

José Carlos Mariátegui (1894-1930) surge no seio dessa geração, atuando na área do jornalismo como meio de prover seus rendimentos básicos e como forma de se articular com uma rede de intelectuais que se estabelecia no Peru. É importante notar que a vida e obra de Mariátegui são construídas durante um período de grandes transformações na história peruana. Leila Escorsim destaca, na biografia que escreve sobre Mariátegui, que:

A existência de Mariátegui coincide com o período

histórico no qual a condensação das características da particularidade peruana, continuadoras da estrutura colonial que não foi rompida com a Independência (1821) e a República (1827), chega a seu extremo e começa a experimentar as transformações das quais emergiria o que Quijano chamou de 'Peru moderno', pós-crise de 1929. De fato, entre o nascimento e a morte de Mariátegui, o processo histórico peruano registra o apogeu e a crise do civilismo, projeto inconcluso de hegemonia burguesa, bem como o seu desfecho, na ditadura de Leguía. (ESCORSIM, 2006, p.16)

Mariátegui encontra-se intrincado nessa rede de processos históricos que estavam em marcha, de modo que sua obra expressa essas contradições que se impunham em seu presente. Ao traçar as linhas gerais que marcam o pensamento dos intelectuais peruanos, André Kaysel recupera a ideia expressa por Patrícia Funes de que "os anos 20 devem ser lidos como um momento crucial de transição

em que, de um lado, a velha ordem liberal-oligárquica encontrava-se em crise e, de outro, as respostas a essa crise começavam a se delinear" (KAYSEL, 2012, p.81). É neste cenário intelectual que desponta o pensamento e ação política de Mariátegui.

Como expressa Leila Escorsim (2006), pode-se observar dois momentos na trajetória de Mariátegui. O primeiro, caracterizado pelo próprio autor como Idade da Pedra, vai até 1919, data de seu exílio para Europa, e o segundo o de seu retorno para o Peru até o final da sua vida, caracterizado como Idade da revolução. Apesar da divisão formal, podemos observar uma continuidade no pensamento de Mariátegui após sua inflexão socialista, pois, as análises que ele efetua da realidade peruana apresentam um marxismo original, abarcando novas tendências como a questão indígena.

Após seu retorno da Europa, Mariátegui encontra-se focado em criar um periódico no qual ele pudesse expressar suas ideias e articular seu projeto cultural e político que analisaremos adiante. O passo fundamental para realização de seus projetos foi a fundação, junto com

seu irmão Júlio César, da empresa Editorial Minerva no ano de 1925. A criação de uma editora forneceu as bases materiais para a publicação de livros e revistas. Leila Escorsim indica que "a criação de uma casa editora vinha acoplada à criação de uma livraria, para garantir uma comercialização adequada de sua produção e de uma empresa gráfica apta também a prestar serviços para outras editoras" (2006, p.197). A atuação de Mariátegui através editora foi incessante e crucial para ele se firmar no cenário intelectual peruano como organizador do campo cultural. É nesse contexto que ele cria a Revista Amauta, em 1926.

A Amauta surge como "uma iniciativa que se preocupa, como tantas vezes reiterada, em mapear, estudar e diagnosticar a realidade peruana (e, por extensão, a latino-americana)" (RUBBO, 2018, p.114). Desde seu retorno da Europa, a ideia de criar uma revista que reunisse as vozes de sua geração, a "vanguarda" peruana e latino-americana, estava presente em Mariátegui. Ainda que esse empreendimento tenha sido de caráter coletivo, por ter amadurecido durante as tertúlias que ocorriam na residência de Mariátegui,

Leila Escorsim indica que a personalidade de Mariátegui marcou profundamente a revista. A ideia inicial de Mariátegui, como relata Escorsim, era criar uma revista cujo nome era Vanguardia, porém, seja por seu amadurecimento intelectual ou seja pelas discussões que ocorreriam nas tertúlias em sua residência, decidiu-se nomear a revista como Amauta, que, na língua quéchua significa "sábio". Mariátegui passaria também a ser conhecido como o Amauta, alcunha adotada tanto pelas pessoas que se relacionaram com ele quanto por historiadores que se debruçaram em sua obra.

Podemos observar, dessa forma, que a Revista Amauta não é um acaso na vida de Mariátegui: é parte integrante de seu projeto de organização cultural. Constatase, portanto, que:

As práticas coletivas e aspectos programáticos que acompanharam grande parte da trajetória de Mariátegui teve em Amauta seu momento mais significativo: a difusão cultural, crítica e atualização bibliográfica, análise dos problemas peruanos de uma perspectiva nacional,

educação ideológica e articulação entre vanguarda e o ser social. Ele é um dos principais responsáveis pela difusão e visibilidade que adquiriram esse retrato das peculiaridades da periferia do capitalismo e do cosmopolitismo-ocidental. (RUBBO, 2018, p.117)

É nessa direção que Jorge Schwarz (2008) afirma que diferentemente de outras revistas, a Amauta está estreitamente ligada à personalidade de seu criador. A revista se torna um espaço para divulgação da luta anti-imperialista, do indigenismo revolucionário, das novas tendências estéticas nas artes, tornando-se um rico espaço de debate no cenário peruano e latino-americano.

A análise da apresentação da Revista Amauta, contida em seu primeiro número, lançado em setembro de 1926, é crucial para entendermos a tônica que ditaria os rumos dos conteúdos presentes em todas as edições. Mariátegui, na apresentação, deixa claro que a Amauta não representa simplesmente um grupo:

Representa, más bien, un movimiento, un espíritu. En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día más vigorosa y definida, de renovación. A los fautores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios etc. La historia no los há bautizado definitivamente todavía. Existen entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo. La inteligencia, la coordinación de los más volitivos de estos elementos, progresan gradualmente. El movimiento – intelectual y espiritual – adquiere poco a poco organicidad. Con la aparición de “Amauta” entra en una fase de definición. (Editorial, AMAUTA, ano I, nº1, setembro de 1926, p.1)

As primeiras linhas da apresentação deixam clara a intenção de

Mariátegui inserir o Peru em uma outra modernidade, de gestar um Peru novo. O autor reconhece que o processo de construção desse movimento implica na reunião de intelectuais com propostas discrepantes entre si, mas que, apesar das diferenças, tem em comum o desejo de pensar em outro presente. Durante este processo, “Amauta’ criará a los hombres de la vanguardia – militantes y simpatizantes – hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración.” (Idem).

Fica evidente, dessa maneira, a orientação de seguir a política de Frente Única como mecanismo que direciona tendências dispersas no pensamento desses intelectuais para um denominador comum (ESCORSIM, 2006). É necessário, portanto, o conflito, o debate, a contradição. Esse processo, que ‘separara o joio do trigo’, reconhece que nem todas as ideias e personagens possuiriam espaço dentro da Revista.

Amauta tem como particularidade, assim, o seu caráter polêmico, renovador, que, através de um processo de intensos debates, possibilitaria estabelecer novos parâmetros para conhecer a história peruana não só em suas

particularidades, mas também em suas conexões exteriores. É nesse sentido que Jorge Schwarz afirma, sobre a Amauta, que “o ‘novo’, valor muito caro à vanguarda, renasce politizado e ancorado ao contexto internacional” (2008, p.323).

A análise das publicações de Amauta permite constatar que Mariátegui logrou em seu objetivo de reunir a intelectualidade peruana em seu periódico. Nas páginas da revista observamos textos Luis E. Valcárcel, César Vallejo, Dora Mayer de Zulen, Magda Portal, Haya de la Torre, Jorge Basadre, Félix del Valle, César Falcón, Ricardo Martínez de la Torre, entre outros. É recorrente debates sobre economia e política, mas também literatura, artes plásticas, teatro, religião e educação. Leila Escorsim indica que “Amauta deixou como legado [...] uma matriz de análise da sociedade peruana cujas implicações foram um novo modo de pensar a nação e sua história e uma nova ótica para enquadrar e equacionar os problemas históricos-sociais” (2006, p.202). A autora indica que, inclusive, os impactos das ideias contidas na revista não puderam ser ignorados por grandes intelectuais conservadores do Peru, como Victor Andrés Belaúnde, que

chegou a publicar críticas à Mariátegui no periódico Mercurio peruano.

Outro tema relevante no projeto de Amauta é a forma organizativa empregada pela revista. O sucesso comercial das primeiras edições da Revista Amauta levou Mariátegui a fundar, no dia 12 de março de 1928, junto à Ricardo Martínez de la Torre, a Sociedad Editora Amauta. Além de editar a Revista Amauta, a editora tinha como objetivo publicar outras edições que constituiriam a Biblioteca Amauta. Apesar de ter independência editorial em relação à Librería Editorial Minerva no que tange à forma e conteúdo, a nova sociedade não estava completamente desvinculada desta, uma vez que era a Minerva que imprimia e comercializava as publicações da Sociedad. Uma das particularidades da nova sociedade editorial era a organização de uma gestão coletiva da revista.

A Sociedad era composta por uma Junta Geral, na qual participava o gerente do Editorial Minerva, o próprio Mariátegui, e pelo diretor da Revista Amauta, Martínez de la Torre. Essa Junta, por sua vez, tinha a responsabilidade de, a cada cinco anos, eleger

cinco membros que iriam compor a diretoria da Sociedad. Esse modelo de gestão revolucionou a prática editorial no Peru, uma vez que possibilitou o surgimento de uma gestão coletiva e não individual. Leila Escorsim ressalta, no entanto, que “Amauta, mesmo sendo uma produção coletiva, é indissociável de Mariátegui e, principalmente, é o eixo da dimensão cultural de seu projeto” (2006, p.205).

A Revista Amauta se torna, portanto, um fenômeno singular na América Latina. Apesar de, na época, haver diversas outras publicações em países como Argentina, Chile, Bolívia e Brasil, Leila Escorsim indica que nenhuma chegou a adquirir a relevância conquistada por Amauta. A autora indica, que para além do esforço de Mariátegui, alguns outros fatores contribuíram para esse êxito editorial:

Seguramente um deles foi o decidido enfrentamento do problema indígena como problema nacional primário – questão que tocava não só ao Peru, mas à Bolívia e Equador e, ainda, a toda a América Central. Outro, que não

pode ser lateralizado, reside na quadra histórico-política em que se via o Peru: na precoce modernização do oncenio, num processo que viria a ser vivido por outros países latino-americanos a partir da entrada dos anos de 1930, a emergência das camadas médias e do proletariado urbano colocou na ordem do dia as opções e possibilidades das forças democráticas e anti-imperialistas – e a trajetória de Amauta refrata bem os dilemas e as soluções que daí derivam. (ESCORSIM, 2006, p.205-6)

Apesar de indicar esses fatores, a autora ressalta que ainda carecem estudos que analisem especificamente as razões do impacto de Amauta no cenário intelectual latino-americano.

É importante ressaltar que, como ideado na apresentação, a trajetória da revista não seria percorrida sem, no entanto, enfrentar desafios e problemas. José Carlos Mariátegui, que exercia um papel central na prática editorial da revista, enfrenta um ambiente hostil cuja principal marca era a ausência

de liberdade para atuar divulgar suas ideias. Deni Rubbo afirma que “o ambiente asfixiante descrito por Mariátegui tinha concretude, notadamente pelas ações do regime instaurado por Augusto Leguía” (2018, p.120). O autor indica que apesar do país nunca ter possuído um governo verdadeiro democrático, a repressão, na ditadura de Leguía, torna-se ainda mais forte. É nesse cenário autoritário que o ditador Leguía, no dia do lançamento da edição de número 9 de Amauta, ordena o fechamento da Revista e leva Mariátegui e diversos intelectuais ao encarceramento. A justificativa de Leguía era a de que os intelectuais que atuavam na revista faziam parte de um “complô comunista” que supostamente subverteria o atual regime instaurado. Leila Escorsim indica que “não durou muito a mistificação, pela ditadura, do pretenso ‘complô comunista’ e, posteriormente, as coisas ficaram esclarecidas: a ação do governo de Leguía fora exigida pela Embaixada dos Estados Unidos em Lima” (2006, p.206). É importante salientar que houve protestos em Lima e manifestos de intelectuais internacionais reivindicando a soltura de Mariátegui e a liberação de Amauta.

A Revista Amauta voltaria a circular no mês de dezembro de 1927, após alguns meses do seu fechamento.

Apesar de significativo, o fechamento da revista não incorreu em uma grande mudança na linha editorial. Leila Escorsim (2006), baseando-se em uma ampla rede de autores, mostra que o projeto mariateguiano sofreria uma inflexão somente no ano de 1928, na sua edição de número 17. Essa edição marca o rompimento definitivo de Mariátegui com Haya de la Torre. A este rompimento, segue-se uma inflexão socialista nas páginas de Amauta, uma vez que Mariátegui funda o Partido Socialista Peruano (PSP). As páginas da revista passam a abrigar artigos de Karl Marx, Rosa Luxemburgo, Vladimir Lenin etc.

Após a morte de Mariátegui, seriam lançados ainda três números da revista. Ricardo Martínez de la Torre, como já mencionado, assume a posição de diretor-gerente após a morte precoce de Mariátegui em 1930. Sob a sua direção ainda são lançadas três edições de Amauta que dedicam vários artigos à memória de Mariátegui. Sobre o fim da revista, Alberto Tauro indica que:

Es inexacto creer que Amauta murió debido a la ausencia de hombres que continuaran el esfuerzo de José Carlos Mariátegui, como quieren afirmar los que ven en sus tres últimos números una prolongación del aliento que él insuflara a la revista, o un resultado de la obligación moral que los redactores se impusieron para consagrar la memoria del compañero y animador. Ni es cierto que la muerte de Amauta se debiera a su tránsito desde un tono polémico a una función de propaganda política. Murió, porque había cumplido su sino. (TAURO, 1974, p.11-12)

A Revista Amauta deixa um rico legado intelectual não só ao Peru, mas também à América Latina. Legado este que ainda está por ser estudado em diversos aspectos. Jorge Schwarz (2008) afirma que “Amauta permanece como testemunho do ecumenismo e da sofisticação de suas inquietudes [de Mariátegui]” (p.326) e, como tal, figura como um documento essencial para compreender aspectos da sociedade peruana em sua fase de

modernização.

Embora a Revista Amauta tenha se tornado espaço de confluência de diversos intelectuais que versavam sobre diversos temas, o indigenismo foi um tema que perpassou todos os números. Ou seja, a análise dessa temática se destaca enquanto categoria abstraída da análise de imanência, o que pressupõe, também, confrontar tal recorrência com a posição relativa do assunto em suas circunstâncias históricas e conjunturais. Neste sentido, observamos que o indigenismo construído nas páginas de Amauta não se limitou encarar o indígena com um olhar paterno, extrapolando as denúncias e enfatizando o debate e o combate sociopolítico cultural. Seus intelectuais buscaram, seja através de narrativas literárias, artigos acadêmicos, construir uma nova compreensão da questão indígena. Uma compreensão que colocasse esta questão como central para transformar a realidade peruana e que desse o devido protagonismo a esses sujeitos, não os tratando como passivos diante das circunstâncias históricas que os cercam. Apesar dessa perspectiva, não abandonaram as demandas imediatas das populações indígenas, mantendo,

internamente à revista, um Boletín que publicava os casos denunciados por essas comunidades.

A “questão indígena” foi, assim, uma questão que mobilizou a intelectualidade peruana nos anos de 1920. De acordo com Beigel (2001), “hasta las revistas más artísticas proclamaban su adhesión al inkaísmo e identificaban ‘lo andino’ como la ‘nueva sensibilidad’ que recorría las venas de la cultura peruana” (2001, p.40). O surgimento, no entanto, da corrente ‘revolucionária’ do indigenismo, causa uma inflexão nesses intelectuais, uma vez que a idealização romântica do passado indígena é abandonada. Esses intelectuais recuperavam a prédica de González Prada de que a questão indígena era uma questão social e não simplesmente filantrópica.

Fernanda Beigel (2001) afirma que o projeto de Mariátegui tinha como objetivo articular duas dimensões: a dimensão cultural e a dimensão política. A dimensão cultural dizia respeito justamente à herança andina, uma vez que a população indígena se convertia em um sujeito central nesse seu projeto de revolução. A dimensão política, por sua vez, era a incorporação do pensamento socialista como via

prática e teórica para realização do seu projeto. Conforme Beigel:

Lo que Mariátegui llamó de ‘indigenismo revolucionario’ fue el resultado del cruce entre ambas dimensiones del problema del indio, y puede considerarse expresión del estadio programático alcanzado por la generación de Amauta en la segunda mitad de la década del veinte. (2001, p.43-4)

O projeto de Mariátegui sustenta a criação do socialismo indo-americano que busca articular, dialeticamente, as dimensões políticas e culturais que ele enxerga na questão indígena. Esse projeto passa, assim, pela ideia de peruanidade e tradição articulada com a modernidade socialista. É importante resgatar que para Mariátegui havia uma distinção clara entre tradição e tradicionalismo, uma vez que para ele, a tradição é viva, móvel e cotidiana, enquanto o tradicionalismo é justamente o enriquecimento de aspectos dessa tradição. Mariátegui, ao articular essas questões percebia que, na realidade, “el conflicto real no era [...] el que

se constituía entre la revolucion y la tradición, sino aquel hiato que separaba el programa revolucionario del tradicionalismo conservador” (2001, p.46) A tradição, como entidade viva e móvel, não deveria ser negada: “y esto porque la revolución estaba contenida [...] en la tradición de todos los pueblos. Fuera de la tradición – y de la historia – no estaba sino la utopía” (Idem).

O indigenismo revolucionário pode ser compreendido, acompanhando Beigel (2001), como “la expresión ideológica de la aleación entre un programa político socialista y el ‘vanguardismo indigenista’” (p.47). A autora adverte, porém, que não foi uma conexão simples, mas uma reformulação do indigenismo que desembocou em um projeto estético político e que se expressa nas páginas da Revista Amauta.

4. CONCLUSÃO

A Revista Amauta, portanto, surge em um contexto de amplas transformações na sociedade peruana. Esse contexto é marcado pela agudização das contradições sociais, devido às políticas que agravavam a situação de dependência da economia peruana e, também, pela

efervescência da atividade periodista e cultural. José Carlos Mariátegui, atuando neste contexto, cria, em 1926, a Amauta. Em suas páginas, observamos a articulação do indigenismo com o socialismo. Apesar da diversidade de autores que faziam presença em suas páginas, o indigenismo não foi encarado em sua dimensão meramente paternalista. Há uma luta por um indigenismo revolucionário, conforme os próprios expoentes denominaram, que encaram a questão indígena como uma questão social.

REFERÊNCIAS

FONTES

Revista Amauta (1926-1930). Lima: Imprenta y Editorial Minerva. Edição digital disponível em: https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/toc/812949153/0/LOG_0000/. Acesso: 26/05/2019 às 19:33.

Archivo José Carlos Mariátegui. Lima, Peru (archivo.mariategui.org)

BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, Jórisa D., CARVALHO, Soraia de. Mariátegui e as táticas de frente única. Revista Lutas Sociais, São Paulo, vol.17 n.30, p.108-122, jan./jun. 2013.

ALFAGEME, Augusta. Imperialismo y problema nacional: a propósito de algunas tesis de Anibal Quijano. Revista de la Universidad Católica, n. 51, ago., 1979, pp.147-159.

ARGUEDAS, José María. El indigenismo en el Perú. El indigenismo en el Perú. Tlatoani, v.18, 1967.

BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo.

Utopía y Praxis Latinoamericana, v. 6, n.13, p.36-57, jun. 2001. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901303>. Acesso em: 17 jun. 2021.

_____. Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana. Utopía y Praxis Latinoamericana, ano. 8, n.20, p.105-115, 2003.

BERDICHEWSKY, Bernardo. Del indigenismo a la indianidad y el surgimiento de una ideología indígena en Andinoamérica. Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies, v.12, n.24, p.25-43, 1987.

BOLFARINI, Bruno Batista. Nacionalismo e indigenismo em José Carlos Mariátegui: uma ponte entre a tradição e a modernidade. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória. 2017.

CAVIERES, Claudio A. B. Amauta y el indigenismo: Polémica y vanguardia en el Perú de comienzos del siglo XX. Cátedra Mariátegui. Lima, Año VI, No. 33, jan./fev. 2017.

CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo. América

sin nombre, n.13-14, p.103-112, 2009.

CONTRERAS, Carlos. Teoría de la dependencia en la historia económica sobre la República. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Economía, CISEPA; 2003.

_____. El aprendizaje del capitalismo: estudios de historia económica y social en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

_____. Historia del Perú contemporáneo. Desde las luchas por la independencia hasta el presente. – 5ª ed. – Lima, IEP; PUCP; Universidad del Pacífico. CIUP, 2013.

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. Projeto História. Revista do Programa de Estudos PósGraduados de História. v. 35, dez. 2009.

CORTÉS, Luis Veres. La narrativa indigenista de Amauta. Tese (Doutorado em Filologia Espanhola) – Faculdade de Filologia, Universidade de Valência. Valência, 2000.

COTLER, Julio. Clases, Estado y Nación en Perú. Trad.

Sérgio Bath – Brasília: Funag, 2006.

ESCAJADILLO, T. G. El relato indigenista en las paginas de 'Amauta'. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Peru, n.49, p.177-198, 1999.

ESCORSIM, Leila. Mariátegui: vida e obra. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

FLORES GALINDO, Alberto. Buscando um Inca. Identidad y Utopía en los Andes. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

_____. La agonía de Mariátegui. Lima: Fondo Editorial Casa de las Américas; PUC-PE Fondo Editorial, 2021.

FONTES, Yuri Martins. Marx na América: a práxis de Caio Prado e Mariátegui. – 1ª ed. – São Paulo: Alameda, 2018.

FUNES, Patricia. “Salvar al Perú”: la reflexión sobre la Nación en el Perú de la década de 1920. Revista de Historia., n. 4, p. 119-147, dec. 2014. ISSN 2591-3190. Disponível em: <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/article/view/846/868>. Data de acesso: 01 jun. 2021

GONZALES, Osmar. Indigenismo, Nación y Política. Perú, 1904-1930. Revista Intellectus, ano 7, n.1, 2008.

KAYSEL, André. Dois encontros entre o marxismo e a América Latina. – São Paulo: Hucitec : Anpocs : Fapesp, 2012.

KLARÉN, Peter. As origens do Peru moderno, 1880-1930. In.: BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina: de 1870 a 1930, volume V. Trad. Geraldo Gerson de Souza. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

_____. Nación y sociedad en la historia del Perú. Lima: IEP, 2004.

_____. The social and economic consequences of modernization in the Peruvian sugar industry, 1870-1930. In.: DUNCAN, Kenneth; RUTLEDGE, Ian; HARDING, Colin (Orgs.). Land and Labour in Latin America - Essays on the Development of Agrarian Capitalism in the nineteenth and XX century. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

LEIBNER, Gerardo. Indigenismo, autoridad intelectual y jerarquías sociales: dos reportajes a un indio en Amauta. Histórica, v. 27, n. 2, p. 467-483, 9 mar. 2003

LENCI, Yazmín López. La creación de la nación peruana en las revistas culturales de Cusco (1910-1930). Revista Iberoamericana,

Pittsburgh, v.70, n. 208-209, p.697-720, jun./dez. 2004. Disponível em: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5505/5656>. Acesso em: 17 jun. 2021.

_____. Las Vanguardias peruanas: la reconstrucción de continuidades culturales. Revista de Crítica Literaria latinoamericana, ano. 31, n.62, p.143-161, 2005.

LÖWY, Michael. Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina. In: LÖWY, Michael (org.). O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo, 2016.

_____. José Carlos Mariátegui e o surrealismo. Revista Lutas Sociais, São Paulo, vol.17 n.30, p.76-81, jan./jun. 2013.

LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In.: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). Fontes Históricas. – 2ª ed. – São Paulo: Contexto, 2008.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Sete ensaios de interpretação da realidade peruana. Trad. Felipe José Lindoso. São Paulo: Expressão Popular: Clacso, 2010.

MARTINS, Ana Luiza. Da

fantasia à História: folheando páginas revisteiras. História, Franca, v. 22, n. 1, p. 59-79, 2003.

MELIS, Antonio. Mariátegui, primer marxista de América. In.: Cuadernos de Cultura Latinoamericana, n.95, México: UNAM, 1979.

MELO, Siydnei. Periodismo, mística e política: José Carlos Mariátegui entre 1914 e 1919. Revista Crítica Marxista. São Paulo, vol.49, 2019.

MORÁN, Daniel. “La prensa y el discurso político en la historia peruana algunas consideraciones teóricas y metodológicas”. In: Investigaciones sociales. Año XII N° 20, pp. 229-248, Lima, 2008.

PERICÁS, Luis Bernardo. José Carlos Mariátegui e o Comintern. Revista Lutas Sociais, São Paulo, n.25/26, 2011, p.176-190.

PRADO, Maria Ligia.; PELLEGRINO, Gabriela. História da América Latina. São Paulo: Contexto, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988.

_____. José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate. Prólogo a 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. In.:

Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RÉNIQUE, José Luis. A Revolução Peruana. Trad. Magda Lopes. – São Paulo: Editora Unesp, 2009.

ROCCA, Pablo. Por que, para que uma revista. Boletim de Pesquisa NELIC, Florianópolis, v. 7, n. 10, p.1-22, 2007.

RUBBO, Deni Ireneu Alfaro. O labirinto periférico: José Carlos Mariátegui e a sociologia crítica latino-americana. Tese (Doutorado) FFLCH – USP. São Paulo, 2018.

RUIZ, Ignacio Díaz. “Amauta: originalidad de una vanguardia”. Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos. 2008-2009 (2011) : 129-135.

SCHEBEN, Helmut. Indigenismo y modernismo. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, ano 5, n.10, p.115-128, 1979.

SCHWARTZ, Jorge. Vanguardas Latino-americanas: Polêmicas, Manifestos e Textos Críticos. – 2ª ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SILVA, Erick Vargas da. Marxismo, Eurocentrismo e América Latina - uma análise a partir da obra

de José Carlos Mariátegui. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – UFRGS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SILVA, Henrique Guimarães. Redes intelectuais e revistas culturais: AMAUTA e a América Latina. Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina. São Paulo, 2016.

TERÁN, Oscar. Amauta: vanguardia y revolución. Prismas: Revista de Historia Intelectual, Buenos Aires, vol. 12, num. 2, p.177, dez. 2008.

TAURO, Alberto (1960). Amauta y su influencia. – 3ª ed. – Lima: Empresa Editora Amauta, 1974.

TERRONES, Ana Torres. El archivo de la revista Amauta y el inicio de la producción editorial de vanguardia en el Perú. In.: Conferencia: II Jornadas sobre la historia de las políticas editoriales en Argentina e Iberoamérica, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2009.

THORP, Rosemary; BERTRAM, Geoffrey. Peru 1890-1977: Growth and policy in an open economy. Londres: The MacMillan Press LTD, 1978.

V I L L A N U E V A CCAHUANA, Philarine Stefany.

Entre palavras, imagens e indigenismos: estudio comparativo entre Amauta y Boletín Titikaka. Letras, Lima, v.89, n.129, p.154-171, jan. 2018.

NOTAS:

1. São diversas as obras que tratam da experiência editorial de Mariátegui. Tomamos como referência principalmente o trabalho de Ana Torres Terrones (2017) e Leila Escorsim (2006).

2. Para a discussão acerca da periodização do surgimento das vanguardas na América Latina, ver Jorge Schwartz (2008).

3. A denominação indigenismo revolucionário será empregada para tratar do indigenismo que é gestado nas páginas da Revista Amauta, uma vez que o termo “revolucionário” é empregado pelos próprios expoentes para delimitar suas práticas e ideias políticas e sociais.

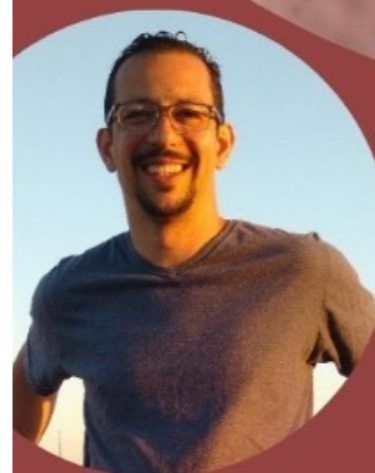
CURSO DE EXTENSÃO PENSANDO O BRASIL: BASES TEÓRICAS PARA A ANÁLISE DA MISÉRIA BRASILEIRA

Florestan Fernandes

com
Rodrigo Pereira Chagas

No canal do Youtube do
Grupo de Estudos Marxistas da UFF- Rio das Ostras

10/09/21 às 15h



Rodrigo Pereira Chagas é mestre em história pela PUC-SP e doutor em desenvolvimento econômico pela Unicamp. É professor da Universidade Federal de Roraima e autor da dissertação “Florestan Fernandes: a autocracia burguesa como estrutura histórica e a institucionalização da contrarrevolução no Brasil” e da tese “Teorias para a revolução no Brasil: um estudo sobre o marxismo e a era da contrarrevolução burguesa”, além de outras produções sobre a obra de Florestan Fernandes.

PREDADORES GLOBAIS: A SOCIEDADE MUNDIAL ESTRUTURADA COMO UMA CADEIA ALIMENTAR

JÚLIA GOMES ZUIN

TERRITÓRIO ANCESTRAL

O que fazer com o homem na vida,
Que fere, que mata,
Que faz o que quer.

Do encontro entre o “índio” e o
“branco”,
Uma coisa não se pode esquecer,
Das lutas e grandes batalhas,
Para terra o direito defender.

A arma de fogo superou minha
flecha,
Minha nudez se tornou
escandalização,
Minha língua foi mantida no
anonimato,
Mudaram minha vida, destruíram
o meu chão.

Antes todos viviam unidos,
Hoje, se vive separado.
Antes se fazia o Ajuri,
Hoje, é cada um para o seu lado.

Antes a terra era nossa casa,
Hoje, se vive oprimido.
Antes era só chegar e morar,

Hoje, nosso território está dividido.

Antes para celebrar uma graça,
Fazia um grande ritual.
Hoje, expulso da minha aldeia,
Não consigo entender tanto mal.

Como estratégia de sobrevivência,
Em silêncio decidimos ficar.
Hoje nos vem a força,
De nosso direito reclamar.
Assegurando aos tanu tyura,
A herança do conhecimento
milenar

Mesmo vivendo na cidade,
Nos unimos por um único ideal,
Na busca pelo direito,
De ter o nosso território ancestral.

O que fazer com homem na vida
Que fere, que mata,
Que faz o que quer?

INTRODUÇÃO

O poema acima foi escrito pela poeta e geógrafa brasileira Márcia Wayna Kambeba, indígena provinda de Cambeba. Wayna nasceu na aldeia Ticuna no Estado de Amazonas, e se mudou para São Paulo (capital) aos 8 anos de idade com sua família. A poeta se graduou em geografia na Universidade Federal do Amazonas e, atualmente, pesquisa o território e a identidade do seu povo. Por meio da poesia, Márcia evidencia questões socioambientais presentes no poema “Território ancestral” e suas problemáticas, tal como a luta constante dos indígenas contra a desapropriação de suas terras. Segundo

o parágrafo 6 do artigo 231 da constituição federal de 1988, “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” E, continuando, “São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes...]”.

Atualmente no Brasil é rara a situação em que uma condição realmente se encaixa ao que é proclamado na constituição, e no caso do artigo de proteção aos indígenas, não é diferente. Desde

o “descobrimento do Brasil” pelos portugueses até os dias de hoje, os indígenas são tratados como um povo inferior por aqueles que possuem uma visão eurocêntrica devido ao passado colonial. Esta desvalorização é revitalizada no capitalismo globalizado. Em um sistema como este em que o lucro vale mais que a vida, terras indígenas são desapropriadas, culturas são apagadas e pessoas são mortas, uma vez que suas terras são ocupadas por empresas (principalmente agonegócios) que geram lucro, e teoricamente, movimentam a economia nacional e internacional, supostamente trazendo uma melhoria ao país e ao mundo. Entretanto, ousar pontuar que esse pensamento não passa de uma ilusão. No mundo, todos os habitantes foram afetados de alguma maneira pela globalização. Os indígenas, por exemplo,

estão correndo cada vez mais risco de morte, e os grandes produtores do agronegócio apenas trabalham por causa de uma demanda de países desenvolvidos, os ganhadores globais. Nessa situação, fica fácil interpretar quem são os perdedores globais.

A GLOBALIZAÇÃO E SUAS PERIPÉCIAS

A globalização é um processo de expansão econômica, política e social com sua origem nas grandes navegações no século XVI. Antes havia um mundo heterogeneizado, ou seja, um mundo onde a maioria dos países não tinham fácil contato ou nenhum contato uns com os outros. Agora, o cenário mudou. A globalização agiu para que o mundo fosse homogeneizado, e assim é. Devido ao processo de expansão dos países, a difusão de novas tecnologias, principalmente na área de comunicação ganhou espaço, de certa maneira unificando continentes. Claro que esse processo desenvolveu incontáveis consequências como, por exemplo, em um âmbito social, a apropriação

da cultura pela esfera do consumo, e em um âmbito econômico (que reflete diretamente no social) a globalização colaborou ainda mais com a exploração de países subdesenvolvidos por países desenvolvidos.

Países de primeiro mundo como a Alemanha e os Estados Unidos controlam diretamente e se apropriam de países de terceiro mundo, como o Brasil. De acordo com o texto “Perdedores globais” especial para a Folha de São Paulo de Robert Kurz, “Segundo declarações da empresa de consultoria McKinsey, cerca de 5% do capital “alemão” está globalizado, número que deverá atingir em breve os 25 ou 30%.” Além disso, Kurtz afirma: “A direção da empresa alemã Siemens, por exemplo, reuniu-se recentemente em Cingapura e decidiu que sua mais nova geração de chips não será produzida, como estava previsto, na cidade de Dresden (antiga Alemanha Oriental), mas sim na Escócia.” O pensamento de Kurtz evidencia o poder dos países desenvolvidos sobre países subdesenvolvidos por meio de uma demanda industrial dos próprios países de primeiro mundo. Por exemplo, o Brasil possui mais

de 200 milhões de habitantes. Em média, segundo uma pesquisa feita em dezembro de 2020 pela Rede Penssan, mais de 116 milhões de pessoas estão em situação de insegurança alimentar ou passando fome no país. A produção de alimentos é suficiente para resolver a fome no Brasil, devido à produção nacional de alimentos provindas especialmente do agronegócio. A questão é: se produzimos tanto, para onde vão esses alimentos, se não para a boca dos famintos?

Há consumo nacional, claro, e não podemos ignorar que um dos fatores para que haja famintos, é o não acesso aos alimentos por causa do seu custo. Entretanto, a maior parte da produção alimentícia do país é exportada para fora dele, e o lucro das vendas e exportações fica concentrado nas mãos de poucos.

O Brasil recebeu o título de “quarto país que mais produz alimentos” e ironicamente é um país onde, atualmente, muitos morrem de fome. Esse fato não é uma coincidência, ele ocorre por

causa da exploração dos países desenvolvidos sob o Brasil, como explicado anteriormente. A função do Brasil no mercado internacional é a produção e exportação de alimentos para benefício de países de primeiro mundo. Dessa forma, a globalização cria uma demanda por desindustrialização do capitalismo de periferia no país. Como o Brasil praticamente só tem essa função, o país vai ficando para trás em relação à industrialização de outros países, colaborando diretamente com o aumento da desigualdade social nacional e internacional.

CONCLUSÃO

Em conclusão, como mencionado anteriormente, absolutamente todos são afetados pela globalização, mas claro que de maneiras diferentes. Por pertencermos a um país que desde que foi descoberto pelos europeus é explorado, as consequências dessa exploração são graves e perpetuam até hoje. É ilusório acreditar que o agronegócio oferece benefícios ao país como um todo nessa situação, aliás, consigo enxergar principalmente malefícios. O agronegócio não é para todos os brasileiros, e é principalmente para

os países de primeiro mundo. Apenas uma pequena parcela da população brasileira se beneficia com o lucro, de modo que a desigualdade socioeconômica cresce devido a essa situação. O agronegócio mata a fauna e a flora. O agronegócio causa medo na população indígena pois eles sabem que suas terras podem ser apropriadas, e eles dizimados. Novamente fazendo uma alusão ao texto de Kurz, “O mercado mundial devassou as entranhas da economia nacional e sua língua alcançou, por assim dizer, a última das aldeias nos confins do mundo.”



INTERCÂMBIO
CULTURAL
BRASIL ANGOLA

www.literafica.com

JANEIRO
2023



EDUCAÇÃO SOCIAL E PRÁTICAS ARTÍSTICAS POPULARES EM SÃO PAULO

SANDRO JOSÉ CAJÉ DA PAIXÃO¹

Resumo:

Este artigo aborda, de forma sucinta, a relação entre artes e educação social nos espaços e territórios que a classe trabalhadora tem construído ou modificado, em São Paulo, para o atendimento das suas demandas culturais. A partir de práticas poéticas e literárias autorais, verifica-se o surgimento de novos espaços que expandem-se e conectam-se, estruturando um reticulado social urbano importante, no qual circulam informações que estão, com erros e acertos, modificando a sociedade, a cultura e a política por meio de um processo de educação social autônoma, compartilhada e fundamentada nas histórias, nas tradições e na realidade das periferias.

Palavras-Chave: Educação, Arte, Poesia, Periferia

Abstract:

This article briefly discusses the relationship between arts and social education, based on the use of spaces and territories that the working class has recently built or modified in São Paulo, specifically. From the use of these spaces, there is the construction of new territories that expand and connect, structuring a powerful urban network, where informations that are, with errors and correctness, changing society, culture and politics by through a process of autonomous, shared, social education based on the histories, traditions and true of the Brazilian people.

Key words: Education, Art, Poetry, Periphery

Resumen:

Este artículo aborda, de forma sucinta, la relación entre artes y educación social a partir del uso de los espacios y territorios que la clase trabajadora ha construido o modificado recientemente, en São Paulo, específicamente. A partir del uso de esos espacios, ocurre la construcción de nuevos territorios que se expanden y se conectan, estructurando un reticulado urbano poderoso, donde circulan las informaciones que están, con errores y aciertos, modificando la sociedad, la cultura y la política por medio de un proceso de educación social autónoma, compartida, fundamentada en las historias, en las tradiciones y en la verdad del pueblo brasileño habitante de las periferias.

Palabras clave: Educación, Arte, Poesía, Periferia

Introdução

Noite de segunda-feira, 26 de junho de 2017. Como nas segundas antecedentes e todas as posteriores antes da chegada da pandemia, aproximadamente uma centena de jovens está reunida diante do Mosteiro de São Bento, em São Paulo. Formam uma roda, no centro da qual duas mulheres jovens improvisam versos sobre uma base rítmica que vem de um pequeno aparelho de som². Trata-se da “Dominação, a Batalha”, uma competição entre MCs, rappers e poetas, mas também aberta a pessoas que não se designam sob essas denominações. Esta batalha diferencia-se de outras que ocorrem em São Paulo por ser exclusiva para mulheres e por ser temática. A cada rodada é proposto um novo tema para o “combate” entre as duas competidoras. Cada combate tem três rounds, com várias desafiantes apresentando-se no decorrer da noite. A que

conseguir a melhor aprovação do público por duas vezes torna-se vencedora do combate, ganhando o direito de prosseguir numa competição que se estenderá por diversas semanas, em que desafiará e será desafiada, sendo cada combate eliminatório, conforme as regras próprias da batalha.

O local onde acontece esse encontro tem importância histórica e cultural. Ainda vibram no ar os ecos do trompete de Dizzy Gillespie, desde 10 de setembro de 1978, e os gritos do público nas batalhas dos B-Boys dos anos 90. No Largo de São Bento passeiam solenes, ainda, os fantasmas de Amador Bueno³ e alguns dos seus descendentes, como Barbara Eliodora⁴ e Carlos Drummond de Andrade. Hoje, nas noites de segunda-feira, a poesia encontra a melhor política: as mulheres ocupam a praça para versejar sobre suas experiências, seus sentimentos, suas percepções, suas vidas; e de como são afetadas pelo racismo,

pelo machismo, pela violência, pelas condições adversas que uma sociedade acostumada às barbáries lhes impõe. Elas não falam só de si; falam do tempo, da cultura, do mundo; o universo condensado em versos. Falam no singular e no plural. Reportam, narram e dão testemunho, para os presentes e para os futuros, das adversidades, dos conflitos, do encadeamento de processos do passado que resultam na atualidade das dores e das belezas de ser e estar no mundo.

O evento é uma experiência ao mesmo tempo chocante e tocante para o tipo humano que a maioria dessas moças define como macho urbano opressor: a narrativa ritmada e rimada da sua desconstrução é, em suma, uma forma de Educação Social. É uma pedagogia. Pais, esposos, namorados, irmãos, homens, correi para o Largo de São Bento e aprendei a entrar pela porta correta no século XXI!

Não tem erro, nem volta: essas



moças são um farol valioso no mar que pensávamos navegar mas que, quando alcançamos a luz, descobrimos que estivemos à deriva. Elas são as filhas de Dandara, Aqualtune, Luiza Mahín, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Augusto Boal, Stuart Hall, Milton Santos, Kabengele Munanga e tantos outros e tantas outras. São as filhas de Zumbi, sinalizando para os vivos as correções de rota e prumo necessárias para a trajetória da nossa humanidade no século XXI.

Nos últimos anos acompanhamos o espalhamento de práticas artísticas, e literárias em São Paulo que, entre outras demandas, sinalizam para a necessidade de uma avaliação crítica das formas como cultura e educação têm sido pensadas, cultivadas, praticadas e geridas pelas instâncias do poder público e pela sociedade. O descompasso entre o que propõem os gestores públicos e o que demandam os estudantes e toda a sociedade tornou-se demasiado evidente, a partir das manifestações dos estudantes secundaristas, que em São Paulo organizaram-se e protestaram em 2016⁵. Os gestores públicos, os intelectuais e mesmo parcela imensa dos educadores ainda não

compreendem que há um movimento extremamente potente que já reconfigura as relações sociais, políticas, culturais e educacionais nos centros urbanos do Brasil. Os saraus, as batalhas, os slams e outras formas de expressão urbanas contemporâneas, reconfiguram a nossa cultura e o nosso cotidiano. Um dos primeiros indícios da sua importância, no meu entendimento, é a redefinição dos espaços onde ocorrem. A partir do uso desses espaços, ocorre a construção de novos territórios que expandem-se e conectam-se, estruturando um reticulado urbano poderoso, onde circulam as informações que estão, com erros e acertos, modificando a sociedade, a cultura e a política por meio de um processo de educação social autônoma, compartilhada, fundamentada nas histórias e nas tradições do povo brasileiro.

A relação entre artes e educação social a partir do uso dos espaços e territórios que a classe trabalhadora tem construído ou modificado recentemente, em São Paulo, especificamente, impõe uma dificuldade inicial: é o fato de que pouca literatura a respeito tem sido produzida, embora haja pesquisas em andamento e grande fartura

de documentos produzidos pelos organizadores e pelos participantes dessas práticas. São abundantes os registros em vídeo, encontrando-se boa parte publicada em páginas de internet. No futuro, pesquisadores que mergulhem nesses conteúdos poderão ajudar a compor um panorama mais amplo e aprofundado do que aqui apresentamos. No entanto, esperamos que os pesquisadores que façam esse trabalho tenham a experiência do convívio. Há pessoas que participam desses eventos com excepcional competência para essa missão. A academia deve abrir as suas portas para essas pessoas. Algumas não têm graduação, nem dinheiro para se sustentar durante uma graduação.

A maior parte das informações a respeito deste tema é publicada pelas pessoas que frequentam o circuito dessas práticas, sendo ainda raros os TCCs, dissertações e teses sobre o assunto. Mais abundantes, no entanto, são os registros audiovisuais e fotografias publicadas com breves relatos nas redes sociais. Aqui, nossa proposta é apresentar uma parte das informações que temos coletado e registrado nas pesquisas de campo e na experiência direta, interagindo, ou

simplesmente observando os atos, os fatos, ocorrências e suas decorências. É consequência do desenvolvimento de parte de um capítulo que discorre, mais amplamente, a respeito das relações entre arte e educação, na tese que defendi na Pós-Graduação em Estética e História da Arte, da Universidade de São Paulo, com bolsa da CAPES, em 2018. Abordaremos, portanto, as conjunções entre Arte e Educação Social que irromperam recentemente em territórios que se consolidaram em alguns bares, em praças e em ocupações, situados tanto em bairros centrais quanto nas periferias de São Paulo. Por ser um assunto de extrema complexidade que abrange uma grande quantidade de experiências, privilegiaremos neste artigo uma exposição focada em poucos exemplos. Sem embargo, são casos de pioneirismo, que acreditamos serem suficientemente representativos para cumprir uma função indicial e inicial, ainda que estejamos cientes de tratar-se de um pequeno recorte em um panorama maior.

Optaremos, neste artigo, por uma construção narrativa estruturada a partir dos tipos de territórios nos quais as novas dinâmicas

entre arte e pedagogia social estão ocorrendo, por entendermos que possamos, assim, simplificar a compreensão do panorama geral. Na tese, para melhor detalhar a exposição dos fenômenos envolvidos na construção dessa estrutura reticular que conecta arte e educação social autônoma nos diversos espaços e territórios, optamos por uma narrativa estruturada em linha de tempo, mais adequada para evidenciar os movimentos de expansão e adensamento deste reticulado que se forma com saúde e potência, em São Paulo e, imaginamos, em outras localidades no Brasil.

Os bares como berçários das artes nas periferias⁶

Em junho de 2012, a prefeitura de São Paulo, sob a gestão de Gilberto Kassab, fechou o Bar do Binho, comércio situado no bairro do Campo Limpo. Sem conseguir as licenças do poder público para funcionamento, o bar acumulou uma coleção de multas, o que levou o poeta Robinson de Oliveira Padiá, o Binho, a encerrar as atividades comerciais, literárias e artísticas no bar que, desde 1993 como Noite da Vela e, a partir de 2004 como

Sarau do Binho, reuniam poetas, escritores, estudantes, professores, moradores do bairro e, com a fama crescente do sarau, convidados e visitantes de diversos locais da região metropolitana. Além da literatura, o bar abria espaço para outras formas de produção estética, como a música, as artes plásticas e o teatro. Mas seus saraus não se resumiam às expressões relacionadas às artes: o microfone sempre esteve à disposição de todos os presentes, ato libertário que permite uma ruptura radical em relação aos modos tradicionais de reunião ou exposição artística: dar voz a todos é um ato político com imenso poder de transformação. O Bar do Binho, durante os 19 anos em que promoveu o sarau, estimulou imensamente tanto o surgimento de uma nova geração de artistas naquele canto da cidade, como o encontro, por meio de participação efetiva, de gerações de artistas e cidadãos que habitavam o mesmo bairro, mas que estavam separados pelos hábitos. Também serviu de laboratório e modelo para outras experiências que dão sequência à promoção de uma verdadeira revolução cultural em São Paulo.

O Bar do Santista, em Pirituba, é sede do Coletivo Sarau Elo





NOSSOS
CORPOS
NOSSAS
REGRAS

PEL
DA C
A
de
#EST
SÃO M
do
RES N
ALNOS
do

da Corrente, fundado em 2007 e comandado por Raquel Almeida e Michel Yakini. Dois anos antes do fechamento do Bar do Binho, o Bar do Santista, um autêntico boteco, passou pelo mesmo drama da ameaça de fechamento. No dia 30 de novembro de 2010 sua porta estava lacrada por um ofício de interdição da prefeitura, na gestão de Gilberto Kassab.

“O bar foi fechado por falta de licença de funcionamento. O Fiscal que veio até aqui é um plantonista, ou seja, não pertence ao escalonamento diário da área. Chama-se Edson Carvalho.

Detalhe: 98% dos comércios da região não possuem tal alvará de funcionamento, sendo que as demais do bar do Santista documentações estão ok.

Outro detalhe: A Prefeitura de São Paulo, mesma instituição que fechou o bar do Santista, por meio da subdelegacia de Pirituba, financia um edital público da Secretaria Municipal de Cultura (VAI-2010) nesse espaço, pelas atividades do Sarau Elo da Corrente.

Nós estamos iniciando um Requerimento de Licença Eletrônica, que depende de liberação de senha no setor do Anhangabaú e depois abrir um protocolo na praça de atendimento

Tramite que é demorado.”⁷ (Michel Yakini, fundador e gestor do Sarau Elo da Corrente)

No dia 13 de julho de 2017 o coletivo celebrou, no mesmo Bar do Santista, os dez anos do sarau que privilegia as expressões das culturas afro-brasileiras e nordestinas. Além do sarau, o coletivo oferece também cursos e abriga uma biblioteca, aberta para toda a comunidade. A luta, com o apoio da comunidade formada em torno do sarau, conseguiu reverter a situação e manter suas portas abertas.

Entre os diversos aspectos positivos que decorrem das atividades realizadas em função do sarau, como contribuição para a comunidade local, Michel Yakini destaca uma relação com a educação:

“... é pra gente se reunir e realizar as nossas formações, porque a gente acredita

que não só estamos lidando com arte na periferia, que a gente está lidando com a criatividade, com a emoção, com os elementos que a arte pode proporcionar, mas a gente lida também com a educação, né? A maioria das pessoas que participam do sarau trabalham ou estão envolvidas com educação. E por isso, então, a gente percebe a necessidade de trocar entre nós e também com pessoas que estão estudando temas e várias fontes de conhecimento que a gente se interessa, pra também realizar espaço de formação e expandir um pouco mais as nossas idéias e trocar, trocar com outras pessoas.”⁸

O Bar do Zé Batidão, no Jardim Guarujá, abriga, desde 2003, o renomado Sarau da Cooperifa, movimento cultural fundado em 2001. Seus fundadores, os poetas Sergio Vaz e Marco Pezão, também são figuras importantes envolvidas na fundação e história do Sarau do Binho. Sendo um lugar amplo, consegue reunir até mais de trezentas pessoas em uma noite de sarau. O Sarau da Cooperifa é,

provavelmente, o sarau de bar mais importante em São Paulo. Após a saída de Marco Pezão, que hoje dedica-se ao sarau “A Plenos Pulmões”, Sergio Vaz cuida da Cooperifa como de uma árvore que continua crescendo e espalhando sementes que brotam em outros bairros da metrópole conurbada. O modelo de organização estabelecido por Sérgio Vaz é uma tecnologia que é transferida gratuitamente para outros saraus que vão surgindo em São Paulo e em outros estados do Brasil. Além do sarau, que ocorre às quartas-feiras, o bar promove a exibição de obras audiovisuais, em dia diverso.

Esses bares são importantes porque são referências para começarmos a refletir melhor a respeito das relações entre arte, cultura, educação e sociedade no contexto da vida experimentada não apenas nas periferias de São Paulo, mas no Brasil como um todo e nas particularidades dos seus diversos territórios e lugares. A existência desses espaços resulta das demandas dos moradores, em face da inexistência, da indisponibilidade ou da inadequação dos espaços oferecidos pelo poder público nos territórios afastados do Centro.

Podemos dizer, sem dúvida, que nesses locais torna-se evidente uma crise entre duas perspectivas culturais e políticas que não se equacionam: de um lado a tradição de um modo de percepção do mundo que se considera superior nas galerias de arte, nos museus e nas escolas que sustentam um modelo hegemônico e ultrapassado de cultura; de outro lado, as tradições longamente abafadas de uma classe oprimida sob as violências cotidianas, impostas pela outra classe que pretende definir e regular o que a população faz, pode e é. Simplificando: de um lado uma tradição fria de saberes mortos cristalizados e reproduzidos; do outro lado, a tradição quente de saberes florescentes que buscam nas suas origens a conexão com o presente.

Tomando por referência um conceito de Boaventura de Souza Santos⁹, notamos nítida a linha abissal entre o sistema de galerias-museus-escolas da classe média e os botecos do Campo Limpo, Pirituba, Capão Redondo, Itaquera, Cidade Tiradentes, Itaim Paulista e Vila Brasilândia. Não é por desprezo pelos mortos, mas é tempo de abraçar os vivos. Essa linha abissal, em verdade, define algo maior do que

uma relação de poder econômico: seguindo um pensamento baseado no conceito de cronos e kairos, podemos supor que um dos lados da linha cultua o passado, enquanto o outro busca a construção de novas oportunidades. De um lado da linha notamos o apego a mitologias que Fanon, Sartre e Deleuze compreenderam muito bem sua influência na construção e permanência de uma cultura de confinamento e opressão¹⁰. Do outro, há a experiência de um tempo sincronicamente pré e pós-mitológico, com suas práticas vivas que não se fundamentam mais em representação, mas em apresentação. Os saraus não são produtores de espectadores, mas de atores em estado vivo de interação, plenos de agência. Não produzem corpos frios para exposição; produzem espaços quentes para experiências relacionais estéticas e espirituais que aperfeiçoam os modos de viver o cotidiano. Experiências que conformam-se em outra chave de compreensão das dinâmicas sociais, a do conhecimento empírico dos territórios e seus habitantes:

“Tirar o jovem da violência, através da literatura, da poesia, esse não é o nosso

trabalho, até porque a gente não conhece esse tipo de pedagogia. O que a gente quer é que esses jovens tenham o conhecimento da literatura, da arte, da cultura. Assim formar o seu caráter cidadão. Isso é muito mais importante. E, como a gente disse, a gente não tem essa pedagogia, não é contratado pelo estado pra fazer isso, não tem essa experiência. O que a gente faz é por amor à comunidade. A gente cresceu aqui, vive aqui... E a gente não quer acordar de manhã e dizer hoje vamos resgatar vidas. Não é isso. A gente faz literatura, cidadania, até porque o nosso projeto tem a ver com pensamento. Não é assistência social, é o pensamento. O jovem entra aqui, aprende a ler, escreve e depois faz o que ele quiser da vida dele.”¹¹

Praças e calçadas como palcos ou “campos de batalhas”

A cena descrita na introdução deste artigo descreve uma batalha poética em que são desenvolvidos temas como racismo, machismo,

misoginia, violência policial, corrupção, genocídio da juventude negra, luta por moradia, direitos dos usuários de drogas da Cracolândia, a incompetência dos gestores públicos eleitos pela população, a situação dos imigrantes etc. A voz do cidadão, participante do circuito cultural dinâmico e autônomo que busca estruturar-se na cidade, embora não seja amplificada pelos veículos de comunicação de massa, encontra nos seus semelhantes ouvidos sensíveis de um público disposto a refletir a respeito da sua mensagem, do seu pensamento. Quando essas mensagens são compreendidas e dignas de serem acolhidas, passam por um processo de difusão complexo, que mesclam o tradicional boca-a-boca, a potência massiva das redes sociais e, atualmente, penetram no ambiente acadêmico por meio dos estudos e pesquisas de graduação e pós-graduação e, também, pela presença de alunos oriundos das periferias nas instituições universitárias. Esses alunos, que encontramos recorrentemente nos saraus dos bares, também frequentam o circuito que se estabelece nas praças e calçadas de São Paulo.

Não é nas praças, no entanto,

que tiveram origem os slams de São Paulo. Slams são competições de poesias que se diferenciam das batalhas pelo fato de não ter nenhum instrumento ou equipamento musical acompanhando a apresentação dos poetas. O competidor só pode contar com sua voz e seu corpo para recitar seus poemas, sendo avaliado por cinco juízes. Nas regras utilizadas em Chicago, desde a década de 1980, na contagem dos pontos são excluídas a pior e a melhor nota, sendo 30 a pontuação máxima para um competidor, uma vez que as notas vão de zero a dez.

A Zona Autônoma da Palavra (ZAP) é apontada como a origem dos Slams que hoje tomam as praças de São Paulo, como o Slam da Guilhermina e o Slam da Resistência. Nascido no ano 2000, a partir das experiências, projetos e propostas do Núcleo Bartolomeu de Depoimentos¹², um coletivo que opera a linguagem teatral no contexto das culturas surgidas do movimento Hip Hop, a ZAP é, mais do que uma competição, um espaço de encontro, confraternização e publicação da produção de muitos poetas que transitam ou vivem em São Paulo. O coletivo não tem sede própria e realiza as suas atividades em parceria

com instituições que disponibilizam espaços e equipamentos para a realização da ZAP.

O Slam da Guilhermina teve sua primeira edição em fevereiro de 2012. Desde então, à luz de lampiões, ocorre toda última sexta-feira do mês, em uma pequena praça da Rua Astorga, ao lado da estação de metrô da Vila Guilhermina, Zona Leste de São Paulo. Antes da pandemia reunia centenas de jovens de todas as idades, ganhando mais importância e público à medida que o tempo passa.

O Slam da Resistência, que tem como local de referência a Praça Roosevelt, no centro da cidade, surgiu em 2014 e também reunia público numeroso a cada edição, nas primeiras segundas-feiras de cada mês. Nas edições de março e maio de 2017, o Slam da Resistência começou a sofrer os efeitos da gestão do então prefeito João Dória. Em uma praça onde há grande movimentação de skatistas, ciclistas, músicos, atores e pessoas que se reúnem para conversar, beber, confraternizar, a Guarda Civil Metropolitana decidiu que a Lei do Psiu¹³ deve ser cumprida com rigor. “Calem-se os poetas!”

Além da óbvia contribuição,

destes e de outros slams, para a retomada da poesia e da literatura na formação cultural e no cotidiano das novas gerações, agora sob a perspectiva das classes populares e não mais sob o domínio das classes mais favorecidas, estas práticas poéticas reforçam a importância de uma forma de pedagogia que tem sido negligenciada pela academia e pelo poder público: são os jovens, especialmente os mais pobres, que nos ensinam a rehumanizar os espaços públicos que tornaram-se ou foram destinados - desde a sua concepção - para cumprir o destino próprio dos “não-lugares” ou dos lugares êmicos.¹⁴ Em oposição à intenção da arquitetura e do urbanismo devotada ao neoliberalismo, produtora do desconforto programado, estes jovens estão convertendo esses territórios um pouco em “lugares antropológicos”, como os define Marcel Mauss, e um pouco como “lugares antropofágicos”, como os define Claude Lévy-Strauss. Mas os jovens vão muito além das expectativas dos antropólogos franceses.

Tanto Lévy-Strauss quanto Mauss usam estes termos e conceitos aplicando-os a comunidades com forte percepção de

pertencimento a um lugar, algo que está absolutamente descartado na relação - ou ausência dela - utilizada por Augé¹⁵ para explicar como identidade, pertencimento e historicidade são afetadas pelos modos de vida propostos para a pós-modernidade e para a super-modernidade. Os jovens não teorizam nada disso. Eles vivem. Aprendem e ensinam fenomenologicamente, cognitivamente e afetivamente.

A conversão de lugares áridos em lugares humanizados é uma tecnologia que os jovens de São Paulo vêm ensinando desde a época em que a Polícia Militar os perseguia e os agredia por causa dos seus skates, na década de 1980. Tenho a impressão de que o esvaziamento das praças de São Paulo é resultado de políticas de segurança pública que foram implantadas desde a época do Coronel Erasmo Dias, cuja triste memória perdura ainda, especialmente nas abordagens policiais nesses lugares públicos que terminam com o conselho de que nos afastemos do local “por ser perigoso”. Se os pais dos novos poetas são das gerações que deixaram suas raízes em outros cantos do Brasil e do planeta, por força das migrações e imigrações forçadas, os jovens





 Cooperifa 



sabem que suas raízes são rizomas dinâmicos nos fluxos da metrópole; mas elas não estão fincadas, elas se movem conforme a sua vontade determinar. Ao contrário das gerações anteriores que sangravam nas ruas por conta da violência dos bairrismos, essas novas gerações sabem conviver com sabedoria, dão exemplo aos pais. O jovem da Brasilândia é recebido com alegria em Guaianazes, o do Itaim Paulista tem pouso e alimento no Campo Limpo, o de Parelheiros não vai dormir ao relento se perder o trem em Manoel Feio. Compreendem perfeitamente o que significa a palavra “afeto” e o praticam. Respeitam-se.

É toda uma riqueza que se desvela nos saraus e nos slams que recuperam as praças e lugares públicos para a convivência dos cidadãos. A excelente literatura que surge da potência desses movimentos está alicerçada por uma ética, por uma consistência política e por uma consciência histórica que se constrói muito além das salas de aula das escolas públicas - e até mesmo das particulares de São Paulo. A qualidade intelectual dos frequentadores de saraus e slams é facilmente verificável nos vídeos que publicam na internet.

Uma outra lição que nos dão é a sua independência - desprezo, até - em relação aos meios de comunicação de massa. São capazes de projetar suas vozes utilizando as tecnologias mais recentes, hardwares, softwares e meios de transmissão, tanto como forma de expandir a abrangência e o alcance das informações a respeito da sua produção, quanto como forma de preservar a memória das suas realizações. Muitos poetas e artistas das gerações anteriores tiveram suas obras e suas carreiras dificultadas pela impossibilidade de acesso aos meios e modos de publicação. Os novos poetas e artistas têm os recursos e meios necessários para autopublicação.

Esses movimentos artísticos têm um potencial educacional imenso para a construção de uma sociedade melhor ajustada ao século XXI, no Brasil. Ombro a ombro, os fantasmas sorridentes de Itamar Assumpção e Plínio Marcos deslizam em seus skates sem rodas entre a Radial Leste e o elevador João Goulart, entre a estação Guilhermina e a Praça Roosevelt.

Ocupar e resistir

A última modalidade de

território que abordaremos nesse artigo diz respeito às ocupações culturais. Analisamos aqui, sucintamente, duas ocupações: a Casa Amarela, Quilombo Afro-Guarany, situada na Rua da Consolação e a Ocupação Cultural Coragem, situada na Cohab II, em Itaquera.

A Ocupa Casa Amarela, como era conhecida desde 20 de fevereiro de 2014, passou a chamar-se Casa Amarela Quilombo Afroguarany, consolidando-se como um território de práticas artísticas e políticas que tem como início uma ação tática de ocupação semelhante às praticadas pelos movimentos de moradia dos trabalhadores sem-teto de São Paulo, ou pelo MST. Mais ou menos com as mesmas características da Ocupa Ouvidor 63, que está instalada em um prédio que foi ocupado no Primeiro de Maio também de 2014, a Casa Amarela é um híbrido de squat,¹⁶ residência artística¹⁷ e centro cultural gerido pelos próprios artistas que coabitam o espaço.

No decorrer dos anos a Casa Amarela Quilombo Afroguarany vem se modificando e ajustando-se a uma forma de organização que não contempla as expectativas de alguns artistas que participaram da

sua ocupação e história inicial. Por outro lado, contempla uma outra parcela de artistas que vêm na organização sistemática do espaço uma experiência mais ajustada às suas demandas e propostas expositivas, produtivas e educativas. Nela foram desenvolvidos projetos de todos os tipos, de todas as linguagens, com artistas intuitivos, com artistas acadêmicos, com artistas consagrados, com artistas desconhecidos, com pessoas que não se consideram artistas, com ocupantes das ruas, com pessoas que demandam atendimento psiquiátrico, com pretos, brancos, índios, árabes, judeus, japoneses, brasileiros, imigrantes, refugiados, enfim, uma infinidade de experiências e gentes. A artista Wanessa Sabbath, é uma das principais responsáveis pela organização do território, após uma longa luta para definir um modelo de gestão que atenda às expectativas de uma comunidade diversa, que luta internamente para consolidar-se solidariamente e não por disputas de protagonismo.

A Casa Amarela é, hoje, um espaço necessário e uma experiência indispensável para a compreensão de uma realidade que por muito tempo esteve desconhecida.

Sua existência revelou a potência expressiva que andava contingenciada, oprimida, abafada e desconectada em São Paulo. É um polo que congrega e difunde as artes mais radicais e mais autênticas produzidas no contexto contemporâneo no Brasil. É um referencial social importante – senão o mais importante – da possibilidade de coexistência dinâmica e rica entre o centro e as periferias. É, ao mesmo tempo, uma embaixada da diversidade e o centro de uma unidade; diversidade de trajetórias, unidade de ação. É um quilombo-aldeia, como afirma-se, afinal.

A Ocupação Cultural Coragem¹⁸ teve início em 27 de fevereiro de 2016, quando um grupo de artistas da Cohab II que há mais de dez anos promoviam eventos relacionados ao Reggae, em Itaquera, resolveu quebrar o cadeado, entrar, limpar e tornar acolhedor um galpão que esteve abandonado por 15 anos. O espaço foi constituindo-se aos poucos, tornando-se ao mesmo tempo uma galeria de arte que abriga palestras, seminários, fóruns, shows, festas, cursos, saraus promovidos pelos integrantes do coletivo que se organizou a partir da ocupação e pelos parceiros, que

tanto são artistas e ativistas autônomos quanto grupos, como o Fórum de Cultura da Zona Leste,¹⁹ por exemplo.

A primeira exposição de obras realizadas por artistas visuais ocorreu em outubro de 2016. Desde então, dezenas de exposições ocorreram, como a de obras do artista plástico Alex Hornest, mestre renomado no circuito da arte de rua, nascido e criado na comunidade, também conhecido como Onesto.

A existência desse espaço no interior de uma comunidade rica de expressões, mas pessimamente atendida pelo poder público, é quase um milagre. Ou, melhor, um milagre dentro de um milagre, porque desde uma perspectiva crítica é possível compreender os conjuntos habitacionais da Cohab, em São Paulo, como campos de concentração para trabalhadores de baixa renda. O urbanismo e a arquitetura reuniram nas periferias de São Paulo seus maiores esforços para conceber campos de concentração dissimulados. É de uma rebeldia exemplar instalar dentro de um conjunto habitacional - como a Cohab II, Cidade Tiradentes etc - um espaço para artes, educação, ativismos, cidadania, direitos, convivência,

 Cooperifa 





Cooperifa

Man in a red and blue plaid shirt and a dark cap, standing on the left side of the stage.

Man in a blue and white striped polo shirt, speaking with his right arm raised.

Man in a white t-shirt and a dark cap, standing on the right side of the stage.

DRE
EMEF ALMIRANTE SYLVIO IFCX

DRE
EMEF ALMIRANTE SYLVIO IFCX

Laranja
NOLLY



fundamentados no direito à fala e à escuta sem mediação, sem tutela, sem opressão.

Ocupações como Casa Amarela e Ocupação Cultural Coragem, embora tenham suas características específicas, diferenciadas, cumprem missões simultâneas de altíssima complexidade com eficácia e simplicidade. São núcleos a partir dos quais são formadas novas micro-comunidades, que atuam potentemente na reconstrução de comunidades maiores cuja trama esgarçou-se, ou mesmo na edificação de novas comunidades previstas há mais de duas décadas, como as sociedades sem trabalho.²⁰ São espaços educacionais autônomos nos quais novas pedagogias são formuladas e experimentadas de forma libertária. Estas experiências ainda estão em fase de gestação, mas já é possível afirmar de que trata-se de um caminho sem retorno. Elas atendem as expectativas de um público crescente, que não tem mais o perfil de espectador; antes, apresenta-se pleno de agência, de cidadania.

Conclusão

As experiências abordadas neste artigo apontam para transformações que estão em curso na

nossa sociedade. Talvez haja ocorrências semelhantes em Recife, Porto Príncipe, Chicago, Barcelona, Teerã, Paris, Munique, Buenos Aires, Londres, Lima, Tel Aviv, Cidade do México, Manágua etc. Em diversas cidades encontraremos slams, saraus e ocupações produzindo novas formas de experimentar a cultura e organizar a política de uma forma mais integrada à realidade cidadã. Em cada lugar talvez seja necessária a construção de pedagogias específicas e próprias, para lidar com o social e suas demandas, em face da diversidade de contextos e culturas.

Os movimentos recentes sob a rubrica “Occupy” deixaram, entre alguns dos seus legados, a compreensão de que a mobilização popular pode ser consciente e potente o suficiente para modificar a realidade do mundo para melhor, se evitarmos os erros das “primaveras” que destruíram sociedades árabes como a Líbia, a Síria, o Iraque e o Afeganistão, por exemplo. Diferentemente do que testemunharam Ortega Y Gasset e Elias Cannetti há quase cem anos, não são movimentos de “massas” o que estamos testemunhando e participando; são movimentos de pessoas conscientes do esgotamento

dos modelos de mundo e sociedade que a modernidade produziu. São cidadãos procurando corrigir o rumo de suas comunidades, libertá-las das inúmeras formas de opressão, única saída para que individualmente também libertem-se. Nós, trabalhadores, operários, proletários, camponeses, camelôs, pipoqueiros, quando engajados nas lutas por direitos sociais, nunca somos massa, porque somos “minorias”, como descreveu Jean Baudrillard.²¹ As massas são expressão da hegemonia que permanece ativa como resistência do colonialismo contra a busca de autonomia das sociedades colonizadas.

O legado do Hip Hop, que está prestes a completar meio século de existência, é imenso. Ele levou os jovens das classes trabalhadoras a apropriar-se de meios de produção artística e cultural que ainda estão em desenvolvimento, a desenvolver um senso crítico poderoso referenciado na história social do Ocidente e dos locais onde vivem, a compreender que são tratados como inimigos de um Estado controlado por uma classe que Darcy Ribeiro qualificava como infecunda, e muitas outras questões. No lugar da cultura para as massas, que os capitalistas

brancos empurraram goela abaixo de gerações sucessivas mundo afora, o sistema cultural e social que é o Hip Hop trouxe uma pedagogia centrada na identidade que, a partir dela, torna-se mais nítida a percepção de ser-e-estar-no-mundo. Nisso as contribuições de Frantz Fanon, Luther King, Malcolm X, Stephen Biko, Nelson Mandela e outros completam a obra de descolonização, desconstrução e emancipação da gente que durante séculos foi tratada como gado pelos humanistas europeus. Se o espírito dos diversos “Occupies”, desde 2008, era uma consciência profunda – pra fora - das desigualdades e das assimetrias que - retomando Boaventura de Souza Santos – se tornam visíveis a partir das linhas abissais que estabelecem quem está do lado dos que vivem do trabalho e quem está do lado dos que vivem dos impostos e da renda produzida nos cassinos das especulações, o espírito do Hip Hop é uma consciência “pra dentro”: pra dentro da comunidade, pra dentro da família, pra dentro de si. Três perspectivas sincrônicas e complexas, que formam unidade encarnada na “gente periférica” politizada.

A partir desses legados e

também do que sobrou da história das lutas sindicais e dos partidos de esquerda, entendemos que, cientes ou inconscientes, as novas gerações que se apresentam nos saraus, slams, bares, praças e ocupações, estão iniciando uma nova experiência de sociedade baseada, entre outros valores, na socialidade, na mais profunda compreensão de “ser no mundo”, nos afetos, no respeito às diferenças, no direito à apresentação em lugar da representação, na compreensão de que o século XX precisa chegar ao fim.

Mas alcançar o século XXI impõe desafios e, como não podia deixar de ser, ainda existem lastros imensos que dificultam a caminhada desses movimentos sociais. Aqui, no meu entender, vale a pena refletir o que propôs Italo Calvino para este milênio,²² a releitura cuidadosa do prefácio de Sartre para o livro de Fanon²³ e frequentar os platôs de Deleuze e Guattari.²⁴ As recorrentes lutas por protagonismo, as dissidências baseadas no egoísmo e no personalismo, os alinhamentos ideológicos com políticos e partidos políticos, a incompetência organizacional, as diversas formas de intransigência, as disputas baseadas em perspectivas de raça,

gênero, identidade etc, dificultam a caminhada para o século XXI.

A formulação de pedagogias, tecnologias e estruturas sociais também estão sendo desafiadas por uma realidade cujo centro se deslocava cada dia mais do confinamento dos gabinetes, escritórios, bureaux e salas de aula para os bares, para as ruas e para as ocupações. A chegada da pandemia, ao mesmo tempo que freou a difusão dessas práticas em campo aberto, se tornou um desafio maior porque essas práticas presenciais perdem um pouco da sua força, da sua veemência, quando realizadas online pela internet. Em compensação, permite maior difusão das informações, dos registros e permite que poetas de Salvador ou Luanda interajam ao vivo com poetas em São Paulo, ou em qualquer lugar. Educadores sociais das veredas do Grande Sertão podem encontrar-se com outros que atuam nos Pampas do sul. O que tempos percebido é que os desafios trazidos pela situação pandêmica têm estado sendo sentidos, mas também permitem um ganho em termos de apropriação dos recursos tecnológicos. Provavelmente, dessa realidade sairão novas realizações potencializadas pelos meios digitais

e os jovens do Hip Hop e do Funk têm muito a ensinar a todos nós a respeito disso.

Para uma sociedade com ou sem trabalho no século XXI, a Educação Social terá uma missão do porte da que foi imposta a Atlas. Que haja sabedoria para compreender que, longe de ser um castigo dos deuses que regem a política e a economia atuais, é uma missão, uma responsabilidade, uma oportunidade de reconstruir o mundo no lugar de carregá-lo aos ombros.

Referências

AUGÉ, Marc. Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BAUDRILLARD, Jean. À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.

CALVINO, Italo. Seis propostas para o próximo milênio. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1972) O Anti-Edipo: capitalismo e esquizofrenia I. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: UFJF, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) Epistemologias do Sul. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

NOTAS:

1. O Prof. Dr. Sandro José Cajé da Paixão é graduado bacharel em Comunicação em Múltiplos Meios pela PUC-SP, Mestre e Doutor em Estética e História da Arte pelo Programa Interunidades de Pós-Graduação em Estética e História da Arte (PGEHA-USP). O presente artigo é inspirado pela atuação do Prof. Dr. Roberto Silva, da Faculdade de Educação da USP, na missão de conscientizar-nos de que a Educação Social é um campo fértil para práticas e teorias, a respeito da relação da Educação com as demais dimensões da vida em sociedade.

2. Em algumas batalhas, no lugar do uso de aparelho sonoro, a base rítmica é produzida pelos “beatboxers”, pessoas com talento para produzir com a boca, com a voz e com o corpo ruídos e sons,

especialmente os percussivos, que imitam os instrumentos usados na música.

3. Amador Bueno de Ribeira, capitão-mor e ouvidor da Capitania de São Vicente que, ao ser aclamado rei pela população castelhana de São Paulo, em 1641, optou por permanecer fiel ao novo rei de Portugal, após os 60 anos da União Ibérica. Sua lealdade provocou grande revolta entre os que o aclamavam, obrigando-o a refugiar-se no mosteiro de São Bento como único recurso para proteger sua vida. O abade Frei João da Graça e seus monges conseguiram controlar a fúria da população que queria vingar-se de Amador Bueno que, com sua decisão, impediu a independência de São Paulo em relação a Portugal.

4. Poetisa, mineradora, esposa do inconfidente Alvarenga Peixoto, nascida em Minas Gerais no século XVIII e, segundo alguns historiadores, descendente de Amador Bueno, como Carlos Drummond de Andrade.

5. Além das ocupações das escolas da rede pública estadual de São Paulo, as manifestações dos estudantes secundaristas de 2016 resultaram em atos públicos nas

ruas, reprimidos com violência policial. Há relatos de estudantes que denunciavam que passaram a ser sistematicamente vigiados e perseguidos pela polícia paulista, tendo seus telefones grampeados e, inclusive, sendo submetidos a agressões físicas e psicológicas. Essas perseguições têm, segundo esses estudantes, caráter tipicamente político.

6. Opto por não introduzir neste texto dois bares que apresentaram-se atualmente como referências culturais e educacionais da maior importância em São Paulo. O Al Jannah, bar de tradição palestina, e o Aparelha Luzia, que afirma-se como quilombo urbano, são dois espaços de irradiação de novas formas de lidar com o momento cultural e político atual. Ambos os bares merecem, cada um – assim como os mencionados no artigo –, estudos mais aprofundados e extensos, pelo papel que desempenham na mudança de mentalidade em relação a questões sociais centrais que dizem respeito ao futuro do Brasil e do mundo, como racismo, machismo, feminismo, imigração, culturas diaspóricas etc.

7. Mensagem postada por Michel Yakini, no blog do Sarau Elo da Corrente, em 1 de dezembro de

2010: <http://elo-da-corrente.blogspot.com.br/2010/12/em-que-pe-estamos-bar-do-santista.html>, acessado em 05/08/2021. Obs. Optamos por respeitar a mensagem, na forma como foi escrita, sem proceder a nenhuma correção.

8. Trecho do depoimento em vídeo de Michel Yakini para o Itaú Cultural, publicado em 16 de maio de 2012: <https://www.youtube.com/watch?v=aCELRpnXzuY>, acessado em 02/06/2018.

9. A definição do conceito de “linha abissal” é encontrado no artigo “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, de Boaventura de Souza Santos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) Epistemologias do Sul. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

10. Refiro-me aqui ao conceito de “edipiano” encontrado nos escritos de Gilles Deleuze e Felix Guattari, especialmente na obra O Anti-Édipo.

11. Trecho editado do depoimento do poeta Sergio Vaz, organizador do Sarau da Cooperifa para o Itaú Cultural: https://www.youtube.com/watch?v=PKZ9TO_YCnM, acessado em 05/07/2021.

12. Para mais informações a respeito das atividades desse coletivo, consultar: TOSCANO, Antonio Rogério. Teatro e hip hop: a experiência do Núcleo Bartolomeu de Depoimentos, disponível em: <http://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57276>, acessado em 02/07/2021.

13. Lei municipal que impõe o silêncio em locais públicos e privados após as 22 horas.

14. Estes dois termos, “não lugares” e “lugares êmicos”, os utilizo conforme os conceituam Marc Augé e Zigmunt Bauman, respectivamente.

15. AUGÉ, Marc. Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

16. Termo em inglês que denomina as casas e prédios abandonados ocupados por artistas que até então não tinham local para morar e trabalhar. Os squats são uma tradição já centenária nos países da Europa, onde haja uma legislação que facilite o uso social de imóveis ocupados.

17. A definição de “residência artística” é um pouco mais complexa do que normalmente supomos. Para melhor compreensão

CURSO DE EXTENSÃO PENSANDO O BRASIL: BASES TEÓRICAS PARA A ANÁLISE DA MISÉRIA BRASILEIRA

J. Chasin

com
Vânia Noeli Assunção

No canal do Youtube do
Grupo de Estudos Marxistas da UFF- Rio das Ostras



27/08/21 às 15h

Vânia Noeli Ferreira de Assunção é Mestre e Doutora em Ciências Sociais pela PUC-SP e Professora Adjunta da Universidade Federal Fluminense – campus Rio das Ostras. É co-editora da revista *Verinotio* e compôs o núcleo de pesquisas organizado em torno de J. Chasin. É autora de "A constituição do capitalismo Industrial no Brasil: a via colonial" e "A crítica chasiniana à analítica paulista", além de outras produções sobre a obra do autor.

do seu sentido, consultar a tese de: MORAES, Marcos J. S. de. Residência artística: ambientes de formação, criação e difusão; disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16136/tde-29042010-093532/pt-br.php>, acessado em 05/07/2021

18. Para seguir a programação da OCC: <https://www.facebook.com/coragemcoletivo/>, acessado em 09/07/2021.

19. Para conhecimento das atividades do FCZL: <http://forum-deculturadazonaleste.blogspot.com.br/>, acessado em 09/07/2017. Embora a última postagem na página seja de 24/07/2020.

20. Para reflexões iniciais a respeito desse assunto, recomendamos a leitura do manifesto do Grupo Krisis, composto por Robert Kurz, Ernst Lohoff e Norbert Trenkle, publicado em 1999 e acessível em português no seguinte endereço: <http://www.krisis.org/1999/manifesto-contra-o-trabalho/>, acessado em 22/07/2021. Para avançar aos dias atuais e poder comparar com a análise do Grupo Krisis, sugerimos as obras recentes de David Harvey, especialmente "Cidades Rebeldes", as últimas obras de Peter Sloterdijk, como "En El Mundo Interior del

Capital", e o livro "Crise e Insurreição", de autoria do Comitê invisível.

21. Em seu texto "À sombra das maiorias silenciosas", Jean Baudrillard descreve as massas como potência que, na maior parte do tempo, absorve e anula a energia do social e do político.

22. Refiro-me à obra publicada postumamente de Calvino, "Seis Propostas Para o Próximo Milênio". CALVINO, Italo. Seis propostas para o próximo milênio. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

23. Refiro-me ao prefácio que Sartre escreveu para o segundo livro de Frantz Fanon, "Os condenados da Terra". FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: UFJF, 2015.

24. Refiro-me aos volumes de Mil Platôs, mas incluo como ponto de partida O Anti-Édipo, obra que denuncia o que o filósofo e o psiquiatra desenvolvem com os platôs.

 **TV COMUNA**
Facebook.com/a.comunarevista/

20^H

SEXTA-FEIRA
HORARIO DE BRASÍLIA

27 08 2021



J. CHASIN

PENSANDO O BRASIL

VÂNIA NOELI ASSUNÇÃO



RESISTÊNCIA E MOVIMENTO SOCIAL

CARLA BENITEZ MARTINS PAULO PEDRINI SOLANGE ANTÔNIO

11:45h

PROGRAMA
É QUASE MEIO-DIA!
SEGUNDA-FEIRA A SEXTA-FEIRA

ANJO GRACIANO

ANTONIO WELLINGTON DE OLIVEIRA JUNIOR¹

Um gavião! A configuração me assomou aos olhos, assim, num repente. E era isso mesmo: um gavião. Se gavião-caboclo, gavião-carijó, gavião-ripina, gaviãopuva, gaviãotinga, gaviãozinho, caracoleiro, sovi, sauveiro-do-norte, tauató-pintado, caranguejeiro, uiraçu-falso, gralhão, caracará, chimango, acauã, tanatau, caburé, quiriquiri, cauré, casaca-de-couro²... Isso aí, de imediato, não saberia dizer, nem mesmo agora, poderia.

Quando as asas em repouso, as escápulas salientes; a cabeça que, numa sutil inclinação para frente, faz menção de se contrair: se o movimento se prolonga, em pouco teria a cabeça resguardada entre as asas; o perfil aquilino; olhos posicionados nas têmporas, abertos, arregalados (o que miram?); as pernas curtas; e estes pontos brancos nos pés, seriam garras?; a cara rósea; o chinó negríssimo a lhe escorrer desde onde chamo testa até o cangote; a combinação de cores e a padronagem em pontos como num Seurat. Vejo tudo e concluo que se trata de uma ave, de rapina, falconiforme. Posto que, indiferente às

tentativas de taxonomização que lhe imponho, ela permanece, pra mim, citação de Juvenal: “rara avis in terris” (Sátiras VI, 165).

Mas porque um gavião?

Um anjo. Eureka! É um anjo. Antes que me viesse a hárpia, entendi que era um anjo. Quando identifiquei as asas, a figura se fechou. De fato, todo o problema está aí. Elas, as asas, desatam o processo.

A pequena escultura – não mais que 45 cm – em madeira policromada não é a primeira aquisição de Manuel Graciano que faço. Da última vez que fui a Juazeiro do Norte, no Cariri cearense, adquiri um Mateu e uma figura humana, ambos também em madeira pintada e de pequenas dimensões.

Foi numa visita à casa-oficina-ateliê do artista. Em nenhum momento avexado, pude ver como trabalhava, o que havia produzido – pelo menos o que estava no estoque –, conversar com ele e escolher as peças. Esta, não: um impulso

irrefletido, às cavaleiras da compra dum presente. Sendo o tempo presente, as escolhas reduzidas e as dúvidas nem maiores nem menores que as que assomam quem decida presentear (...meu presenteado gostará? E eu mesmo gosto? Sinto-me bem presenteando isto ou aquilo? Que vão pensar e o que quero que pensem de mim! Posso pagar? Pode ser frágil? E o transporte? Resistirá à travessia transatlântica?), levei-me, logo, pelo fetiche da autoria – fechado: “– havia de ser um Graciano!” – e por um juízo de gosto imediato, assim me pareceu.

[Em verdade, algo me compungia ao pensar em dá-la e não tê-la pra mim, não vê-la, nunca mais! Tomado pelo charme, a ela, voltei várias vezes, antes de qualquer decisão definitiva. A solução foi encontrar outro Graciano para o presente. E este, também, fundamental para que eu visse o anjo.]

Em casa, sem tempo ainda de me ater a exames minuciosos, deixei-a ali, na sala de jantar, sobre um aparador feito com madeira de demolição – um desses móveis novos querendo ser velhos; o passado reeditado pelo design de

interiores e vendidos em longas ruas paulistanas com lojas de decoração, antiquários, brechós e cemitérios –, em meio a outras esculturas (as que citei do próprio Graciano, outras de Joaquim Mulato), imagens de santos em gesso ou metal barato, rosários, escapulários e outros apetrechos religiosos meus e de meus avós e bisavós; microsystem com rádio e CD player de um lado e um toca-discos quebrado sobre um videocassete sem uso de outro; uma espécie de amontoado de afetos e tempos.

Da barafunda, ela me pastoreava insistentemente. Aquelas pupilas muito contraídas, pretas sobre o fundo cândido, me olhavam – e só a mim, pensava eu – em qualquer ângulo da sala que estivesse. Se de frente, redondos como bilas, ou de perfil, amendoados que nem pintura egípcia, não importa: o simples e sofisticado recurso de perspectiva intuído e aplicado por Graciano aos olhos da estatueta é bossa barroca.

No vis-à-vis teimoso, mais que o olhar esbugalhado e impertinente, sua vigília constante, é o inacabamento da figura, a configuração para mim ainda inconclusa, que perturbava; me dava gestura. [Só agora que escrevo, percebo].

A cabeça é humana, não resta dúvida; os pés o seriam, metonimicamente, não fosse o que se interpõe entre eles. Por catacrese, chamá-lo-ei tronco. Pelejo, mas não consigo estabelecer as proporções nesse entremeio; sei que a pintura complica: a mancha superior, roxa, corresponde a dois terços do total, o que sobra é encarnado. Entalhes a serrote, dois, distando paralelamente cerca de três centímetros um do outro, assim como a linha de pontos brancos perfilados que margeia por cima o entalhe inferior, ratificam os limites entre aquelas cores. Ao menos pudesse saber o que marca essa fronteira (o joelho ou a cintura? E o pontilhado: uma bainha ou um cinto?). Também não há curvas que remetam ao corpo humano, isso porque o escultor pouco desperdiçou da umburana, matéria preciosa, madeira-mãe, matriz, com a qual ordena novos mundos, e que aqui aparece quase sem amputações, num volume monolítico apesar da tinta que lhe maqueia a tez.

[Deste arbusto garranchoso, ninguém se chega sem cautela.

Tem espinho até no nome: umburana-de-espinhos. *Bursera leptophleocos* engl, o nome científico. Assim como da planta, do seu significado e lugar dentro do universo da escultura e xilogravura do Juazeiro a abordagem impõe-se cautelosa. O campo semântico que a ela se liga não se constitui senão e por causa de uma série de oscilações, evasivas, elipses, inacabamentos. Gilmar de Carvalho³ conta-a, junto com o juazeiro e o pé-de-tambor, os três eixos do mundo (=ordem) ali.

Sob ameaça de extinção, apesar da extrema adaptação ao clima e à paisagem da caatinga e carrasco⁴, ...“in silvis Catinga totius deserti: Martius!”⁵, à árvore raquílica não se remete nenhuma hierofania, nenhum mito de origem ou heróico, nem de outra natureza qualquer⁶. Não importa, ela fez-se mito. Se tudo parecia interdito desde a nomeação – ora, não é o rana, no tupi, segundo alguma etimologia, um sufixo de negação? Não estava ela condenada a não-ser umbu? –, foi lá mesmo, por processos de hibridismos⁷ e mestiçagem que superam as dicotomias, inerentes ao universo da oralidade⁸, que se (re)signou: invés de não-umbu → quase-umbu: por superação das

oposições, “o rana não seria o que se contrapõe ao umbu, como sua negação, mas como o que se assemelha, um quase-umbu”⁹... Se, na gênese, o nome lhe imprime uma falta, uma negação; perfeito, é isto o que inversamente lhe completa.

O uso mitificou-lhe. A abundância do passado e a escassez de hoje; a dureza e durabilidade e, contraditoriamente a isto, a docilidade “feminina”¹⁰ ao corte; a textura lisa, sem flerpas, muito apropriada ao entalhe minucioso, indispensável à xilogravura, em particular à de pequena dimensão, como as de cordel, mas igualmente desejável à escultura, fizeram-lhe matéria-prima preciosa.

Há nela grande vantagem
Para fazer escultura
Não empena o estilete
Quando o artista lhe fura
É brando e não dá cupim
Boa pra xilogravura¹¹

Mas, talvez só o fato de ser árvore, só por isso, já lhe garantisse a mitificação, como uma herança legítima de todos aqueles cultos de vegetação que pululam nas narrativas sobre a origem do cosmos e sua manutenção, uma constante,

um universal da cultura. Pode ser Yggdrasil, o próprio cosmos feito árvore, tal vaticinou a völva tocada por Odin; ou lugar de manifestação dum deus, como numa das hierofanias dionisiacas e Iahweh na sarça ardente; o “lenho da cruz, da qual pendeu a salvação do mundo”; a samaúma, em cujas raízes, Ci, a mãe do mato, brincava e gozava com Macunaíma¹²; Açvattha, a árvore invertida que lança raízes no céu; a árvore cósmica; a árvore sagrada, a árvore da vida¹³.

Tal matéria sígnica vai compor com aquela outra matéria vegetal a matéria “Umburana”. Aqui, também está presente um dos problemas que vão ocupar a arte, desde as vanguardas do começo do século XX até os dias de hoje, a lida com a matéria, não só a concreta e palpável, mas também a simbólica, conceitual que se cola àquela.

O material torna-se portador de suas próprias significações, e as narrativas tornam-se constructos ficcionais, passagens do imaginário ao real, da ficção à história, do jogo à ação: da foto da pop star à terra e suas evocações;

da gordura e do feltro ao passista da Mangueira; das deambulações, ossos e papel higiênico às garrafas de Coca-Cola; dos sons e ruídos às camadas originárias buscadas em um convívio regenerador com a animalidade, mas também nas remissões ao tempo cronológico e à dimensão a-histórica da arte.¹⁴

O problema já se colocava no ready made, no objet trouvé, na colagem, na assemblage, e é o que de certa forma sustenta os procedimentos de estranhamento e desautomatização¹⁵ tão próprios das experiências estéticas dadaístas¹⁶ e futuristas. Mas também nos feltros de Morris; no zinco e madeira de Carl André; na areia e papel de Flanagan; na fibra de vidro de Eva Hesse...

Numa relação de cumplicidade com a matéria, sendo com ela um par, o artista manipula não só a madeira, mas a memória da matéria, sua história e seu passado, o que nela é só ela, sua talidade¹⁷, ipseidade.

Umburana que reproduz
Meu pensamento popular

Se mais golpeio com a faca
Mais tu tens pra me dar
Como nós nos conhecemos
Juntos formamos um par¹⁸

É disso que meu anjo é feito.]

Persisto. Vou à busca de braços. E não os encontro. Sem eles, finda-se a busca pela proporção. Lá, do ombro, de onde deveriam estender-se ao longo do corpo, aí mesmo e perfazendo o mesmo caminho, Graciano fez, verticalmente, entalhes, também em par, uns quatro dedos longe um do outro, trespassando o bloco de umburana da frente às costas. Outro fio de pontos brancos faz o contorno de ambos os golpes. Debitei a saída encontrada pelo escultor para a representação do que até aí ainda deveriam, para mim, ser braços, ao surrealismo e ao grotesco¹⁹ recorrentes nas obras de Graciano e de outros escultores de Juazeiro, como Nino. De certa forma, sim, mas não absolutamente. A insistência em vislumbrar um corpo humano a partir de um esquema de proporções ideais – ao menos possíveis –, mantinha minha visão obnubilada.

Na verdade, foi a cabeça, evidentemente humana, e certa disposição das partes (cabeça → tronco → membros), que determinou este método de análise – partir de um esquema de proporções, aquele canônico na história da arte ocidental desde o Renascimento, vide Vitruvius apud Da Vinci, e tentar reconstituir um corpo. Mas, no percurso, ao me defrontar com aquelas fendas, o método mostrava sua fragilidade e insuficiência. Veja, não se trata apenas da ausência de braços, que, obviamente não me impediria de nomear: “– Eis um homem, ainda que sem braços!” Se nada houvesse no lugar, se assim fosse: resolvido. Mas aquelas fendas...

Atinei: “– Asas!” E tudo se fechou.

This might be a way to
make the problems go away!

My own position on
this is that decontextualization
renders a sign meaningless.
Indeed, decontextualization
prevents an artefact
functioning as a sign. It would

be both difficult and undesirable to remove context: it creeps back in subtle ways. Context can even be provided by a mere gesture.²⁰

Desapontado com o método, bastou-me desautomatizar a percepção e entender, de chofre, que eram asas. O escrutínio pela proporção, compreendia agora, era todo ele motivado pela necessidade de determinar o que eram aquelas fendas no lugar dos braços; e eram asas. Um ser alado, um anjo... e de presépio!

[Memória número um: quando fiz presente do outro Graciano, meu presenteado perguntou: “– O que é? É um santo? Uma figura folclórica?” Parecia-me uma figura de reisado: portava um tipo de bastão na mão e uma coroa na cabeça... mas não soube precisar.

Memória número dois: “Que figura é essa nesse caixotinho de madeira? O caixote vem Junto?”

“– É o menino Jesus na manjedoura. Foi assim que ele (o escultor) imaginou: Jesus num caixotinho... O caixote acompanha, sim!”: segundo a vendedora. Acabei optando por outras imagens, em

detrimento do menino.]

Uma presepada: havia, inadvertidamente, adquirido duas personagens de uma lapinha. E o Jesus no caixote foi o arremate, a peça final do quebra-cabeça: a escultura que eu havia presenteado era um dos Santos Reis (fico em dúvida entre Melchior ou Gaspar – Baltasar de jeito nenhum, pois que não era negro –, se ao menos à memória estivesse acessível a imagem do regalo para o menino-deus que a personagem carregava nas mãos! Ouro, incenso ou mirra?) e, a outra, o anjo mensageiro. Teorema comprovado.

E tudo se devia ao gesto singelo do escultor ao golpear a madeira para representar, em vez de braços, asas. Debradoras de uma reflexão sobre a natureza, o locus, o telos da arte, este par de asas-braços apareciam-me como sintoma da esterilidade das taxonomias até agora impostas à(s) sensibilidade(s), ainda mais, hoje, em se tratando das mutações determinadas, na esfera estética, pelos modos de produção das sociedades pós-industriais

ou da comunicação generalizada. Como revalidar oposições histórica e ideologicamente construídas entre antigo e moderno, tradicional e contemporâneo, erudito e popular, arte e técnica (ou arte e design!): ídolos com pés de barro; tal esta epígrafe, clichês.

Não se trata de extrair das palavras sua densidade diacrônica, aquilo que delas fez o tempo, o uso, os jogos²¹. Na lida cotidiana, elas ganham espessura, estruturam-se como representações, como signos. Ao ponto de, por mais que se evoque uma gênese não-motivada e acorda, alguma dimensão indicial e/ou icônica aparecer em termos de consciência. Saussure já havia alertado pra incorruptibilidade do vínculo interno entre as partes do signo e para como o que aí se dá não é uma mera nomenclatura, “uma lista de termos que correspondem a outras tantas coisas”. Não, não é. É “uma coisa dupla”²².

Só como horizonte é que se coloca a possibilidade de recorrer às palavras defraldando-as do seu passado, da sua história. Atos de volição são ineficazes. Mesmo nas mais radicais experiências das vanguardas poéticas, onde a palavra é tomada em sua talidade – cito as

glossolalias dadaísta e futurista, o Letrismo e quase toda a poesia fonética –, é na oposição com o passado, com a tradição, que o novo, o moderno, pode ser ordenado, mesmo que com o pretexto de rompimento, recusa, negação, ou de modo mais tênue: superação. É – também – na diferença que o significado se estrutura.

Não está, contudo, neste ponto de vista, implicada a idéia de imutabilidade absoluta. Sobre isso, igualmente nos adverte o Curso de Lingüística Geral. Se, sincronicamente, não se pode, sem prejuízos à intersubjetividade, impor mudanças ao signo, ao longo do tempo essas mudanças são inevitáveis e incontroláveis.

Em última análise, os dois fatos são solidários: o signo está em condições de alterar-se porque continua. O que domina, em toda alteração, é a persistência da matéria velha; a infidelidade ao passado é apenas relativa. Eis porque o princípio da alteração se baseia no princípio da continuidade.²³

Pesa sobre o que faz uso do signo uma dupla interdição: a de não poder mudá-lo e a de não poder impedir que ele mude.

Daí a esterilidade de toda tentativa de conceituações definitivas do que seja ou não arte. Se não é mais adequado pensá-la como no projeto burguês informado desde o Renascimento e tendo no Romantismo seu fruto mais que amadurecido, não há, por outro lado, como alijar do que se pretende como arte tal memória semântica.

A idéia única da arte como ‘bela’, ‘elevação’, ‘nobre’, ‘liberal’, ‘ideal’, do século XVII, é para separar as belas-artes e a arte intelectual da arte manual e do artesanato. A intenção única da palavra ‘estética’, do século XVIII, é isolar a experiência artística de outras coisas. A declaração única de todos os principais movimentos da arte do século XIX é a da ‘independência’ da arte. A questão única, o princípio único, a única crise na arte do século XX está centrada na ‘pureza’ não comprometida da arte, e

na consciência de que a arte vem apenas da arte e não de qualquer outra coisa.

O significado único na arte-come-arte, do passado ou do presente, é o significado artístico.²⁴

Se não há, na dicção Ad Reinhardt, uma radical ironia contra a ubiqüidade das leis do mercado em toda a vida contemporânea, inclusive na seara da arte, como parece, de fato, ser sua preocupação, não se sustenta mais um divórcio radical entre arte e vida nem a busca inglória de uma arte-come-arte. Suspeito da ironia.

De algum modo, a solução do problema está lá, no que, ao fim e ao cabo, o “significado artístico” pode significar. Conceitos/valores como gênio, estilo, elevação, originalidade, unicidade, valor de culto, aura, finalidade sem fim, mimese, catarse foram, ineludivelmente, colocados em xeque pelos movimentos artísticos do século XX, mas só uma leitura precipitada ou baseada em posicionamentos muito particulares pode ver nessa resignificação um rechaço total. Óbvio que outras questões foram introduzidas

(talvez, melhor, ampliadas!): expressão, processo, abertura, interatividade, inacabamento, reprodutibilidade técnica. E tornou-se impróprio pensar a produção artística sem tais “atributos”. Não só atual, à qual já se debita a quase obrigatoriedade do recurso a interfaces interativas, como às do passado a quem recursos tecnológicos de interação (ou dos museus ou de sítios na rede, por exemplo) promovem níveis e modos de experiência com a obra não previstas, sequer imaginadas (ou desejadas), pelo artista. Donald Judd diz: “Um novo trabalho sempre envolve objeções ao velho, mas essas objeções só são verdadeiramente relevantes para o novo. São parte dele. Se o trabalho anterior é de primeira linha ele é completo”²⁵. Além do que, tais inovações acabam por ser incorporadas e constituir uma “nova” tradição, um novo cânone. As relações entre tradição e inovação são muito mais viscerais do que pode supor uma primeira e apressada visada.

Não só às investidas das vanguardas artísticas do século XX – um pouco antes, já com os Simbolistas e Impressionistas, e depois com todos os desdobramentos delas, é claro! – cabe a responsabilidade

pela ressemantização do termo. É preciso computar, ainda, as mudanças impetradas por pelo menos três campos.

Em primeiro lugar – a ordem não respeita determinações nem de natureza cronológica, nem de valor, senão retórica –, a psicanálise e a intromissão da noção de inconsciente e suas sobredeterminações. Solapada a possibilidade de realização do sujeito burguês: aquele cuja razão emancipou, solapa-se também a idéia do gênio, pelo menos assim como formatada dentro do Romantismo. Não só isso, o projeto psicanalítico põe em crise outros projetos canônicos da arte ocidental: figuração da realidade (arte agora vista enquanto expressão da realidade psíquica e não representação icônica da realidade) e telos da arte (sendo sintoma, haverá modos de instrumentalizá-la para fins determinados?)

A deselitização do termo cultura promovida pela Antropologia no último século arrola como segundo motivo. Excelência técnica, riqueza formal ou complexidade simbólica, tidas como apanágio exclusivo de certa produção superior, elevada, refinada, sofisticada, passam a ser vistas como

“qualidades presentes em todo comportamento social humano”²⁶. O que importa é a dimensão simbólica, o significado atribuído.

A idéia básica que estamos querendo transmitir é a de que a cultura não se refere tanto aos produtos, mas a seu uso. Devemos pensar a cultura como um processo através do qual os homens, para poderem atuar em sociedade, têm que constantemente produzir e utilizar bens culturais. Essa é a única forma pela qual podem organizar a vida coletiva.²⁷

A dimensão utilitária da cultura sofre um reescalonamento. Porque permeia toda a dimensão utilitária da cultura uma camada simbólica cuja espessura e densidade parecem ser, em verdade, aquilo que justifica sua realização no plano material.²⁸

A idéia de processo insiste. Não posso deixar de vê-la nas vanguardas, na psicanálise, muito menos, aí, na noção antropológica de cultura. Sob o mesmo mote trato com as teorias do signo. Terceiro e

último dos três campos. Porque o signo é, antes de mais nada, processo (semiose). Trata-se de uma espécie de pacto efêmero, um contrato fragilíssimo, um conluio entre um nome (representamen), uma coisa (objeto) e uma idéia (interpretante), mal se constitui e evanesce, sempre disposto a se recompor em novos acordos e novas combinações, ilimitadamente, muitas vezes, quiçá em maioria, às largas da vontade de uma consciência²⁹.

Arte-signo. Arte-processo. Só assim é possível pensar o “significado artístico”³⁰. De certo, todas as considerações feitas até aqui devem ser postas em pauta quando o que estiver valendo for a busca pela especificidade deste processo: o que o diferencia de outros processos sónicos? Há algo que o especifica mesmo? Qual o resultado, em termos de consciência, do signo artístico? Transversalmente, tais questões são atravessadas pela função metafórica³¹ e, é possível que, nela se resolvam. No tempo oportuno, por processos incontrolláveis e imprevisíveis, a matéria do mundo se organiza para nós em termos de consciência de maneira que dela emane, que brilhe em torno desta matéria, um sentido terceiro,

obtusos³², imponderável; a metáfora; a arte.

Não seria, então, finalmente apenas um problema de interpretação? Que só no nível da interpretação é que o processo poder ser dito se artístico ou não?

Interpretation is our reception of events and artifacts, and how we make meaning from them. I expect you are familiar with the semiotic notion that “a sign... is something which stands to somebody for something in some respect or capacity” (Peirce 1932: §2.228). So a sign comes into being as meaningful when it is meaningful to an individual, not because of some intrinsic property the artifact has outside of social communication. What social communication brings is not only the interpreting individual, but also the network of signs that forms a context for interpretation. This shows that the context that we perceive and use, the network, is just one of many possible contexts that are available in any given situation. As I

said, context is not just physical situation, but intellectual point-of-view³³

[Um anjo de rapina... há interpretação possível?]

À cabeceira do menino ele está. Suponho.

(Re)componho a cena do presépio a partir dos fragmentos de memória (o menino Jesus no caixote, o Rei presenteado...) e da presença material concreta do anjo aqui comigo; uma arqueologia mnemônica. Não fosse isso, o método seria no todo dedutivo. Partiria do modelo geral de presépio, estereotipado, aquele que invade as vitrines e cartões durante as festas – nele, mesmo nas versões mais compactas, Jesus+Maria+José, quando aparece, o anjo flota sobre todos com asas abertas em envergadura plena: “Glória in excelsis Deo!” –, sim, partiria dele para imaginar o meu próprio. De algum modo, não abandono a via peremptoriamente, mas a figura do anjo me força a ajustes.

Não só as asas contraídas, do mesmo jeito a falta de um gancho ou outro recurso qualquer que indicasse um modo de suspensão da estatueta e, por fim e

principalmente, uma base esculpida no mesmo pedaço maciço de madeira mostram que o anjo deveria ser colocado ao nível do chão com as outras figuras, a Madona, José, o menino, os reis, talvez um pastor com sua ovelha, um burro, uma vaca e um galo. Imagino-os em círculo, em comunhão, que nem convivas num banquete antropofágico, ao redor do menino que, na manjedoura (no dicionário: tabuleiro onde se coloca comida para os animais), se oferece como alimento; já na epifania do senhor a eucaristia renunciada.

É esse anjo manhoso que instaura toda instabilidade. Ali, plantado no cume da cena, estribado na memória da madeira da qual tratei que o constitui, age tal qual o “poste”³⁴ no terreiro fazendo a ligação entre o céu e a terra [não é esta mesma a função dum anjo: ser o mensageiro, o intermediário?], dele advém toda a fecundidade que o texto dum nascimento de messias denuncia. Remontando a ritos de vegetação muito antigos, este anjo-árvore é indício da vida que se oferece incorporada no menino-no-caixote. Se assim for, ele efetivamente, em função de musa³⁵, tem e sustem aquele cosmos do texto

graciano.

Tendo a pensar nele como o sacerdote que oficia o rito sacrificial. Ele se veste tal e qual. Um certo esquema bem elementar, admito, de cores e formas levam-me à suspeita de que é um efod que traja. Nas escrituras: “farão o efod bordado de ouro, púrpura violeta, púrpura escarlata, carmesim e linho fino retorcido” (Êxodo, 28, 6-7). Não bastasse, o esquema de cores também não é aleatório. A palavra não se coaduna com a arte das cores de Dona Cícera – esposa de Graciano, a ela cabe a pintura das peças no esquema de produção familiar que envolve ainda os filhos do escultor³⁶ –: somada à sua inventividade, há uma memória do vivido, do visto (melhor dito!), nos altares, nas gravuras, na presença hiperbólica de imagens religiosas no comércio da fé (mas preponderantemente, na vivência da fé) que domina todo o Juazeiro, dos quais é parte e lhe servem de manancial inesgotável de referências e citações cromáticas.

Na tradição litúrgica, pelo menos desde o século XII, o roxo (púrpura) e o vermelho (carmesim) têm significados ambíguos. O roxo significa penitência e serenidade, mas pode ser usado nas missas de

defuntos. O vermelho lembra o fogo do Espírito Santo, por isso é usado no Pentecostes. É sangue, por outra via. Lembra os mártires e, enfim, a Paixão.

A oscilação entre Eros e Tanatos evidente na palheta, uma constante, por assim dizer, em toda a composição que infiro, encontro no anjo seu supra-sumo. Mais do que isso, ele sintetiza reconciliação dos contrários.

[Gavião. Também figura de síntese. Bem e mal popularmente se lhe emprestam. Ninguém há de lhe negar bravura e valentia, capacidade de resistência às adversidades da natureza, força. Uma leitura adversa, por outro lado, pode ver aí ira, crueldade, vilania. E o meu anjo o que é? É o que dele interpreto].

O anjo-gavião mira o menino-no-caixote azul-caixão-de-anjo, um “burrego que nasce na baixada” – lítotes da sina sertaneja, a do próprio artista, o Graciano, chegado, ainda criança, às glebas do “padim” num uru de trançado, frágil e debilitado pelo sarampo³⁷; sabe-se lá como se criou! Espera que tudo se cumpra, conforme a promessa.

Enquanto isso, estancando o tempo com este olhar corcunda, contempla vida e morte num permutar-se ad eternum, eterno retorno³⁸.

Minhas asas estão prontas para o vôo,
Se pudesse, eu retrocederia
Pois eu seria menos feliz
Se permanecesse imerso no tempo vivo.³⁹

É o anjo de Klee. O anjo da História benjaminiano. Tem o rosto dirigido para o passado, catástrofe única, ruína sobre ruína, mas um vento forte, do paraíso, o “impele irresistivelmente para o futuro”⁴⁰, por cima dos fragmentos e dos mortos. Quando chegar a hora, será a ave de rapina que é; “Carcará, pega, mata e come”⁴¹.

Bibliografia

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ANDRADE, Mário. Macunaíma: o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Martins, 1975.
- BAITELLO JR., Norval. Dadá-Berlim: des/montagem. São Paulo: Annablume, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.
- BARTHES, Roland. O óbvio e obtuso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BASTIDE, Roger. O camdomblé da Bahia. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1961.
- BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas: magia técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BIGGS, M. A. R. Editorial: the role of context in art and

design research. Working Papers in Art and Design 4. 2006. Disponível em: http://sitem.herts.ac.uk/artdes_research/papers/wpades/vol4/mbintro.html. Acessado em 11.11.2008.

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas. São Paulo: Edusp, 1998.

CARVALHO, Gilmar de. Artes da tradição: mestres do povo. Fortaleza: Expressão Gráfica/LEO/UECE, 2005.

CARVALHO, Gilmar de. Madeira matriz: cultura e memória. São Paulo: Annablume, 1998.

Comitê Brasileiro de Registros Ornitológicos. Disponível em http://www.cbro.org.br/CBRO/pdf/avesbrasil_jul2006.pdf. Acessado em 11.11.2008.

DURHAM, Eunice Ribeiro. Cultura, Patrimônio e preservação. Texto II. In: ARANTES, Antonio Augusto. Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ECO, Umberto. Metáfora. In: Enciclopédia Einaudi, Vol. 31, 1994.

ELIADE, Mircea. O mito do eterno retorno: cosmo e história. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. Tratado de

história das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FERREIRA, Glória e COTRIM, Cecília (orgs.). Escritos de Artistas: anos 60 e 70. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Flora Brasiliense. Vol. XII, Part II, Fasc. 65 Coluna 253-254. 1874. Disponível em <http://florabrasiliensis.cria.org.br/fviewer>. Acessado em 07.11.2008.

IBRI, Ivo Assad. Kósmos Noêtos. São Paulo: Perspectiva, 1992.

JUDD, Donald. Objetos específicos. In: FERREIRA, Glória e COTRIM, Cecília (orgs.). Escritos de Artistas: anos 60 e 70. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MUKAROVSKY, Jan. Structure, sign, and function. New Haven: Yale Univ. Press, 1977.

REINHARDT, Ad. Arte-como-arte. In: FERREIRA, Glória e COTRIM, Cecília (orgs.). Escritos de Artistas: anos 60 e 70. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SANTAELLA, Lucia. A teoria geral dos signos: como as linguagens significam as coisas. São Paulo: Pioneira, 2000.

SAUSSURE, F. Curso de lingüística geral. São Paulo: Cultrix, 1993.

SKLOVSKIJ, Viktor. Kunst als Verfahren. In: STRIEDTER, Jurij. Russischer formalismus, p. 3-35. München: Fink, 1969.

TORRANO, J. O mundo como função de musas. In: HESÍODO. Teogonia. São Paulo: Iluminuras, 1995.

WITTGENSTEIN, L. Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

Sugestões não incluídas.

O pastoral em Juazeiro se chama LAPINHA e tem anjos de asas de papel crepom, como os de procissão ou da coroação da Virgem Maria, dia 31 de maio.

Senti falta de uma referência à música (pifanos, bandas cabaçais, algo que dê um moldura musical ao seu texto, que faça com que ele dialogue com as Kantatas de Bach).

NOTAS

1. Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará, membro do coletivo de artistas Projeto Balbucio e do Laboratório de Estudos da

Oralidade – LEO.

2. Comitê Brasileiro de Registros Ornitológicos, 2008.

3. Carvalho, 1998, p. 17-41.

4. Flora Brasiliense. Vol. XII, Part II, Fasc. 65 Coluna 253-254. 1874.

5. Flora Brasiliense. Vol. XII, Part II, Fasc. 65 Coluna 253-254. 1874.

6. Carvalho, 1998, p. 35.

7. Canclini, 1998, p. 18-19.

8. Bakhtin, 1993, pp. 16-44.

9. Carvalho, 1998, p. 34.

10. Bastista apud Carvalho, 1998, p. 38

11. Bandeira apud Carvalho, 1998, p. 36

12. Andrade, 1975, p. 27.

13. Eliade, 1993, p. 214-266.

14. Ferreira in Ferreira et Cotrim (orgs.), 2006, p. 25.

15. Sklovskij, 1969, p. 3-35.

16. Baitello, 1993, p. 14.

Ibri, 1992, p. 11.

17. Batista apud Carvalho, 1998, p. 37.

18. Carvalho, 2005, p. 134.

19. Biggs, 2006, p. 3.

20. Wittgenstein, 1987.

21. Saussure, 1993, p. 79.

22. Saussure, 1993, p. 89.

23. Reinhardt in Ferreira et Cotrim (orgs.), 2006, p. 73.

24. Judd in Ferreira et Cotrim (orgs.), 2006, p. 97.

25. Duran in Arantes (org.), 1984, p. 26.

26. Duran in Arantes (org.), 1984, p. 28.

27. Duran in Arantes (org.), 1984, p. 30.

28. Santaella, 2000.

29. Mukarovsky, 1977.

30. Eco in Einaudi, 1994.

31. Barthes, 1990, p. 48.

32. Biggs, 2006, p. 1.

33. Bastide, 1961, 79-81.

34. Torrano in Hesíodo, 1995.

36. Carvalho, 2005, 134.

37. Carvalho, 2005, p. 129.

38. Eliade, 1992.

39. Scholem apud Benjamim, 1993, p. 226.

40. Benjamin, 1993, p. 226.

41. Vale, João do. Carcará

CIDADE DESCURO, CORPO FULCRO

RÔMULO SANTANA

De um dia para o outro, as cidades tornaram-se quase desertas, salvo por aqueles transeuntes que seguem trabalhando como forma de assegurar sua existência e de tantos outros mortais. Contraditoriamente, a cidade contém os corpos daqueles que negam o sofrimento mundial, uma negação até natural, diante do doloroso embate diário entre a vida e a morte.

Os espaços vazios na urbe se constituem de prisões abertas, reverberando os vazios internos, trazendo à tona o questionamento da existência e a nossa fragilidade, ante ao vírus em sua relação, que é uma relação ecológica tão contraditória: a de que um homem com o vírus reduz-se ao nada e, o vírus, é um nada se não possuir os homens.

O corpo é o cerne, o centro, o âmago. E a cidade é aquela que abandona, que descuida,

que negligência as necessidades e põe a margem os que já são ignorados sociedade. Espaços quase vazios da cidade abrigam mentes transbordando ilusões com a cara fechada, enquanto a verdade está deitada no chão frio da fachada. As casas que antes eram tidas como lares, agora se tornam uma forma de prisão, trazendo à tona as suas questões latentes, soterradas, dado que não há como fugir de si. É tempo de olhar de frente suas fissuras, tão engessadas como os gelidos concretos e fachadas, tão irregulares como a arquitetura da cidade.

O concreto das cidades estampa aquilo que a sociedade luta para não ver: o abandono, o descaso e a negligência social. Esse mesmo concreto que escancara tantas questões é o mesmo que acalenta tantos corpos que, desde sempre, estiveram à margem, em um quase eterno isolamento social.

O projeto Cidade Descuro, Corpo Fulcro surge como resultado das observações e

experiências do fotógrafo na cidade de São Paulo – cidade que liberta e se mostra aberta a todos, mas que também oprime e aprisiona as mentes em uma correria insana cega – e de sua inspiração provinda de seus paradoxos e contrastes. O projeto pretende apresentar um olhar subjetivo sobre o atual cenário frente à pandemia do vírus COVID-19, direcionado tanto aos espaços públicos quanto aos privados, retratando o abandono, o vazio e as angústias pessoais de cada indivíduo





...mas meu coração
é cheio de mais coisas pensam em imagens
nem adianta escrever para elas!

Tem outra garrafa aí
escondida, não você?

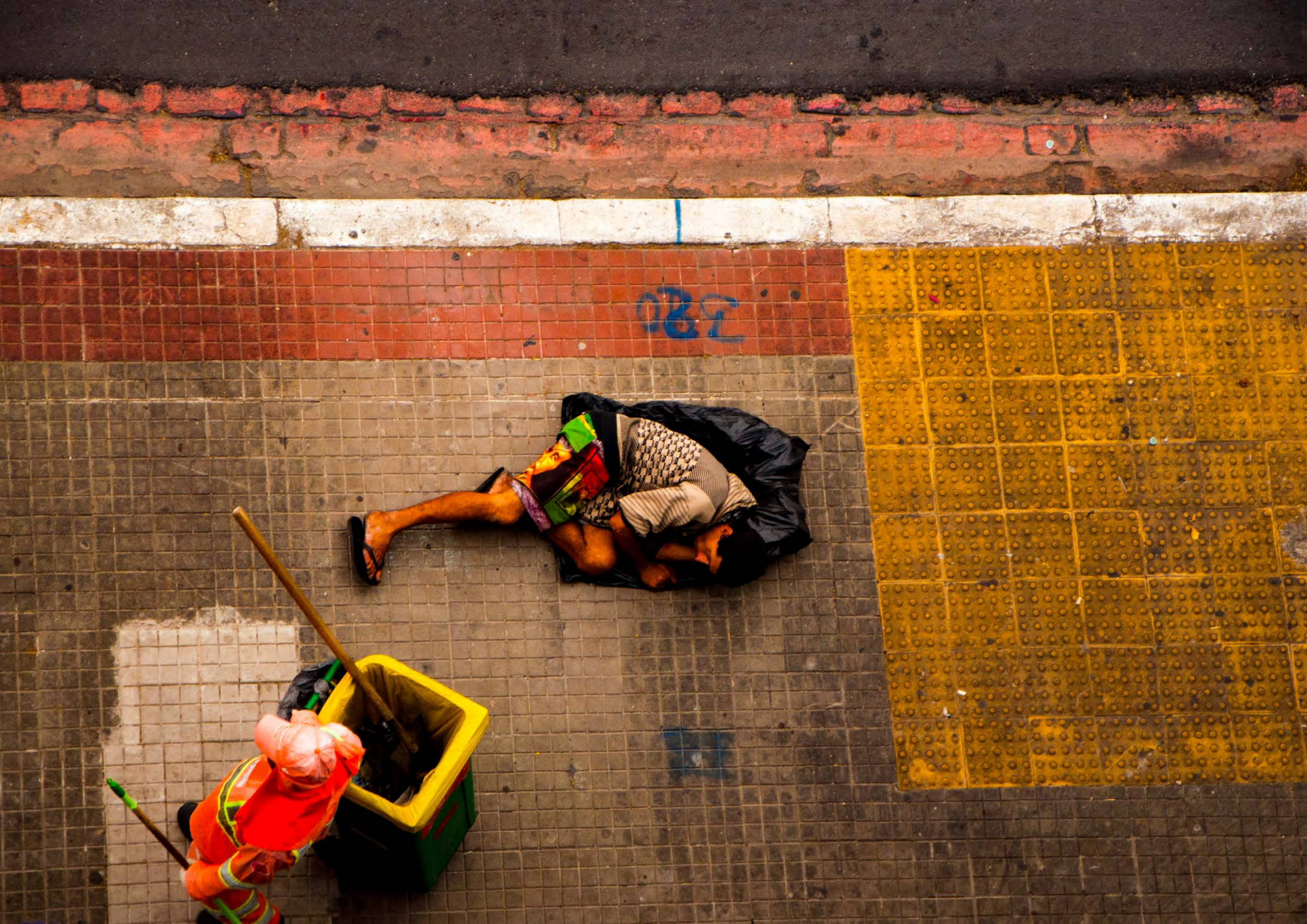
ALVARO S. SILVA
Fones:
R. 7425-0882 / Vitor
R. 9327-4832 / CD
R. 9419-5468 / T. 48
R. 9318-9328 / Timo
ALVARO S. SILVA

SON...



LABOR CIDADAD

FUTURO



TERIA GLAUBER ROCHA VIRADO MAIS UM BEM CULTURAL?

DAVI GALHARDO
Doutorando em filosofia pela PUC-Rio

A coluna “Ilustríssima”, do jornal Folha de São Paulo de 22 de agosto de 2021, amanheceu com um texto cuja pretensão visava homenagear a memória de Glauber Rocha, em virtude do quadragésimo aniversário de seu falecimento. Trata-se do escrito intitulado “Glauber Rocha, morto há 40 anos, influenciou e brigou com gigantes do cinema”, de Claudio Leal, jornalista e mestre em teoria e história do cinema pela USP. Ocorre, no entanto, que o elogio pretendido reproduz os fundamentos daquilo que o baiano passou a vida a enfrentar.

“Glauber Rocha, que morreu há 40 anos, teve forte influência no cinema internacional, fato raro para artistas de países periféricos. Manteve diálogo profícuo com grandes nomes do meio cinematográfico, como Visconti, Rossellini e Buñuel, e influenciou cineastas de diferentes gerações, de Godard, passando por Scorsese, a Bong Joon-ho”, diz o resumo do escrito. De fato, o Glauber apresentado por Leal é um andarilho da cultura, estabelecendo e desmanchando relações

personais com figuras de proa do cinema mundial. Sempre atento, esse Glauber seria, portanto, alguém que soube extrair de seus pares muitos elementos importantes para sua própria obra. De igual modo, ainda segundo Leal, ele também se tornou figura paradigmática para Bong Joon-ho e tantos outros diretores da sétima arte mais contemporânea.

A pergunta que fica, no entanto, é: o que sobrou de tudo isso? O que resta da teoria e da prática desenvolvidas por Glauber? Sobre isso, a interpretação de Leal silencia completamente. Explico-me: em sua análise fundamentalmente colonizada, o colunista da Folha perde de vista as relações indissociáveis de Glauber com as questões brasileiras, com as questões sociais, com a luta política, com a cultura brasileira e latino-americana. Leal limita-se a apresentar-nos um Glauber completamente subserviente ao “primeiro mundo”. Em sua perspectiva, essa personagem histórica foi importante por ter influenciado Godard, Scorsese etc., e não por suas próprias posições teórico-práticas. Aqui, temos o eterno retorno do discurso colonialista. É por ter servido adequadamente

à cultura dominante que Glauber seria digno de méritos. É por ter dado combustível a “alta cultura” que ele mesmo pode agora tornar-se mais uma presa abatida pela ordem dominante. Positivamente, seu assento estaria agora garantido nos museus da cultura, isto é, nos manuais de história do cinema. Em suma, essa coluna baliza o trabalho de Glauber a partir da ótica do primeiro mundo, transformando-o em mais um bem cultural – situação que não pode ser vista por nós, seus contemporâneos, sem horror.

Certamente, a coluna em pauta é muito bem informada. O jornalista em questão demonstra com maestria que ele mesmo é um colunista social bem informado. Bem informado, porém, não ultrapassando a dimensão de um colunista social que não compreendeu o trabalho do negativo.

“JUÍZO FINAL”

ELTON LUIZ LEITE DE SOUZA

Quando entrou em contato pela primeira vez com a mentalidade do homem branco, o pensador indígena Krenak disse que a ideia mais incompreensível para ele era de que o mundo estava condenado a um fim, a um “Juízo Final”. Ele não entendia como essa visão destruidora podia ser a base de uma religião que se dizia do Amor.

Além disso, essa visão de que a terra, a Mãe-Terra, teria um dia fim parecia legitimar que o homem branco já começasse a destruí-la desde agora, derrubando suas florestas, poluindo seus mares e rios, enfim, ameaçando de extinção os povos da floresta.

Mas os povos da floresta têm um antídoto que os protege da mentalidade branca niilista. Esse antídoto não está no cacique, o “chefe político”, ou no pajé, o “chefe religioso”; esse antídoto está naquele que é chamado de “pessoa coletiva”.

Nos povos da floresta a “pessoa coletiva” não é alguém com “muitos eus” ou “personalidades”. Diferentemente, a “pessoa coletiva” é aquela que diz narrativas que expressam o “nós” da comunidade.

A própria linguagem ensina que não existe apenas uma pessoa, mas seis: eu, tu, ele, nós, vós, eles.

Enquanto o branco imagina ser o “eu” a única pessoa, os povos da floresta pouco dizem “eu”, pois conjugam seu mundo na primeira pessoa do plural: o nós da pessoa coletiva.

Somente sendo uma “pessoa coletiva” se pode ser uma singularidade. A “pessoa coletiva” não profere ordens e nem cultos, ela tece narrativas. São as narrativas de uma “pessoa coletiva” que potencializam a comunidade para enfrentar as ameaças de fim de mundo.

A “pessoa coletiva” é o poeta da comunidade. Entre os povos da floresta, o poeta não tem nome próprio designando um ego, pois seu nome é “pessoa coletiva”.

O poeta da tribo expressa um poder diferente daquele que exerce o cacique, o poeta promove curas para enfermidades que o pajé não consegue curar, e trava guerras cujas armas não são lanças ou flechas, pois sua guerra é a resistência por intermédio da palavra que não deixa morrer um mundo, o mundo dos povos da floresta.

A “pessoa coletiva” é um “agente coletivo de enunciação”, diriam Deleuze e Guattari; e nela fontaneja um “afloramento de falas”, tal como aflora na pessoa coletiva. Manoel de Barros, um dos poetas

da nossa tribo. Segue um trecho do livro de Krenak:

“Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? (...) Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. (...) Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas ‘pessoas coletivas’, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo.” (Ideias para adiar o fim do mundo, p. 28)

IDEIAS
PARA ADIAR
O FIM DO
MUNDO

AILTON
KRENAK

COMPANHIA DAS LETRAS

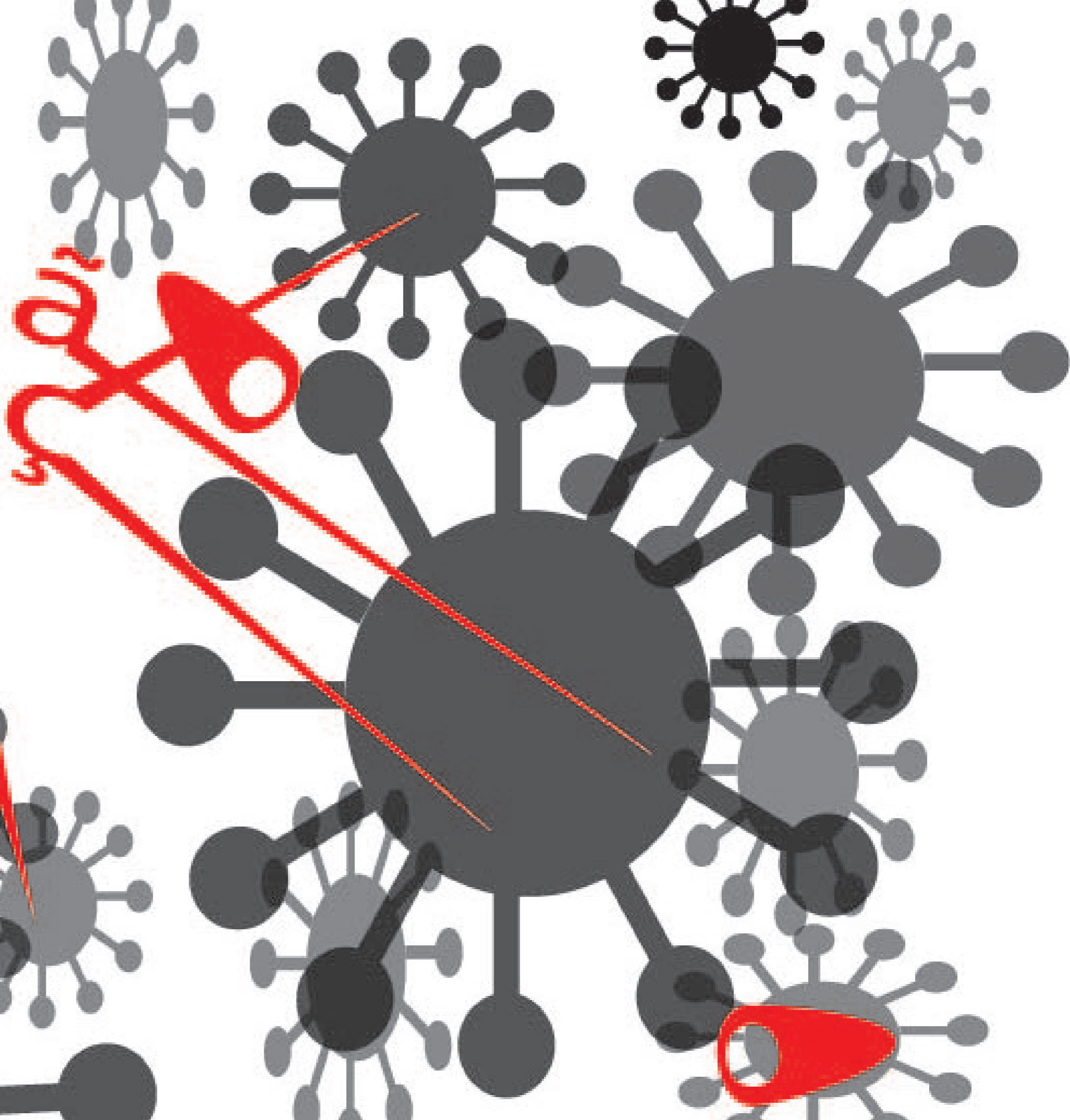
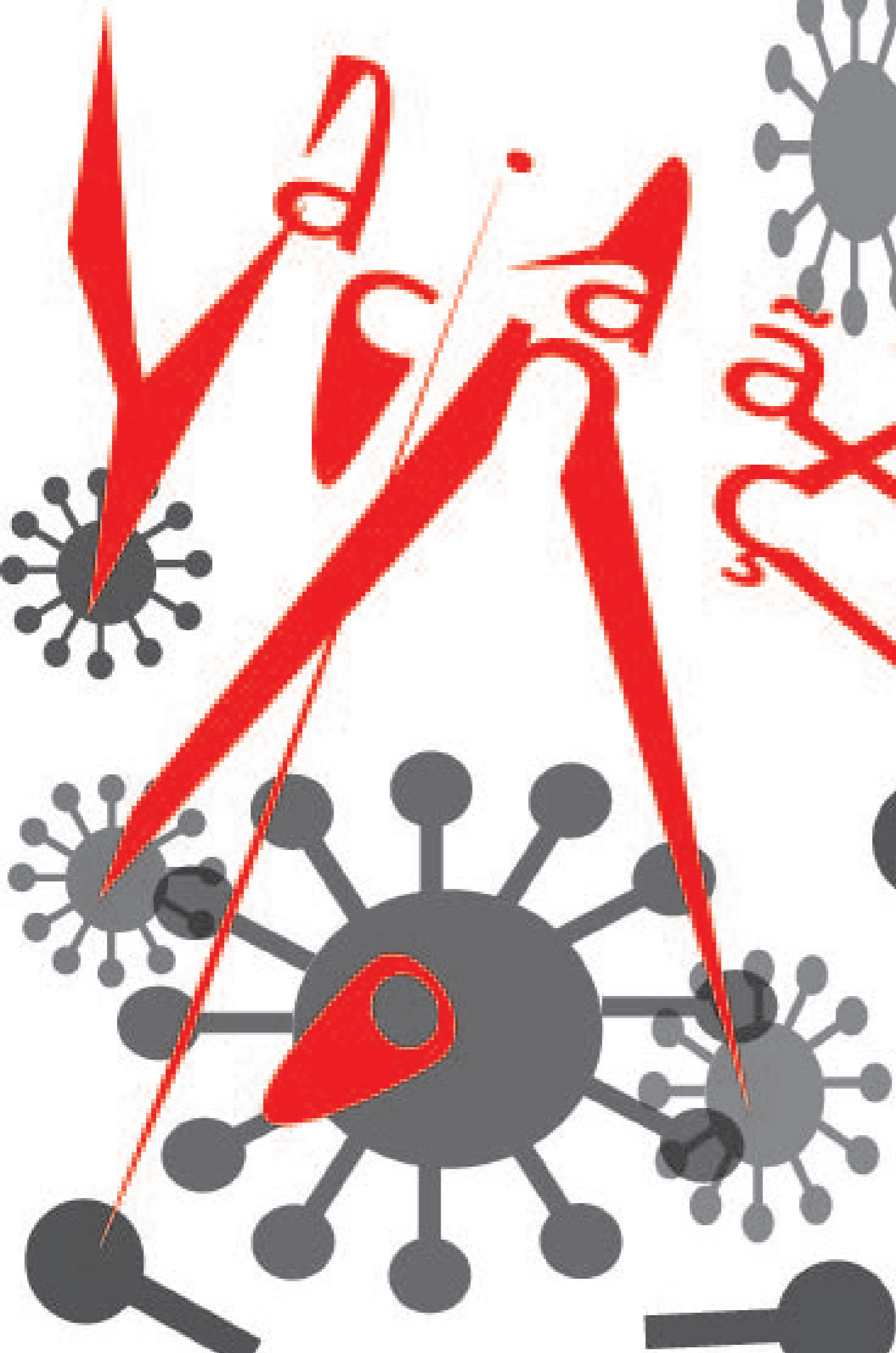
CGPAR 23 NÃO!
#AprovaPDL 342



FENAE



APCEF





QUEM MANDOU MATAR? MARIELLE FRANCO

+ 14 DE MARÇO DE 2018 +

 cinemancipa

ESCOLA DE FORMAÇÃO DE CINEASTAS POPULARES

INTRODUÇÃO AO DOCUMENTÁRIO

DE 6 DE SETEMBRO À 8 DE NOVEMBRO

INSCRIÇÕES ABERTAS!
CURSO GRATUITO • ABERTO • ONLINE

**Participe dos
encontros,
tutorias e
desenvolva
seu filme!**

O Curso "Introdução ao Documentário" é uma iniciativa do coletivo CinEmancipa em parceria com Projeto de Extensão EduPolítica (UFRJ) e apoio da Fundação Rosa Luxemburgo para democratização da linguagem audiovisual por meio da educação popular.

CURSO COM CERTIFICADO DE 36 HORAS DE ATIVIDADE
ACADÊMICA PELA UFRJ.



FORMULÁRIO DE INSCRIÇÃO:
[HTTPS://FORMS.GLE/RZ8JK9ZQ54HP082Y7](https://forms.gle/RZ8JK9ZQ54HP082Y7)

 EduPolítica
Educação Popular, Cultura e Política


FUNDAÇÃO
ROSA
LUXEMBURGO
BRASIL E PARAGUAI

O CONSUMO DE TELEDRAMA- TURGIA SOB A PANDEMIA: UM ESTUDO DE (MEU) CASO

MARCO ANTONIO PERRUSO
– Professor de Sociologia da UFRRJ

No início da pandemia, ainda no primeiro semestre de 2020, muitos de nós entramos em quarentena. Sendo professor de universidade pública, podia me confinar com minha companheira. Entre doações financeiras para trabalhadores pobres e a luta para atenuar toda a precariedade do ensino remoto que impactava os estudantes periféricos, intercalando painéis contra o genocida Bolsonaro e a participação virtual em atividades científicas, sindicais e partidárias, me dedicava a sondar o que poderia escapar do padrão hollywoodiano em plataformas de streamings de filmes e séries. Era uma das poucas opções de consumo cultural que nos restava.

Depois de alguns meses, percebi que espontaneamente eu passara a buscar obras teledramatúrgicas que coadunassem com o momento que vivíamos – e ainda

estamos vivendo, embora o “novo” normal pareça cada vez mais o “velho” normal anterior à pandemia. Filmes e seriados distópicos já estavam na moda bem antes, como *Black Mirror*, *O Conto da Aia*, o novo *Mad Max* e tantos outros. Com a crise mundial do capitalismo, agravada pelo coronavírus, e a ascensão política do populismo de extrema-direita, tão desmoralizante para a burguesia internacional aspirante a uma hegemonia política e cultural sofisticada, o antecedente estilístico e temático já estava dado. Tudo se passava – e ainda se passa – como se as previsões escatológicas estivessem concretizando-se a partir do início de 2020. Podíamos – podemos? – viver o fim do mundo, um momento histórico inigualável que nos horroriza, ao mesmo tempo que, ironicamente, nos honra ao oferecer a oportunidade de presenciá-lo.

No Brasil, parte da classe trabalhadora mais intelectualizada e menos precarizada já vivia

tal sensação por conta da crise do lulismo. Muitos apavoraram-se com Temer, figura tétrica que, no entanto, é um gentleman (no bom e no mau sentido da palavra, tanto faz neste caso) perto de Bolsonaro. A partir de 2019, a coisa piorou bastante, como se sabe, a despeito de importantes mobilizações populares (presenciais mesmo, nem um pouco anacrônicas), antes e durante a pandemia.

Alguns filmes ou séries, obviamente realizados antes de março de 2020, de fato pareciam proféticos. Mas certamente nos falavam da nossa condição singular de “quarentenados”, relativamente privilegiados, antes do que da situação de vítimas maiores do colapso global, os quais seguem nas ruas trabalhando (ou buscando trabalho) sem direitos sob o capitalismo de plataforma, hiperprecarizador.

Entre as distopias mais ou menos tecnológicas que assisti, quase sempre de fundo romântico, conforme o pensamento social

alemão (de Herder até Habermas) que teme a mecanização e o desencantamento das comunidades humanas, vale citar dois seriados: *Electric Dreams* (produção inglesa de 2017, baseada na ficção científica de Philip K. Dick, cultuado escritor estadunidense da segunda metade do século XX); e a nova versão de *Além da Imaginação* (com Jordan Peele à frente, entre outros), baseado na série clássica da TV dos EUA do mesmo período histórico. Não é coincidência que a literatura e a teledramaturgia em questão sejam originárias dos anos 1950 em diante, período da Guerra Fria e, portanto, do temor de um fim do planeta via holocausto nuclear (ou ao menos, do fim do american way of life por conta de uma invasão comunista ou – sua metáfora – extraterrestre). A pandemia do covid-19, agravada pelos Trumps e Bolsonaros do mundo, bem como por toda a sociabilidade burguesa, ajusta-se perfeitamente ao papel de substituto contemporâneo do confronto

planetário “definitivo” entre Estados Unidos e União Soviética. Setenta anos já se passaram, todavia: o capitalismo não mudou tanto assim. E nós? Se observarmos superficialmente o filme *A Vastidão da Noite* (2020, EUA), a resposta com certeza também é negativa. A possível presença alienígena em meio à sombria disputa entre as superpotências é registrada em tons conspiratórios (tão familiares para nós hoje em dia, na era das fake news), com menções não só a OVNI, mas a toda mitologia correlata (atividades militares secretas à moda da famosa Área 51, “homens de preto”, etc). Em contrapartida, a busca da verdade por uma juventude que se empoderava traz uma ponderação otimista e recoloca a agência sociológica da classe trabalhadora na cena dominada pela dicotomia entre Estados-Nação (imperialista de um lado, burocrático de outro). Como que renunciando a mobilização pelos direitos civis, a revolução sexual/comportamental e a luta contra a Guerra do Vietnã, o senso crítico, até ingenuamente iluminista, é disponibilizado enquanto uma solução possível para nosso futuro.

Já o controle do nosso “mundo da vida” por Estados

opressores, tema apropriado cínica e instrumentalmente pelo agitprop extremista de direita, aparece tanto em *A Vida dos Outros* (filme alemão de 2006) quanto na série australiana *Estado Zero* (2020). O primeiro trata da vigilância oficial na antiga Alemanha Oriental sob o “socialismo real” e seu capitalismo de Estado pré-1989; o segundo aborda o cárcere, sem lei nem direitos humanos, de um campo de refugiados na Austrália, dilema da globalização contemporânea. Em ambos, o Estado – quer à “esquerda” quer à direita – aprisiona e submete corpos cujas mentes, ainda assim, resistem dentro de estreitos limites. A comparação com o confinamento de milhões mundo afora, embora injusta, é inevitável. Provável que obras como essas tenham sido buscadas para funcionar tal qual um dispositivo compensatório para os menos desafortunados como nós. Dramas muito bem construídos, talvez tenham auxiliado a diminuir (e refletir sobre) o sofrimento psíquico coletivo – à maneira da sublimação em Freud e Norbert Elias. Mas a insegurança pandêmica pode ir além; remete às dimensões da vigilância e do encarceramento, chegando

até a claustrofobia. Para quem tem esta ansiedade (meu caso), a atração psicológica e estética torna-se irresistível. O espaço fechado em que nos encerramos pode ser um apartamento, assim como um prédio que deixa de ser habitado pela grande maioria de seus moradores face à guerra Irã-Iraque (no filme de terror anglo-árabe *Sob a Sombra*, de 2016) ou então uma densa floresta tropical percorrida por trabalhadores quase escravizados em *Selva Trágica* (México, 2020), um suspense que dialoga com o realismo mágico. Nestes dois filmes um pequeno núcleo de pessoas passa por uma jornada marcada pelo isolamento – mesmo que haja alguma movimentação física, são predominantes a solidão, a angústia e a incerteza quanto ao que virá. Ressalte-se a força das protagonistas, sempre mulheres, em todas essas quatro obras: *Estado Zero* ainda traz a velha fórmula da protagonista branca e ocidental em meio a migrantes asiáticos privados da liberdade por um governo neoliberal; já em *Selva Trágica* uma afro-americana se destaca entre homens indo-americanos em contexto semi-colonial.

Esse crescente protagonismo

de mulheres, negros, não-ocidentais e periféricos em geral na cena cultural e política internacional contraria a surrada tese da “onda conservadora” e evidencia o significativo avanço de setores sociais subalternizados nas diversas lutas de classes que seguem acontecendo nos mais variados formatos. Algo extremamente alentador de ser observado em contexto pandêmico e que nos faz imaginar adiante, para além de fetiches catastrofistas que a cidadania burguesa progressista, supostamente de esquerda, cultiva nos últimos anos – algo obviamente agravado pelo confinamento dos remediados que compõem nosso próprio segmento social.

É o que se percebe no instigante filme brasileiro *Cidade Pássaro* (2020), o qual, a partir de trajetórias de migrantes africanos em São Paulo, nos faz pensar sobre globalização, desterritorialização, os amálgamas entre o moderno e o tradicional, todos fenômenos anteriores à pandemia, como o filme, e que se agudizaram desde então. Nele não há claustrofobia, talvez uma agorafobia diante da imensidão espaçosa de uma metrópole desconhecida – o que, aliás, muitos de nós podemos estar a sentir quando

vamos nos desconfinando de forma ziguezagueante, ao sabor das ondas e cepas da covid-19.

Entretanto, o maior ou menor distanciamento social ainda vigora como um cerceador poderoso para a vida social. Por isso, a percepção de que estamos todos no mesmo barco, separados fisicamente e aproximados virtualmente via Zoom ou Meet, reforça o mal-estar de que estamos presos num mesmo planeta, na mesma arquitetura capitalista. Como se o mundo inteiro, com suas gritantes desigualdades sociais, fosse o nosso claustro. Neste sentido, *A Caminho do Desconhecido* (filme estadunidense de 2016) e *The Terror* (seriado de 2018, também dos EUA) devem impactar bastante o telespectador confinado: seja um astronauta solitário numa pequena nave, seja uma tripulação de marinheiros perdidos numa exploração em meio ao mar Ártico, respectivamente, é inescapável a condição de podermos contar apenas conosco ou com quem está igualmente aprisionado. A quase inviabilidade do salvamento, por maior que sejam os esforços dos personagens, pode ser lido na chave pessimista ou realista: independente disso, o viés crítico proposto,

referido ao status quo “civilizado”, é inegável. Ao contrário de besteiras hollywoodianas como *Perdido em Marte* ou *Gravidade*, onde a ação-individual-racional-e-eficaz-com-vistas-a-um-fim-objetivo – consagrado por Weber – captura e achata completamente o enredo tornado clichê (sempre há um “I have a plan”, verdadeira obsessão na cultura estadunidense), nessas duas obras a mediação entre a humanidade – burguesa – e a natureza desmorona por conta dos próprios padrões e valores sociais vigentes.

Se deixarmos de lado espaçonave e navio como metáforas do mundo social e abordarmos literalmente o planeta como unidade em suas visíveis limitações ecológicas, a coisa não muda de figura e fica mais reveladora. A pandemia seria a concretização, desde já, dos temores denunciados pela teledramaturgia distópica. Em *Terra à Deriva* (megaprodução chinesa de 2019) a confiança anti-liberal – e burguesa – em seguir o paradigma produtivista/desenvolvimentista de seu capitalismo oriental expressa-se na certeza de que a engenharia humano-mecânica é capaz de recolocar a Terra em seu devido e seguro lugar no sistema solar. Nada mais

acrítico – e ostentatório. Em direção oposta destaca outro filme: o belo *Aniara* (2018, Suécia) ancora-se não apenas no romantismo alemão, mas talvez até num marxismo ecossocialista, seu parente teórico. Aqui não se trata de toda nossa civilização, mas de milhares de pessoas, uma pequena e desavisada nova humanidade multicultural presente numa gigantesca espaçonave, também à deriva, obrigada a construir seu futuro. Nessa obra apresentam-se de uma vez só muitas desafiantes questões contemporâneas, visibilizadas nas últimas décadas: os limites produtivos e ambientais mundiais; a bancarrota psíquica promovida pela ética burguesa do trabalho; a decadência da masculinidade e da heteronormatividade; a desorientação e infertilidade dos modelos políticos maquiaveliano e populista-carismático; o anacronismo da religiosidades tradicionais; a proeminência das mulheres na construção de alternativas societárias. Tudo isso embalado por um padrão visual que ironiza a breguice dos filmes de ficção científica heróicos: afinal de contas, uma viagem espacial regular parece mais um cruzeiro marítimo, não? Notoriamente, a “mensagem” do filme é pessimista, pois dedica-se

a comentar artisticamente o que temos feito na duradoura modernidade que nos cerca e oprime – por isso também, muito mais reflexiva.

Essa prolongada modernidade retratada em *Aniara* traz de volta o século XX à nossa consciência, uma vez que este filme, ainda que definitivamente atual, é baseado no poema épico de mesmo título, escrito em 1956 por Harry Martinson, não por acaso um nome importante da literatura proletária sueca daqueles anos. Retornamos então à distopia da guerra nuclear e da falência ecológica e social completa enquanto referência escatológica que continua nos informando ideológica e esteticamente em período pandêmico. Ao menos sabemos que o mundo não acabou em meados do século passado – por isso é provável que não acabe agora também, o que é contra-intuitivo para as desesperadas “classes médias” progressistas de todos os lugares. A recepção dessa e de outras obras teledramatúrgicas pode estimular a imaginação coletiva na busca de saídas para o círculo vicioso que perdura enquanto acreditarmos na lorota de um Estado de Bem-Estar Social na periferia do capitalismo. Pelo menos comigo funcionou assim.

Urge, pois, recolocar na ordem do dia o movimento pelo socialismo e a emancipação da classe trabalhadora. Que bom que esta não espera e logo foi às ruas durante o confinamento em 2020, com as torcidas antifascistas, os breques do APPs e outras mobilizações.



You Tube **TVACOMUNA**
Facebook.com/acomunarevista/

19 h

SEGUNDA-FEIRA

30/08/21

40 ANOS DA MORTE

GLAUBER ROCHA

COM:

FELIPE NEVES

RENATO COELHO

ROMERO VENÂNCIA

URBANO NOBRE



W E T

dobra

Festival Internacional
de Cinema Experimental

6-30 SET | *SEP* 2021

COMEÇOU!

“A DISCUSSÃO SOBRE A UNIÃO SOVIÉTICA É MUITO MAIS AMPLA, É SOBRE A NATUREZA DO CAPITALISMO NO SÉCULO XX”. ENTREVISTA

EMILIANO AQUINO
SEAN PURDY

Emiliano Aquino é Professor de Filosofia na Universidade Estadual do Ceará (UECE) e membro do Conselho Editorial de A Comuna.

Sean Purdy é Professor de História dos Estados Unidos na Universidade de São Paulo (USP) e militante independente no PSOL.

Kevin Murphy é militante socialista estadunidense, historiador do movimento operário e Professor de História Russa na Universidade de Massachusetts, Boston. Durante os anos '90 realizou pesquisa sobre as lutas dos trabalhadores de Moscou nos anos '20, tendo acesso aos arquivos públicos russos recém-abertos. Dessa pesquisa, resultou seu livro *Revolution and Counterrevolution:*

Class Struggle in a Moscow Metal Factory (Bergahn Books, 2005), ganhador do Prêmio Memorial Isaac e Tamara Deutscher. Tem várias artigos traduzidos e publicados em português, tais como *Podemos escrever a história da Revolução Russa?* Uma resposta tardia a Eric Hobsbawm, *O movimento grevista pré-revolucionário na Rússia (1912-1916)*, *Trotsky e o problema da burocracia soviética*, *A história da Revolução Russa de fevereiro de 1917 e As origens e os significados*

do stalinismo. Essa entrevista, realizada através de e-mails, foi generosamente concedida por Murphy entre os meses de março e maio deste ano. As perguntas foram elaboradas em conjunto e traduzidas ao português por Purdy.

Você pode nos contar um pouco sobre sua própria história intelectual e política? Como você se interessou pela história da Rússia e da União Soviética? Quem foram

suas influências e em quais debates você se envolveu? Como isso mudou desde então?

Entrei para os *International Socialists* (Socialistas Internacionais, IS) quando era adolescente e trabalhei na indústria automobilística e depois entrei para a *International Socialist Organization* (Organização Socialista Internacional, ISO). Durante a década de 1970, a “Questão Russa” geralmente definia uma organização socialista - muito mais do que deveria. Assim,

li os debates do *Socialist Workers' Party* (Partido dos Trabalhadores Socialistas, SWP) dos EUA na *New International* por Trotsky, Cannon, C.L.R James, Shachtman. Eu inicialmente concordei com a análise do SWP de que a União Soviética era um coletivismo burocrático, mas depois li Cliff e Chris Harman. É uma discussão muito mais ampla do que apenas sobre a União Soviética, é realmente sobre a natureza do capitalismo no século XX. A tendência para o capitalismo de estado foi brevemente notada por Engels

em *Anti-Duhring* e por Bukharin e outros durante a Primeira Guerra Mundial, depois por correntes dissidentes na União Soviética, particularmente os *Centralistas Democráticos*, depois por Cliff, James e *Dunayevskaya*.

Para mim, nenhuma das várias correntes trotskistas nem aqueles que reivindicaram algum tipo de novo modo de produção poderiam explicar adequadamente a dinâmica da União Soviética e como ela se encaixava no sistema

capitalista mundial. Ernest Mandel, por exemplo, afirmou após a 2ª Guerra Mundial que os Estados da Europa Oriental eram “estados tampão” capitalistas, então ele decidiu que eram Estados Operários deformados que superariam o capitalismo ocidental. Fui particularmente influenciado pelos argumentos de Harman que desafiavam os zigzagues de Mandel; ele detalhou como as indústrias estatais proliferaram a leste do Elba mesmo antes da Segunda Guerra Mundial; que na competição de armas - arena prioritária para a classe dominante - a União Soviética era igual aos EUA, mas essa priorização significava que a União Soviética estava mal preparada para competir com o capitalismo ocidental na produção de mercadorias em um sistema mundial muito mais integrado. Hoje, a maior autoridade sobre o capitalismo em suas várias formas no último século é Mike Haynes, que está escrevendo um livro fascinante sobre o assunto. Sob o regime de Putin, houve uma espécie de reversão para o capitalismo de Estado e também muitas áreas cinzentas onde a linha entre as empresas capitalistas privadas e estatais é tênue. Os especialistas que analisam

isso da perspectiva de dois modos de produção muito diferentes não são muito convincentes, para dizer o mínimo.

Um refrão comum em debates sobre a história russa e soviética é a importância da abertura dos arquivos após a queda da União Soviética no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990. Como você avalia a importância da abertura dos arquivos e como eles moldaram os debates historiográficos nos últimos 30 anos?

A revolução arquivística foi enorme porque acabou com os argumentos especulativos “revisionistas” que perpetuaram muitos mitos e mentiras stalinistas. Agora temos a prova de que Stalin foi a força motriz por trás dos expurgos, ordenando a prisão de vários milhões e a execução de 700.000. Sua assinatura é uma nas muitas listas de execução. Também sabemos agora que o impulso do regime à coletivização [da terra] foi uma violenta guerra de Estado contra todo o campesinato, que a dekulakização e a fome que se seguiu resultaram na morte de pelo menos cinco milhões

de camponeses. Além disso, agora sabemos que o argumento revisionista do apoio da classe trabalhadora ao regime era falso. Sabemos que a resistência maciça da classe trabalhadora ao stalinismo reverberou em Ivanovo (sabemos disso graças a Jeff Rossman) e esses sentimentos anti-regime reverberaram em Moscou (vejam meu trabalho) e em torno da União Soviética, [como sabemos] graças aos relatórios publicados da [polícia secreta] OGPU para Stalin. Os socialistas que abordamos o stalinismo de forma crítica, quaisquer que sejam as diferenças que possamos ter, fomos justificados pela história. Os documentos estão todos lá - devemos ser bastante tolerantes com as questões de interpretação, mas não com os fatos. Para aqueles que estão em negação, podemos apenas apontá-los para a montanha esmagadora de evidências arquivísticas e encorajá-los a alcançá-los.

Os debates na academia foram amplamente marginalizados em áreas específicas de especialização como os expurgos, a coletivização e assim por diante. Infelizmente, questões interpretativas maiores, como o desenvolvimento

do stalinismo, raramente são discutidas - apenas alguns historiadores desafiaram o que o falecido Stephen Cohen chamou de “a tese da continuidade”, a noção de que a Revolução de 1917 levou inexoravelmente ao stalinismo. O estudo mais espetacular publicado desde a abertura dos arquivos é *The House of Government* (2017) de Yuri Slezkine, um estudo sobre duas décadas da elite soviética. No entanto, a estrutura intelectual de Slezkine é descrever os bolcheviques como uma seita religiosa. Mais de vinte estudiosos proeminentes leram o manuscrito, mas aparentemente nenhum deles alertou Slezkine sobre os problemas com esse clichê banal.

As áreas mais impressionantes da pesquisa acadêmica, na minha opinião, têm sido os estudos de coletivização (Lynne Viola), nacionalismo (Ronald Suny e Terry Martin) e várias biografias impressionantes, particularmente os estudos de William Taubman sobre Khrushchev e Gorbachev, que nos dão uma visão sem precedentes das maquinacões no interior da liderança soviética. Obviamente, temos que abordar todos os novos estudos de forma crítica, mas agora

há muito mais dados empíricos. No entanto, ainda existem lacunas enormes. Foi muito negativa a influência pós-moderna sobre a história russa e soviética, privilegiando tópicos obscuros como automóveis soviéticos e turismo ao invés de análises sobre a classe trabalhadora e questões interpretativas sobre o stalinismo. Desde que os arquivos foram abertos, nenhum estudo inovador da Revolução de 1917 foi publicado e muito pouco sobre a classe trabalhadora soviética (Jeffrey Rossman, Donald Filtzer e eu somos exceções) e, em particular, as mulheres da classe trabalhadora. Estudiosos russos publicaram muitos estudos importantes: o mais interessante para mim foi o estudo de Elena Zubkova sobre a União Soviética após a guerra e a pesquisa de Alexei Gusev sobre vários opositores durante as décadas de 1920 e 1930. Gusev está liderando uma equipe de pesquisa que está analisando os papéis trotskistas recém-descobertos encontrados nas tábuas do assoalho do Gulag do Alto Ural, um material muito fascinante.

Segundo você nos diz, pelo

menos parte desses arquivos se constitui de “relatórios publicados pela OGPU para Stalin”. Como você avalia a função para o regime stalinista desses relatórios, dessas informações aparentemente precisas e sobre amplos aspectos da vida política cotidiana? A existência desses dispositivos de controle dos acontecimentos por meio de relatórios e registros revela o que do regime stalinista, mostra o que de sua natureza política e do poder pessoal de Stalin?

Os relatórios da polícia secreta são extremamente valiosos como fontes de nosso conhecimento de resistência e sentimentos populares, especialmente na década de 1920. Escrevi um artigo sobre a atividade de greve durante este período com base em uma análise sistemática dos relatórios detalhados (Kevin Murphy, *Greves no início do período soviético, de 1922 a 1932: da militância à passividade da classe operária?* São Paulo: Zazi Edições, 2020). Fiquei surpreso ao descobrir que, de 1925 a 1927, menos de um por cento das greves foram resolvidas com a prisão de trabalhadores e quase metade de todas as greves (45 por cento) foram resolvidas pela

administração cedendo às demandas dos trabalhadores. Isso corresponde à noção de um “contrato social” durante a NEP, no qual os trabalhadores e o Estado chegaram a um compromisso nas relações laborais. O stalinismo quebrou este acordo e transformou os sindicatos de trabalhadores em órgãos de produtividade. No entanto, muitos trabalhadores resistiram ao stalinismo, principalmente as trabalhadoras têxteis, mas também as trabalhadoras camponesas sazonais, as operárias mais militantes que fizeram greves repetidas no final da década de 1920. O que achei interessante nos relatórios da OGPU foram os resumos regulares sobre as atitudes simpáticas dos trabalhadores à resistência maciça dos camponeses à coletivização. O regime stalinista estava claramente apavorado com uma verdadeira “smychka” (aliança) entre trabalhadores e camponeses resistindo às suas políticas.

O problema com os relatórios da OGPU é que eles se tornam cada vez mais históricos à medida que entram na década de 1930. Oposiçãoistas, kulaks, agentes estrangeiros estão supostamente espreitando por toda parte e são a causa

de todos os problemas - a polícia secreta acreditou em sua própria retórica. Isso diz muito sobre a dinâmica de “rede cada vez maior” do terror stalinista, mas, como fonte de informações precisas, torna-se problemática. Muitas vezes fui enganado por relatos de greves e atividades oposicionistas em 1933 e 1934. Esses são relatos falsificados: em 1933 praticamente todos os oposiçãoistas foram encarcerados nos Gulags, no exílio ou capitularam ao stalinismo.

Vários autores marxistas, de orientações teóricas distintas, utilizaram o conceito de totalitarismo ou Estado totalitário para qualificar politicamente a URSS. Depois dos estudos sobre o regime nas últimas décadas, como você considera a validade desse conceito?

Totalitarismo é um termo que o marxista deve evitar. Victor Serge, um dos maiores oponentes do stalinismo, foi um dos primeiros marxistas a usar esse termo, semelhante ao uso do rótulo impreciso de “coletivismo burocrático”. Hannah Arendt e muitos estudiosos da

Guerra Fria usaram o totalitarismo após a Segunda Guerra Mundial para tentar ilustrar as supostas semelhanças entre os sistemas nazista e soviético. Claro, durante a guerra eles evitaram usar tal terminologia, só depois eles utilizaram o mesmo modelo teórico, literalmente trocando o soviético pelo nazista. O totalitarismo enfatiza o poder do Estado e do terror em pulverizar e até atomizar a sociedade. Essa ruptura omite a possibilidade de resistência, mas agora sabemos de muitas rebeliões em massa sob Stalin e Khrushchev.

Tony Cliff parece ter sido um dos primeiros, embora não o único, a chamar a atenção para a função econômica - do ponto de vista da acumulação primitiva do capital na Rússia - do trabalho escravo no sistema Gulag de campos de trabalho forçado. No atual estágio de pesquisa historiográfica sobre a Rússia dos anos 30-40, como você enxerga o peso desse trabalho judicialmente forçado no desenvolvimento econômico da Rússia nesse período?

Alguns estudiosos afirmaram que o trabalho escravo do Gulag era um aspecto central do sistema

stalinista. Acho que devemos ter um senso de proporção, caso contrário, estaríamos discutindo escravidão de estado ao invés de capitalismo de estado. Em seu auge (1953), o sistema Gulag tinha 2,5 milhões de internos, o que era realmente horrível, mas empalidece em comparação com a classe trabalhadora soviética. Durante o processo de acumulação primitiva da década de 1930, a classe trabalhadora soviética quase triplicou de tamanho para cerca de 30 milhões, a maioria jovens camponeses fugindo dos horrores nas fazendas coletivas. Foi a exploração dessa força de trabalho mal paga e não qualificada que foi fundamental para o desenvolvimento do sistema stalinista.

Como você explica o ressurgimento de stalinismo em alguns setores da esquerda nos tempos de hoje?

O ressurgimento do stalinismo como alternativa entre setores da esquerda internacionalmente está parcialmente enraizado na ascensão da extrema direita, com Stalin historicamente visto como um líder obstinado contra o fascismo. A política do Comintern

rejeitou frentes únicas com partidos social-democratas porque, como Stalin argumentou, “o fascismo é a organização de luta da burguesia apoiada no apoio ativo da social-democracia. A social-democracia é efetivamente a ala moderada do fascismo”. O resultado de tais políticas foi trágico, especialmente na Alemanha. Na última eleição livre, em novembro de 1932, os nazistas receberam 11,7 milhões de votos, menos do que o total combinado dos comunistas (6 milhões) e do SDP (7,2 milhões). Em poucos meses, os principais líderes comunistas foram presos, o Partido Comunista (KPD) foi declarado ilegal e as instituições democráticas da república de Weimer foram liquidadas. Portanto, se examinarmos a história do stalinismo, se lermos os escritos de Trotsky sobre a luta contra o fascismo, a conclusão é exatamente o oposto da descrição heróica ingênua - as políticas de Stalin realmente pavimentaram o caminho para a vitória dos nazistas na Alemanha. Os socialistas deveriam acolher uma discussão honesta sobre a ascensão do fascismo na década de 1930 e as políticas do Comintern e deveriam se engajar em questões interpretativas com aqueles que discordam de

nós. Mas, infelizmente, grande parte da discussão sobre o stalinismo continua a ser manchada por distorções gritantes e espantosa ignorância sobre o que realmente aconteceu.



20^H
SEGUNDA-FEIRA
HORARIO DE BRASILIA
06/09/2021

O HOSPITAL SOROÇABANA E A DEFESA DA SAÚDE PÚBLICA

CONVIDADOS
BEATRIZ BARELLA
MAURICIO PARISI
TONI ZAGATTO

EDITH
CULTURA

Cine
GALA-
GEM
2021
apresenta

Curta MARRA- TONA

**BATE-PAPO COM
ANAHY VERDE E
VINICIUS OMAR
(‘BRAGANÇA’ VEM DE QUÊ?),
FABIANA VASCONCELOS
(AS MARIONETES SE DIVERTEM)
KARINA ILIESCU
(CAMINHO DAS PEDRAS)
E VANESSA ZENORINI
(DIVERSIDADE INTERIORANA)
MEDIÇÃO:
CAO QUINTAS
29.08, DOMINGO, ÀS 16H
VIA MEET E YOUTUBE /// GRATUITO**

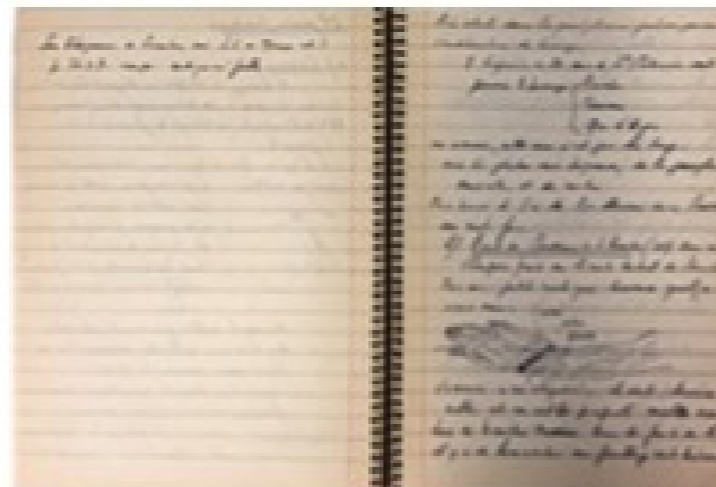
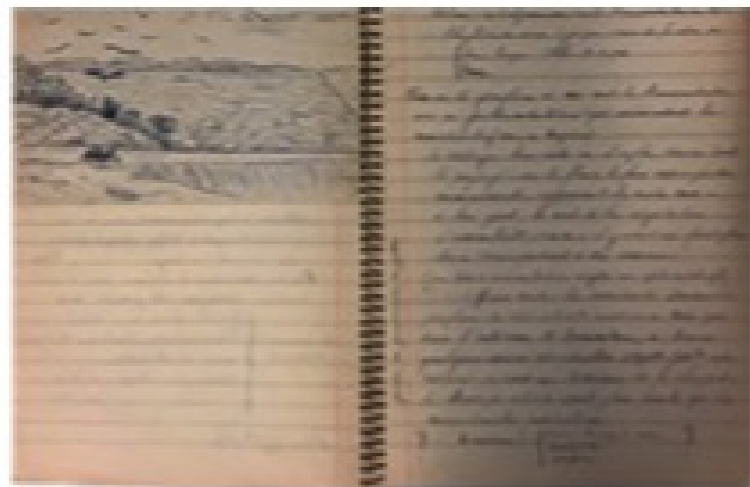


Larissa Alves de Lira

Pierre Monbeig e a Formação da Geografia no Brasil

(1925-1956)

Uma geohistória dos saberes



O livro Pierre Monbeig e A Formação da Geografia no Brasil é a história da vinda de um professor francês, Pierre Monbeig, para fundar a primeira cadeira universitária de ensino de geografia no país em 1935. Ele narra a história dos desafios encontrados, dificuldades e possibilidades de desenvolver uma ciência moderna, levando em consideração a própria configuração do espaço e do território brasileiro. A metodologia desenvolvida pela autora foi denominada de geo-história dos saberes, ou seja, considerar as características do espaço e das conjunturas vividas por esse intelectual, no momento de construir as instituições e uma teoria pertinente para pensar o território brasileiro. O resultado observado é que o geógrafo francês praticou importantes adaptações da geografia francesa que ele aprendeu para compreender o Brasil e para fundar uma ciência geográfica pertinente a este país.

Larissa Alves de Lira é geógrafa. Formada em Geografia pela USP, mestre pela mesma universidade, e Doutora pela Escola de estudos avançados de Ciências Sociais de Paris, EHESS, e pela Universidade de São Paulo, nos quadros de um convênio internacional de dupla titulação. Fez pós-doutorado também pela USP e hoje é professora visitante na Universidade Federal de Minas Gerais.

CURSO VIRTUAL DE FORMAÇÃO, GÊNERO, SEXUALIDADE E JUSTIÇA CRIMINAL

Dias 16, 23 e 30 de agosto
Das 10h às 12h

Inscrições pelo e-mail defesadamulher@defensoria.pb.def.br

Formação dirigida aos profissionais do sistema de Justiça com o foco
no atendimento às pessoas LGBTI+em privação de liberdade



PROJETO
PASSAGENS



DEFENSORIA
PÚBLICA DO ESTADO
DA PARAÍBA



ESDPB

A ART Talk

COMING SOON

ELDFA EDUCATION

CONVIDADOS:
OSWALDO GIACÓIA JR.
CLAYTON POLICARPO

COORDENAÇÃO Paola Cantarini, Willis Guerra
Curadoria Urbano Nobre
Belmiro Patto

20/08 - 18:00 hs

Projeto POIESIS
TEATRO FILOSÓFICO



canal YouTube ELDFA
eldfa.sophrosyne@gmail.com

BETWEEN THE NATIONAL AND THE INTERNATIONAL: LENIN, TROTSKY AND THE THEORY OF IMPERIALISM

EMANUELE SACCARELLI AND
LATHA VARADARAJAN
Political Science Department
San Diego State University
esaccare@sdsu.edu

Introduction:

Lenin's theory of imperialism has had an important place in the understanding of the logic of geopolitical relations in the modern epoch. However, it has also been regarded as overly schematic, economistic, and in need of drastic refurbishment, particularly in the light of the very significant developments that seemed to fundamentally alter the geopolitical landscape on the heels of World War II. These developments include the emergence of a Pax Americana, as well as a united capitalist Europe, that seemingly extinguished the ferocious intra-imperialist rivalries

of the previous period; the prominent and arguably predatory role played by the Soviet Union, which called into question the conception of imperialism as a specifically capitalist phenomenon; and the collapse of the colonial order, which ostensibly put an end to the classic forms of subjugation and exploitation for a host of newly independent countries. The rise of the "First, Second, and Third Worlds" that came to structure the post-World War II order and the eventual demise of this structure in the post-Cold War era has often been seen as revealing the profound limitations, and in some cases outright obsolescence of Lenin's theory of imperialism. This paper seeks to defend the general applicability of Lenin's theory

against such critiques, while at the same time arguing that its most important and necessary development is found in Leon Trotsky's theoretical conceptions elaborated in the period bookended by the two world wars.

To make this argument, our paper is divided into two parts. We begin the first by briefly engaging some of the main challenges to the Leninist theory of imperialism put forth by scholars who identify themselves as being part of, or in some ways being inspired by the Marxist tradition. We focus in particular on two lines of critique: the first, which highlights the absence of geopolitical rivalries and intra-imperialist conflict as marking a fundamental shift in the

international system since the days of Lenin; and the second, which attempts to overcome the problem of "economic determinism" by introducing a putatively novel geopolitical element to the classical Marxist analysis. We argue that despite their differences, the claims about the obsolescence of Lenin's theory made in these arguments are greatly exaggerated. Although the Leninist framework does need to be revisited in relation to the historical developments discussed above, it is the work of Leon Trotsky, and not this more recent academic Marxism, that provides the resources necessary to accomplish this task. To make this argument, in the second part of the paper, we consider Trotsky's "permanent

revolution,” his most important and distinctive contribution to classical Marxism, as a development of Lenin’s theory of imperialism. We explain how the concept of permanent revolution allowed Trotsky to arrive at an original analysis of the dialectic between the national and the international beginning with the onset of World War I – one that insisted on the primacy of world economics and world politics in a way that proved to be fruitful in theorizing, and in some cases anticipating, the post-World War I historical developments that necessarily eluded Lenin. The most important of these was, of course, propulsive rise and eventual fraying of American hegemony, its relationship to other advanced capitalist countries, and its implications for the functioning of the imperialist system. In addition, there was the change in the character of the Soviet Union under Stalinism, and the trajectory of the anti-colonial bourgeois nationalist movements which gave a very specific cast to the imperialist epoch. Trotsky’s conception of the permanent revolution, we argue, provides an explanation of all these changes at both an empirical and theoretical level, and in that sense constitutes

an essential advancement of the Marxist theory of imperialism.

Part I

Lenin and the critique of imperialism:

After a long hiatus, when it was seemingly banished into the wilderness of esoteric academic debate, imperialism – as a concept, as a buzzword, and perhaps, most importantly as a political reality – has re-entered mainstream debates about the nature of the international system. Within the academic left, the revival of interest in imperialism can be traced back to the early nineties, when the collapse of the Soviet Union seemed to indicate the emergence of a new, qualitatively different world order, one of apparently unparalleled and unrivaled American hegemony, and the advent of a new epoch of globalization. While there were many differences amongst the scholars on the precise nature of this new order, what united them was the fact that “with few exceptions” most subscribed to the notion that “the theory of imperialism formulated by Lenin... was a dead dog.”

The Leninist theory focused on a specific moment in the

development of capitalism when the “domination of capital in general” was giving way to the “domination of finance capital” marked by the “personal union” of banks and industry, and eventually the “personal union” between both and the state. This, Lenin argued, was the “highest stage of capitalism”, i.e., imperialism. What it meant for the international system was the emergence of a new logic driven by the needs of finance capital leading to the intensification of rivalries among the major and not-so major capitalist states, and the systematic division and re-division of the entire planet. These rivalries were managed for several decades – albeit perilously – until they found their most violent expression (up until that point) in the cataclysm of the First World War. From an analytical standpoint, the main upshot of this theory was that having morphed into an imperialist system, notwithstanding periods of seeming peace and many instances of cooperation, the capitalist world order would be defined by the ever-present threat, and periodic manifestations of such major conflicts amongst the various state actors. The political corollary, perhaps even more important from

a Leninist standpoint, was that a revolutionary overthrow of capitalism was the only way to secure meaningful peace, while setting the stage for a fundamental transformation of global politics beyond the nation-state system.

The contemporary left academic critiques of the theory outlined above can be broadly divided into two types. The first tends to insist on a supposed transcendence of the intra-imperialist rivalries described by Lenin as an essential feature of the imperialist system. The reasons for this change range from claims about the emergence of new forms of de-territorialized sovereignty and a capitalist class no longer tied to the nation-state form to the seemingly persistent and overwhelming hegemony of the United States. Ultimately, what we are left with is a version of the Kautsky’s “ultra-imperialist” line, which we argue is as unsustainable now as it was during Lenin’s lifetime. The second line of critique is more sophisticated in that while it clearly distances itself from a Leninist framework per se, it does not dismiss the classical Marxist argument out of hand. Scholars like Alex Callinicos and David Harvey, for instance, make

a persuasive argument about the persistence of geopolitical rivalries amongst capitalist states. However, they argue that to understand the nature of these rivalries requires going beyond a theoretical framework that privileges the “logic of capital,” and taking seriously the distinctness of the “logic of territory,” thus avoiding the trap of “economic determinism.” We contend that this oft-repeated charge against Lenin’s theory of imperialism (and classical Marxism more broadly), is something of a theoretical red herring, and that the insistence on the distinction between state policies and economic imperatives, leaving aside its theoretical weakness, expresses more than a spark of hope for an enlightened and Neo-Keynesian reformism – that is, the sort of positions correctly and categorically ruled out by Lenin’s theory of imperialism.

Beyond Geopolitics?

In the waning years of the 20th century, following the US bombing of Kosovo, justified at the time as “illegal, but legitimate,” and the emergence of the doctrine of humanitarian interventions that were purportedly driven by

shared norms in “international community,” the argument about the general obsolescence of intra-imperialist rivalries was very much in academic vogue. Michael Hardt and Antonio Negri’s *Empire*, in particular, seemed to capture the zeitgeist, the general acceptance of the need to think beyond the old, hoary categories of classical Marxism in order to grapple with the complexities of the new century. An academic best-seller, *Empire* began with a simple claim: “imperialism is over.” Imperialism, Hardt and Negri argued, was “a system designed to serve the needs and further the interests of capital in its phase of global conquest,” and as such connected to modern forms of territorial sovereignty. This, however, has been undermined and replaced by a “decentered and de-territorializing apparatus of rule that incorporates the entire global realm within its open, expanding frontiers.” What used to be competition between various imperialist powers has been replaced by “the idea of a single power that overdetermines them all, structures them in a unitary way, and treats them under one common notion of right that is decidedly postcolonial and postimperialist.”

To put it simply, this was a world order in which geopolitical rivalries, state action driven by the logic of capital or the wars of the kind predicted by Lenin were no longer a systemic feature.

However, within a very short time period, the theoretical edifice that was proposed as a replacement for the Leninist conception was revealed to be essentially a house of cards. The most obvious and resounding indictment of this vision of a new, emerging non-imperialist world order was the unprovoked American invasion of Iraq, an event which seemed to catch the authors of *Empire* on the backfoot. In a strangely incoherent essay, Michael Hardt tried to explain away the new wars of the Bush administration as a form of hangover from the bad imperialist past, while still insisting that “a new form of global domination is emerging in its stead.” The latter, Hardt argued, is a “wide network of collaborating powers, including the dominant nation-states, supranational institutions like the IMF and the World Bank, the major corporations, some of the major NGOs and others.” The internal dynamic of this system was akin to a “collaboration between a

monarch and a group of aristocrats,” with various actors (more specifically, the US and the IMF) taking turns at playing the monarch, and none being able to either act alone or escape the hierarchy. The problem with this, as we have argued elsewhere, is that notwithstanding manifold theoretical contortions, the “new” global system that Hardt describes sounds very much like the “old” one that had supposedly had its day. The world of imperialist misadventures, of unstable alliances, of nation-states being forced to collaborate with each other as well as various transnational bodies to keep the “rich, rich and the poor, poor,” of decaying democratic norms and institutions, of extreme inequalities is a world that would have been very familiar to Lenin. The novelty of some of these institutional forms or for that matter the development of capitalist social relations in way that both stretches and questions the very character of territorial nation-states – aspects of the contemporary world that Hardt and Negri present as fundamentally different from the past – ultimately remain a matter of form, rather than essence. In that sense, the concept of “Empire” – for all the academic

feting – hardly poses a serious conceptual challenge to the Leninist theory of imperialism.

For scholars like Leo Panitch and Sam Gindin, who also end up highlighting the absence of intra-imperialist rivalries in their critique, the issue is not so much that “imperialism is dead,” but rather that classical Marxists have essentially misunderstood the logic of imperialism. A theorization of imperialism based on “capitalism’s economic stages and crises” led Lenin and his followers to make the fundamental mistake of extrapolating an immutable logic of global politics from a specific “conjunctural moment of intra-imperial rivalry.” What has driven international politics in the imperialist epoch is not so much the development of capitalism on a global scale, but rather the “states’ relatively autonomous role in maintaining social order and securing conditions for capital accumulation.” The emphasis on the capitalist theory of the state then makes room for understanding geopolitical manifestations of imperialism not just in terms of rivalries, but also the emergence of “one imperial state” that can “structural[ly] penetrate” others.

In terms of international politics, what this meant was that the capitalist world – in the aftermath of the destruction of the Second World War – was not only re-made to facilitate the demands of American capital, but its ruling classes were re-structured and re-organized to follow American leadership. This American-led global order initially structured around the Keynesian economic system and military alliances did face some crises, particularly during the 1970s. However, with a series of policy measures including the careful application of the Volcker shock in the US, and the introduction of neoliberal structural reforms across board, the crises were averted, profitability restored, and the informal American empire continued to dominate the system, especially following the collapse of the Soviet Union. The global system that prevailed in the early 21st century, according to Panitch and Gindin, was one that remained imperialist, but without the kind of inter-imperial rivalry that a Leninist theory insisted upon. Notwithstanding some “instabilities, and even crises,” the world capitalist system overseen by the informal American empire, is one that continues

to – for the want of a better term – thrive. To be fair, Panitch and Gindin do not necessarily present this picture as a desirable one, but insofar as they dismiss the actuality of intra-imperialist rivalries and the ever-present possibility of war, their conclusions – much like that of Hardt and Negri – take on a Kautsky-ian tone of peace in our capitalist times.

There have been numerous critiques of this line of argument from scholars including Robert Brenner, David Harvey and Alex Callinicos, who have pointed out the fallacies of a supply-side theory of crisis, particularly in terms of its misunderstanding of the nature of contemporary global capitalism, and the seemingly unfettered agency of the United States. While the general landscape of global politics starting from the second half of the 20th century is one that has been dominated by the United States and has indeed been devoid of the kind of conflict between capitalist powers that characterized the earlier decades, this has not implied either the absence of violence in general (a systemic feature of imperialism) or even absence of tensions amongst the transatlantic allies. And far

from dissipating in the aftermath of the Cold War, these tensions have taken on greater intensity as the United States makes a concerted effort to maintain its hegemonic position. This task has become more challenging in the context of the rise of China, which is arguably not only financing the American budget deficit, but also extending its influence beyond its immediate neighborhood, including in regions such as Latin America which were once considered the “backyard” of American capital. Whether or not these tensions result in the outbreak of intra-imperialist conflict or even conflict amongst “Great Powers,” what is apparent is that international politics will hardly be characterized by pacific relations amongst state actors. In that sense, Lenin’s argument about not just the logic of imperialism, but also the persistence of coercion, militarism, and war in the epoch of imperialism remains as valid today as it was a century ago. A more serious challenge to the Leninist framework is perhaps posed by arguments that agree with the latter, while attributing to it a logic that is distinct from the logic of capital. We turn to these now.

Beyond economic determinism?

At a time when the majority of scholars within the academic left gravitated towards declaring the emergence of a post-imperialist world order, a few remained steadfast in highlighting certain continuities from the past, even while trying to insist upon the novelty of the present. Categorized as “theorists of the new imperialism,” a group of scholars including David Harvey, Alex Callinicos and Walden Bello argued that the international system was still characterized by inter-state rivalries that were essentially connected to the crisis of global capitalism. The question, however, was the nature of this connection and it is in the answers put forth by these scholars that one can find fundamental differences from a Leninist analysis.

In a succinct statement situating his argument, Callinicos declares that while “relatively sympathetic” to Lenin’s theory, his analysis “recognizes that the theory’s limitations demand criticism, revision, and refinement.” To begin with, there is the issue of terminology. In lieu of the language of

“intra-imperialist” rivalries, which has a “canonical status,” Callinicos insists on using “the more general language of geopolitical competition.” The reason for this is while the former tends to suggest rivalries in the international system can only take the form of general war between Great power blocs that “prevailed between (roughly) the 1890s and 1989-91,” the latter captures the essence of all “all conflicts over security, territory, resources and influence among states.” At one level, this move makes sense given the very important – and correct – assertion about the prevalence of rivalries, and the ever-present potential for conflict in the contemporary world order. However, this serves merely as segue to a more important theoretical move. Having set up the field of geopolitics as a distinct one, Callinicos goes on to argue that any theorization of imperialism needs to be reframed in terms of a relationship between capitalism and the state system – “as constituted by the intersection of, respectively, capitalist and territorial logics of power and economic and geopolitical competition.” For Callinicos, imperialism thus becomes “capitalist imperialism.”

From a Marxist perspective, even just as a new term to describe an epoch, this relabeling is quite problematic given its redundant character. Beyond that, the notion of “capitalist imperialism” begs the question of what exactly imperialism means. Callinicos (and Harvey) have insisted that their approach serves the purpose of highlighting the dialectical and often contradictory relationship between the two logics, and “avoids any attempt to reduce the geopolitical strategies of states to economic interests.” In doing so, it actually helps explain the ways in which “throughout the history of modern imperialism, Great Powers have acted for complex mixtures of economic and geopolitical reasons,” without seeking to “collapse these analytically distinct dimensions into one another.” Callinicos acknowledges that while this approach enables him to go beyond the economic reductionism charge often levelled at Marxist analyses of imperialism, it does leave him open to the accusation of bringing in a “Realist” moment, of reifying trans-historical notions of national interest. But, as he shows in a quick and elegant sketch, that is an easy charge to rebut. While

geopolitical rivalries existed in the pre-capitalist era, they took on a very specific form with the development of capitalist social relations. Drawing specifically on the work done by Brenner and Bukharin, Callinicos argues that by the second half of the 19th century, “both economic and geopolitical rivalries brought about a growing interdependence of state and capital, as a result of which the process of inter-state competition became subsumed under that between capitals.” And, as a definitive rebuttal of the “Realist” charge, Callinicos makes it clear that “this subsumption becomes a historical reality” at the end of the 19th century with the arrival of “the moment of imperialism.”

This sketch of how imperialism fundamentally altered the logic of inter-state rivalries, and for that matter, the claim that the “Marxist theory of imperialism analyses the forms in which geopolitical and economic competition have become interwoven in modern capitalism,” is one that would fit comfortably within Lenin’s framework. So, why does Callinicos move from this claim to insist on the analytically irreducible distinction between the two dimensions, on the necessity

of a theory of “new imperialism” as against the classical version associated with Lenin? On a methodological level, he claims that the answer lies in the fact that “geopolitical competition has properties different than economic competition.” But, to understand this, one has to go deeper than the state system, and look at the “micro-processes” that shape state actions. And an essential aspect of these “micro-processes” lies in acknowledging that there exist two groups of actors – capitalists and state managers – who have distinctive interests. The pursuit of these interests draws the two groups into alliances with each other, and it is these conjunctural alliances that determine “the interrelation of economic and geopolitical competition.” We contend that from a Marxist perspective, this is an argument that is essentially untenable on methodological, empirical and political grounds.

The bourgeoisie does not just constitute a group of actors – it constitutes a class, which like all classes in society, has a position and interests determined by its relation to the means of production. From that perspective, what exactly would be the position of “state managers”?

Are they a “class-in-itself”, or a group that is “supra-class”? Neither of those options fit within a Marxist theoretical framework. What would determine the interests of these state managers? Are these interests essentially some kind of trans-historical desire to extend state power or state authority? Even setting aside these kinds of methodological questions, where can we find empirical evidence to back this claim? If the point is to highlight the fact that the capitalist class does not have a singular voice and in fact, different factions push different – and at times, contradictory – agendas, then that is hardly novel. Through these factional divisions, the emergence of a powerful fusion between the state apparatus and finance capital was diagnosed by Lenin as a constitutive feature of capitalism in 1916. In the 1930s and 40s, the powerful ‘statist’ and even ‘planning’ tendencies of world capitalism confirmed this diagnosis. Bracketing the period of the Cold War, to which we will return later, the contemporary period surely manifests this fusion in unprecedented forms. From Hank Paulson to Emmanuel Macron to Donald Trump it is now more and more

difficult to determine the precise point where parasitic and reckless financial speculators end, and political leaders and executives begin. What then is at stake in insisting on a distinct, analytical space for “state managers?” The answer, we would suggest, lies in holding to a forlorn hope that state actors, perhaps in some semi-autonomous fashion, can still serve to protect their citizens from the worst depredations of neoliberal capitalism. This hope is most clearly articulated by Callinicos’s fellow theorist of “new imperialism,” David Harvey, who makes an unrepentant pitch for a “new New Deal,” without quite explaining how the conditions that produced the Keynesian world order would be replicated today, nor for that matter why a progressive reform of capitalism should be a desirable outcome, considering what happened the first time around. Callinicos, while critical of Harvey’s neo-Keynesianism, settles for a more sophisticated sounding “Anti-capitalist manifesto,” but arguably does not go beyond the horizon of a progressive reformist program to carried out within the boundaries of a bourgeois nation-state.

Our point here is not to insist

that Lenin’s theory of imperialism as formulated in 1916 is a self-sufficiently correct and complete one, insulated from the actual historical development that followed. Lenin’s pamphlet, (any pamphlet), written at a specific moment in time, however powerful its intuitions and predictions, could not possibly fulfill the constant task of analysis and verification, of orientation and reorientation, demanded by the Marxist method. Yet, seen against the backdrop of such dubious refinements, Lenin’s theory remains correct in its broad theoretical strokes and certainly in its political intransigence against any kind of reformist path out of the economic, political, and military disasters characteristic of imperialism then and now. Callinicos is correct in asserting that the form of conflicts that characterize the contemporary international system (and for that matter, the international system since the end of the Second World War) are quite distinct from the kind of intra-imperialist rivalries that shaped the early period of the imperialist epoch. However, this was not a matter of a “dissociated” dialectic between the logic of capital and the logic of territory, but of

that between the national and the international, as expressed through the rise of American hegemony. This new reality constituted a real transformation in the structure of imperialism as a world system, not abolishing or subsiding its contradictions, but expressing them in an explosive manner through historically new channels. The Marxist theory of imperialism required and still requires a theoretical accounting of this transformation, which in our view can be developed through an engagement with Leon Trotsky’s writing.

Part II

Trotsky and Imperialism beyond Lenin

To call attention to the theoretical and political significance of Leon Trotsky is to step onto a treacherous ideological terrain. As the framework of the Cold War consolidated, Trotsky was reviled

by both sides. The capitalist world and its many representatives naturally had no sympathy for such an uncompromisingly revolutionary figure. In that context, whereas it was possible to tolerate carefully

calibrated attempts to consider Marx’s intellectual legacy, to take seriously the ideas and actions of the co-leader of the only successful proletarian revolution in history was beyond the pale. For the Stalinists and their political by-products the world over, Trotsky represented the highest danger, and an unprecedented campaign of historical falsification was carried out in order to bury him under a mountain of lies. His assassination at the hands of a Stalinist henchman did not solve the matter as Trotsky’s legacy continued to point to the real legacy of the October revolution, and as such potentially expose the massive betrayal carried out by the bureaucracy. This ideological framework, which was hardly dislodged by the end of the Cold War, explains the otherwise unfathomable lack of interest in Trotsky’s extraordinarily important contributions across a range of important questions.

This prolonged academic blockade has recently begun to loosen somewhat, at least in the field of International Relations, where a new literature calling attention to Trotsky’s ideas is emerging. This literature has identified the concept of uneven and combined

development as Trotsky’s signal contribution that can resolve certain longstanding theoretical problems in the discipline and social science more generally. While this emerging literature is a welcome development, our contribution differs from it in two respects.

First, we argue that Trotsky’s contribution must be centered more decisively on the question of imperialism. It is a striking fact that Trotsky is virtually absent from the standard list of contributors – Lenin, but also, Hilferding, Luxemburg, Bukharin, and even Kautsky – to the Classical Marxist theory of imperialism. These figures are invoked in various proportions and permutations, often as mere foils, in the later debates attempting to develop new theories of imperialism out of the ashes of Classical Marxism. The fact that Trotsky is left out of such a list should be regarded in large part a function of the ideological framework described above. It is curious, for instance, that David Harvey would rather turn to Hannah Arendt for his ostensible re-elaboration of a Marxist theory of imperialism, or that Alex Callinicos, a leading member of a party that claims some ideological

filiation with Trotsky, uses as foil the “Lenin-Bukharin theory” in his panoramic account of the debates, while mentioning Trotsky only in the context of the issue of uneven and combined development. In what follows we seek to identify the ways in which Trotsky’s ideas constitute a crucial resource for the Marxist theory of imperialism.

The most important of these ideas, and this is the second way in which we depart from the emerging IR literature on Trotsky, is the theory of permanent revolution. To be sure, uneven and combined development is an important concept with a significant lineage in Marxist theory, beginning with Marx and Engels. Trotsky’s elaboration of this concept is indeed a real contribution to classical Marxism that, among other things, pre-empts stage-ist and mechanical interpretations of materialist conception of history, as well as enable a correct understanding of the geographical patterns by which capitalism expands and transforms the globe. The emerging literature emphasizing the importance of Trotsky’s concept presents it as a trans-historical mechanism finally providing the necessary theoretical link

to understand the dialectic linking “national” and “international” development. Although the investigation of uneven and combined development on this register can be a fruitful endeavor, from the standpoint of an understanding of the imperialist epoch specifically, the concept can only serve as a theoretical premise for the more fundamental theory of permanent revolution. Moreover, starting from the same concept of uneven and combined development one can arrive at drastically different political prescriptions. In this sense, to identify uneven and combined development as Trotsky’s signal contribution is to dodge a host of critical issues. It is the theory of permanent revolution that constitutes Trotsky’s distinctive development of Classical Marxism, as well as the crucial resource to necessary to develop an understanding of imperialism beyond Lenin.

Origins and development of the Permanent Revolution:

In the earliest stages of their political life, Marx and Engels occasionally used the term “permanent revolution” to refer to the most radical phase of the great French Revolution. The failure of the 1848-9

revolutions throughout Europe became the occasion for them to return to the expression, which they now charged with a far more pressing and programmatic meaning. On the eve of the continent-wide upsurge, the Communist Manifesto, reflecting Marx and Engels’ initial position on these questions, essentially invoked the coming of a classic bourgeois revolution for which the proletariat would have to serve as the left wing, fighting for a definite time “the enemies of its enemies.” But the manner in which the 1848-9 revolutions unfolded showed the unviable character of this position. Marx and Engels’ call for the “revolution in permanence,” the culmination to their Address to the Central Committee of the Communist League of March 1850, registered a great change in the political behavior to be expected of the bourgeoisie, which had conducted itself in a consistently shameful manner in the revolutions throughout the continent. Outflanked and frightened by the rising working class movement that, this time around, unlike in 1789, had initiated the revolutionary process, the bourgeoisie aligned itself with the various monarchical and

reactionary pre-capitalist remnants, instead of finally vanquishing them. Far from constituting some sort of episodic jitters, this conduct on the part of the bourgeoisie in the 1848-9 revolutions represented its strategic and historical re-orientation. It would no longer be a progressive and revolutionary class. It would be unwilling to follow its own progressive ideas formulated in the Enlightenment, and incapable of carrying out its own political program in the form of a revolutionary struggle for bourgeois republics. Instead, it would systematically nurture, create and re-create reactionary “pre-capitalist” forces even when they didn’t exist.

Marx and Engels responded to this strategic re-orientation on the part of the bourgeoisie with one of their own, in the form of the “permanent revolution.” Rather than performing supplementary political services for the bourgeoisie in order to create, in the bourgeois republic, the long-term historical conditions necessary for the struggle for socialism, it was necessary for the working class to enter into the revolutionary process without illusions about the capitalist class and its political behavior. Instead,

workers had to base their struggle on their own political independence and interests. Nor could the revolutionary process be conceived as two historically distinct stages, with the struggle for socialism deferred to some historically undetermined second stage.

Because of certain objective difficulties in the period that followed, however, the permanent revolution did not emerge out of the 1848-9 experience as the clear, broadly shared theoretical and programmatic perspective of Marxism. First, what followed Marx and Engels’ 1850 Address and its call for the permanent revolution was not a new upsurge in the class struggle, but the disbandment of the Communist League and a strategic retreat. Second, the lessons of 1848-9 were complicated by a very significant exception when, in what proved to be its last gasp as a progressive and revolutionary class, the American bourgeoisie broke the social and political power of the slaveocracy in the US Civil War. Finally, the growth of the international socialist movement in the second half of the nineteenth century took place under difficult and uneven conditions that made

impossible an unambiguous settling of accounts with the prospects for a political alliance with the bourgeoisie. While genuinely revolutionary elements waged a principled, and in many cases effective struggle against different forms of collaboration with the national capitalist classes – reformism, adaptations to militarism and colonialism, etc. – the contradictory development of the movement left the question fundamentally unresolved.

In this context, some of the leading figures of the international movement, including Luxemburg, Riazanov, Mehring, and Kautsky had occasion to return to the lessons of 1848-9, drawing the appropriate theoretical and political lessons. But these remained, on the whole, episodic insights. It was Leon Trotsky who was able to formulate in the most complete and cogent manner a full-fledged theory of permanent revolution. This effort began with the need to grapple with the prospect for a revolution in the Tsarist, backward Russian empire. Beginning from an understanding of the uneven character of Russia’s development in relation to the advanced capitalist countries, Trotsky arrived at

political conclusions that famously put him at odds with the rest of Russian social democracy. There were in fact no prospects for a “normal” bourgeois-democratic revolution in Russia, and correspondingly for a strategic, if time-bound alliance with the Russian bourgeoisie. Tsarism, far from being some medieval political remnant waiting to be knocked over through the script written in 1789 France, was in fact an essential instrument for the Russian bourgeoisie. The working class, having entered into a revolutionary process that necessarily began from bourgeois-democratic tasks, would be compelled by the logic of events to fight for socialism, and any illusions in the progressive character of the capitalist class would have devastating consequences.

The Russian revolution of 1905-6 represented in its essential features a repetition of 1848-9. Amongst the leading figures of Russian social democracy, Trotsky entered into the revolutionary maelstrom with the clearest understanding of those historical lessons, having developed Marx and Engels’ call for the “permanent revolution” into a cogent theoretical perspective that set him apart from the major

tendencies in Russian social democracy. On the basis of this theory, he was able to play a leading role in 1905 as the young chairman of the Petrograd Soviet.

Permanent Revolution, imperialism and the logic of internationalism:

Although the immediate point of application of the permanent revolution was Russian politics, it must be stressed that Trotsky's theory was in fact a thoroughly international and internationalist construct. It is in this sense that the relationship between the theory of permanent revolution and the Marxist theory of imperialism can be put into clearer focus than it has hitherto. If Trotsky's reflections were a matter of registering the national peculiarities of backward Russia, this is true only in a very superficial sense. After all, these "peculiarities" turned out to be, in a broad sense, the universal conditions of all countries with a belated capitalist development. More importantly, the theory of permanent revolution emerged from a clear understanding of how "national" realities were not the fundamental building blocks from which the "international"

arose. Rather, with the coming of the imperialist epoch, the "international" was, ontologically as well as politically, the fundamental reality out of which the mosaic of "national" conditions came about. The "Russian" bourgeoisie and its political bankruptcy, for example, could only be understood from the standpoint of the totality of capitalist development internationally, particularly in its economic, ideological, and political links to its senior European colleagues. The same was true of Tsarism, which under imperialism was better understood not as an archaic remnant from the depths of "national" history, but as a political instrument that was refined, funded, and propped up by international capital to protect its considerable interests in Russia.

From this standpoint we can now attempt to identify more explicitly the connection between permanent revolution and imperialism. The rise of the imperialist system added an even more powerful and systemic reason to the basic lessons of 1848-9. As we have seen, in those revolutions, the bourgeoisie had taken the path of reaction primarily out of political calculations. But its reactionary behavior by the late part

of the 19th century, into World War I and the subsequent rise of fascism, was determined by even more fundamental economic reasons. All the essential features of imperialism as defined by Lenin – monopoly capital, financialization, parasitism, the fusion of monopolies with the state apparatus – constituted a set of important and indeed epochal changes that reinforced the prognosis concerning the behavior of the bourgeoisie, the prospect for "normal" bourgeois democracy, particularly in backward countries, etc. The theory of imperialism, which Trotsky accepted and took for granted in its broad strokes, therefore added a powerful component to the theory of permanent revolution. But the reverse is also true. It is exactly based on the theory of permanent revolution that Trotsky was able to put into focus important questions that have a great deal of significance from the standpoint of the imperialist system, particularly as it pertains to its long development over the course of the 20th century.

The first is the primacy of world politics and world economics over national realities and "peculiarities," and the corresponding breakdown of the nation-state as a

cogent economic and political unit. Trotsky's insistence on this point became more and more explicit as the theory of permanent revolution was refined, particularly in opposition to the nationalist deviation of Stalinism. Already in 1905, however, Trotsky could reflect on the developments since the revolutions of 1848-9 in the following terms:

Imposing its own type of economy and its own relations on all countries, capitalism has transformed the entire world into a single economic and political organism ... It has been] a half a century of the 'organic' process of mutual adaptation between the forces of bourgeois reaction and those of feudal reaction ... Internalising all the pathological processes ... the bourgeoisie has ... avidly clung to every reactionary force without questioning its origins. Its friends range from pope to sultan and beyond. The only reason it has not extended its bonds of 'friendship' to the Chinese Emperor is that he is not a force: it was more profitable for the bourgeoisie to plunder his possessions than to support him through the work of a worldwide gendarme ... In this way, the world bourgeoisie has made the stability of the state system deeply

dependent upon the stability of pre-bourgeois bulwarks of reaction.

Far from being merely a polemical screed against the class enemy, this was a theoretical appraisal of how definite historical processes had and would continue to push the bourgeoisie down the path of reaction. These processes were accelerated with the coming of the Great War. Like Lenin, Trotsky regarded 1914 as the predictable and necessary crisis of the imperialist system. Very much in line with what Lenin would write two years later, Trotsky argued that, having divided up the world amongst themselves, a handful of imperialist powers were now engaged in a bloody and unavoidable re-division of it. Trotsky, however, drew a more specific and far-reaching conclusion concerning the significance of the war for the imperialist system. The war was, at its core, the product of the contradiction between the continuing expansion of the productive forces on an international scale and the territorial constraints of the nation-state. It was, in his words, "a revolt of the forces of production against the political form of nation and state." And it would result in the

"final collapse of the national state as an independent economic unit." This did not imply that the nation-state form would simply disappear from the global stage. Trotsky presciently argued that this entity that was "created in the revolutions and the wars of 1789-1815, 1848-1859, 1864-1866 and 1870," would in fact "continue to exist as a cultural, ideologic and psychological fact." But it would no longer exercise any real control over economic programs.

Trotsky elaborated on this point in the thick of a factional fight against Stalinism and on the eve of the Great Depression. Writing in 1928, he reiterated the fact that in the epoch of imperialism, that "of world economics and world politics under the hegemony of finance capital," the Great War had sounded the "death knell...for national programs everywhere." This had serious consequences for the ways in which the fight against imperialism had to be understood and waged. The program of the international communist movement could not merely be the "sum total of national programs or an amalgam of their common features," nor could the international orientation of the working class proceed from a commitment to a

national cause. To the contrary, the “international program must proceed directly from an analysis of the conditions and tendencies of the world economy and of the world political system taken as a whole in all its connections and contradictions, that is, with the mutually antagonistic interdependence of its separate parts,” and proletariat would need to develop whatever national orientation was needed only through a “world orientation.”

In a general sense, the primacy of the international over the national, as well as the decay of the nation-state as a historically viable container for social relations, was of course very much at the heart of Lenin’s political thinking and efforts. Those were the essential premises for the Bolshevik refusal to capitulate to the imperialist war, for their efforts at the Zimmerwald anti-war conference, and ultimately for the Russian Revolution and the founding of the Third International. The Russian Revolution found its political justification not in the impossible and reactionary prospect of building socialism in a single, isolated and backward country, but in the possibility that it could act as the spark for a world-wide upsurge. In

fact, Bolshevism itself, including its leading figure, was not some “national peculiarity,” but the political product of an international struggle against reformism and revisionism, tied by a thousand ideological and political threads to the best that the international socialist movement had produced in the period leading to the war.

However, it was Trotsky who had developed the theory of permanent revolution. Bolshevism had been guided instead by Lenin’s formula of a “democratic dictatorship of workers and peasants,” until his April 1917 struggle against the “old Bolsheviks” brought the party effectively in line with Trotsky’s perspective. This meant, in a measurable sense, that Trotsky had been the figure who most consistently had appreciated the primacy of the international and the bankruptcy of the nation-state, as well as the political necessities flowing from those facts. Not coincidentally, in the face of an emerging nationalist degeneration carried out by the Stalinist bureaucracy after Lenin’s death under the banner of “socialism in one country,” it was Trotsky who emerged as the most significant figure in defense of Marxist

internationalism and the real legacy of the October Revolution.

The political and ontological primacy of the international and the corresponding bankruptcy of the nation-state therefore certainly informed Trotsky’s opposition to Stalinism. But we want to underscore here is that this opposition was entirely bound up with a definite understanding of the imperialist system. In the 1928 text quoted above, for example, Trotsky insisted that the Soviet Union could succumb to imperialist pressures not simply, as the Stalinists asserted, as a result of a military intervention, but also through the less direct but not less effective mechanisms of economic competition, the lagging behind the productivity of labor, etc., and that its ultimate success remained indissolubly bound up with the victory of the revolution on the international arena. In other words, in spite of the heroic deeds carried out by Soviet people in their country, the world economic and world political reality of imperialism could not be suspended or overcome on the basis of a nation-state. Moreover, on the basis of these insights concerning the functioning of imperialism as

an international system Trotsky was able to examine, in a remarkable and far-sighted manner, “national” realities the world over, developing a series of penetrating analysis and perspectives concerning England, China, France, Germany, Spain, India, among others. However, it is his analysis of the nature and role of the United States that stands out as Trotsky’s second major contribution to the theory of imperialism.

Permanent Revolution, Imperialism and significance of American hegemony

As early as 1914, Trotsky had foreseen that “the breakdown of...national economic centers” and their substitution by “a world economy,” would pose a serious problem for imperialist system. This problem, he argued, would be addressed not through organized cooperation amongst the “producers...of the world,” but rather “through the exploitation of the world’s economic system by the capitalist class of the victorious country.” As a result of the war, that country, he prophesied, would be “transformed from a Great Power into the World Power.” The development of the interwar period

powerfully corroborated Trotsky’s intuition, and in the 1928 text discussed above we find Trotsky attacking the Stalinists for underestimating the significance of the propulsive rise of the United States. This was not, however, simply a matter of registering the fact that this somewhat peripheral upstart had had come a long way since the days of the Spanish American War to take a prize position in the ranks of the imperialist “great powers.” At issue was the very structure of world imperialism understood, classically, as the struggle for the division and re-division of the globe between rival imperialist powers. In Trotsky’s own words:

...it is precisely the international strength of the United States and her irresistible expansion arising from it, that compels her to include the powder magazines of the whole world into the foundations of her structure, i.e., all the antagonisms between the East and the West, the class struggle in Old Europe, the uprisings of the colonial masses, and all wars and revolutions. On the one hand, this transforms North American capitalism into the basic counter-revolutionary force of the modern epoch,

constantly more interested in the maintenance of “order” in every corner of the terrestrial globe; and on the other hand, this prepares the ground for a gigantic revolutionary explosion in this already dominant and still expanding world imperialist power.

These remarkable lines sketch out the essential political content of what was to follow in the twentieth century, down to today. They also constitute a critical sign-post and generally unheeded resource from the standpoint of the Marxist theory of imperialism and its necessary development after Lenin. It is of course not possible to take on here in any significant detail the enormously contradictory and complicated history of imperialism under the ministration of American hegemony. But a few general points can be made.

First, the United States did indeed emerge, certainly after World War II, not simply as a particularly mighty “Great Power,” but as the “World Power.” All of the old “great powers” of imperialism, including the victorious ones, came out of the war shattered and dwarfed by the historically

unprecedented economic, military, and political might of the United States. The United States functioned as the workshop of the world, it constructed a new economic and political order in Europe, it inserted itself into, bankrolled and restructured the old colonial empires. Whether through Bretton Woods agreement, the Marshall Plan, the creation of NATO, SEATO, CENTO, the United Nations, a series of coups and military interventions in Asia, Latin America, Africa, and the Middle East, the United States became the cockpit for the systematic organization and reorganization of the world. It wasn't simply that American imperialism became the dominant force. In a very real sense, imperialism became American.

However, and this is our second point, this development did not put an end of the existing contradictions of the imperialist system. In the immediate aftermath of World War II, the historically great and not so great imperialist powers, victorious or not, were demoted to something like an honorary membership in the club. They were incapable of asserting an independent political or economic role. But if American hegemony put an end to

the traditional great power rivalries of the previous imperialist phase, it definitely did not extinguish imperialist contradictions as such. Trotsky was demagogically accused by the Stalinists of embracing some sort of Kautskyian "ultra-imperialism." But as the quotation above clearly demonstrates, his political conclusions were quite the opposite of Kautsky's. Imperialist contradictions, re-routed through the structures and agency of the United States, would take, certainly when gauged from the standpoint of the long historical arc, an extraordinarily sharp form. This point would become much more obvious once American hegemony began to fray – we will return to this critical issue soon. But even the very short "American century" following World War II, in spite of the subsiding of overt great power conflict, was, as Trotsky had predicted, a period of intense conflict driven by the contradictions of imperialism.

It was a period of mounting anti-colonial struggles, including the first wave of countries that succeeded in wresting by various means political independence away from the European powers. The political settlement in post-War

Europe, often described as peaceful and stable, was in fact characterized potentially explosive tensions, as in the case France and Italy, where the restoration of bourgeois-democracy came up against the socialist aspiration of armed workers, or outright bloody conflicts, as in the case of Greece. The hegemonic position of the United States meant that it was in a position to have a say, and often manage directly these contradictions. But this was not a smooth and easy process. Even at home, on the heels of World War II, the American ruling class had to contend with the largest strike wave in the history of the country. It was the political agency of the Stalinists, in tandem with the petty bourgeois nationalist character of anti-colonial movements (the two mutually reinforced each other practically as well as ideologically), that proved to be decisive in the survival of the system. Imperialism, under new American management, continued to be racked by explosive contradictions.

Trotsky's emphasis on American hegemony, then, unlike that of some of the contemporary academics who have sought to revise Lenin's theory of imperialism, can in no sense be seen as a Kautskyian

gesture. It could, however, still be seen as being at odds with his other salient contribution we had identified earlier: the primacy of the international and the corresponding demise of the nation-state. The post-war order, emerging under the ministrations of a very powerful nation-state, could be interpreted as a major revival of the institution Trotsky had condemned as historically surpassed. While Trotsky proclaimed that already the beginning of the first World War had sounded the "death knell...for national programs everywhere," the period after second appeared to be a sort of renaissance for the nation-state. In all the advanced capitalist countries, in Western Europe and even in the United States, Keynesian policies seemed to demonstrate that the state as an institution was very much capable of organizing and regulating its national economy and even offering its working class certain concessions. These same policies, often acquiring an even more radical coloration, were also carried out in the former colonies. And the very appearance of several newly-independent nation-states contributed to the impression, pace Trotsky, of a veritable springtime for

the institution.

In reality, the blooming of the "national" was made possible by, and constituted an emanation of, a new international order. American hegemony, in its global scope, in its sweeping away of the old contradictions based on great power intra-imperialist powers, was very much the expression of the historical bankruptcy of the nation-state and of the domination of the international over the national. But as we have seen already, this process, rather than solve imperialist contradictions, actually aggravates them. Only a successful proletarian revolution triumphing on the world arena, not the new imperialist "world power," could finally link up the unprecedented integration of economic relations across national boundaries with the actual, political end of the nation-state. In any case, the apparent renaissance of the nation-state and "national programs" in the post-war period was to give way to a very different period beginning in the 1970s.

The decline of American hegemony, certainly in the economic field, and indeed the breakdown of its attendant post-war order, which is presently taking

extraordinarily rapid and explosive forms, constitutes the most pressing real development to be accounted for by the Marxist theory of imperialism. From the 1970s onward, American imperialism has suffered the end of the Bretton Woods system, the substantial erosion of its manufacturing, increasing indebtedness, the decay of its ideological appeal, of its political institutions and its leadership. At the same time, a number of significant competitors have risen to challenge the once unquestioned American economic supremacy, the old and apparently unshakable Atlantic alliance now is now dangerously tottering as European powers more boldly assert their own economic and geostrategic interests, and the powerful emergence of China on the world scene all point to the ongoing breakdown of American hegemony. There is no doubt that the situation today bears more than a passing resemblance to the escalating economic and geopolitical tensions that led to the two global imperialist massacres of the 20th century. From the standpoint of the Marxist theory of imperialism, the question is whether the present period represents the return, after an extended

“American” parenthesis, to the “classical” imperialist structure of great powers rivalries.

Writing on the eve of the Great Depression, with a keen understanding of the imminence of a massive economic downturn for world capitalism, Trotsky wrote that, “In the period of crisis the hegemony of the United States will operate more completely, more openly, and more ruthlessly than in the period of boom.” This statement once again proved far-sighted in the period to follow, anticipating the developments we have already reviewed. But we think it should be extended not only to the crisis of the present, but also to the ongoing crisis of American hegemony itself.

While American imperialism is declining in most respects, as demonstrated in a recent report by the Stockholm International Peace Research Institute, this is certainly not the case in terms of military domination. The United States military spending is more than the next eight countries combined, more than two-and-a-half times that of China, more than ten times that of Russia. It has asserted more and more brazenly

and illegally its right to pursue its interests by any means necessary around the globe, where it maintains an extensive network of military bases. It is exactly the contradiction between the continuing military dominance by the US and its economic and political decay that constitutes the main mechanism of conflict in the contemporary world. The parasitism, recklessness, military omnipresence and aggressiveness of the US, paired to its decaying economic position, makes it impossible for a scenario in which, through a series of gradual and relatively peaceful concessions, various European powers, China, or other countries could actually work their way up to the level of rival imperialist powers, restoring the “classical” structure of imperialism. In this sense, while the re-emergence of great powers and great power rivalries is a real and observable tendency in the contemporary world, it is so in the same sense as the tendency toward ultra-imperialism to which Kautsky fruitlessly hanged his politics: as an ultimate horizon that, according to Lenin, would never be reached.

The main imperialist contradiction therefore is not among imperialist powers or power blocs, but between the United States and the “world.” By the latter we mean the “honorary members” of the imperialist club striving to reclaim their place, new and old powers like Russia and China, small nationalist regimes along the lines of Iraq, Syria, Libya, Iran, and any other threat, real or imagined, to the interests of American imperialism. The United States could set off a conflict of unimaginable proportions against any number of permutations of such forces. But the “world” in this sense fortunately also includes the international working class, including the section of it that happens to reside within the territorial boundaries of the United States. It is this force that constitutes the real, mortal enemy of imperialism. Trump’s recent rantings against the impending danger of socialism in the United States and internationally, are fundamentally directed against it, not the feckless “left” elements in or around the Democratic Party, or the nationalist “left” regimes such as that of Venezuela, which to be sure are

the immediate target of the president’s ire and machinations.

NOTAS:

1. In making this argument, we build on some of the recent scholarship in the discipline of International Relations (IR), that has highlighted the significance of Trotsky’s insights for making sense of the contemporary international system, historically, theoretically, and perhaps to a lesser extent, politically.

2. As has been well-documented, the resurgence of interest in the topic of imperialism starting in the late-1990s was not limited to those who identified themselves as being part of a broadly defined political “Left.” For a seemingly unending decade or so, there existed a virtual cottage industry of apologists whose popularity was matched only by the extent of historical revisionism that allowed them to argue that imperialism had been given a bad rap and that it was time for the United States to boldly wrap itself in its imperial mantle, particularly as it set about its tasks of nation-building in the Middle East. We do not

engage with this literature in this paper.

3. The work of scholars like Hardt and Negri, Leo Panitch and Sam Gindin, among others fall into the first category. The best illustration of the second line of critique can be found in the writings of Alex Callinicos and David Harvey.

4. Alex Callinicos, “Does capitalism need the state system?,” *Cambridge Review of International Affairs*, Volume 20, Number 4, December 2007, pp.535.

5. See for instance, Michael Hardt and Antonio Negri’s *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

6. *Ibid.*, xiv.

7. *Ibid.*, 224-225.

8. *Ibid.*, 333.

9. *Ibid.*, 9.

10. Michael Hardt, “From Imperialism to Empire,” *The Nation*, July 13, 2006. incongruence between the theoretical argument put forth in *Empire* and the logic of actually unfolding events...

11. The unfolding disasters in Iraq and Afghanistan, Hardt claimed, revealed the profound inability of the US government to “conduct its imperialist adventures successfully.” While that might be

true, what is peculiar is the theoretical conclusion that is drawn from that claim. The disastrous imperialist adventures of the United States, Hardt argues unpersuasively, shows that “imperialism and its methods are losing effectiveness.”

12. See Emanuele Saccarelli and Latha Varadarajan, *Imperialism Past and Present* (New York: Oxford University Press, 2015).

13. Leo Panitch and Sam Gindin, *Global Capitalism and American Empire* (London, 2004), p.16.

14. *Ibid.*, pp.18-19.

15. Given space constraints, we will focus primarily on the argument put forth by Callinicos, not only because of its prominence, but also because it is one that most clearly situates itself in relation to the Leninist theory of imperialism. See Callinicos, “Does Capitalism need the State system.” Callinicos’s argument also is strikingly similar to that of David Harvey, the other prominent scholar associated with the “new imperialism” strand. The latter, however, gives Lenin a wide berth while drawing on Luxemburg, and for some reason, Arendt in making developing his argument.

16. Callinicos, p.537.

17. Ibid; pp.537-538.

18. This framing, as Callinicos himself notes, echoes Harvey who highlights the relationship between the “logic of capital” and the “logic of territory.” See Harvey, *The New Imperialism*....

19 Callinicos, *The new mandarins of American power: The Bush administration’s plans for the world* (Cambridge: Polity, 2003), pp.105-106, cited in Callinicos, “Does capitalism need the state system,” p.539.

20. Ibid, p.541.

21. As Callinicos explains, this is an argument that draws on an older tradition pioneered by Fred Block in the 1970s. For a more detailed exposition, see Ashman and Callinicos, 2006.

22. Chris Mardsen “Britain’s Socialist Workers Party and the defence of national reformism.” <https://www.wsws.org/en/articles/2004/07/cal1-j05.html>

23. For an application of this argument to the Communist Manifesto, see “The Permanent Revolution in and around the Manifesto.” In Terrell Carver and James Farr eds. *The Cambridge Companion to the Communist Manifesto*, New York: Cambridge University Press, 2015.

24. For a discussion of the magnitude of Trotsky’s intellectual and political achievements and the

academic dismissals of Trotsky See Saccarelli, *Gramsci and Trotsky in the Shadow of Stalinism*, (New York: Routledge Press, 2008), Chp 4. For an account of new attempts at falsification carried out after the Cold War see David North, *Leon Trotsky and the Post-Soviet School of Historical Falsification* (Oak Park: Mehring Books, 2007) and *In Defense of Leon Trotsky* (Oak Park: Mehring Books, 2013).

25. See Saccarelli, “The Permanent Revolution in and around the Manifesto.”

26. See Day and Gaido, *Witness to the Permanent Revolution: The Documentary Record*. (Chicago: Haymarket Books, 2011).

27. Trotsky, “Introduction to Ferdinand Lassalle’s Speech to the Jury,” in Day and Gaido, *Witness to the Permanent Revolution*, pp. 444-45.

28. See Leon Trotsky, *War and the International*.

29. Compare with Gramsci’s very different reflections in his *Prison Notebooks* on the relation between the national and the international, which owed more than a little to his allegiance to the position espoused by Stalinist faction in the 1920s.

30. Trotsky’s *The Third International After Lenin* was a critique of Bukharin’s draft program for the sixth congress of the Third

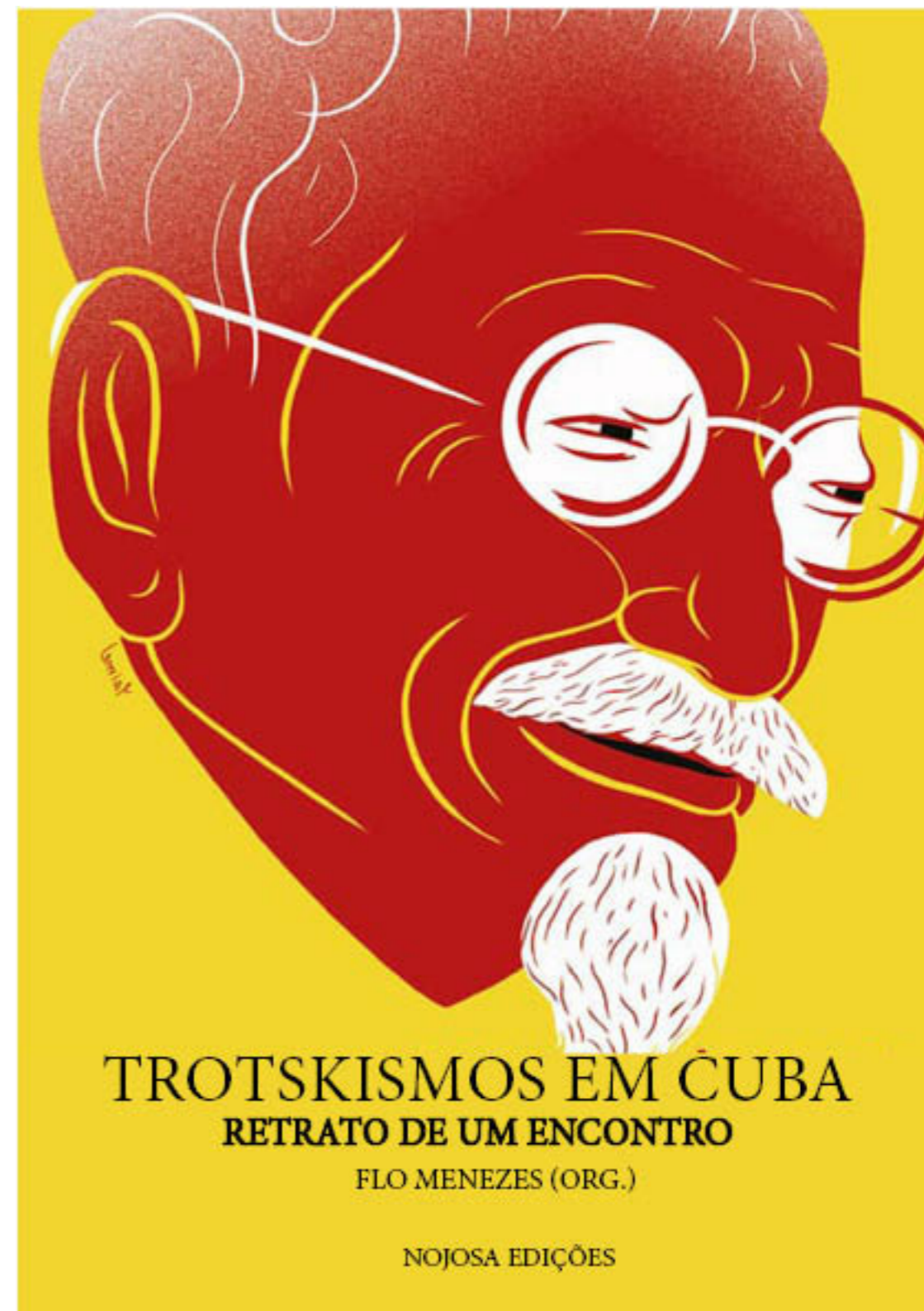
International. The remarkable history of this text is itself a confirmation of the primacy of the international. It was written by Trotsky while in internal exile at Alma Ata, much of it concerned specifically the prospects of the Chinese Revolution, and only by sheer accident ended up in the hands of James Cannon, who smuggled it out of the country, leading to the formation of American Trotskyism.

31 Leon Trotsky, *The Third International After Lenin*, (New York: Pathfinder Press, 1996). p.30

32 Home to less than 6% of the world’s population, the US produced about half of the world’s steel, cotton, rubber, and electrical energy, 60% of all manufactured goods, 70% of oil, and over 80% of all automobiles.

33. David North, *The Russian Revolution and the Unfinished Twentieth Century* (Oak Park: Mehring

34. Trotsky, *The Third International After Lenin*.



(...) lançamento destes textos, que marcaram presença e fizeram história em Cuba, na Cuba ainda – e esperemos: sempre! – revolucionária, reveste-se, tanto lá quanto cá, de todo o sentido: Trótski vive! Cuba sobrevive!
São Paulo, 31 de janeiro de 2020

Nossos

"EU PROMETI QUE NÃO DEIXARIA NINGUÉM ESQUECER O QUE ACONTECEU"

MORTOS

COM MÃES E FAMILIARES VÍTIMAS DA VIOLÊNCIA DE ESTADO NA BAIXADA FLUMINENSE

TÊM VOZ

DIREÇÃO E ROTEIRO FERNANDO SOUSA E GABRIEL BARBOSA

APRESENTAÇÃO



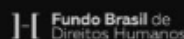
REALIZAÇÃO



CO-PRODUÇÃO



PATROCÍNIO



APOIO

